ಚಿಂತನ ಬಯಲು

ಸಂಪುಟ 5 ಸಂಚಿಕೆ 3
ಜನವರಿ – ಮಾರ್ಚ್ 2017

ತ್ರೈಮಾಸಿಕ
ISSN 2278-2192

Volume 5, Issue 3, January - March 2017

ಚಿಂತನ ಬಯಲು

ಸಂಪಾದಕಿ
ರೇಶ್ಮಾ ಜಿ. ಭಟ್

ಸಂಪಾದಕೀಯ ಸಲಹೆ
ಡಾ. ಅಜಕ್ಕಳ ಗಿರೀಶ ಭಟ್
ಡಾ. ಶ್ರೀಧರ್ ಎಚ್.ಜಿ.
ಡಾ. ವರದರಾಜ ಚಂದ್ರಗಿರಿ
ಡಾ. ಜಿ.ಬಿ. ಹರೀಶ್
ಶ್ರೀ ಎಂ.ಎ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ

ಚಿಂತನ ಬಯಲು
ನಂ. 15–109, ಮೊಡಂಕಾಪು ಅಂಚೆ
ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾಲೂಕು, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ – 574 219

CHINTHANA BAYALU
Kannada Quarterly; A Peer Reviewed Journal
Volume 5, Issue 3, January - March 2017

Edited, Published, Printed & Owned by
Reshma G. Bhat
Door No. 15-109, Modankapu Post
Bantwal Taluk, Dakshina Kannada - 574 219
Karnataka
Phone : 9449772651
Email : chinthanabayalu@gmail.com

© : Reserved

Price : Rs. 50

Pages : 64

ಮುಖಪುಟ ಚಿತ್ರ : ಹಿರಿಯಂಗಡಿ ಬಸದಿಯ ಮಾನಸ್ತಂಭ
Cover Photo by : **Atheetha Brahma**

Cover Design : **Kallur Nagesh**

Designed & Printed at :

Aakrithi Prints
Maximus Complex
Light House Hill Road
Mangaluru - 575 001
Tel. : 0824 2443002

ಸೂಚನೆ : ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಲೇಖನಗಳ ಹಕ್ಕು ಆಯಾ ಲೇಖಕರದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಲೇಖಕರದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ.

ಪುಟನೋಟ

1. ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರ ಗದ್ಯ ಬರಹಗಳು

❖ ಡಾ. ಅಜಕ್ಕಳ ಗಿರೀಶ ಭಟ್ / 5

2. ಪಳಂತುಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲಾದ ಪ್ರಭಾವ

❖ ಸಂಧ್ಯಾಕುಮಾರಿ ಪಿ. / 14

3. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪ

❖ ಶಿವಕುಮಾರ ಪಿ.ವಿ.

❖ ವೀಣಾ ಈ.

❖ ಎ. ಷಣ್ಮುಖ / 24

4. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ

❖ ಬಾರ್ಕೂರು ಉದಯ / 46

5. ಎರಡು ಕವಲುಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ 'ಮುಖಾಂತರ'

❖ ಅನುಬೆಳ್ಳೆ
(ಶ್ರೀ ರಾಘವೇಂದ್ರ ಬಿ.ರಾವ್) / 56

ಸಂಪಾದಕೀಯ

'ಮನ್ನಣೆಯದಾಹವೀಯೆಲ್ಲಕಂ ತೀಕ್ಷ್ಣತಮ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಡಿವಿಜಿಯವರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಹಿರಿಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ತಾವು ಬದುಕಿದ್ದಷ್ಟು ಕಾಲ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆಕಾರಣ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದ್ದದ್ದೇ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದವರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಮಾನ್ಯತೆ ಸಿಗುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಡಿವಿಜಿಯಂಥವರೆಲ್ಲ ತಾವು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ದುಡಿದು ಆ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಧನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರು. ತಾವು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವು ತಂದುಕೊಡುವ ಸುಖ–ಸಂತೃಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಶಸ್ತಿ–ಪುರಸ್ಕಾರಗಳೂ ಕೊಡಲಾರವು ಎಂದು ನಂಬಿದವರು.ಇಂಥಾ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುವ ಒಂದು ಹೆಸರು ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರದು. ಅವರ ಗದ್ಯ ಬರೆಹಗಳ ಕುರಿತ ಒಂದು ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಲೇಖನ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪಳಗಿದ್ದ ಪಾ.ವೆಂ. ಅವರ ಬರೆಹಗಳು ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನವರನ್ನು ತಲುಪಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯ ನಮ್ಮದು.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ಲೇಖನಗಳು ಕೂಡ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆಯಲು ಪ್ರೇರೇಪಣೆ ನೀಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸಂಪಾದಕಿ

ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರ ಗದ್ಯ ಬರಹಗಳು

ಡಾ. ಅಜಕ್ಕಳ ಗಿರೀಶ ಭಟ್

ಕಸ್ತೂರಿ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ನೂರಾರು ಗದ್ಯಲೇಖಕರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರು ವಿವಿಧ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಆರು ನೂರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಯೆಂಬುದು ಇಂದಿನ ಅಂತರ್ಜಾಲ ಯುಗದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಕಷ್ಟದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ, 1950–60ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ, ಬೇರೆಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ, ವಿಭಿನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗರಿಗೆ ಉಣಬಡಿಸಿದ ಪಾ.ವೆಂ.ಆಚಾರ್ಯರ ಸಾಧನೆ ಸಣ್ಣದಲ್ಲ.

ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರ ಸಮಗ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಿಸಿದ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಆಚಾರ್ಯರ ಬರೆಹಗಳನ್ನು ಐದು ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸ ಬಹುದು. ಕಲ್ಪಕತೆ, ಚಿಂತನಪರತೆ, ಶಬ್ದಾಸಕ್ತಿ, ಪತ್ರಿಕಾಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅಣಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ– ಇವೇ ಆ ಐದು ಮುಖಗಳು. ಕಲ್ಪಕತೆಯಿರುವ ಅವರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಚಿಂತನಪರತೆಯ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾದ ಅವರ ಇತರ ಗದ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇನು ಮಾಡಬೇಕು?, ವಿಜ್ಞಾನ ವಿಸ್ಮಯ, ಚಿತ್ರ ವಿಚಿತ್ರ ಈ ಜಗತ್ತು, ಜಗದ್ವಿಖ್ಯಾತರು, ಖ್ಯಾತಿವೆತ್ತ ಭಾರತೀಯರು, ಉಡುಪಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಪಾವೆಂ ಆಚಾರ್ಯರು, ಶಂಬಾ ಪಾ.ವೆಂ. ಕಂಡಂತೆ–ಈ ಗದ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವರ ಕಥಾಸಂಕಲನವಾದ 'ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಥೆಗಳು' ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ 2002ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅವರ ಕಥಾಸಂಕಲನ 'ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಥೆಗಳು' ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾ.ವೆಂ.ಆಚಾರ್ಯರು 1935ರಿಂದ 1990ರವರೆಗಿನ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೆರಡು ಕಥೆಗಳಿವೆ. ಈ ಕಥೆಗಳು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಕಥಾವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

1935ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ 'ಕರುಳಿನ ಮರುಳು' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಮೀರಿ ವೇಶ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿ ಆನಂತರ ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮಗನನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸುವ ತಾಯಿಕರುಳಿನ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬರೆದ 'ಅಪರ ಜೀವನ' ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇತವೊಂದು ಪರಕಾಯ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವಿದೆ.

ಸಂಶಯ ಪಿಶಾಚಿಗೆ ಕುಡಿತದ ಅಮಲು ಸೇರಿದರೆ ಸಂಸಾರ ಹೇಗೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು 'ಪಿಶಾಚಿಯ ತವರುಮನೆ' ಕಥೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವು ದಾದರೆ, ಕುಡಿತದ ಅಮಲು ಏರಿದ ತಲೆಯು ಸಂಶಯ ಪಿಶಾಚಿಯ ತವರುಮನೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕಣ್–ಸನ್ನೆ' ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಚೇಷ್ಟೆಯ ನಡೆಯು, ದಾಂಪತ್ಯೇತರ ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಮಾಪಾಸಾರ 'ಸಿಗ್ನಲ್' ಕಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಈ ಕಥೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆವರಣ ಪಶ್ಚಿಮದ್ದೇ ಆಗಿದೆ.

ಪಾತ್ರಗಳೂ ವಿದೇಶದ್ದೇ ಆಗಿವೆ. ಲಘುದಾಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಕಥೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ.

'ನಿರುದ್ಯೋಗಿ' ಎಂಬ ಕಥೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಚಿಂತನೆಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದು ಮಾಡದ ಶ್ರೀನಿವಾಸನೆಂಬ ನಿರುದ್ಯೋಗಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದುರಂತ ಕಥೆ ಇದು. ಶ್ರೀನಿವಾಸನಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕೆಲಸ ಹಿಡಿದದ್ದನ್ನು ಕೊನೆವರೆಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಲಿ ಎಂದು ಸುಳ್ಳು ಕೇಸಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ಜೈಲು ಸೇರುವಂತೆ ಮಾಡುವ ನಿರೂಪಕ ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಫಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಜೈಲಲ್ಲೇ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನ ಮೂಲ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿ ವಿಫಲವಾಗುವ ನಿರೂಪಕ ಕೊನೆಗೆ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪದಲ್ಲಿ ಬೇಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ' ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ ದ್ವೇಷ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ, ಗಲಭೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪುಡಿನಾಯಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ವಿಪತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣದ ಹಂಗು ತೊರೆದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಟುಂಬದ ಮಗುವನ್ನು ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿದ ಹಿಂದೂ ಯುವಕನಿಂದಾಗಿ ಈ ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳ ಬೇಳೆ ಬೇಯುವುದಿಲ್ಲ.

"ಒಂದು ಅ–ನೀತಿಕಥೆ" ಪಾದ್ರಿಗಳೊಬ್ಬರು ನಾಸ್ತಿಕನನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಫಲನಾಗುವ ಕಥೆ. ವಿವೇಕಾನಂದರು ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಯೆಂದು ಎಸ್.ಯು. ಪಣಿಯಾಡಿಯವರು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕಥೆ ಇದು. ವಿಡಂಬನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ದುಡಿಮೆಯ ಮೂಲಕ ನರಕವನ್ನು ಸ್ವರ್ಗವಾಗಿಸಬಹುದು ಎಂಬೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಂದೇಶವನ್ನು ನಾಸ್ತಿಕ ಬಸ್ತ್ಯಾಂ ಪೊರ್ಬುಗಳ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನೋಡುವುದು ನಿಷಿದ್ಧವಾದರೂ ನೋಡಬಯಸುವ ಸ್ವಾಮೀಜಿಯೊಬ್ಬರ ತಮಾಷೆ ಕಥೆಯಿದೆ. ವಾಕಿಂಗ್ ಸ್ಟಿಕ್‌ಗಳಿಗೆ ತೆರಿಗೆ ವಿಧಿಸುವ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಯಾವೆಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ, ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಉಂಟಾದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕ ಚಿತ್ರಣವು "ವಾಕಿಂಗ್ ಸ್ಟಿಕ್ಕಿನ ಪ್ರಕರಣ"ದಲ್ಲಿದೆ.

"ಕನಸು" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಕಥೆ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಸ್ನೇಹಿತೆಯ ಗಂಡನೇ ತನಗೆ ಮುತ್ತಿಟ್ಟಂತೆ ಕನಸು ಕಂಡ ಪರಮಸಾಧ್ವಿ ಎನ್ನಬಹುದಾದವಳೊಬ್ಬಳು ಆ ಪರಪುರುಷನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಗಂಡನನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಶತಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವ ಕಥೆ ಇದು. ಈಕೆಗೆ ಮಕ್ಕಳಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಗುವ ನಿರೀಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವಳ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಿನಿಂದಲೂ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರ ಕಥೆಗಳು ನಾಲ್ಕೈದು ದಶಕಗಳ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಂಜನೆ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲ ಕಥೆಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳು. ಕಸ್ತೂರಿ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರ ಕಥೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಥೆಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಕಡಮೆಯೇ. ಒಂದುವೇಳೆ ಕಥೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಕಥೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಸರಸ್ವತಿಯ ಮಡಿಲನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

*****

ಪಾವೆಂ ಆಚಾರ್ಯರ ಇತರ ಗದ್ಯ ಬರೆಹಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆ, ವಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತ ಬರಹಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರಣ ಎಂಬ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು.

'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇನು ಮಾಡಬೇಕು?' ಮತ್ತು 'ಮಂಜೂಷಾ' (1992) ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಎಷ್ಟು ಆಳವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರದು ಪೂರ್ವಗ್ರಹರಹಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ನಡೆಸಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಒಳನೋಟಗಳ ಕಡೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನಾವಲಯ ಸಾಕಷ್ಟು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗಮನಹರಿಸಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯದ ನಡುವಿನ ರೇಖೆ ತುಂಬ ತೆಳುವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಆಚಾರ್ಯರ ವೈಚಾರಿಕ ಬರಹಗಳು ಈ ಎರಡೂ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. 'ಮಂಜೂಷಾ' ಕೃತಿಯ ಮೊದಲ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ–"ಈ ದೇಶದ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ವೈಫಲ್ಯ, ಹಿಂದೆ ಮತ್ತು ಇಂದು ಕೂಡ, 'ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ' ಜನರ ವೈಫಲ್ಯ. ಅವರು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಎದೆಗೊಡುವ ಕಂಟಕಭರಿತ ದಾರಿಯನ್ನು ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದಾಗಲೂ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ, "ಉಪಾಯ"ಗಳ ದಾರಿಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡರು. 'ಸಮಾಜ ಕೋ ಬದಲ್ ಡಾಲೋ' ಎನ್ನುವ ಈ ಘೋಷಣಾ ಯುಗದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಉಪಾಯ ಜಾಣತನದಲ್ಲೇ ವಿಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ". ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ (ಮಂಜೂಷಾ, ಪು. 54) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– "ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ Intellectual ಜನರ ಸಮಸ್ಯೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿದೆಯೇ ಅಂತ ನನಗೆ ಸಂದೇಹ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬದುಕುವವನು ಅಂತ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಬುದ್ಧಿಯು ನಮಗೆ ಬದುಕುವ ಹಾದಿಯಾಗಿದೆ, ಜೀವನದ ಉಪಕರಣವಾಗಿದೆ, ನಮ್ಮ Means of Production ಆಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿ ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಆಜೀವಿಕೆಗೆ ಇಷ್ಟು ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಅದರಿಂದ ಅನ್ನಮಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ಉನ್ನತವಾಗಿರುವುದು ಹುಟ್ಟುಬಲ್ಲುದೇ?"

ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಬೌದ್ಧಿಕ ಎಂಬ ಪದ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಧೀಮಂತ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ ಎಂದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಬೌದ್ಧಿಕರ ದೊಡ್ಡ ಕೊರತೆಯೆಂದರೆ, ಅವರ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಓದಿನ ಮೂಲಕ ಪ್ರಚೋದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಪಾ.ವೆಂ.ಪ್ರಕಾರ, "ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿದೇಶಿಯರಿಂದ ಅಂಟಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಉತ್ತರಗಳೂ ನಮ್ಮವೇ ಆಗಿರಬೇಕು." ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧಿಕರು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸದೆ, ತಾವು ಓದಿದ ಐಡಿಯಾಲಜಿ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪಾ.ವೆಂ. ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೌದ್ಧಿಕರ ಇನ್ನೊಂದು ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ, ಶಿವಸೇನೆಯಂಥ

ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ, ರಾಜ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಗಡಿವಿವಾದ, ಕಾಶ್ಮೀರ ಸಮಸ್ಯೆ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೆಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕರು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಹೊರತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಮಂಜೂಷಾ, ಪು.62). ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾಹಿತಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೂಡ ಇದುವೇ. ಅವರಲ್ಲಿ ಭಾವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಇರುತ್ತದೆ, ವಿಚಾರಶೂನ್ಯತೆ ಕೂಡ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾವುಕತೆಯಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪರಿಹಾರವನ್ನೇ ಅವರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಕಾಶ್ಮೀರ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗ್ಗೆ ನೋಡಿ; ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕಾಶ್ಮೀರಿ ಅನನ್ಯತೆ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತು ಗಲಭೆಕೋರರ ಮೇಲೆ ಕಠಿಣ ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಸಲಹೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ನಿಲ್ಲಲು ಏನು ಉಪಾಯ ಎಂದು ಅವರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅವರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಾ.ವೆಂ. ಬರೆದ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇನು ಮಾಡಬೇಕು?" ಎಂಬೊಂದು ಲೇಖನ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತ್ತು. ಅವರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಿರೋಧ ಸತ್ರದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಅವರು ಬರೆದರು. ರಾಜಕೀಯ ಸರಿತನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ಈ ಲೇಖನ ಆಚಾರ್ಯರ ಧೀಮಂತಿಕೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಹೌದು. ಅವರು ಈ ಲೇಖನ ಬರೆದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಇಂದೂ ಕೂಡ ಅವರು ಅಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಲು ಧೈರ್ಯ ಮಾಡುವ ಲೇಖಕರ ಸಂಖ್ಯೆ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಪಾ.ವೆಂ. ಲೇಖನದ ಮಹತ್ವ ಅರಿವಾದೀತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವರು ಎಂಬ ಸರಳೀಕೃತ ಆರೋಪಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಬೌದ್ಧಿಕರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರನ್ನು ಪಾ.ವೆಂ. ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 1920ರ ನಂತರ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಮದ್ರಾಸ್ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಡುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇತರರಿಗೆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟರು ಎಂಬುದೂ ಮಿಥ್ಯಾರೋಪ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಧರ್ಮಪಾಲ್ ಅಂಥವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು (The Beautiful Tree; ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ–ಚೆಲುವ ತರು) ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಪಾ.ವೆಂ. ಅವರ ಈ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಜನರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಮಠದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಹೊಂದಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಉದಾಹರಣೆ ಮೂಲಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ವಿದ್ಯೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯ ನೈಜ ಕಾರಣವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಆದಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಥವಾ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿದ್ಯೆಯು ಪ್ರಮುಖ ಆದ್ಯತೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಇತರ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನೂ ಪಾವೆಂ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೆದುಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಅಲ್ಲ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೆಚ್ಚು ಬುದ್ಧಿವಂತರೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬೌದ್ಧ ಮತದಲ್ಲೂ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದ್ದುದನ್ನು ಪಾ.ವೆಂ. ನೆನಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ, ಜೈನ ಮತದಲ್ಲೂ ವರ್ಣಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದುದನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ವೃಷಭದೇವನೇ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬರುವಂತೆ ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ದುರಭಿಮಾನ ಬಿಡಬೇಕು; ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಶ್ರಮದ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಲಹೆಯಾಗಿದೆ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಭಗವಾನ್ ಅವರು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ ಬಗೆಗೆ, ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕವಾದ, ಆದರೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುವ ಲೇಖನವೊಂದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೂಡ ಹೌದು. ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನ ಭೋಗವಸ್ತುವಾಗಿಸಿದ ಕುರಿತು ಪಾ.ವೆಂ. ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಚರ್ಚೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಾವೆಂ ಆಚಾರ್ಯರ ಕಾಳಜಿ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ. ಒಂದು ದೇಶ ತನ್ನ ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವರನ್ನು ತುಚ್ಛರೆಂದು ಬಗೆದು ಎಂದೂ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿರಲಾರದು ಎಂದು ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ(ಖ್ಯಾತಿವೆತ್ತ ಭಾರತೀಯರು, ಪು.5). ನಿಜವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಕೆಲ ಅಧಿಕ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇನು ಮಾಡಬೇಕು?, ಪು.33) ಅವರು ಮೀಸಲಾತಿಯ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿಯಲು ಹಂಬಲಿಸುವವರನ್ನು ಟೀಕಿಸದೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. "ಕಾಯ್ದಿಟ್ಟ ಸ್ಥಾನಗಳ ಕೂಟ ಪ್ರಶ್ನೆ" ಎಂಬ ಲೇಖನ(ಮಂಜೂಷಾ) ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಉಡುಪಿಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಪಂಚಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಟೀಕಿಸುವ ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರು ಸಂಪ್ರದಾಯಜಡರೂ ಅಲ್ಲ; ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ವಾದಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಮಾಂಸಾಹಾರ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯಾಹಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಮಾಂಸಾಹಾರ ಸೇವಿಸುವವರು ಅದನ್ನು ಸೇವಿಸಬೇಕು ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತವಿಡೀ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಪರಮತಸಹಿಷ್ಣುವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಗತವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದನ್ನಾಗಲೀ ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಲೇಖನ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜಮೀನುದಾರರು ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಾವುನೋವಿಗೆ ಒಳಗಾದ ದಲಿತರು, ದಲಿತರೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಯಿತೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಭೂಮಾಲಿಕರು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ; ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಶೋಷಿತರು ದಲಿತರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ಎಂದೂ ನೆನಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹಲವು ದಿಕ್ಕುಗಳಿಂದ ಅವರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಅವರು ಮೇಲುಸ್ತರದ ಸರಳ ತೀರ್ಮಾನ ನೀಡುವವರಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೆತ್ತಲೆಸೇವೆ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಲೇಖನ ಕೂಡ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಜಾಗೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಚಂದ್ರಗುತ್ತಿಯ ಬೆತ್ತಲೆಸೇವೆಯ ಕುರಿತು ಪಾ.ವೆಂ. ಬರೆದಿರುವ ಲೇಖನವು (ಮಂಜೂಷಾ) ಚಿಂತನೆಯ ಆಳದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ "ಬೆತ್ತಲೆಪೂಜೆ ಯಾಕೆ ಕೂಡದು?" ಎನ್ನುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲೇಖನಕ್ಕಿಂತ ಕಡಮೆಯದಲ್ಲ. ನಗ್ನತೆಯ ಕುರಿತಾದ ದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ.

ಪಾವೆಂ ಅವರು ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ನಡೆಸಿದ ಚಿಂತನೆ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲದೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಸಮಾಜಸುಧಾರಕರ ಬಗ್ಗೆ ಹುತಾತ್ಮತೆ ಮತ್ತು ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸನದು ಹುತಾತ್ಮತೆಯಾದರೆ, ಕನಕದಾಸರು ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರರಿಗೆ ದೊರೆತ ಮನ್ನಣೆ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜದ ಮೇಲಿನ ಪರಿಣಾಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಹುತಾತ್ಮತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ(ಮಂಜೂಷಾ ಪು. 13). ಅದೇ ರೀತಿ "ಮಾನವಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳು" ಎಂಬ ಲೇಖನ ಕೂಡ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಮತೋಲನ ಸಾಧಿತವಾಗುವ ಅಥವಾ ಸಾಧಿತವಾಗಬೇಕಾದ ಬಗೆಯನ್ನು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. "ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಜೀವನಮೌಲ್ಯಗಳು" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಈ ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳು ಮನನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ: "ಆರ್ಥಿಕದಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕದವರೆಗೆ, ಕಲಾತ್ಮಕದಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದವರೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಮಾನವ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಜೀವನಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಮಾನವಜಾತಿಯ ಉಳಿಗಾಲ ಮತ್ತು ಬೆಳೆಗಾಲಗಳಿಗೆ (ಸರ್ವೈವಲ್ ಮತ್ತು ಸಕ್ಸಸ್‌ಗಳಿಗೆ) ಉಪಷ್ಟಂಭಕವಾಗಿವೆ. ಇನ್ಸ್ಟಿಂಕ್ಟ್‌ಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ಅವು ಪೂರಕವಾಗಿವೆ".

ಪಾ.ವೆಂ. ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ "ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಷ್ಟಿಯ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಂಥಾದ್ದು". ಇದಕೊಂದು ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಡಂಬಡು ಎಂದರೆ, ಒಟ್ಟಿಗೆ ಮಲಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗೊಬ್ಬನು ಅಪಾಯಮಾಡದಂತೆ ನಂಬಿಕೆ ಇಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. "ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಿಂದ ಒಡನಾಟ; ಒಡನಾಟದಿಂದ ಇಬ್ಬರ ಹಿತವೂ ಹೆಚ್ಚಬಹುದು'' (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇನು ಮಾಡಬೇಕು?, ಪು.50). ಹೀಗೆ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ದೈವಿಕ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಅವರು ಆಶಾವಾದಿ. ದೈವಿಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಿಶ್ವಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳ ಆಶಾವಾದಿ (ಅದೇ, ಪು.99). ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕೃಷ್ಣನು ದ್ವಾಪರದ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ವಿವೇಕವಲ್ಲ; ಸಕ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಕ್ಲೀಬ ವಿವೇಕವೂ ಅವಿವೇಕದೊಡನೆ ಬೆಲೆ ತೆರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಜ್ಞಾವಾದವನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದ್ದು (ಅದೇ, ಪು.120).

******

1956ರಲ್ಲಿ ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರು ಕಸ್ತೂರಿ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಿತ್ತು. ವಿಜ್ಞಾನ ಲೇಖನಗಳ ಅಗತ್ಯ ಬಂದಾಗ, ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರು "ಧೋತರದ ಚುಂಗನ್ನು ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ತಾವೇ ಸಿದ್ಧರಾದರು". ಮುಂದೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಲೇಖಕರಾಗಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದರು. ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ರೋಚಕ ಲೇಖನಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧ ವಿಸ್ಮಯಗಳೂ ಪಾವೆಂ ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಸೆಳೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಸ್ಯ–ಪ್ರಾಣಿಪ್ರಪಂಚ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಭೂವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ವೈದ್ಯಕೀಯ ಹೀಗೆ ಅವರ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಬಹುಮುಖಗಳಿವೆ. ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ, ಗಣಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಶೂನ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧ ದೇಶಗಳ ಸಂಖ್ಯಾಪದ್ಧತಿಯ

ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಸಸ್ಯದ ಮೇಲೆ ಸಂಗೀತ ಪ್ರಯೋಗ, ಮಾನವ ಪ್ರಯೋಗಪಶುಗಳು, ಎಡ-ಬಲ ವಿದುಳುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ, ಸತ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ ಬೋಸರ ಬೋಸಾನ್‌ಗಳ ಬಗ್ಗೆ- ಹೀಗೆ ಅವರ ವಿಷಯ ವೈವಿಧ್ಯ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಲವು ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಓದುಗರಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಔಷಧಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದ ಲೇಖನಗಳಿವು. ಆಸ್ಪಿರಿನ್, ಪೆನಿಸಿಲಿನ್ ಮೊದಲಾದ ಔಷಧಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿರಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ನೆನಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಔಷಧಿಗಳ ಮಾಫಿಯಾ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಲೇಖನಗಳ ಮಹತ್ವ ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು.

'ಚಿತ್ರ ವಿಚಿತ್ರ ಈ ಜಗತ್ತು' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧ ರೋಚಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಕೊಲೆ, ಪ್ರಣಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಹಗಳಿವೆ. ಪತ್ತೇದಾರಿ ರೂಪದ ಲೇಖನಗಳೂ ಇವೆ. 1971ರಲ್ಲೇ ಟೈಟಾನಿಕ್ ದುರಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿದ್ದರು. ವಿವಿಧ ರಾಜರ ಅಂತಃಪುರಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಲೇಖನವಿದೆ. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಕಲಿಯುವವರಿಗಾಗಿ ಹೆಣಗಳನ್ನು ಕದಿಯುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಹೆಣಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಲೆ ಮಾಡುವ ವಿವರಗಳು ಇವೆ. 'ಪ್ಯಾರೀಸ್-ಮ್ಯಾಚ್' ಸಾಪ್ತಾಹಿಕದ ಛಾಯಾಗ್ರಾಹಕರ ಸಾಹಸದ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (1973). ಛಾಯಾಚಿತ್ರಗಾರರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಿಟನ್ ರಾಜಕುಮಾರಿ ಡಯಾನಾಳ ಸಾವು ನಮಗಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗದೆ ಇರದು. ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ನಾಯಿಸಾಕುವವನಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಲೇಖನವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾಯಿ ಸಾಕುವುದು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ದುಂದುಗಾರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

****

ಪಾವೆಂ ಆಚಾರ್ಯರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸಂದರ್ಶನ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರ ಬಗ್ಗೆ ಕಿರುಪುಸ್ತಕವನ್ನೇ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಶಂ.ಬಾ.ರ ದೀರ್ಘ ಸಂಶೊಧನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸರಳವಾಗಿ ಓದುಗರಿಗೆ ಈ ಕಿರುಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಂ.ಬಾ. ಅವರ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಾರವನ್ನು ಪಾ.ವೆಂ. ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಹೀಗೆ- "ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ದೇವತಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಆದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಕಥೆಗಳು ಕೇವಲ ಗತೇತಿಹಾಸದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಆಯಾ ಸಮಾಜ ಬದುಕನ್ನು ಕಂಡ ಬಗೆಗಳ, ಸತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ರೀತಿಗಳ, ಬದುಕಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಆದರ್ಶಗಳ, ಆದರಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಒಂದು ಗುಂಪು ಆರಾಧಿಸುವ ದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ನಾವು ಆಯಾ ಗುಂಪಿನ ಜೀವನಾದರ್ಶಗಳನ್ನೂ ಆ ದೇವತೆಗಳು ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದು ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳು ಮೇಲೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ದಿವ್ಯ ಕಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಆ ಗುಂಪಿನ ಬದುಕು, ಬದುಕಿನ ಆದರ್ಶಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸದ ತಿರುವು ಇವುಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು."

'ಜಗದ್ವಿಖ್ಯಾತರು'ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಪ್ಲೇಟೋ, ದ ವಿಂಚಿ, ಡಾನ್ ಕ್ವಿಕ್ಸೋಟನ ಜನಕ ಸರ್ವಾಂಟಿಸ್ ಮೊದಲಾಗಿ ವಿವಿಧ ಚಿಂತಕರು, ಕಲಾವಿದರು, ಸಂಗೀತಜ್ಞರು,

ಸಾಹಿತಿಗಳು ಅಲ್ಲದೆ ಲೆನಿನ್, ಕ್ರುಶ್ಚೇವ್‌ರಂಥ ನಾಯಕರು, ಚದುರಂಗದಾಟದ ಬಾಬಿ ಫಿಷರ್– ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿ ಜಗತ್ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದವರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಪದಗಳ ಮಿತಿಯಲ್ಲೇ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪಾ.ವೆಂ. ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ಖ್ಯಾತಿವೆತ್ತ ಭಾರತೀಯರು' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಯೋಗಗುರು ಬಿ.ಕೆ.ಎಸ್. ಐಯಂಗಾರ್ ಮೊದಲಾಗಿ ಒಟ್ಟು ನಲವತ್ತೆರಡು ಮಂದಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಾರತೀಯರ ಜೀವನ–ಸಾಧನೆಗಳ ವಿವರವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಾಧನಾಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ವೈವಿಧ್ಯ ಬೆರಗು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶ ರೈತರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಕಲಾಮೀಮಾಂಸಕ ಆನಂದ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಇದ್ದಾರೆ. ನಾಟ್ಯಾಚಾರ್ಯರು, ವೈದ್ಯರು, ಸಂಗೀತಗಾರರು, ನೆಹರೂ, ಲಾಲ್ ಬಹಾದ್ದೂರ್ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಲೋಹಿಯಾ ಇಂಥವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಸ್ಥಾಪಕ ಹಡಗೇವಾರ್ ಇದ್ದಾರೆ. ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಜಗನ್ನಾಥ ಪಂಡಿತನ ವೃತ್ತಾಂತವಂತೂ ತುಂಬಾ ರೋಚಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ, ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಇದೆ. "ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಅಂತರ್ವಾಣಿ" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅವರ ಹತ್ಯೆಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನಗಳ ವಿವರಗಳಿವೆ. "ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ಅವರ ನೌಖಾಲಿ ಯಾತ್ರೆಯ ಒಂದು ವರದಿಯಷ್ಟೇ ಆಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅಹಿಂಸಾ ತತ್ವದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಿಯೂ ಇದನ್ನು ಓದಬಹುದು.

"ಉಡುಪಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರು" ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಉಡುಪಿಯ ಚಿತ್ರಣ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಕುರಿತ ದಂತಕಥೆಗಳಿವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಈಗಿನ ಪೇಜಾವರ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಕುರಿತು ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಲೇಖನವಿದೆ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಟಿ.ಎ.ಪೈ, ಮಧ್ವರಾಜರು, ಕು.ಶಿ.ಹರಿದಾಸಭಟ್ಟ ಮೊದಲಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೃದ್ಯವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಪೊಳಲಿ ಶೀನಪ್ಪ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ "ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಭೂತಾಳ ಪಾಂಡ್ಯರಾಯನ ಅಳಿಯಕಟ್ಟು" ಮತ್ತು "ಮಿತ್ಯ ನಾರಾಯಣನ ಕತೆ" ಎಂಬೆರಡು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲೇಖನವಿದೆ.

ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವೂ ಕಡಿಮೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ತುಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ತುಳುವಿನ ತೌಲನಿಕ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಅವರು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಷ್ಣುತುಂಗನ 'ಶ್ರೀ ಭಾಗವತೊ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಸ್ಟ' ಕುರಿತು ಒಂದು ದೀರ್ಘಲೇಖನವನ್ನೇ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. 'ಪುತ್ತೂರು', 'ಗುಯ್ಯಲ್', 'ಶಿವಳ್ಳಿ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿದೆ.

******

ಪಾವೆಂ ಆಚಾರ್ಯರ ನಿರೂಪಣಾ ಶೈಲಿ ತುಂಬ ಆಕರ್ಷಕವಾದದ್ದೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ತುಂಟತನವೂ ಗಂಭೀರ ಬರಹದ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ಆಗೀಗ ಇಣುಕುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಟ್ಟೆಯ ಮೂಲಕ ಹಾಯುವ, ಅಂದರೆ ಬಟ್ಟೆಯಿದ್ದರೂ ಶರೀರವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ನೋಡುವ ಎಕ್ಸ್‌ರೇ ಕನ್ನಡಕಗಳು ಬಂದಿವೆಯೆಂಬ ಗುಲ್ಲು ಹಬ್ಬಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ 'ಡಾಕ್ಟರರಿಗೆ ಈ ನಿಜವಾದ ಎಕ್ಸ್‌ರೇಯಿಂದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಅರಿವೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಚರ್ಮ ಮಾಂಸವನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ!

ಓದುಗರನ್ನೇ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಪಾ.ವೆಂ. ಬಹಳಕಡೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ "ನೀವು ಒಂದು ಅಗಲವಾದ ಚರಂಡಿಯನ್ನು ಜಿಗಿದು ಹೋಗುವ ಸಮಯ ಚರಂಡಿಯ ಅಗಲವನ್ನು ಅಂದಾಜು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ದಾಟುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟೇ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿ ಜಿಗಿಯುತ್ತೀರಲ್ಲ–ಆಗ ನೀವು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ನಿಮ್ಮ ಬಲ ಮಿದುಳಿನ ಚಾತುರ್ಯವನ್ನು...." (ವಿಜ್ಞಾನ ವಿಸ್ಮಯ, ಪು.164)

ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಪದಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿ ಪದಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಲೇಖನ ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸಿದ್ದನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಉದಾ: ಶೈತ್ಯಾತಿಶಯ ಶಾಸ್ತ್ರ(ಕ್ರಯೋಜೆನಿಕ್), ಸ್ವಯಂಚೋದಿತ(ಅಟೋಮೇಟಿಕ್) ಕ್ಷಣಾತ್(ಇನ್‌ಸ್ಟಂಟ್), ರೂಢಕ್ರಿಯೆ(ಕಂಡೀಶನಿಂಗ್) ಆಪ್ಯಾಯನ ತತ್ವ(ಪ್ಲೆಶರ್ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಲ್), ಬಿರಿ(ಬ್ರೇಕ್), ಗಾನದೋಸೆ, ವಿದ್ಯುನ್ಮೇಘಗಳು, ಜರಾತಜ್ಞರು ಇತ್ಯಾದಿ. ಹಾಗೆಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪದಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲೇ ಬಾರದೆಂಬ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾ: 'ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಐಡಿಯಾಗಳು ಇಂಥ ದೋಷದಿಂದ ಕೂಡಿವೆ.' 'ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗಳು ಕೆಟ್ಟ ಪಾತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಾಮಿಸ್ ಮಾಡಿಲ್ಲ' ಇತ್ಯಾದಿ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಪಾ.ವೆಂ. ಆಚಾರ್ಯರ ಗದ್ಯ ಬರಹಗಳು ಅವುಗಳ ವಸ್ತು ವೈವಿದ್ಯದಿಂದಲೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ, ಮಾನವನ ಸಾಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಹೊಂದಿದ್ದ ವಿಸ್ಮಯಮೂಲವಾದ ಕುತೂಹಲವೇ ಅವರ ಬರೆಹಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲಧಾತು. ಹೀಗಾಗಿ ಓದುಗರಲ್ಲೂ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಕೌತುಕವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಅವರ ಗದ್ಯ ಬರಹಗಳಿಗಿದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿಶಿತವಾದ ತರ್ಕಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡೂ ಮೇಳೈಸಿದ್ದ, ಸಮಾಜಹಿತವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದ ಅವರ ಪೂರ್ವಗ್ರಹರಹಿತ ಮನಸ್ಸು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಂದಿನ ಯುವ ತಲೆಮಾರು ಓದಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗಬೇಕು. ಹಾಗಾದಾಗ ನಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯದ ಸಮಾಜವು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಈಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದಷ್ಟಾದರೂ ಉತ್ತಮಗೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಪಳಂತುಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲಾದ ಪ್ರಭಾವ

ಸಂಧ್ಯಾಕುಮಾರಿ ಪಿ.
ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ
ಸರಕಾರಿ ಕಾಲೇಜು, ಕಾಸರಗೋಡು

'ತುಳು ಲಿಪಿಯಿಲ್ಲದ, ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿರದ ಆಡುಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಹಲವು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಜನಜನಿತವಾಗಿತ್ತು. ತುಳುಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳು ದೊರೆತಾಗ ತುಳುವಿಗಿದ್ದ ಈ ಅಪವಾದ ದೂರವಾಯಿತು. ಶ್ರೀಭಾಗವತೊ, ಮಹಾಭಾರತೊ, ದೇವೀ ಮಹಾತ್ಮೆ, ಕರ್ಣಪರ್ವ(ತ್ರುಟಿತಭಾಗ), ಕಾವೇರಿ(ಅಪೂರ್ಣ), ಅನಂತವ್ರತ ಕಥೆ, ರುಕ್ಮಿಣೀ ಸ್ವಯಂವರ, ಕೀಚಕವಧೆ, ಭಾಣಾಸುರ ವಧೆ, ಏಕಾದಶ್ಯುಪವಾಸೊಂತಾ ಕಾವ್ಯೊ (ಅಂಬರೀಷೋಪಾಖ್ಯಾನ), ಗಣಪತಿ ಹವನವಿಧಿ, ಪುಣ್ಯಾಹವಿಧಿ, ನಾರಾಯಣ ದೇವೆರೆ ಅವತಾರ ವರ್ಣನೆ ಇವೇ ಮೊದಲಾದವು ಪ್ರಾಚೀನ ತುಳು ಕೃತಿಗಳು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವುದು ಕೆಲವೇ ಮಾತ್ರ. ದೊರೆತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ದೊರೆತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೇ ಪ್ರೌಢವಾದ ಮಹಾಭಾರತೊ ಮತ್ತು ತ್ರುಟಿತ ಕರ್ಣಪರ್ವೊ ಕೃತಿಗಳು 14ನೇ ಶತಮಾನದ್ದೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಪೂರ್ವ ಕವಿಗಳ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದರಿಂದ ತುಳುಭಾಷೆಯ ಕಾವ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ 12ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೂ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಚಾರ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಂಶ, ಸಾಮಾಜಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಚಾರ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶ ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸಾಹಿತಿಯ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ತುಳು ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೇಲೂ ಈ ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಭಾವ

ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾನಪದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿಚಾರ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವರ ಪ್ರಭಾವ, ತುಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲಾ ತುಳು ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ತುಳುವಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಾಚೀನವೂ, ವಿಫುಲವೂ ವೈವಿಧ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿರವ ಪಾಡ್ದನ, ಕತೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಕಲೆಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ತುಳು ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ತುಳು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಭೂತಾರಾಧನೆ. ಇದೊಂದು ತುಳುನಾಡಿನ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರ. ಇದರ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಖಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆ ಎಂಬ ಆರಾಧನಾ ಕ್ರಮ ಇತ್ತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು 14ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖ. ಕ್ರಿ.ಶ 1379ರ ಕಾಂತಾವರದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ.[1] ದೊರೆತ ಶಾಸನಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ 15–16ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದೈವಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ–ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆದಿದ್ದವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಮುಕುಂದಪ್ರಭು ಮಂಜೇಶ್ವರ ಎಂಬವರು 'ಇತಿಹಾಸದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡು' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಲಿಖಿತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಯಾವುದೇ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ತುಳುವಿನ ಸೋದರ ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿರುವ, ಕಾಲಮಾನ ತಿಳಿದಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಭೂತ,ದೈವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ತುಳು ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆ ಕುರಿತಾದ ಮಾಹಿತಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅರುಣಾಬ್ಜನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಮಹಾಭಾರತೊ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡಾಂಬಿ ಮಹಿಮೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ವೆಂಕಟರಾಜ ಪುಣಿಂಚಿತ್ತಾಯರು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಮೂಡಾಂಬಿ ತುಳುನಾಡಿನ ದೈವವಾಗಿರಬೇಕು. ಮದುವೆ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ ಜರಗುವಂತೆ ಆಯಾ ಊರಿನ ಕೆಲವು ಭಗವತಿ(ದೇವಿ) ಗುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹರಕೆ ಹೇಳುವ ಪದ್ದತಿ ಈಗಲೂ ಕೆಲವೆಡೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಉಡುಪಿ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಯಾವುದಾದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಗುಡಿಗಳಿದ್ದಿರಬಹುದು'.[2] ಆದರೆ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಮೂಡಾಂಬಿ ಎಂಬ ಭೂತದ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತ ಮಾಹಿತಿ ಸಿಗದೆ ಇದು ಯಾವ ದೈವ ಎಂದು ಇಂದಿಗೂ ಸಂದೇಹವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ.

ದ್ರೌಪದಿಯ ಸ್ವಯಂವರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೌರವರು ಗಲಭೆ ಉಂಟು ಮಾಡಿದಾಗ ಬಂದ ಅತಿಥಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಭಯಭೀತರಾಗಿ ಓಡಿಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಸಮಾಧಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಎಲ್ಲರೂ ಬಂದು ಮೂಡಾಂಬಿ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಶಾಂತಿ ನೆಲೆಯೂರಿತು ಎಂದಿದೆ. ವಿಪ್ರ ಸಮೂಹ ಹಾಡಿ ಆಡಿಕೊಂಡಾಡಿದರೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯು ಹಿಂದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಭೂತವನ್ನು ಹಾಡಿ ಆಡುತ್ತಿದ್ದರೇ ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭೂತ ಆಡುವವರು ಮತ್ತು ಹಾಡುವವರು ಸಮಾಜದ ಕೆಳವರ್ಗದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮೂಹವು ಆಡಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ವಿನಃ ಭೂತವನ್ನು ಹಾಡಿ ಆಡಿದ ಉಲ್ಲೇಖ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಭೂತಾರಾಧನೆ ನಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನರು ತಮ್ಮ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಭೂತದೊಡನೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಇದೂ ಇಂದಿಗೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಂತಹ ಕ್ರಮದ ವಿವರ ಮಹಾಭಾರತೊ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ.

'ಜ್ಯೋತಿಷೋ ಮದೆಲಾಷ್ಟಿ
ನೀತಿಶಾಸ್ತರ ಪುರಾಣೊಂ
ಚೇತ್ತೊಳ್ಳ ಶಕುನೊಮಾತೆಟ್ ಚೂಪೋಯೆ
ಭೂತಲಾಧಿಪೆರೆಡ್ಡ
ಭೂತಾವೇಶಮುಖಂಟ್
ಬೇತ್ ಕೇಳ್ಕಿ ವಾಕ್ ಪ್ರಶ್ನೊಮಿನಿ ಕೇಂಡೆ' (ಮಹಾಭಾರತೊ ಸಂಧಿ 9, ಪದ್ಯ–98)

'ಚೆಟ್ಟ್‌ವರನೇನ್ಯಕ್ ಲಾಷ್ಟವುಳ್ ನವರತ್ನೊಮಿ ಕೊಂಡ್
ಕಟ್ಟೋತ್ತನವುಳ್ಳೊನ ಮಂಜಕುಳಾ ಮತ ಕೊಪತಟಾಕೊ

ಮುಟ್ಟ್‌ಸ್ಟ್ ವೆನೆಯ್ಯಲ ನುರ್ತ್ ಮಜಿನ್ ಪರಿಶಾಕಸ್ಟ್ ವೆತ್
ಕಟ್ಟನ್ ಕೆರೆಟುಳ್ಳ ಜಲಂ ಪರ್‌ಸ್ಟ್‌ೇ ಸರಿಯಾಕೊಸ್ಟೆರಗ್ನಿ'

(ಮಹಾಭಾರತೊ, ಸಂಧಿ 24, ಪದ್ಯ 9)

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಮಂಜಕುಳಾ ಮಠ' ಎನ್ನುವ ಪದ ದೈವಗಳ ಆರಾಧನಾ ಸ್ಥಳ ಎಂದು ಡಾ. ಕಬ್ಬಿನಾಲೆ ವಸಂತ ಭಾರದ್ವಾಜರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[3]

ಅರಗಿನಮನೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿ ಬಂದ ಪಾಂಡವರು ನದಿ ದಾಟಲು ಅಂಬಿಗನ ಸಹಾಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂಬಿಗನೇನಾದರು ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಲ್ಲಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಅಪಾಯವಾಗ ಬಹುದೆಂದು ಉಪಾಯದಿಂದ ಆತನ ನಾಲಗೆಯನ್ನು ಕೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕತೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ನಲ್ಲಾಗಲಿ, ವ್ಯಾಸರಲ್ಲಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪದ ದೈವಗಳಾದ ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ–ಕಲ್ಕುಡನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇಂತಹದೇ ಘಟನೆಯೊಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಕವಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರಲೂ ಬಹುದು. ಹೀಗೆ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ಅರುಣಾಬ್ಜನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಮೂಡಿಬಂದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಕೆಲವು ಆಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

'ಗ್ ಡಿಯೇ ಬದ್ದೆಯ ಕಂಬೊಂ
ಗಿಡೆಕೋಟೆ ಕಣ್ಮುರ್ಚಿಲ್
ಗ್‌ಡೆಕಷ್ಷ್ ನಲಿಪುಕೀಡಶೆಂಡ್**
ಖಡುಕೈಟ್ ಮರಿಯಾಟಂ
ಟ್‌ಡೆಪೋ ಬುಳ್ಪಿಕಿ ಪಲ್ಲಿ
ಪುಡ ಮೀಶಾತ್ಮಜೆರೇ ಲೀಲೆಕುಳುಂಬೆಯ್ಯಾ
ಒಂಜಿ ಮುಂಡ್‌ಣೆಯಾಸ್ಟ್
ಪಂಜಿಕುಂಬುಟೆ ಪಲ್ಲಿ
ಶಂಜೆ ಕಸ್ಥಲೆಗ್‌ದ್ ಳೆನಿಕೀ ನಾನಾ
ರಂಜಕೊಂಕುಳೆಟೆಯ್ಯಾ
ಸ್ಟೊಂಜಾಸ್ಟ್ ನಲಿತ್ ತ್ತೆರ್
ವೆಂಜೀ ಪೊಯೆನ ಭೀಮೆತನ ಶೌಯೊಂಟ್'

(ಮಹಾಭಾರತೊ– ಸಂಧಿ 2, ಪದ್ಯ 138–139)

ಕಂಬಾಟ, ಮುಟ್ಟಾಠ, ಕಣ್ಣಮುಚ್ಚಾಲೆ, ಚೆಂಡಾಟ, ಪಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸುವಾಟ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಕುರಿತಾದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ತನ್ನ ಇಷ್ಟ ದೇವರಾದ ಗದುಗಿನ ವೀರನಾರಾಯಣನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವಂತೆ, ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟ ದೇವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿದಂತೆ ತುಳು ಕವಿಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಅರುಣಾಬ್ಜನು ಕಾವ್ಯಾರಂಭದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾನೆ.

'ಕುಡವೂರ್‌ಟುದಿಯೀತೀ
ಮೃಡರಾಮಾಚರಣಾಬ್ಜಂ
ತಡಿಟುಳ್ಳಾ ಪೊಡಿ ನಿಂಜೊ ಮುಡಿತೊಂಡೇನ್' (ಮಹಾಭಾರತೊ–ಸಂಧಿ 1, ಪದ್ಯ7)

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡವೂರಿನ ಶಿವರಾಮ ದೇವರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಕವಿ ಕೊಡವೂರಿನ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪರಮಭಕ್ತನೆಂದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅರುಣಾಬ್ಜನ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ದೇವರ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ತುಳುಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದೆ. ಅರುಣಾಬ್ಜನು ದ್ರೌಪದಿಯ ವಿವಾಹದ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಪಜೆಮದಿಮೆ' ಮತ್ತು 'ಕೈಧಾರೆ' ಎಂಬ ತುಳುನಾಡಿನ ಮದುವೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗ್ಗೆಯೂ, ಕುಂಬಾರಿಕೆ ವಿಚಾರ, ವಿವಿಧ ವಾದ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ತುಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಚಾರಗಳು ಕವಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರಭಾವ

ಪಳಂತುಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಆಧಾರ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಭಾವ–ದೊರೆತ ಪಳಂತುಳು ಕಾವ್ಯಗಳ ಶೈಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ತುಳು ಕವಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದು, ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪೀಠಿಕೆ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಪೂರ್ವಕವಿ ಸ್ತುತಿ, ಕವಿ ಪ್ರಶಂಸೆ, ಅಷ್ಟಾದಶ ವರ್ಣನೆ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಶ್ರೀಭಾಗವತ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯ. ತತ್ವ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಇದರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ. ಇದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶೈಲಿಯ ಅನುಕರಣೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಿಷ್ಣುತುಂಗನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳಾದ ವ್ಯಾಸ, ಕಾಳಿದಾಸ, ಬಾಣಭಟ್ಟ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಕವಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ವೃತ್ತ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನು ತುಳುವಿಗೆ ರೂಪಾಂತರಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಭಾಗವತೊದಲ್ಲಿ ನೂರಕ್ಕೆ ಎಂಬತ್ತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪದಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯವುಗಳಾಗಿವೆ' ಎಂದು ಡಾ.ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[4] ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಠವಾದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

'ನಸುಹಾಸ ವಿಲಾಸೊಮ ಕೆಂಪುದೃಶಂ ರದನೊಂಕುಳ ಪಂಥೀ
ವಿಸಜೋದರ ಗಂಡೊಮ ಮಂಡಿಕೆಯಾ ವರಕುಂಡಲ ಹಾರಂ
ಪೊಸತಾಯಿ ಸುಕೌಸ್ತುಭ ಕಂಧರೊಮಾ ವಕ್ಷಸ್ಥಲೊ ಪೀತಾ
ವಸನೋ ಚುಳಿನಾಭಿಯ ಶ್ರೀ ಚರಣಂಟ್‌ತೆ ಚೋಜೋಡು ಸ್ವಾಮಿ'

(ಶ್ರೀ ಭಾಗವತೊ, ಪ್ರಥಮ ಸ್ಕಂದ, ಪದ್ಯ 27)

ಸಂಸ್ಕೃತ ಛಂದೋನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಪದಾಂತದಲ್ಲಿ ಲಘುವಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಗುರುವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಇಂತಹ ಕ್ರಮ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಷ್ಣುತುಂಗನು ಸಂಸ್ಕೃತದ ನಿಯಮವನ್ನೇ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ತರಳ, ಮಲ್ಲಿಕಾಮಾಲೆ, ತೊಟಕ, ವನಮಯೂರ, ಚಿತ್ರಪದ ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ವಿಷ್ಣುತುಂಗ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ.

ಭಾಗವತ ಕವಿಯ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಗವತದ ಪ್ರತಿಚ್ಛಾಯೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ–

'ಜನ್ಮಾದಿಕುಳಾಯಿ ತ್ರಿಸರ್ಗೋಮಿನೀ ಅರ್ಥಾದಿಸ್ವರಜ್ಞೇ
ಬ್ರಹ್ಮದಕವೀಶ್ವರ ಸೂರಿಕುಳೂ ತನಿ ಪನ್ನಿ ಪ್ರಕಾರೊ
ನಿರ್ಮಿತೆರ್ ವಾರಿತ ತೇಜದೃಥಂ ಮೃತ್ಪಿಂಡಪ್ರಕಾರೊ
ನಾಮ್ನಾಯ ನಿರಸ್ತಕುಹಚ್ಚಕ ಸತ್ಯ ಪರಾತ್ಮಕ್ ವಂದೇ'

(ಶ್ರೀಭಾಗವತೊ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಕಂದ, ಪದ್ಯ 1)

ಈ ಪದ್ಯವು ಮೂಲ ಭಾಗವತದ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪದ್ಯದ ಅನುವಾದವಾಗಿದೆ.

'ಜನ್ಮದ್ಯಸ್ಯ ಯತೋ$ನ್ವಯಾದಿತರತಶ್ಚಾರ್ಥೇಷ್ವಭಿಜ್ಞಃ ಸ್ವರಾಟ್
ತೇನೇ ಬ್ರಹ್ಮಹೃದಾ ಯ ಆದಿಕವಯೇಮುಹ್ಯಂತಿ ಯತ್ಸೂರಯಃ
'ತೇಜೋವಾರಿಮೃದಾಂ ಯಥಾ ವಿನಿಮಯೋಯತ್ರ ತ್ರಿಸರ್ಗೋ$ಮೃಷಾ
ಧಾಮ್ನಾ ಸ್ವೇನ ಸದಾ ನಿರಸ್ತಕುಹಕಂ ಸತ್ಯಂ ಪರಂ ಧೀಮಹಿ'

(ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತ ಮಹಾಪುರಾಣಮ್ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಕಂದ, ಪದ್ಯ–1)

'ನಿಗಮಕಲ್ಪತರೋರ್ಗಲಿತಂ ಫಲಂ
ಶುಕಮುಖಾದಮೃತದ್ರವಸಂಯುತಮ್
ಪಿತಬ ಭಾಗವತಂ ರಸಮಾಲಯಂ
ಮುಹುರಹೋ ರಸಿಕಾ ಭುವಿ ಭಾವುಕಾಃ'

(ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತ ಮಹಾಪುರಾಣಮ್, ಪ್ರಥಮಸ್ಕಂದ–ಪದ್ಯ–4)

ಎಂಬ ಪದ್ಯದ ಪ್ರತಿಛ್ಛಾಯೆಯಂತಿದೆ ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯ.

'ನಿಗಮೋನ್ನಿನ ಕಲ್ಪತರುನ್ತುದಿಟ್ ಫಲಮಾಸ್ಟೊಸಗ್‌ಪ್ಪೀ
ಭಗವತ್ಕಥೆಯೆನ್ನಿ ಮಹಾರಸೊಮೀ ಶುಕಯೋಗಿ ಮುನೀಂದ್ರೆ
ತಿಗೆಪಂತೆ ಮುಖಾಂಬುಜಂಟಾರಿತಯೇ ಯೀ ಲೋಕಜನಂಕ್
ಸಾಗಸಾಕಿ ಪ್ರಕಾರೊ ಪ್ರಕಾಶಿತಿನಾ ಗುರು! ವಂದಿತೊಳ್‌ಪ್ಪೇ'.

(ಶ್ರೀಭಾಗವತೊ–ಪ್ರಥಮ ಸ್ಕಂದ–ಪದ್ಯ3)

ಕಾಳಿದಾಸ, ಭಟ್ಟನಾರಾಯಣ, ಮೇಘ, ವ್ಯಾಸ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಕೋಳಿನಾತ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳಿಗೆ ವಂದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ವಿಷ್ಣುತುಂಗನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆಯವರು ವಿಷ್ಣತುಂಗನ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ 'ವಿಷ್ಣುವಿನ ವಿಶುದ್ಧ ಸತ್ತ್ವಮಯ' ರೂಪದ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಅದಿಲ್ಲ. ತುಳು ಭಾಗವತೊದಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ಕಪಿಲದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಗವತದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಗವತದ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನುಸರಿಸಿದಂತಿದೆ'.[5] ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಸ್ಕಂದಗಳು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ಕಂದಗಳನ್ನು ಸಂಧಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ತುಳು ಕವಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಗಂಡಿಸುವಾಗಲೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸ್ಕಂದಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ವ್ಯಾಸ ಕವಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಭಾರತ ಅರುಣಾಬ್ಜನ ತುಳು ಮಹಾಭಾರತೊದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಛಂದಸ್ಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮಲ್ಲಿಕಾಮಾಲೆ, ತೋಟಕ,

ತೋಟಕಜನ್ಯ ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವೇರಿ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟು ಬರೆದ ಕೃತಿಯೇ ತುಳುವಿನ ಕಾವೇರಿ. ಇದು ಅಪೂರ್ಣ ಕೃತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

'ದೈವಾಧೀನ ಜಗತ್ಸರ್ವಂ
ಮಂತ್ರಾಧೀನಂ ತು ದೈವತಂ
ತನ್ಮಂತ್ರಂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾಧೀನಂ
ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ಮಮ ದೇವತಾ'

ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸುಭಾಷಿತವೊಂದರ ಅನುವಾದದಂತಿರುವ ಪದ್ಯವೊಂದು ಕಾವೇರಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ವಸಂತ ಭಾರದ್ವಾಜರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[6]

ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸಪ್ತಶತೀ ಏಳುನೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಿರುವ ಪ್ರಸಿದ್ದ ಪಾರಾಯಣ ಕೃತಿ. ದೇವಿಮಹಾತ್ಮೆಯೆಂದು ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಗದ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಭಯೇಭ್ಯ ಸ್ತ್ರಾಹಿನೋ ದೇವಿ' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕ 'ಬರ್ಪಿಂಚಿತ್ತಿ ಬಯೊಮಿನಿ ಚೆಟ್ಟೋಸ್ದ್ತ್ತ್ ರಕ್ಷಿಪುಲೆ, 'ಕೃತ್ವಾ ಮೂರ್ತಿಂ ಮಹೀಮಯೀಮ್' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕ 'ಸ್ವರೂಪೊಮಿನಿ ಮೃತ್ತಿಕೆಟ್ ಆಕೋಸ್ದ್ತ್ತ್' ಎಂದು ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡಿದೆ. ಶ್ಲೋಕಗಳು ಗದ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

'ಯಾದೇವೀ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ವಿಷ್ಣುಮಾಯೇತಿ ಶಬ್ದಿತಾ
ನಮಸ್ತಸ್ಯೈ ನಮಸ್ತಸ್ಯೈ ನಮಸ್ತಸ್ಯೈ ನಮೋನಮಃ'

ಇದು ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ 'ಜಾಸ್ಪೊರ್ಳ್ತಿ ಶೋಭೀಪ್ಪಿ ದುರ್ಗಾದೇವಿಯಾಸ್ದ್ ನಾರ್ ಸಕಲಜೀವರಾಶಿಕ್ ಳೆಟ್ ಪ್ಪಕ್ ವಿಷ್ಣುಮಾಯೇಂದಿಂಚ ಪಣ್ಣೋವೊಣ್ ಪ್ಣಾರೆಕಾವ ನಮಸ್ಕಾರೊ ನಮಸ್ಕಾರೊ ನಮಸ್ಕಾರೊ' ಎಂದು ಅನುವಾದಗೊಂಡಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕಗಳು ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಗದ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅರುಣಾಬ್ಜನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಪೂರ್ವಕವಿ ಸ್ಮರಣೆಯಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಭಾವ– ಶ್ರೀಭಾಗವತೊ ಕಾವ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದಂತೆ ಕನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ನೈಮಿಷಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿತ ರಾಜನಿಗೆ ಶ್ರೀಶುಕರು ಹೇಳಿದ ಕತೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆರಾಧ್ಯರು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ .ಈ ಆರಾಧ್ಯ ಚಾಟುವಿಠಲನಾಥನೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಸ್ತುವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುತುಂಗನು ಚಾಟುವಿಠಲನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೂ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಪ್ರಭಾವವೂ ಆತನ ಮೇಲಿದೆ.

'ಮಂದ ಭಾಗ್ಯರಲಾ ಮನುಷ್ಯರು
ಮಂದಮತಿಗಳಲಾ ವೃಥಾಶ್ರಮ
ದಿಂದ ಮನೋದ್ಯೋಗಿಗಳು ಪುರುಷಾರ್ಥ ವಿಷಯದಲಿ
ಇಂದಿನೀ ಯುಗದೊಳಗೆ ಕಾಲನ
ಬಂಧಿಯನು ಕಳಚುವಡುಪಾಯವ
ನೊಂದನೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಕರುಣಿಸಬೇಹುದೆಮಗೆಂದ'

ಎಂಬ ಚಾಟುವಿಠಲನ ಪದ್ಯ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.–

'ಮಂದಭಾಗ್ಯೆರತೀ ಮನುಷ್ಯೆರ್ ಮಂದಬುದ್ದೆರತೇನ್ಯಲಾ
ಮಂದಕರ್ಮ ಫಲಶ್ರಿತೆಕ್ಕುಳು ಮಂದಚೇತನಭಾವೆರ್
ಕುಂದ್ ಕ್ಷೀನಲ್ಪಾಯುಷೇರ್ಕುಳು ಶೌಚಸತ್ಯವಿಹೀನೆರ್
ಇಂದಿನೀ ಕಲಿಕಾಲ ಜಂತುಕ್ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಚನು ಕೂಲಿಪೂ'

(ಶ್ರೀಭಾಗವತೊ– ಪದ್ಯ 12)

'ಜಗದುದರನವತಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ
ಬಗೆಯ ಬಲ್ಲವರಾರು ಭೂಪಾಂ
ಸುಗಳನಭ್ರದ ತಾರೆಗಳನಾಸಾರಬಿಂದುಗಳ'

(ಕನ್ನಡ ಭಾಗವತ–ಸಂಧಿ1– ಪದ್ಯ 12)

ಎಂಬ ಪದ್ಯಭಾಗ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಅನುವಾದಿತವಾಗಿದೆ.

'ಲೆಕ್ಕೊ ಮಾಂಪೊಳಿನಂಬರಂಟ್ ಪ ಚೋಜಕೀನುಡುಸಂಕಲು
ಲೆಕ್ಕೊ, ಮಾಂಪೊಳಿ ಭೂಮಿಟ್ೀ ನಿದೆಸ್ಟ್ ತ್ತಿ ಧೂಳ್ ತ ರಾಶಿನೀ
ಲೆಕ್ಕೊ, ಮಾಂಪೊಳಿ ವರ್ಷಧಾರೆನಿ ಸಾಗರಾತಿರಮಾಲೆನೀ
ಲೆಕ್ಕೊ, ಮಾಂಪಿಯೆರೇರ್ ಶ್ರೇಷ್ಠರನಂತರ ಮೂರ್ತಿಗುಣ್ಣೊಂಕುಳೇ'

(ಶ್ರೀಭಾಗವತೊ, ಸಂಧಿ1–2, ಪದ್ಯ 32)

ಕನ್ನಡ ಭಾಗವತದ ಚಾಟುವಿಠಲನಾಥನು **'ಕನ್ನಡದ ನುಡಿಯೆಂದವಜ್ಞೆ ಬೇಡ'** ಎಂದಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿ ವಿಷ್ಣುತುಂಗನು **'ತುಳುಭಾಷೆಂದು ಖೇದಿಸಬೇಡಿ'** ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಪ್ರತಿ ಸಂಧಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಥಾಸೂಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಧ ಭಾಮಿನಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ, ವಿಷ್ಣುತುಂಗನು ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪದ್ಯಪಾದದ ಮೂಲಕವೇ ಕಥಾನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಅಪೂರ್ಣ ಕಾವ್ಯವಾದ ಕಾವೇರಿಯಲ್ಲಿನ ಸ್ತುತಿಪದ್ಯವೊಂದು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಪದ್ಯವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡಾ.ವಸಂತ ಭಾರದ್ವಾಜರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[7]

'ವೇದಪುರುಷನ ಸುತನ ಸುತನಸ
ಹೋದರನ ಹೆಮ್ಮಗನ ಮಗನ ತ
ಳೋದರಿಯ ಮಾತುಳನ ಮಾವನನತುಳ ಭುಜಬಲದಿ
ಕಾದಿ ಗೆಲಿದನನಣ್ಣನವ್ವೆಯ
ನಾದಿನಿಯ ಜಠರದಲಿ ಜನಿಸಿದ
ನಾದಿಮೂರುತಿ ಸಲಹೊ ಗದುಗಿನ ವೀರ ನಾರಾಯಣ'

(ಗದುಗಿನ ಭಾರತ, ಅ.ರಾ ಸೇತು ರಾಮನ್(ಸಂ)–ಪುಟ–100, ಪದ್ಯ–23)

ಈ ಪದ್ಯವು ತುಳು ಕಾವೇರಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ

'ಸಂಧ್ಯೊಟುದ್ಭವಿತ್ ತ್ತ್ ಣ್ಣಾರೆನ ಕಂದವಾಕ್ಸುಧೆ ಸೇವಿತ್
ಬಂಧನಂ ಕಳೆಸ್ಟಾತ್ಮಸನ್ಮತಿ ಸಂಧಿತೀ ಪಿತಭಾರ್ಯೆನಾ
ಬಂಧುಮಿತ್ರನ ಪುತ್ರಜೇಷ್ಠನ ಧರ್ಮಪತ್ನಿನಿ ಧ್ಯಾನಿತ್
ಗ್ರಂಥೊಮೀ ರಚಿಪುಪ್ಪೆ ಲೋಕೆರೆ ಬಂಧನಕ್ಷಯೊಂಕಾಸ್ಟ್ತ್' (ಕಾವೇರಿ–8–4)

ಅರುಣಾಬ್ಜನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕರ್ನಾಟಕಭಾರತ ಕಥಾಮಂಜರಿ ಎಂಬ

ಕಾವ್ಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತೊ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ ಆತನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಕವಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ಕಥೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾನೋ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಅರುಣಾಬ್ಜನೂ ಕಥೆ ಆರಂಭ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತದ ಆಶಯವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ.

'ವಾರಿಜಾಸನೆ ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರವಿ
ಚಾರದುದ್ಭವೆ ವಚನರಚನೋ
ದ್ಧಾರೆ ಶ್ರುತಿ ಪೌರಾಣದಾಗಮ ಸಿದ್ಧಿದಾಯಕಿಯೆ
ಶೌರಿ ಸುರಪತಿ ಸಕಲ ಮುನಿಜನ
ಸೂರಿಗಳಿಗನುಪಮದ ಯುಕುತಿಯೆ
ಶಾರದೆಯೆ ನರ್ತಿಸುಗೆ ನಲಿದೊಲಿದೆನ್ನ ಜಿಹ್ವೆಯಲಿ'

(ಕುಮಾರವ್ಯಾಸಭಾರತ– ಆದಿಪರ್ವ–ಪದ್ಯ–5)

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಹೇಳಿದ ನಾಂದೀ ಪದ್ಯವಿದು. ಈ ಪದ್ಯ ಅರುಣಾಬ್ಜನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

'ಶಾರದೇಂದುನಿಭಾಸ್ಯೆ
ಕ್ಷೀರಾರ್ಣವವಿಶುದ್ದೇ
ವಾರಿಜಾಸನಕಿಷ್ಟಪ್ರಿಯೆ ಕಲ್ಯಾಣಿ
ಭಾರತಾಮೃತೊಮೆನ್ಕಿ
ಸಾರೊಮೆನ್ಕ್‌ರೆಚೀಪೆರ
ಈರ್ ನೃತ್ತಿಇಪೊಡೆನ್ನಾ ಮುಖರಂಗಟ್'

(ತುಳು ಮಹಾಭಾರತೊ, ಸಂಧಿ1, ಪದ್ಯ4)

'ಮಗಳೆ ಬಾ ಕೊಳ್ ಐದು ಮಂತ್ರಾ
ಳಿಗಳವಿದು ಸಿದ್ಧ ಪ್ರಯೋಗವು
ಸೊಗಸು ದಿವಿಜರೊಳಾವ ಮೇಲುಂಟವರ ನೆನೆ ಸಾಕು'

(ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ, ಸಂಧಿ2, ಪದ್ಯ5)

ಇದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾದ ಅರುಣಾಬ್ಜನು
'ಸಂತೋಷಿತೆನ್ ಕೈನ್
ಮಂತ್ರೋ ಪಂಡತೆರಾರ್
ಮಂತ್ರೀತಿಯಮರೆರೆಟಿನ್‌ಕಾಸ್ಟ್‌ತ್ತಿನ್' (ಮಹಾಭಾರತೊ, ಸಂಧಿ2, ಪದ್ಯ–5)
ಎಂದು ಪದ್ಯ ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.

'ತಾಯೆ ನಿಮ್ಮೋಪಾದಿ ರಾಜ್ಯ
ಸ್ರೀಯಳೆಂದಾ ನುಡಿಯೊಳಗೆ ಗಾಂ
ಗೇಯ ಮುಳುಗನು ಭೀಷ್ಮವಚನಕೆ ಬೇರೆ ಮೋಳೆಯುಂಟೆ
ಕಾಯಕಲ್ಪಸಿಖಿಕ್ಕೆ ಘನ ನಿ–

ಶ್ರೇಯಸವ ಕೆಡಿಸುವೆನೆ ಯೆಲವದ
ಕಾಯಿಗೋಸುಗ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷವ ಕಡಿವನಲ್ಲೆಂದ'

(ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ, ಸಂಧಿ3, ಪದ್ಯ 2)

ವಿಚಿತ್ರವೀರ್ಯಾದಿಗಳು ಸತ್ತ ಬಳಿಕ ಯೋಜನಗಂಧಿ ಭೀಷ್ಮನಲ್ಲಿ ರಾಜನಾಗಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಆತ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅರುಣಾಬ್ಜನು ಹೀಗೆ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

'ಸ್ತ್ರೀಕುಳೆಯ್ಯೆರ್ ಲೀರೆಕೇ ಸರಿಯೆಂದ್ ಪಂಡಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆನಿನ್
ನ್‌ಕಡೇ ನೆನ ಜೀವೊ ಪೋನೆಕೆ, ದೇಹೋತಲ್ಪ ಸುಖೊಂಕ್ಲೆಗ್
ಜಾಕ್ ತಪ್ಪವಲೋಡು ಪುಣ್ಯೋಮಿ, ಕಲ್ಪಕೋ ಕಡ್ಪುಪ್ಪಿರಿ
ಚೂಕ್‌ನೈಕಿಲವೊಂತ ಕಾಯಿತ ಸ್ವಾದುಕೆಂದೆರ್ ಭೀಷ್ಮೆರ್'

(ಮಹಾಭಾರತೊ, ಸಂಧಿ1, ಪದ್ಯ–99)

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ವರ್ಣಿಸಿದ 'ಸೊದೆಗಳ ಬಾವಿ', 'ಪಕ್ಕೆಲೆಯ ಪನ್ನೀರು', 'ನವಯಂತ್ರಮಯ ಪುತ್ಥಳಿ', 'ಸುತ್ತಣ ಸಾಲಭಂಜಿಕೆ' ಮೊದಲಾದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಅರುಣಾಬ್ಜ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾಗವರ್ಮನು ಅಂಶಷಟ್ಪದವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅರುಣಾಬ್ಜ ರಚಿಸಿದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪದ್ಯಗಳು ಅಂಶಷಟ್ಪದದಲ್ಲಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಶ್ರೀಭಾಗವತೊ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಶಷಟ್ಪದಗಳು ಬಳಕೆಗೊಂಡಿವೆ. ಡಾ. ಪಾದೆಕಲ್ಲು ವಿಷ್ಣುಭಟ್ಟರು ಕರ್ನಾಟಕಲೋಚನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಭಾಗವತೊ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ಅಂಶಷಟ್ಪದಿಗಳು ಬಳಕೆಗೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.[8]

ಸಂಸ್ಕೃತ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ತುಳು ಕವಿಗಳು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿರಬಹುದು. ಕೃತಿ ರಚಿಸುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಂಶಗಳೂ ತುಳು ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. S11. Vol 7 -234
2. ಮಹಾಭಾರತೋ – ವೆಂಕಟರಾಜ ಪುಣಿಂಚಿತ್ತಾಯ (ಸಂ) – ಪು 42
3. ಪಳಂತುಳು ಕಾವ್ಯ – ಡಾ. ಕಬ್ಬಿನಾಲೆ ವಸಂತ ಭಾರದ್ವಾಜ –ಪು 36
4. ಶ್ರೀ ಭಾಗವತಾರ್ಥೋ – ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ – ಪು 24
5. ಶ್ರೀ ಭಾಗವತಾರ್ಥೋ – ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ – ಪು 47
6. ಪಳಂತುಳು ಕಾವ್ಯ – ಡಾ. ವಸಂತ ಭಾರದ್ವಾಜ – ಪು 78
7. ಪಳಂತುಳು ಕಾವ್ಯ – ಡಾ. ಕಬ್ಬಿನಾಲೆ ವಸಂತ ಭಾರದ್ವಾಜ – ಪು 72
8. ಕರ್ನಾಟಕ ಲೋಚನ – ಡಾ. ಪಾದೆಕಲ್ಲು ವಿಷ್ಣುಭಟ್ಟ – ದಶಂಬರ 1990

ಗ್ರಂಥಋಣ

1. ಡಾ. ವೆಂಕಟರಾಜ ಪುಣಿಂಚಿತ್ತಾಯ (ಸಂ.) 'ಶ್ರೀ ಭಾಗವತೋ' ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ 1984
2. ಡಾ. ವೆಂಕಟರಾಜ ಪುಣಿಂಚಿತ್ತಾಯ (ಸಂ.) 'ಕಾವೇರಿ' ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ 1987
3. ಡಾ. ವೆಂಕಟರಾಜ ಪುಣಿಂಚಿತ್ತಾಯ (ಸಂ.) 'ದೇವಿಮಹಾತ್ಮೆ' ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ,ಉಡುಪಿ 1991
4. ಡಾ. ವೆಂಕಟರಾಜ ಪುಣಿಂಚಿತ್ತಾಯ (ಸಂ.)'ಅರುಣಾಬ್ಜ ಕವಿಯ ಮಹಾಭಾರತ' ಕರ್ನಾಟಕ ತುಳುಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ 2000
5. ಡಾ. ಕಬ್ಬಿನಾಲೆ ವಸಂತ ಭಾರಧ್ವಾಜ 'ಪಳಂತುಳು ಕಾವ್ಯ' ಮಧುಮತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು 2001
6. ಡಾ. ವಿಘ್ನರಾಜ 'ರಾಮಾಯಣ' ಮಂಜುನಾಥೇಶ್ವರ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಾಲೆ, ಉಜಿರೆ 2005
7. ಡಾ. ಬಿ. ಎ. ವಿವೇಕ. ರೈ (ಪ್ರ. ಸಂ.) 'ತುಳುಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ' ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ 2007
8. ಡಾ. ಪಾದೆಕಲ್ಲು ವಿಷ್ಣುಭಟ್ಟ (ಸಂ.) 'ಮಹಾಜನಪದ' ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ 2014

ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿದರೆ ಸಾಕೆ
ಹೆಜ್ಜೆಗತಿ ಇರಬೇಕು
ಹೆಜ್ಜೆ ಕುಣಿತಕೆ ತಕ್ಕ
ಗೆಜ್ಜೆ ಪಲುಕು

ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪ

ಶಿವಕುಮಾರ ಪಿ.ವಿ., ವೀಣಾ ಈ. ಮತ್ತು ಎ. ಷಣ್ಮುಖ
(ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ)

ಅಸ್ಮಿತೆ/ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಗುರುತು ಅಥವಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಮಿತೆರಾಜಕೀಯವು ವ್ಯಕ್ತಿ/ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪನ್ನು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯವು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾಗಿದ್ದು ಸರ್ಕಾರದ ನೀತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬೇಡಿಕೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿವೆ. ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯ ಅಥವಾ ಜನರ ಗುಂಪುಗಳು ತಾವು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಅಂತಹ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಚಳವಳಿ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿಯ ಗುಂಪುಗಳನ್ನೂ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾತಿಯ ಗುಂಪುಗಳೂ ಸಹ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಬೇಡಿಕೆ ಇಡುತ್ತಿವೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಡೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಗುಂಪುಗಳಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ/ಸರ್ಕಾರದ ನೀತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಕೊಂಡು ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ಚಳವಳಿಯನ್ನೂ ನಡೆಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುಂಪುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಎಂಪಿರಿಕಲ್ ಆಧಾರಗಳಿರುವಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಂತಹ ಅಸ್ಮಿತೆ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ನೀಡಲು ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯು ಉತ್ತಮವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯು ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಚಿಂತಕರು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ, ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುಂಪುಗಳು ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು ಗೊಂದಲಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಚಳವಳಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅವಿರತವಾಗಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅಲ್ಲದೇ, ಆ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವೈಫಲ್ಯತೆಯ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಚಳವಳಿಗಳು

ಒಂದೆಡೆ, ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿ ಅದರ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಅವು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು 'ಸಮುದಾಯದ' 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿವೆಯೊ ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಅಸ್ಮಿತೆಯೊಳಗೆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತಿವೆಯೋ ಎಂಬ ಗೊಂದಲ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುಂಪುಗಳು ಇರುವ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದ ಫಲವಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುಂಪುಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆಯೋ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಾಜಕೀಯದ ಫಲವಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುಂಪುಗಳು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು ಅನೇಕ ಗೊಂದಲಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಊಹಾಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಮೂಲಕ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ, ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಏಳುತ್ತಿರುವ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಭಾಗ–1
ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿದ್ದು ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಬಹುತೇಕ ಚಿಂತಕರು ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದ ಉಗಮವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು 1950ರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾದ ಕೆಲವು ಚಳವಳಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ, '1950ರ ನಂತರ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಂಥ ಕರಿಯರ ಹಕ್ಕಿನ ಹೋರಾಟ, ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟ, ಸಲಿಂಗಕಾಮಿಗಳ ವಿಮೋಚನೆಯಂತಹ ಚಳವಳಿಗಳಿಂದ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಉಗಮವಾಯಿತು' (Wendell E. Pritchett, 2005: 35).

1.1. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಥವಾ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿರುವುದರಿಂದ ತಾವು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇವೆಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಂದೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಬೇಡಿಕೆಯಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನೇ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಎನ್ನುವರು. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಂಪು ಅಥವಾ ಸಂಘಟನೆಯು ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಅವುಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಚಳವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ; ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮಹಿಳಾ

ಚಳವಳಿಗಳು, ಜನಾಂಗೀಯ ಹೋರಾಟಗಳು, ಭಾಷಾ ಹೋರಾಟಗಳು, ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಚಳವಳಿಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು, ಆ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚಿಂತಕರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ (Taylor, 1992: 25. Will kymlicka, 2011: 11. Mary Bernstein, 2005: 47). ಅಂದರೆ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಮೇಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತವೆ, ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ.

'ಚಳವಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿರುವುದು ಅಥವಾ ತಪ್ಪಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿರುವುದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸದಿದ್ದರೆ ಆ ಅಸ್ಮಿತೆಯೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಚಳವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ'ಯೆಂದು ಚಿಂತಕರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ (Taylor, 1992). ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗಿವೆ, ಹಾಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ; ಜಾತಿ ವಿರೋಧಿ ಚಳವಳಿಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಮೇಲಿನ ಶೋಷಣೆಗೆ 'ಜಾತಿಯ' ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಮ್ಮ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ಗೊಂದಲಗಳು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಇವೆ.

ಒಂದೆಡೆ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸದೇ ಇರುವುದು ಅನ್ಯಾಯ ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಆ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವುದೇ ಅವುಗಳ ಶೋಷಣೆಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆಯ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿನ ಗೊಂದಲ ಹಾಗೂ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಸ್ಮಿತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ರಚನಾಂಶಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

1.2. ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನಾಂಶಗಳು

ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಅದನ್ನು ರಚಿಸುವ ಸಂಗತಿ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ಕುರಿತ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹಾಗೂ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಾಗ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು 'ಸೆಲ್ಫ್' ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯೊಂದಿಗೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬನ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಆತನ 'ಸೆಲ್ಫ್'ನ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ

ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ (Taylor, 2008: 3-4). ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಚಿಂತಕರು ಒಬ್ಬನ ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ರಚನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ರಿಲಿಜನ್ನು, ಜನಾಂಗ, ವರ್ಣ, ಭಾಷೆ, ಲಿಂಗ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಇನ್ನು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರಚಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ (Stuart Hall[2], 1995: 4. Will kymlicka. 2011: 11. Eric Hobsbawm, 1997: 3. Taylor, 1992: 25-26, Arun Joe. 2007: 13).

ಆದರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕುರಿತು ವಿಸ್ತೃತ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿರುವ ಎಸ್.ಎನ್. ಬಾಲಗಂಗಾಧರರು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ: 'ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವಂತೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಗುರುತನ್ನು ತಾನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಆ ಗುರುತನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆಯವರ ಅವಲಂಬನೆಯಿಂದ ಎಷ್ಟು ಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಅವನ ಪ್ರೌಢತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಗುರುತು ಇತರರಿಂದ ಕಟ್ಟಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಅದು ಇತರರ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ' (ಬಾಲಗಂಗಾಧರ, 2012; 42–76).

ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಸಹ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದ ಚರ್ಚೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅಸ್ಮಿತೆಯೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕ ರಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಕುರಿತು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ತನ್ನನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ತನ್ನ ಕುರಿತ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೆಲ್ಫ್‌ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕೆಲವು ಚಿಂತಕರು ಹೇಳಿದರೆ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಭಾಷೆ, ರಿಲಿಜನ್, ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಬಾಹ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಾಹ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳ(ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ, ರಿಲಿಜನ್, ಭಾಷೆ) ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಒಂದು ಅಸ್ಮಿತೆಯಾಗಿ ರಚನೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಚಿಂತಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ (Barahar Rayan, 2001: I). ಉದಾಹರಣೆಗೆ; ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತವಾಗಿ ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಆ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಆ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಕುರಿತಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆ, ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗದಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವುಗಳ ಆಧಾರಿತವಾಗಿಯೇ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅಂತಹ ಒಂದು 'ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಹೊರ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದಲೂ ಒತ್ತಡವಿರುತ್ತದೆ

ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು'(Arun Joe, 2007:4).

ಈ ವಿವರಣೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಕುರಿತು ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಒಂದು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿತ್ರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ಅದರ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಎರಡು ಕಡೆಯಿಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಒಂದೆಡೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪು ತಾವು ಹೊಂದಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಕುರಿತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವವರಿಂದ ಭಾಗಶಃ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ರಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಇತರರು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ತಾವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಂಪಿನ ಕುರಿತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

1.3. ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನ ಕುರಿತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ನೀಡುವ ಚಿತ್ರಣ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನ ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳಿಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಅದರ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನ ಕುರಿತು ಏನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬದು ಆ ಗುಂಪಿನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಿಂದುಳಿದ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಚಳವಳಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಮೂಲಕ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಚಳವಳಿಯು 20ನೇ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೇ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಇತರ ಜಾತಿಗಳು ವಂಚನೆಗೊಳಗಾಗಿವೆ ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳವಳಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿಪದ್ದತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ಹೊಂದಿದ್ದರು' (1983:4). ಅಲ್ಲದೇ, 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಸರ್ಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗ, ಆಡಳಿತ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು' (ದಿನೇಶ ಹೆಗಡೆ, 2010: 164–165). ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ 'ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯಿತ, ಒಕ್ಕಲಿಗ ಜಾತಿಗಳು ಒಂದುಗೂಡಿದವು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನವು ಹಿಂದುಳಿದವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಮಿಲ್ಲರ್ ಸಮಿತಿಯನ್ನು ನೇಮಿಸಿತು. ಈ ಸಮಿತಿಯು

ಶೇ.5ಕ್ಕೂ ಕಡಿಮೆ ಸಾಕ್ಷರತೆಯಿರುವ ರಾಜ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿ ಬ್ರಾಹಣೇತರವಾದ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿತು' (ತೆಲಗಾವಿ, 1999: 84). ಮಿಲ್ಲರ್ ಸಮಿತಿಯು ಜಾತಿಯನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣದ ಬಿಂದುವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾವ ಜಾತಿ ಹಿಂದುಳಿದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ಮಾನದಂಡದ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿತು. 'ಈ ವಿಂಗಡನೆಯೇ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರನಂತರವೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಮಿಲ್ಲರ್ ಸಮಿತಿಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಜಾರಿಯಾಗದೇ ಇದ್ದುದು ಕೂಡಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಒಗ್ಗೂಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಯಿತು' (V.K. Natraj, 2007: 398).

ಆರಂಭಿಕ ಹಂತದ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳವಳಿಯು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದೇ ಅದರ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯಿತರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲೀಮರು ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿದರು. ನಂತರದಲ್ಲೂ ಅವರದೇ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಮುಂದುವರೆಯಿತು'.[3] ಇವರು 'ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ನೀಡಿದರು. ನಂತರ ಇತರ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳು ಜಾಗೃತಗೊಂಡು ಸಂಘಟಿತ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸತೊಡಗಿದವು'. ನಂತರ 1980ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ದೇವರಾಜ ಅರಸುರವರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳವಳಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಆರಂಭವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯಿತ, ಒಕ್ಕಲಿಗ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಇನ್ನುಳಿದ ಜಾತಿಗಳು ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಅರಸುರವರು ತಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದವರು ಹಾಗೂ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಹಾಗೂ ಹಾವನೂರರ ವರದಿಯು ಹಿಂದುಳಿದ ಹಾಗೂ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಗಳ ಒಗ್ಗೂಡುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು (ತೆಲಗಾವಿ, 1999: 84). ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಂದ ವಂಚಿತವಾದ ಇತರ ಜಾತಿಗಳೇ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಚಿತ್ರಣ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಚಳವಳಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಹರಳುಗಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ದಲಿತ ಚಳವಳಿ 1980ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ/ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳೂ ಸಹ ದಲಿತರನ್ನು ಶೋಷಿಸುವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿವೆ. ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳಿಗಿಂತ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ದಲಿತ ಚಳವಳಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿತು. ಚಳವಳಿಕಾರರು ಮತ್ತು ಚಿಂತಕರು ದಲಿತರ ಕುರಿತಾಗಿ ನೀಡುವ ಚಿತ್ರಣವೆಂದರೆ: 'ದಲಿತತನ ಎನ್ನುವುದು ಜೀವನದ ಒಂದು ವಿಧ, ಅದು ಉನ್ನತ ಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಶೋಷಣೆ, ದಮನ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ' (Gopal Guru, 1998: 60)[5]. ಸವರ್ಣೀಯರು ದಲಿತರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಾಸಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (ಕಾಂಚ ಐಲಯ್ಯ, 2009: 9–10) 'ದಲಿತರಿಗೆ ಹಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿದ್ದವು' (Michael Mahar, 1998: 18-19). 'ಬಹುತೇಕ ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆಗೆ, ಅವರ ದುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ' (ಮುನಿಶಾಮಪ್ಪ, 2009:49).

ಹೀಗೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶ್ರೇಣೀಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ಪುರೋಹಿತ ಶಾಹಿಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾಚರಣೆಯನ್ನು ಹೇರಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇತರ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಿಗಿರುವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿ ಶೋಷಣೆ, ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆನ್ನುವ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ದಲಿತ ವಿಮೋಚನೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನೇ ಚಳವಳಿಕಾರರು, ಚಿಂತಕರು 'ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ (ನೋಡಿ: ಸರಜೂ ಕಾಟ್ಕರ್, 2002:16). ಆಗ ಮಾತ್ರ ಜಾಗೃತಿ ಉಂಟಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದು ಅವರ ಆಶಯ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಚಳವಳಿಯು ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಡಿ ದಲಿತರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಜೊತೆಗೆ ಜಾತಿವಿನಾಶ ಹಾಗೂ ದಲಿತರ ಹಕ್ಕು, ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿತು.

ಈ ಮೇಲಿನಂತೆ, ಚಳವಳಿಗಳು ನೀಡುವ ಚಿತ್ರಣವು ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳಾಗಿಯೂ, ಹಿಂದುಳಿದ, ದಲಿತ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದ/ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಶೋಷಿತರು, ವಂಚನೆಗೊಳಗಾದವರು ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿಯೂ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೆಂಬಂತೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಚಳವಳಿಗಳು ತಾವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿವೆ.

ಹಾಗಾದರೆ, ಜನರಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥವೇ? ಹಾಗಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದುವರೆಗಿನ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹಾಗೂ ಚಳವಳಿಗಳೇ ಜಾತಿಯು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಇದು ನಿಜವೇ ಆದಲ್ಲಿ, ಜನರಿಗೆ ಅವರ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಜನರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹಲವು ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಚಳವಳಿಗಳು ಜನರಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವುದೇ ಆದಲ್ಲಿ, ಅಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಜಾತಿಯು ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಆಯಾ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಜನರಿಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಚಳವಳಿಗಳು ವಿಫಲವಾಗುತ್ತಿವೆ ಅಥವಾ ಅವು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತಿವೆಯೆಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಳವಳಿಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಚಳವಳಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು 'ದಲಿತ', 'ಹಿಂದುಳಿದ' ಎನ್ನುವ ಅಸ್ಮಿತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವೂ ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿದ್ದು ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಶ್ಯಕ ನಿಬಂಧನೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ, ದಲಿತ ಎನ್ನುವ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಚಳವಳಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಂದರೆ

ಚಳವಳಿಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅಂತಹ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ತಾವೇ ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ, ಹಿಂದುಳಿದ, ದಲಿತ ಎನ್ನುವ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡರೂ ಸಹ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು (ಹಿಂದುಳಿದವರು) ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಲ್ಲಿ ದಲಿತರೂ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ದಲಿತರು ತಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಎನ್ನುವ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ದಲಿತ ಎನ್ನುವುದರೊಳಗೆ ಎಡ–ಬಲ ಎನ್ನುವ ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಆದರೆ, ಅದರಿಂದಲೂ ಗೊಂದಲಗಳೇನು ಪರಿಹಾರವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಿಂದುಳಿದವರು ಎನ್ನುವಾಗ ಅದು ಹಲವಾರು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದು ಯಾರು ಅದರೊಳಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ, ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಯಾರು ದಲಿತರು ಎನ್ನುವ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಕೂಡ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ.[7] ಇಷ್ಟೊಂದು ಗೊಂದಲಗಳು ಇದ್ದಾಗಿಯೂ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುಂಪುಗಳು ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ? ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಕುರಿತಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಮುಂದೊತ್ತುವ ಅಥವಾ ಅದರ ಮೂಲಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಏಕೆ ಬರುತ್ತದೆ?

ಭಾಗ–2

2.1. ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ಸಂಬಂಧ

ಅಸ್ಮಿತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಕುರಿತು ಹೊಳಹುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳಿಗೆ ಆ ರೀತಿಯ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವಂತೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಲ್‌ಕಿಮ್ಲಿಕಾ ಹಾಗೂ ಐಸನ್‌ಬರ್ಗ್ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ; 'ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಹೊರ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ' (Will kymlicka and Avigail Eisenberg, 2011: 2-3). ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ರಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಸೂಚ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದಡಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಜನಾಂಗ, ಭಾಷೆ, ರಿಲಿಜನ್ನು, ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಇವುಗಳ ಆಧಾರಿತ ವಾಗಿಯೇ ರಾಜಕೀಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಾಹರ್ ರಯನ್‌ರವರು ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ (ಪ್ರಭುತ್ವ) ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನೆಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು

ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ; 'ಈಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ತರಬೇಕೆಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಾಗೂ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಂದರ್ಭಾಧಾರಿತ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು' (Barhara Rayan, 2001: 2). ಇದನ್ನು ಕೆಲವರು 'ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಹಿಂದುಳಿದವರು, ಬಲಹೀನರು, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಆ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಾತ್ರವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ'.[8] ಅಂದರೆ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಯಾವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ (ಜನಾಂಗ, ಕುಲ, ಲಿಂಗ, ಭಾಷೆ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವನ್ನು) ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು' (ಕಾರಟ್, 2012: 10). ಅಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಿಧಿಸುವ ನಿರ್ಬಂಧವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬೇಡಿಕೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಬಾಹ್ಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ತಾವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಮುದಾಯದ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಪರಿಗಣಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತರುತ್ತಿವೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿಗಳೇ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರಬಯಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿದ್ದು, ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಚಳವಳಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಪಾಲುದಾರನಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹಾಗೂ ಆ ಅಸ್ಮಿತೆಯಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಸೌಲಭ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದವರು, ದಲಿತರು ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಲು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಅಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೂಲವಾದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಸಂವಿಧಾನದ 46ನೇ ವಿಧಿಯು 'ರಾಜ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದುರ್ಬಲ ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ/ಪಂಗಡಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸಿ, ಅವರನ್ನು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನದ 15, 16(2), 16(4) ವಿಧಿಗಳು ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ, ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ, ಸರ್ಕಾರಿ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದವರಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ನೀಡಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೇ

330, 332, 335 ಹಾಗೂ 338 ರಿಂದ 340ರವರೆಗಿನ ವಿಧಿಗಳು ಶಾಸಕಾಂಗ, ಸರ್ಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಲ್ಯಾಣ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ/ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದವರಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆಯಲು ವಿಶೇಷ ರಕ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹಿಂದುಳಿದ ಹಲವು ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿಯೇ ಅಂತಹ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ 1881ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆಯಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಸಹ ಹಲವು ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಚಳವಳಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮನ್ನು ಹಿಂದುಳಿದ, ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ/ಪಂಗಡಗಳ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸುವಂತೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದೆ, ಈ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಚಳವಳಿಗಳ ಬೇಡಿಕೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜಾತಿಗಳು ಸಂಘಟನೆಯಾಗಿ, ಚಳವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಇಡುತ್ತಿರುವ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಜೆ.ಎಸ್. ಸದಾನಂದರವರು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.[9] ಅಂದರೆ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಸ್ತರಣೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಯು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಾಯೋಜಿತ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನೆಯು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಮಿತೆಯೊಂದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳೆರಡೂ ಸಮಪಾಲನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಇವೆರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿವೆ (ಹಿಂದುಳಿದ, ದಲಿತ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ). ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಚಳವಳಿಗಳ ಈ ಚಿತ್ರಣಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಅಥವಾ ತಳಹದಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆ ತಳಹದಿ ಯಾವುದು?

3. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಳಹದಿ

ಈ ಮೇಲಿನ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಂತೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತಹ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆದಿರುವುದು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದು, ಅಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಕೆಡುಕುಗಳ ಮೂಲವಾಗಿದೆ

ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿಗಳು, ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಚಳವಳಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿವರಣೆಗಳ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಿಷನರಿಗಳು, ಪ್ರವಾಸಿಗರು ಹಾಗೂ ಚಿಂತಕರು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗೀಯ ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿ ಆಧಾರಿತ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರು.[10] ಅವುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ನಡೆಸಿ ಅವರ ಮೇಲೆ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇರಿದರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂಯಿಸಂ' ಎಂಬ ಭ್ರಷ್ಟ ರಿಲಿಜನ್ನಿದ್ದು 'ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯು[11] ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ತಾರತಮ್ಯ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೈತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿಯೇ ಭಾರತದ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ಕುರಿತಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಟೀಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಈ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ರಣ, ಹಾಗೂ ಟೀಕೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತಕರ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಳೇ ನಂತರ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ರೂಪ ಧರಿಸಿದವು. ನಂತರ ಭಾರತೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯವೂ ಸಹ ಇದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಮುಂದಾಯಿತು.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಬಲಪಡಿಸುವ ಅಥವಾ ಆ ಚಿತ್ರಣದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತಾವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪನ್ನು ತರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಚಳವಳಿಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಿಂದುಳಿದ, ದಲಿತ ಎನ್ನುವ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳು ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನಾಧರಿಸಿ ಬಂದ ಸಾಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿವೆ. ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿತ್ರಣಗಳೇ ಹಿಂದುಳಿದ, ದಲಿತ ಎನ್ನುವ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರೂಪ ಪಡೆದಿವೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನೇ ಚಳವಳಿಗಳು ಸಮುದಾಯದೊಳಗೆ ಮೂಡಿಸುವ ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಆ ಚಿತ್ರಣದೊಳಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗೂ ತಾವು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಿಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಂತೆ, ಅಸ್ಮಿತೆ ಎಂದರೆ ಸಮುದಾಯದ ಕುರಿತ ಚಿತ್ರಣ. ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಕುರಿತ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಎಂಬಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಚಳವಳಿಗಳು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿವೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದರ ಕುರಿತ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿವೆಯೋ? ಏಕೆಂದರೆ ಚಳವಳಿಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯದ ಕುರಿತ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇರುವ ರೀತಿಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಚಳವಳಿಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ರೀತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದೇ ಆದಲ್ಲಿ ಆಗ ಚಳವಳಿಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳು ಕುಸಿಯುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ

ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿವೆ.[12] ಅಂದರೆ ಚಳವಳಿಗಳು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಕುರಿತ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಒತ್ತಡ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮೂಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಜಾತಿಗಳನ್ನು 'ಹಿಂದುಳಿದ' 'ದಲಿತ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಮಾನದಂಡದ ಮೇಲೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವಂತಹ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಒಳಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ಒಂದೊಂದು ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಿ ಒಗ್ಗೂಡುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ; ಮೈಸೂರಿನ ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿತ್ವ ಪಡೆಯಲು ಕೆಲವು ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅವುಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿ ಸದಸ್ಯತ್ವ ಪಡೆದಂತವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಸಭೆಯನ್ನು ರೈತರು ಮತ್ತು ವರ್ತಕರ ಸಭೆ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯಿತ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಜಾತಿಗಳೇ ನಂತರ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ಪ್ರಜಾಮಿತ್ರ ಮಂಡಳಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸಿದವು. ಹೀಗೆ ಸರ್ಕಾರದ ನೀತಿಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೊಸ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಂತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲೂ ಸರ್ಕಾರಗಳ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿ ಬದಲಾದಂತೆ ಆ ರಾಜಕೀಯದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಮುಂದೊತ್ತುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಡುವೆ ಅವಿನಾಭವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ಕೂಡ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಬುನಾದಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಎದ್ದಿರುವ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಮರು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಇಂತಹ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿತ್ರಣಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಭೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್‌ನ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಚಾಲನೆ ಪಡೆದವು.[13] ಆದರೆ ಈ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ವಾದಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಎಸ್.ಎನ್. ಬಾಲಗಂಗಾಧರರು "ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಎಂಬುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿನ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸದ ಕುರಿತ ವಿವರಣೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವದಲ್ಲಿನ ಚಿತ್ರಣವೇ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ".[14] ಅದು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಕುರಿತು ಅಥವಾ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅನಿಷ್ಟಗಳ ಕುರಿತ ಇಂದಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿನ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ"[15] ಎಂದು

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ 'ಹೀದನ್ ಇನ್ ಹಿಸ್ ಬ್ಲೈಂಡ್‌ನೆಸ್...' ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಎಂಬ ರಿಲಿಜನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಚರ್ಚೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತವೆ. 'ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯೆಂಬ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಭವದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೆಂಬಂತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅವಾಸ್ತವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿ–ಯೋಜನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಸಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಯಾವ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವೋ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ.

3.1 ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಂತೆಯೇ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆಯಂತಹ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಇಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮೂಲವಾಗಿದೆ ಎಂದುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜಾತಿಗಳನ್ನು 'ಹಿಂದುಳಿದ', 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ/ಪಂಗಡಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ, ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂವಿಧಾನವು 'ಹಿಂದುಳಿದವರು' ಯಾರೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ನೀಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರದ ಕಾಕಾ ಕಾಲೇಲ್ಕರ್ ಆಯೋಗ, ಮಂಡಲ್ ಆಯೋಗ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 1919ರ ಮಿಲ್ಲರ್ ಸಮಿತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡು, ನಾಗನಗೌಡ ಸಮಿತಿ, ಹಾವನೂರು, ವೆಂಕಟಪ್ಪ, ಚಿನ್ನಪ್ಪ ರೆಡ್ಡಿಯವರ ನೇತೃತ್ವದ ಆಯೋಗಗಳು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಮಾನದಂಡಗಳ ಮೂಲಕ ಯಾವ ಜಾತಿಗಳು ಹಿಂದುಳಿದಿವೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ, ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿವೆ.

ಈ ಆಯೋಗಗಳು 'ವಿವಿಧ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ವರ್ಗದ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾವನೂರು ವರದಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಸದಸ್ಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ವರ್ಗಗಳ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲ' (ಜೆ.ಎಸ್. ಸದಾನಂದ, 1994: 46, ಸಂ–7)[16]. ಹಾಗಾಗಿಯೇ 'ಜಾತಿಯನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣದ ಬಿಂದುವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ'.[17] ಇದಕ್ಕೆ ನೀಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮರ್ಥನೆಯೆಂದರೆ; 'ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾನದಂಡವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ಅದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು' (ತೆಲಗಾವಿ, 1999: 07). ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ಹಿಂದುಳಿದವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಬಿಂದುವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರೊಂದಿಗೆ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಎದ್ದಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಗಮನಿಸಿಬಹುದು.

1. ಹಿಂದುಳಿದವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಆಯೋಗಗಳೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿವೆ. ಆಯೋಗಗಳ ವರದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜನಸಂಖ್ಯಾ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಗೆ ನೀಡಿರುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ನಂಬಲನರ್ಹ ಹಾಗೂ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿವೆ ಯೆಂದು ಹಲವು ಭಾರಿ ನ್ಯಾಯಾಲಯಗಳು ಭಾವಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳು ನೀಡಿದ ಹಿಂದುಳಿದವರ ಪಟ್ಟಿಯೂ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ.[18] ಆರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಮಿಲ್ಲರ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಂದು ಎಂಬಂತೆ ಗುರುತಿಸಿದಾಗ ಕೆಲವು ಜಾತಿಗಳು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದವು'.[19] ಆದರೆ ನಂತರದ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಆಯೋಗಗಳು ಕೆಲವು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದುಳಿದವರ ಪಟ್ಟಿಯಿಂದ ಕೈಬಿಟ್ಟಾಗ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ನಡೆದವು. ಈ ಒತ್ತಡಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದರೊಡನೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿ ನೀಡಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ನ್ಯಾಯಾಲಯ ಹಾಗೂ ಸರ್ಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳೆದ್ದಿವೆ. ಇದು ಹಿಂದುಳಿದವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಮಾನದಂಡಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇಂದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಿಂದುಳಿದವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಗತ್ಯದ ಬದಲಾಗಿ, ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಲಾಭ ಹಾಗೂ ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದೆ.

2. ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ಜತನದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂದಿರುವುದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು ಅವು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಿಂದುಳಿದವರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸುತ್ತಿವೆ.[20] ಈ ಸಂಘಟನೆಯೊಳಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಜಾತಿಗಳೇ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಹೆಮ್ಮೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು.[21] ಸರ್ಕಾರದ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ 'ಕೆಲವು ಜಾತಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಮಾವೇಶಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಸಂಖ್ಯಾಬಲವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ, ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವಂತೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮನವಿಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಲೇ ಇವೆ'.[22] ಅಲ್ಲದೇ ಇದು ಕೆಲವು ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದು 'ಮೀಸಲಾತಿಗಾಗಿ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಎಡ-ಬಲ ಎಂಬ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದು'[23] ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೋರಾಟಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ.

3. ಈ ಮೇಲೆ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಅದು ಗೊಂದಲಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಹಿಂದುಳಿದ, ದಲಿತ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅಂಥ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಎಂದಿಗೂ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದುಳಿದವರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಜಾತಿಗಳ ಗುಂಪುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಜಾತಿಗಳ ಗುಂಪುಗಳನ್ನೇ ಒಂದು ಜಾತಿಯೆಂಬುದಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ; ಲಿಂಗಾಯಿತ ಜಾತಿಯು ಬಣಜಿಗರು, ನೊಣಬರು, ಸಾದರು, ಗೌಡರು ಇತ್ಯಾದಿ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸರ್ಕಾರಿ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ

ಲಿಂಗಾಯಿತರು ಎಂದು ಒಂದು ಜಾತಿಯನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[24] ಹೀಗೆ ಹಿಂದುಳಿದವರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ, ಈಡಿಗ, ಒಕ್ಕಲಿಗ ಜಾತಿಗಳು ಹಾಗೂ 'ದಲಿತ ಸಮುದಾಯ'ವೂ ಸಹ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲೇ ಅನೇಕ ಜಾತಿಗಳಿದ್ದು ಅವು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗೂ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹೇಳುವ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ ತಾವು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಲ್ಲದೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನೂ ಇಡುತ್ತಿವೆ.[25] ಹೀಗೆ ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು 'ಒಂದೆಡೆ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಜಾತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ'.[26] ಪ್ರಸ್ತುತ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘಟನೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

4. ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ಸಹ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ನೀಡುವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಆಯಾ ಜಾತಿಯ ಜನರು ಸಂಘಟಿತರಾಗಬೇಕಿದೆ. ತಾವು ಹಿಂದುಳಿದವರು ಅಥವಾ ದಲಿತರೆನ್ನುವ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದಾಗಬೇಕೆಂದು ಚಳವಳಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಸೂಚ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ: ಮೊದಲನೆಯದು ಜಾತಿಗಳ ಒಂದುಗೂಡುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ; 'ಹಿಂದುಳಿದ', 'ದಲಿತ' ಎನ್ನುವ ಪರೀದಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಚಳವಳಿಗಳ ನಾಯಕರ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಜಾತಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೂಗೂಡಿ ಸಂಘಟನೆಯ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದು ಸಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ಧ್ಯೇಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ; ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದು ಚಳವಳಿಗಳ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಚಳವಳಿಗಳು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಮಾರ್ಗ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವುದು, ಸಂಘಟಿಸುವುದು, ಜಾತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಅಂಥ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿ ಉಳಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ಯಾವ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿವೆಯೋ ಅವು ಅಂತಹ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು.

5. ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಕುರಿತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ಒಂದೆಡೆ, ನ್ಯಾಯವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಶೋಷಣೆಯೆಂದು ಪರಸ್ಪರ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹಿಂದುಳಿದವರು, ಕೆಳಜಾತಿಗಳು, ದಲಿತರು ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೆ ಗುರುತಿಸುವುದು ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜನರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಶ್ರೇಷ್ಟತೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು

ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಅವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಗತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಂದೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭಿಸಿದಾಗ ಅದು ಜನರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಗುರುತಿಸುವ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು (ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಟತೆಯ ಅನುಭವ) ಮುಂದೊತ್ತಿದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಮೌಲ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಯ್ದಾಟಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ,

ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯೇ ಆಗಿದ್ದು, ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿಗಳಿಗೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮೂಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದೇ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಿವೆ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವು ಹಿಂದುಳಿದ, ದಲಿತ ಎನ್ನುವ ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ಅಸ್ಮಿತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಜಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ, ಒಂದೆಡೆ; ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಶಯವು ಜಾತಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ; ಅವು ಸರ್ಕಾರದ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹಾಗೂ ಮರುನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ಅಂದರೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಾಜಕೀಯದ ಫಲವಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುಂಪುಗಳು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು ಈ ಮೇಲೆ ಗಮನಿಸಿದ ಅನೇಕ ಗೊಂದಲಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಂಜಸ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯದ ಕಾರಣ ಆ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಇದು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವು ಪ್ರಭುತ್ವ, ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದ ಫಲವಾಗಿ ಅಸ್ಮಿತೆ ಗುಂಪುಗಳ ಉಗಮ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಅವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತನ್ನ ನೀತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಗೊಂದಲಗಳೆದ್ದಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಿರುವುದು ಗೊಂದಲಮಯವಾಗಿರುವ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಇದನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವಂತೆ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ

ಕುರಿತು ಆರೋಪಗಳೂ ಇವೆ. ಅಲ್ಲದೇ, ಇದು ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರು ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಮತಗಳಿಕೆಗಾಗಿ ಬಳಸುವ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂಬ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಇವೆ. ಇವುಗಳು ಒಂದೊಮ್ಮೆ ನಿಜವಾದರೆ, ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಣಾಮ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದೇ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅವಾಸ್ತವಿಕ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಧ್ರುವೀಕರಿಸಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಸ್ಮಿತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗೊಂದಲಗಳು ದ್ವಿಗುಣಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

1. ಈ ಲೇಖನದ ವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿದ ಗುರುಗಳಾದ ಪ್ರೊ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞರಾಗಿದ್ದೇವೆ.
2. 'ಸ್ಟುವರ್ಟ್ ಹಾಲ್‌ರವರು ಕೆರಿಬಿಯನ್ನರ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನೆಯ ಕುರಿತು ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ, 'ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯ ಮೂಲಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಕೆರೆಬಿಯನ್ ಭಾಷೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕೆರೆಬಿಯನ್ನರು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ, ರಿಲಿಜನ್, ಭಾಷೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ನೋಡಿ: ಪ್ರಕಾಶ್ ಕಾರಟ್, 2012; 10.
3. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್ 1983: 80–81.
4. ದಿನೇಶ ಹೆಗಡೆ, 2010: 167, 173.
5. ಹಲವು ಚಿಂತಕರು ಇಂತಹುದೇ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ: ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, 2002: 19, 20.
6. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, (ಸಂ). ವಿ. ಮುನಿವೆಂಕಟಪ್ಪ. 2009: 316.
7. ನೋಡಿ: ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, 2002: 19, 58. 182.
8. ಮುಜಾಫರ್ ಅಸ್ಸಾದಿ, 2009: 164.
9. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕುರಿತು ಜೆ.ಎಸ್. ಸದಾನಂದರವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ನೀತಿಯು ಜಾತಿಗಳು ಸಂಘಟನೆಯಾಗ ಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದೆ; "ಯಾವ ಜಾತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸಂಘಟನೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋದವೋ ಆ ಜಾತಿಗಳು ಮೀಸಲಾತಿಯ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತಾದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಚಾಲನೆ ಕೊಟ್ಟಂತಾಯಿತು. ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ಗಳಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಬಲಾಬಲಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸರಿದೂಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯದ ವರಸೆಯಾಗಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ" (ಜೆ.ಎಸ್.ಸದಾನಂದ, 1994:50–51.

ಸಂಚಿಕೆ–7) ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮೀಸಲಾತಿ ಪರ–ವಿರೋಧ ಹಾಗೂ ಕೇವಲ ಆಳುವ ಪಕ್ಷಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದುಳಿದವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಯೋಗಗಳೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಜೆ.ಎಸ್.ಸದಾನಂದ. 1992:36–55, ಸಂಚಿಕೆ–2) ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ವಾದದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

10. ಅಬೆ ದುಬ್ವಾ 1992(1879): 21. ಹಂಟರ್, 2004(1893): 192. ಹರ್ಬರ್ಟ್ ರಿಸ್ಲೆ, 1999(1915): 100. ಎಂಥೋವನ್; 1922: 75, 434.
11. ಸೆಲೆಸ್ಟಿನ್ ಬೂಗ್ಲೆ, 1971: 52. ಲೂಯಿ ದುಮೊ, 1998: 34, 54.
12. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಿಷನರಿಗಳು, ಪ್ರವಾಸಿಗರು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಣೆಗಳೇ ಸಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನಲ್ಪಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರಿದಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರವೀಣ ಟಿ.ಎಲ್.(2012) ಅವರ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಚಿಂತಕರು ನೀಡುವ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ದಲಿತರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರವಿರುವುದನ್ನು ಶಂಕರಪ್ಪ ಎನ್.ಎಸ್. ಅವರ(2013) ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.
13. ಪಾರ್ಥ ಚಟರ್ಜಿ: 1989. ರೊನಾಲ್ಡ್ ಇಂಡೆನ್: 1990. ನಿಕೊಲಸ್ ಡರ್ಕ್ಸ್: 2001. ಇವರು ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ವಾದಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.
14. ಡಂಕಿನ್ ಝಳಕಿ (ಸಂ), 2012: 89.
15. ಎಸ್.ಎನ್. ಬಾಲಗಂಗಾಧರ, 2010: 164.
16. ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳು ಹಾಗೂ ಆಯೋಗಗಳ ಕುರಿತ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಜೆ.ಎಸ್. ಸದಾನಂದರವರು ಹಾವನೂರರ ವರದಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.
17. ಚೆನ್ನಬಸಪ್ಪ, 1979: 3–4, ಉದ್ಧೃತ, ಜೆ.ಎಸ್. ಸದಾನಂದ, 1994: 46, ಸಂ–7.
18. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೆಲಗಾವಿ, 1999: 3. ಹಾಗೂ ನಾಗನಗೌಡ ಸಮಿತಿಯ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎಂದು ದೇವರಾಜ ಅರಸುರವರು ಟೀಕಿಸಿದರೆ, ಹಾವನೂರು ಆಯೋಗವನ್ನು ನಂತರ ಬಂದ ವೆಂಕಟಸ್ವಾಮಿ ಆಯೋಗವು ಅದರಲ್ಲಿನ ಮಾಹಿತಿ ಹಾಗೂ ವರದಿಯಲ್ಲಿನ ಲೋಪದೋಷಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿ; ಜೆ.ಎಸ್. ಸದಾನಂದ 1994: 43–44, 58–59.
19. ಜೆ.ಎಸ್. ಸದಾನಂದ, 1992: 46, ಸಂ–2.
20. ಸುಮಾರು 80 ಸಾವಿರ ಮರಾಠಿಗರು ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರವರ್ಗ 2ಎಗೆ ಸೇರಿಸುವಂತೆ ಬೀದರ್‌ನಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ ಜಾಥಾ ನಡೆಸಿದರು ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, 20/10/2016. ಪು–5. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಮಹಾಸಭಾದ ವತಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ಎಸ್.ಸಿ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸುವಂತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಿಗೆ ಎಮ್.ಎಲ್.ಸಿ. ಸ್ಥಾನ

ನೀಡುವಂತೆ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಲಾಯಿತು. ನೋಡಿ: https://goo.gl/FSFsYH

21. ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ. ಶೆಟ್ಟಿಯವರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ (1992. "ಜಾತಿ ಸಂಘಗಳು: ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಆಶಯ, ಇತ್ಯಾದಿ").
22. ತೆಲಗಾವಿ, 1999: 5–6.
23. ಕೋಟಿಗಾನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಯ್ಯ, 2005: xix.
24. ಜೆ.ಎಸ್. ಸದಾನಂದ. 1992:45–46, ಸಂಚಿಕೆ 2. ಇನ್ನೂ ನೋಡಿ; ಕವಿತಾ ಪಿ.ಎನ್, 2012: 52.
25. 'ಒಕ್ಕಲಿಗರಿಗೂ ಕುಂಚಿಟಿಗರಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ, ಕುಂಚಿಟಿಗ ಎಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಜಾತಿ. ಇದರಲ್ಲಿ 41 ಉಪಜಾತಿಗಳಿದ್ದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಹಾಗೂ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಈ ಜಾತಿಯನ್ನು ಪ್ರವರ್ಗ–1 ಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕುಂಚಿಟಿಗರ ಮಹಾಸಂಘದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು' ನೋಡಿ ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ವರದಿ: https://goo.gl/wTGe1F
26. ವೀಣಾ, ಈ. ಮತ್ತು ಎ. ಷಣ್ಮುಖ. 2016: 40–54.

ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳು:

1. Balagangadhara, S.N. 2005. The Heathen in his Blindness... . New Delhi: Manohar Publishers.
2. Barhara Rayan. 2001. Identity Politics in the Women's Movement. New york: University Press.
3. Bougle, Celestin. 1971. Essays on the Caste System by Celestin Bougle. Trans. D.F Peacock. Cambridge University Press.
4. Bernstein, Mary. 2005, "Identity Politics", Annual Review of Sociology, Vol. 31(2005), pp. 47-74. http://www.jstor.org/stable/29737711 Accessed: 23-06-2016 06:02 UTC.
5. Dumont, Louis. 1998. Homo Hierarchicus: The Cast System and its Implications. New Delhi: Oxford University Press.
6. Dubois, Abbe. 1992 (1879). People of India. New Delhi: Asian Educational Service.
7. Dirks, Nicholas b. 2002. Castes of mind: Colonialism and the making of Modern India. Delhi: Permanent Black.
8. Enthoven, R.E. 1990. The tribes and castes of Bombay, Vol. I, Vol. II. New Delhi: Asian Educational Service.
9. Guru, Gopal. 1998. "Understanding the Category 'Dalit'". Perspective on Dalit Question And the future of Dalit Politics. (Ed). Ajit Muricken. 4:57-66.2. Mumbai: Vikas Adhyayana Kendra.

10. Hall, Stuart. 1995, "Negotiation Caribbean Identities", New Left Review, No. 209, January/February. pp 3-14.
11. Hobsbawm, Eric. 1997. "Identity Politics and the Left", Audacious Democracy Labor, Intellectuals, and the Social Reconstruction of America. (Ed). Steven Fraser and Josh Freeman, Boston: Houghton Mifflin.
12. Hunter, William Wilson. 2004 (1893). A Brief History of the Indian Peoples. New Delhi: Asian Educational Service.
13. Inden, Ronald. 1990. Imagining India. Oxford. Basil Blackwell.
14. Joe, Arun. 2007. Construction of Dalith Identity. Rawath publications: Mumbai.
15. Kymlicka, Will. and Avigail Eisenberg. 2011. "Bringing Institution Back In How Public Institution Access Identity". Identity Politics in the Public Relm. Vancouver-Toronto: UBC Press.
16. Michael Mahar, J. 2009. "Agents of Dharma in a North India Village". Untouchability in Contemporary India. (Ed). J. Michael Mahar, New Delhi: Rawat Publications.
17. Natraj. V.K. 2007. "Backward Classes and Minorities in Karnataka Politics". in Karnataka Government and Politics. (Ed). Harish Ramaswamy, SS. Patagundi, SH Patil New Delhi: Concept Publishing Company.
18. Pritchett, Wendell E. (2005). Identity Politics, Past and Present. International Labour and Working-Class History, No.67, pp. 33-41. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/27672981 Accessed: 23-06-2016, 06:03 UTC.
19. Rislye, Herbert. 1999. The People of India. (Ed). Crooke. New Delhi: Asian Educational Service
20. Said, W. Edward. (1978) 1985. Orientalism. New York: Penguin.
21. Taylor, Charles. 1992. Multiculturalism and "The Politics of Recognition", New Jersey: Princeton University Press.
22. Taylor, Charles. 2008. Sources of the Self the making of the Modern Identity, Cambridge University Press.
23. ಅಸ್ಸಾದಿ, ಮುಜಾಫರ್. 2009. ಐಡೆಂಟಿಟಿ ರಾಜಕೀಯ: ಒಂದು ಅವಲೋಕನ. ಬೆಂಗಳೂರು: ವಿಶ್ವಾಸ್ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್.
24. ಬಾಲಗಂಗಾಧರ, ಎಸ್.ಎನ್. 2012. ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸದಿರೋಣ. (ಅನು). ಜೆ.ಎಸ್. ಸದಾನಂದ. ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

25. ಬಾಲಗಂಗಾಧರ, ಎಸ್.ಎನ್. 2010. "ವರ್ತಮಾನದ ಭವಿಷ್ಯ : ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸಂ ಮೂಲಕ ಆಲೋಚಿಸಿದಾಗ". ಪೂರ್ವಾವಲೋಕನ. (ಸಂ). ಜೆ. ಎಸ್. ಸದಾನಂದ ಮತ್ತು ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗ್ಡೆ. ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ.
26. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್, ಎಸ್. 1983. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ರಾಜಕೀಯ: ಕೆಲವು ಒಳನೋಟಗಳು (1881–1940). ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಂಕಣ ಪ್ರಕಾಶನ.
27. ಈ, ವೀಣಾ. ಮತ್ತು ಎ. ಷಣ್ಮುಖ. 2016. "ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕೀಯದ ಭಾಗವಾಗಿವೆಯೇ?" ಚಿಂತನ ಬಯಲು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ. ಸಂಪುಟ–4, ಸಂಚಿಕೆ–3, ಪುಟ: 40–54.
28. ಹೆಗಡೆ, ದಿನೇಶ. 2010. "ದ್ರಾವಿಡ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಚಳವಳಿಗಳು". ಚರಿತ್ರೆ ಸಂಪುಟ 3: ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದ ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು. (ಸಂ). ವಿಜಯ ಪೂಣಚ್ಚ ತಂಬಂಡ. ಹಂಪಿ: ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.
29. ಐಲಯ್ಯ, ಕಂಚ.2009. ದಲಿತ ತತ್ವ.(ಅನು). ಬಿ.ಸುಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿ. ಗದಗ: ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ.
30. ಝುಳಕಿ, ಡಂಕಿನ್. (ಸಂ). 2012. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆಯೇ?. ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ: ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ.
31. ಕಾಟ್ಕರ್, ಸರಜೂ. 2002. "ದಲಿತ ಶಬ್ದಾರ್ಥ: ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳ ವಿವೇಚನೆ". ದಲಿತ ಮಾರ್ಗ. (ಸಂ). ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ. ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ.
32. ಕಾರಟ್, ಪ್ರಕಾಶ್. 2012. "ಐಡೆಂಟಿಟಿ ರಾಜಕೀಯದ ಸವಾಲು". ಐಡೆಂಟಿಟಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಇತರ ರಾಜಕೀಯಗಳು. ಬೆಂಗಳೂರು: ಕ್ರಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ.
33. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ಬಿ.2009. "ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ". ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ಚರಿತ್ರೆ.(ಸಂ).ವಿ. ಮುನಿವೆಂಕಟಪ್ಪ. ಮೈಸೂರು: ತನು ಮನು ಪ್ರಕಾಶನ.
34. ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಅರವಿಂದ. (ಸಂ). 2002. ದಲಿತ ಮಾರ್ಗ. ಹಂಪಿ: ಪ್ರಸರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.
35. ಮುನಿಶಾಮಪ್ಪ, ಎ. 2009: ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಬೆಂಗಳೂರು: ಕಾಲ ಪ್ರಕಾಶನ.
36. ಎನ್.ಎಸ್. ಶಂಕರಪ್ಪ. 2013. ದಲಿತ ಚಳವಳಿಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು. ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿ.ಹೆಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಬಂಧ.
37. ಪಿ.ಎನ್., ಕವಿತಾ. 2012 "ಲಿಂಗಾಯತ: ರಿಲಿಜನ್, ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ?". ಚಿಂತನ ಬಯಲು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ. ಸಂಪುಟ–1, ಸಂಚಿಕೆ–3. ಪುಟ–45–58.
38. ಸದಾನಂದ, ಜೆ.ಎಸ್. 1992. "ಮೀಸಲಾತಿ: ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ". ಅರಿವು ಬರಹ. ಕೊಣಾಜೆ (ದ.ಕ): ಅರಿವು ಬರಹ ಟ್ರಸ್ಟ್. ಸಂಚಿಕೆ–2. ಪುಟ, 36–55.
39. ಸದಾನಂದ, ಜೆ.ಎಸ್. 1994. "ಶ್ರೀ ದೇವರಾಜ ಅರಸು: ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಹಾವನೂರು ಆಯೋಗದ ವರದಿ". ಅರಿವು ಬರಹ. ಕೊಣಾಜೆ (ದ.ಕ): ಅರಿವು ಬರಹ ಟ್ರಸ್ಟ್. ಸಂಚಿಕೆ–7. ಪುಟ, 38–60.

40. ಶೆಟ್ಟಿ ಬಿ, ನಿತ್ಯಾನಂದ. 1992 "ಜಾತಿ ಸಂಘಗಳು: ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಆಶಯ, ಇತ್ಯಾದಿ." ಸಂಕ್ರಮಣ. ಸಂಪುಟ 32. ಸಂಚಿಕೆ 9. ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್. ಬೆಂಗಳೂರು: ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ.
41. ಟಿ.ಎಲ್., ಪ್ರವೀಣ. 2012. ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ: ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿ.ಹೆಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಬಂಧ.
42. ತೆಲಗಾವಿ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ. 1999. ಚರಿತ್ರೆ ವಿಭಾಗ ಮಾಲೆ–5, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಚಳವಳಿಗಳು. ಏಕೀಕರಣೋತ್ತರ ಚಳವಳಿ ಸಂಪುಟ 5. ಹಂಪಿ: ಪ್ರಸಾರಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಬೆಳಕನ್ನು
ಹೀರುತ್ತಲಿದೆ ಮಣ್ಣು
ಮರದ ಮರೆಯಲಿ
ಬೆಳದಿಂಗಳ ಹಣ್ಣು

ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ

ಬಾರ್ಕೂರು ಉದಯ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಕ್ಷರು
ಇತಿಹಾಸ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ–574199

ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ರಾಜ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ನೀಲಕಂಠ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಕೃತಿಯು ವಿಜಯನಗರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಳೆದ ಕೆಲವು ದಶಕಗಳಿಂದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೈಪಿಡಿಯಾಗಿಯೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳು ಕೇಂದ್ರದ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಅರಸನು ತನ್ನದೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ನೇಮಿಸಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದನು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅರಸನೇ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ನೇಮಿಸುವುದು, ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅರಸನೇ ತಾನು ನೇಮಿಸಿದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ ನಿರ್ದೇಶನಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತಗೊಳಿಸಿದ್ದನು.

ಟಿ.ವಿ. ಮಹಾಲಿಂಗಂರವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಸ್ಟೇಟ್ ಹೆಚ್ಚು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಯುರೋಪಿನ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ವಿಜಯನಗರ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮಾಡೆಲ್ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾಡೆಲ್‌ಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಜಯನಗರ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತದಲ್ಲಿ ರಾಜನೇ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆಯ/ಮಾಲೀಕನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮಾಲೀಕತ್ವದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅವನನ್ನು ಅವಲಂಭಿಸಿದವರಿಗೆ ಉಂಬಳಿಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಉಂಬಳಿ ಅಥವಾ ದಾನವಾಗಿ ಪಡೆದವರನ್ನು ನಾಯಕರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ನಾಯಕರು ತಾವು ಪಡೆದ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ತರದ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ನಾಯಕರು ರಾಜನಿಗೆ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿರಬೇಕಿತ್ತು. 1.ರಾಜ್ಯದ ಖಜಾನೆಗೆ ವರ್ಷಂಪ್ರತಿ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕಪ್ಪ ಕಾಣಿಕೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೀಡಬೇಕು. 2.ರಾಜನು ಬಯಸಿದಾಗ ಸೈನಿಕ ಸಹಾಯ ನೀಡಬೇಕಾದುದರಿಂದ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಬಲಿಷ್ಠ ಸೈನಿಕ ತುಕಡಿಯನ್ನು ತಮಗೆ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ನಾಯಕರ ಪದ್ಧತಿಯು ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆ. ಸೈನ್ಯಾಧಿಕಾರಿ ಅಥವಾ ಯೋಧರು ನಾಯಕರು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅರ್ಹರು.

ನಾಯಕರು ಗ್ರಾಮ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೈತರಿಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ನಾಯಕರು ರಾಜರಿಂದ ಭೂಮಿ ಪಡೆಯುವಾಗ ಅನುಸರಿಸುವ ಶರತ್ತುಗಳನ್ನೇ ರೈತರು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿತ್ತು. ರಾಜನಿಗೆ ನಾಯಕರು ನೆರವಾಗುವಂತೆ, ರೈತರು ನಾಯಕರಿಗೆ ನೆರವಾಗುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲೂ ಇತ್ತು. ಆದರೆ, ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಭೂ ಹಿಡುವಳಿದಾರ ರಾಜನಿಂದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನ ಪಡೆದು ಅವನಿಗೆ ವಿಧೇಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೇನೆ, ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸೇವೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ರಾಜನು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಂಬಳಿಯಾಗಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಲಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರ ವಿಜಯನಗರ ನಾಯಕರ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಯಕ ಪದ್ಧತಿ ವಿಜಯನಗರ ಅರಸರ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ನಿಯಮವಾಗಿದ್ದು, ಇದರಡಿಯಲ್ಲಿ ಅರಸನೇ ನಾಯಕರು ನೀಡುವ ಸೈನಿಕ ಸೇವೆ ಮತ್ತು ಹಣಕಾಸಿನ ನೆರವನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಾಂತಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದನು. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅಥವಾ ರಾಜತ್ವವು ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪರಾಧೀನತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಯುರೋಪ್ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದರೆ, ವಿಜಯನಗರ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಹಾಲಿಂಗಂರವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಮರಂ ಹಿಡುವಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಿಜಯನಗರ ಅರಸರು ಈ ನಾಯಕರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೋಪ ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಅರಸನೇ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಪಡೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿದ್ದವು. ಈ ಸಂಬಂಧ ವಿದೇಶಿ ಪ್ರವಾಸಿಗ ನ್ಯೂನಿಜ್‌ನ ಪ್ರವಾಸಿ ಕಥನವು ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತವೆ. ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿಭಾಯಿಸದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಹಕ್ಕನ್ನು, ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅರಸನೆ ಹಿಂಪಡೆದಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ನ್ಯೂನಿಜ್ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಮಹಾಲಿಂಗವರವರನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಮಾದರಿಯನ್ನು ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿಗಿನವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬರ್ಟನ್ ಸ್ಟೈನ್‌ರವರು 'ಸೆಗ್‌ಮೆಂಟರಿ ಸ್ಟೇಟ್ ಮಾಡೆಲ್'ನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈಗಾಗಲೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಮಾದರಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಟೈನ್‌ರವರು ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸೌತಾಲ್‌ರವರಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸೌತಾಲ್‌ರವರು ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಆಲೂರು ಸಮಾಜವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದರು. ಬರ್ಟನ್ ಸ್ಟೈನ್‌ರವರು ಮೊದಲಿಗೆ ಚೋಳರ ಕಾಲದ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ರಾಜತ್ವವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ 'ಸೆಗ್‌ಮೆಂಟರಿ ಸ್ಟೇಟ್ ಮಾಡೆಲ್'ನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರು. ನಂತರ ಅದನ್ನು ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಅಧಿಕಾರ ರಚನೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯೂ ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಸ್ಟೈನ್‌ರವರು ವಿಜಯನಗರ ಇತಿಹಾಸ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಟೈನ್‌ರವರು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚೋಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ರಚನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಳರ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ವಿಶಾಲ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎಂಬ

ಅಂಶವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬದಲಾಗಿ ಚೋಳ ರಾಜ್ಯವು ಬೇರೆಬೇರೆ ರಾಜಕೀಯ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟಕಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಘಟಕಗಳ ಮೇಲಿನ ರಾಜನ ನಿಯಂತ್ರಣವು ರಾಜಕೀಯ ಅಥವಾ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿರದೆ ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿಯಷ್ಟೆಯಾಗಿತ್ತು. ದೈವತ್ವದ ಲೇಪವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅವನ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಹಿಡಿತವು ಈ ಘಟಕಗಳ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ವಿಶೇಷವಾದ ಲಕ್ಷಣ. ಆ ತರಹದ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಅರಸನ ಪರವಾಗಿ ನಾಡು ಎಂಬ ಘಟಕ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ನಾಡು ಎಂಬುದು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಕೃಷಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವ ರೈತ ಸಮಾಜ. ಸ್ಟೈನ್‌ರವರಿಗೆ ನಾಡು ಎಂಬುದು ಪ್ರಮುಖ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆ.

ಈ ಘಟಕ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಘಟಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಜಯನಗರ ಆಡಳಿತದಲ್ಲೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪೆಸೆಂಟ್ ಸ್ಟೇಟ್ ಎಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ ಇನ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿರುವ ವಿಘಟಿತ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಜಯನಗರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸ್ಥಾನಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಘಟಕಗಳು ಸೇರಿದ್ದವು ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವಾಗ ನೀಲಕಂಠ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜನತೆಯು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಜಡತ್ವವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೃಷಿ, ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ವಾಣಿಜ್ಯ ವಹಿವಾಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭೂತಪೂರ್ವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ನಾಣ್ಯಗಳ ಚಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಗರ–ಪಟ್ಟಣಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಂಡಿದ್ದು ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಕೊರತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಜನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕುರಿತು ಸ್ಟೈನ್‌ರವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಅರಸನು ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಇತರ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಂತರು ತಮ್ಮದೇ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಿ ಅರಸನಿಗೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೇನೆ, ಅನೇಕ ಸ್ಥಾನಿಕ ಆಡಳಿತ ಘಟಕಗಳಾದ ನಾಡು, ಅಗ್ರಹಾರ, ದೇವಾಲಯ, ಮಠ, ವ್ಯಾಪಾರೀ ಶ್ರೇಣಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಕೂಡ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದು, ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಈ ವಲಯಗಳನ್ನು ಸ್ಟೈನ್‌ರವರು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅಂಚು ಪ್ರದೇಶಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ಕೂಡ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಅಂದರೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದೊಳಗಡೆ ಎರಡು ನಮೂನೆಯ ಆಡಳಿತ ಘಟಕಗಳು ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದುವು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ, ಸ್ಟೈನ್‌ರ ಸೆಗ್‌ಮೆಂಟರಿ ಸ್ಟೇಟ್ ಮಾಡೆಲ್‌ನ್ನು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಸಂದೇಹದಿಂದ ನೋಡಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದರು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹರ್ಮ್‌ನ್ ಕುಲ್ಕೆಯವರು.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕರಾಶಿಮಾ ಮತ್ತು ಸುಬ್ಬರಾಯಲು ವಿಜಯನಗರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಲಭಿಸಿರುವ ವಿಜಯನಗರ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಟೈನ್‌ರ ಸೆಗ್‌ಮೆಂಟರಿ ಸ್ಟೇಟ್ ಮಾಡೆಲ್‌ನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಮಾಡೆಲ್‌ನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರಾಶಿಮಾ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ..... 'the strength of the state control over Nayakas seems to have made Vijayanagara feudalism rather similar to the Tokkugawa feudalism of Japan'.

ಹರ್ಮನ್ ಕುಲ್ಕೆ ಮತ್ತು ಡೀಟ್ಮಾರ್ ರೋಥರ್‌ಮುಂಡ್‌ರವರು ವಿಜಯನಗರ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತವನ್ನು ಸೈನಿಕ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅಮರನಾಯಕ ಪದ್ಧತಿಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬರ್ಟನ್ ಸ್ಟೈನ್‌ರವರು ಇದನ್ನು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ವಿಜಯನಗರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ಹಿಡುವಳಿದಾರತನ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುನಿಷ್ಠೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೇನೆ, ಕಪ್ಪ ಕಾಣಿಕೆಯಂತಹ ಮರ್ಯಾದೋಪಚಾರಗಳು ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಟೈನ್‌ರವರು ಪೋರ್ಚುಗೀಸ್ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಜಾಗೃತಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ತಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಿರುವ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಯುರೋಪಿನ ಓದುಗರಿಗೆ ಭಾರತವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಗ್ರಹದಿಂದ ಮಂಡನೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಟೈನ್‌ರವರು ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸೆಗ್‌ಮೆಂಟರಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾದ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಅರಸನು ಅನುಭವಿಸದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೆಗ್‌ಮೆಂಟರಿ ಮಾಡೆಲ್‌ನ್ನು ಹರ್ಮನ್ ಕುಲ್ಕೆಯವರು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಲ್ಕೆಯವರು ಭಾರತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅರಸರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಂತಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಜವಾದ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನೇ ಹೇರಿದ್ದರೆ ವಿನಃ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅವಲಂಭಿಸಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವಾಗ ಅವರು ಒರಿಸ್ಸಾದ ಸೂರ್ಯವಂಶೀ ಅರಸರನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕರಾಶಿಮಾ ಅವರು ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ತಮಿಳು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ನಾಯಕರ ಮೇಲೆ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತವು ಹೇರಿರುವ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಜಪಾನಿನ ತೊಕ್ಕುಗಾವ ಕಾಲದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ವಿಜಯನಗರ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದವನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿ ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತವನ್ನು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮಾಡೆಲ್‌ನೊಳಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಚೋಳ ಮತ್ತು ವಿಜಯನಗರ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬೇರೊಂದು ವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟು

ಹಾಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ

20ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಸ್ಥಾಪನೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂರ ದಾಳಿಯನ್ನು ತಡೆದು ಹಿಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಲು ರಚನೆಯಾದ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತವೆಂದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ವಿಜಯನಗರದರಸರ ಸೈನಿಕ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯು ಮುಸ್ಲಿಂರ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದು ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಹಮನಿ ಸುಲ್ತಾನರು ಮತ್ತು ಅವರ ನಂತರದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗುಂಪುಗಳು. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಮುಸ್ಲಿಂರ ದಾಳಿ ಮತ್ತು ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜನತೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿದ ರಾಜಮನೆತನವೆಂದು ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವರು ಮುಸ್ಲಿಂರ ಆಕ್ರಮಣದ ವಿರುದ್ಧ ರಕ್ಷಣಾವ್ಯೂಹವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿದವರೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ರಾಬರ್ಟ್ ಸಿವೆಲ್. 1900ರಲ್ಲಿ ಇವನು ಎ ಫರ್‌ಗಾಟನ್ ಎಂಪೈರ್ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ವಿದೇಶಿ ಪ್ರವಾಸಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಜಯನಗರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸರಕಾರ ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸಿವೆಲ್‌ನನ್ನು ನೇಮಿಸಿದ್ದು, ಆ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಸ್ವಾರ್ಥ ಕಾರಣವೂ ಇತ್ತು. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬರುವ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಯೋಜನೆ ಒಂದು. ಇನ್ನೊಂದು ಉದ್ದೇಶ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವುದು. ಸಿವೆಲ್ ಇದೇ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೆ ಮದ್ರಾಸ್ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ವಿಭಜಿಸಿ ಆಳುವ ನೀತಿಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿದನು. ಮುಸ್ಲಿಂ ದಾಳಿ ಮತ್ತು ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಹಿಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಣೆ ವಿಜಯನಗರದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಸಿವೆಲ್ ಕೋಮುವಾದಿ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅವನತಿಗೂ ಬಹಮನಿ ಸುಲ್ತಾನರ ಅಳಿದುಳಿದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ಪ್ರತಿದಾಳಿಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದನು. ಈ ತರದ ಚರಿತ್ರೆ ರಚನೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವು ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಂದಾಗಬಾರದು, ಅವರ ನಡುವೆ ಅಂತರವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಘಟಿತ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬು ನಿಲುವು ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇದೆ.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರಿಗೆ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದ್ದು, ಇವತ್ತಿನ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಗತಕಾಲದಲ್ಲೂ ನಡೆದಿತ್ತು ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹುನ್ನಾರು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಒಂದನೆಯದಾಗಿ, ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು

ರಕ್ಷಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಈ ರಾಜಮನೆತನಕ್ಕೆ ಇತ್ತು ಎಂಬುದು ಇತಿಹಾಸ ರಚನಾಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂಬ ಗಡಿಯೊಳಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯದವರು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಹಾಗೇನೆ ವಿಜಯನಗರದ ಸೈನಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದ ರಾಜ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸತತ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅದೊಂದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿ ಸವಾಲಾಗಿ ನಿಂತಿರುವುದು ಬಹಮನಿ ದೊರೆಗಳು ಅಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಒರಿಸ್ಸಾದ ಗಜಪತಿ ಸಾಮ್ರಾಟರು. ಇವರು ಗಜಪತಿ ರಾಜ್ಯದ ಉಸ್ತುವಾರಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವರು ಮತ್ತು ಅವರು ಹಿಂದು ಅರಸರು. ಈ ತರದ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ವಾದವನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಜಯನಗರದ ಮೆಟೀರಿಯಲ್ ಕಲ್ಚರನ್ನು–ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸರ ವಾಸ್ತುಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ನಾಗರೀಕತೆಯು ವಿಜಯ ನಗರದ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ ಎಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಾವು ಒಂದು ವಿಚಾರ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಜಯ ನಗರದರಸರು ಎಂದೂ ತಾವು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಸಮಾಜವನ್ನಾಗಲಿ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊಸ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರಚಿಸಿದರು ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗದು. ಆದಾಗ್ಯೂ, ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ನೀತಿವಂತ ರಾಜರಾಗಿ, ಈ ಹಿಂದೆ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸಿದ ಆಳರಸರ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿ ಧರ್ಮಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಿ ಆ ಕಾಲದ ಜನರ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆದಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದಾಗ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ರಿಲೀಜನ್‌ಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅವರು ಪಾಲಿಸಿದ್ದು ಆ ಕಾಲದ ರಾಜಧರ್ಮ. ನಾವು ಇವತ್ತು ಸೆಕ್ಯೂಲರ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಧರ್ಮ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಹರಿಕಾರರು ವಿಜಯನಗರದರಸರು ಎಂದೂ ಕೂಡ ಲೇಬಲ್ ಮಾಡಬಹುದು. ಅವರ ಕಾಲದ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಮುಸ್ಲಿಂರು ಬಿಲ್ಲು ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾವಿಣ್ಯತೆ ಪಡೆದವರಿದ್ದರು. ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದ್ದರು. ಒಂದು ಸಮೂದಾಯವನ್ನು ಓಲೈಸುವುದಾಗಲಿ, ದೂರವಿಡುವ ಸಣ್ಣತನವಾಗಲಿ ಆ ಕಾಲದ ರಾಜರು ಪಾಲಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಆ ನೆಲದ ಗೌರವವನ್ನು, ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಧರ್ಮ. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮದವರನ್ನು, ಪಂಥದವರನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವುದೇ ರಾಜಧರ್ಮ. ಅದನ್ನೇ ವಿಜಯನಗರದರಸರು ಪಾಲಿಸಿದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಬಣ್ಣ ಬಳಿಯುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಅರಸನಾದವನ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮುಂದುವರಿದು ಬಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದವರು ಅನುಭವಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ವಿಶೇಷ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವಂತಹದ್ದು. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ

ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ವರ್ಗೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಹರಿಕಾರರಾಗಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ನೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರು. ಇದು ರಾಜನಾದವನ ನೈತಿಕ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಎಲ್ಲಾ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ತಮ್ಮ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳನ್ನು, ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದರು, ವೇದ ಉಪನಿಷತ್ತು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ರಚಿಸಲು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅರಸರ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹುದ್ದೆಗಳನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದ್ದರು. ಅವರ ಸೇವೆಗೆ ರಾಜನು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಂಬಳಿಯಾಗಿ ನೀಡಿರುವುದು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗ. ಅವರ ಭೂಮಿ ಮೇಲೆ ತೆರಿಗೆ ವಿನಾಯಿತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ನೀಡಲಾಗಿತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ರಾಜನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವವು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾದುದೆಂದು ದೇವಾಲಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ರುಜುವಾತು ಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ಹೆಚ್ಚು ಗೌರವ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ, ಅವರು ದೈವತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ದೇವರ ಸೇವಕರಾಗಿ ದೇವಾಲಯಗಳ ಸಂರಕ್ಷಕರಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ರಾಜತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಾದ ರುಜುವಾತನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ರಾಜಧಾನಿ ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗಮ ವಂಶದವರು ಬಂದು ನೆಲೆಸುವ ನಿರ್ಧಾರವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಹಂಪಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯ ಅದಾಗಲೇ ದೈವತ್ವದ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ದೇಗುಲ. ಈ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿಂದೆ ಸಂಗಮರಿಗೆ, ತಮ್ಮ ವಂಶ, ರಾಜಧಾನಿ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ರಕ್ಷಕ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನೆಂದೆ ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ದೇವರೆ ನಮ್ಮ ಒಡೆಯನೆಂದು ನಂತರ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ವಿಜಯ ನಗರದ ಅರಸರು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ದತ್ತಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವರ ಹೆಸರನ್ನು ಕೆತ್ತನೆ ಮಾಡುವ ಪರಿಪಾಠ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ದೇವರು ತಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವೆಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಶ್ರುತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದೊಳಗೆ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿ ನೀಡುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಹೆಸರನ್ನು ನಮೂದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ದತ್ತಿ ನೀಡುವವನಿಗೂ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಕೃಪೆ ತೋರಿಸುವನೆಂದು ನಂಬುವ ಆಶಯ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ ಮತ್ತು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದರೆ ಆ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನವರು ಹಾಳುಗೆಡವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಇತ್ತು.

ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲೂ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನು ಅವರು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಜಧಾನಿಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಅರಸರು, ಅವರ ಸಂಬಂಧಿಕರು, ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ವರ್ತಕರು ಹಲವಾರು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಭೂದಾನವಾಗಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವರಿಗೆ ಉಂಬಳಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಅದರಿಂದ ಬರುವ ಆದಾಯದಿಂದ ದೇವಾಲಯದ ದೈನಂದಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನೇರವೇರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸಂಗಮ ವಂಶದ ಅರಸರು ಬಂದು ಹಂಪಿಯನ್ನು ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿ ಆಳ್ವಿಕೆ

ನಡಸುವ ಮೊದಲು ಹಂಪಿ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿತ್ತು. ಆದರೆ 14ನೇ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೆಯಾರ್ಧದಿಂದ ಈ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡ ಅರಸರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನು ಪ್ರಮುಖನು. 1509–10ರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಂಬಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಮುಂಟಪವನ್ನು, ದೇವಾಲಯದ ಎದುರು ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಗಾತ್ರದ ಗೋಪುರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ 15ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬರುವ ತೆಲುಗು, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಜನರು ನೆಲೆಸುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಶೈಲಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಶೈಲಿಯ ಬೃಹತ್ ದೇವಾಲಯಗಳ ರಚನೆ ಕೂಡ ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ವಿಜಯನಗರದ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಶೈಲಿಯ ದೇವಾಲಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿಗಿಂತ ಇಳಿಮುಖ ವಾಯಿತು. ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ಚೋಳರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಡುವ ದೊಡ್ಡ ಗಾತ್ರದ ರಚನೆಯ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಕಟ್ಟಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಅಂದರೆ, ಹಂಪಿಯ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಗೋಪುರದ ಸೇರ್ಪಡೆ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನಿಗೆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವರ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ವಂಶದ ದೇವರು ಎಂಬ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿರುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು.

ಹಾಗಂತ ಹೇಳಿ ಕೇವಲ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಜಯನಗರದರಸರ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಿದೆ ಎಂದೇನು ಅಲ್ಲ. ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಅವರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಿದ್ದು, ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿ ಧರ್ಮದ ನಿಯಮಾನುಸಾರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಮತ್ತು ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನು ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದತ್ತಿ, ದಾನವನ್ನು ಭೂಮಿ/ಹಣದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಾನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಠ, ಮಂದಿರಗಳಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಉದಯಗಿರಿಯನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನು ತನ್ನ ಇಬ್ಬರು ರಾಣಿಯರೊಂದಿಗೆ ತಿರುಪತಿಯ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಬೇಟಿಕೊಟ್ಟು, ತನ್ನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಇಬ್ಬರು ರಾಣಿಯರಾದ ತಿರುಮಲದೇವಿ ಮತ್ತು ಚಿನ್ನದೇವಿಯರ ತಾಮ್ರದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದನು ಎಂದು ದಾಖಲೆಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಅಲ್ಲಿನ ದೇವರಿಗೆ ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ರಾಣಿಯರು ಸದಾ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. 1515ರಲ್ಲಿ ಆಂಧ್ರದ ಕೊಂಡವೀಡು ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಈ ವಿಜಯೋತ್ಸವದ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಅಮರಾವತಿಯ ಶಿವನ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಶೈಲಂಗೆ ತನ್ನ ರಾಣಿಯರೊಂದಿಗೆ ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ದಿಗ್ವಿಜಯವನ್ನು ಜಯಿಸಿದ ನಂತರ ತಾನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿರುವ ತಿರುಪತಿ, ಕಾಳಹಸ್ತಿ, ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಕಾಂಚೀಪುರಂ ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟು, ಅಲ್ಲಿನ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದನು. ಅಲ್ಲಿನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಸಲಹೆ ನೀಡಿ ಚಿನ್ನಾಭರಣಗಳನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದನು. ಪ್ರತಿ ದಿಗ್ವಿಜಯೋತ್ಸವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲ್ಲಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಆ ದೇವರುಗಳೇ ತನ್ನ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದನು.

ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ

ವಿಜಯನಗರ ಅರಸರು ಹಿಂದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದುದು ಅಲ್ಲದೆ, ಬೇರೆ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅನುಯಾಯಿ ಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ದೃಷ್ಠಾಂತಗಳು ನಮಗೆ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಸುಮಾರು 200 ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಕಾಲ ವೈಭವದ ದಿನಗಳನ್ನು ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ದಕ್ಕನ್ನಿನ ಸುಲ್ತಾನರು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಇವರು ಪಾಲಿಸಿದ್ದರು. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸೈನಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಮೂಲ್ಯವಾದುದು. ಟರ್ಕ್‌ರ ಬಿಲ್ಲುಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಶ್ವದಳದ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡು ತಮ್ಮ ಸೈನ್ಯದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರನ್ನು ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ನಾಯನ್‌ಕರ ಪದ್ಧತಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಡೆಲ್ಲಿ ಸುಲ್ತಾನರಿಂದ ಅನುಸರಿದ್ದರು. ಡೆಲ್ಲಿ ಸುಲ್ತಾನರು ಇಕ್ತಾ ಪದ್ಧತಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಧರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಉಂಬಳಿಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದನ್ನೇ ವಿಜಯನಗರದರಸರು ನಾಯನ್‌ಕರ ಪದ್ಧತಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರು. ಪರ್ಶಿಯಾ ಮತ್ತು ಅರೇಬಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಂದಾಯ ವಸೂಲಿ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ, ಮರಾಠಿ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ ತರದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ವಿಜಯನಗರದ ಮೇಲೆ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ, ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮಿ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಿವೆ. ರಾಜಧಾನಿಗೆ ಸಮೀಪವಿರುವ ಅನೇಕ ವಾಸ್ತು ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು–ಲೋಟಸ್ ಮಹಲ್, ಎಲಿಪೆಂಟ ಸ್ಟೇಪಲ್ಸ್, ರಾಣಿಯರ ಸ್ನಾನದ ಕೆರೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮಿ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ವಿಜಯನಗರದರಸರು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾಗಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಗ್ರಾಸವಾಗತ್ತದೆ. 1439ರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾದ ಮಸಿದಿಯು ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಮಿ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿಸಲಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಧರ್ಮಶಾಲೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿತ್ತು.

ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ವಿಜಯನಗರ ಅರಸರು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದು, ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದರು. ಸಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ್ದರು ಮತ್ತು ವಿವಿಧತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ ಎಂಬ ನಾಣ್ಣುಡಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದರು. ಮುಸ್ಲಿಂರ ದಾಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಬೆದರಿಕೆಗೆ ಹಿಂದು ಧರ್ಮ ರಕ್ಷಕರಾಗಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎಂಬ ವಾದ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಸ್ಲಾಮಿ ವಾಸ್ತು ಶೈಲಿ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪದಗಳನ್ನು

ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ಮುಜುಗರವಿಲ್ಲದೆ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರು.

ಮಹಾನವಮಿ ಹಬ್ಬವನ್ನು ನಾಡ ಹಬ್ಬವನ್ನಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವಂತೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸಲಾರಂಭಿಸಿರುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಯತ್ನ.

ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಸಂಸ್ಕೃತ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಗೌರವಿಸಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆ. ಈ ಮೂರು ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನೇ ಸ್ವತ: ಸಾಹಿತಿ, ಕವಿಯಾಗಿದ್ದು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದನು.

ಮುಪ್ಪಿನೊಳಗೆ ಯೌವನವೆಂಬುದು
ಯೌವನದೊಳಗೆ ಮುಪ್ಪೆಂಬುದು
ತಾದಾತ್ಮ್ಯಗೊಂಡರೆ ಸಾಲದೆ?
ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಬೇಕೆ?

ಎರಡು ಕವಲುಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ 'ಮುಖಾಂತರ'

ಅನುಬೆಳ್ಳೆ (ಶ್ರೀ ರಾಘವೇಂದ್ರ ಬಿ.ರಾವ್)
C/o. ಶ್ರೀಮತಿ ಮೋಹಿನಿರಾವ್
ಶ್ರೀ ದುರ್ಗಾಪರಮೇಶ್ವರಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಹತ್ತಿರ, ಅಂಚೆ : ಬೆಳ್ಮಣ್ಣು – 574111
ಕಾರ್ಕಳ ತಾಲೂಕು. ದೂರವಾಣಿ : 9880258933

ಕಾದಂಬರಿಯೊಂದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅಥವಾ ವಿಸ್ತಾರ ಅದರ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು ಯಾ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಕತೆಗಳಂತೆ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹಂಬಲವಿಲ್ಲ ದಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದ್ರಾಕ್ಷಿಬಳ್ಳಿಯಂತೆ ಸರ್ವಮುಖಿಯಾಗಿ ಹಬ್ಬಬಹುದು. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮೆರುಗನ್ನು ಕೂಡ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಥಾರಚನೆಗೆ ಪರಿಧಿಯ ಹಂಗು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಕೇಳುವ ಇತಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಾಗ ಕತೆಯನ್ನು ಸಣ್ಣದು ಮತ್ತು ಪದಗಳ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೇಂದ್ರ ಅಥವಾ ಹಂದರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ 'ಬೃಹತ್' ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗಂತು ವಿರಳ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು, ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ, ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಂದ ಕೆ.ಟಿ.ಗಟ್ಟಿ ಅವರ ಕೆಂಪು ಕಳವೆ, ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಪೈ ಅವರ 'ಸ್ವಪ್ನ ಸಾರಸ್ವತ' ಬೊಳುವಾರರ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಓಟ' ಮುಂತಾದವುಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ನಾ. ಮೊಗಸಾಲೆ ಅವರು ಬರೆದ 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ' ಮತ್ತು 'ಮುಖಾಂತರ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು 'ಬೃಹತ್' ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. (ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬೃಹತ್ ಅಲ್ಲ, ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೃಹತ್ ಕಾದಂಬರಿ)

'ಮುಖಾಂತರ' ನಾ ಮೊಗಸಾಲೆ ಅವರ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಾದಂಬರಿ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕತಾವಸ್ತು ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಮುಂದೆ ಸಾಗುವಂತದ್ದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವೋತ್ತರದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಕಾದಂಬರಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ದಿನಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಓದುಗನಿಗೆ ಎಲ್ಲೂ ಹೊರೆಯೆನಿಸದೆ ತೀರಾ ಸರಳ ಭಾಷಾಶೈಲಿಯಿಂದ ಆಪ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳು, ನಾವು ಕಂಡುಂಡ, ಅನುಭವಿಸಿದ ಜೀವನವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುವ, ಮೆಲುಕು ಹಾಕುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಕಾದಂಬರಿ 'ಮುಖಾಂತರ'. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕಳಚಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ನಮ್ಮದೇ ತಲೆಮಾರಿನ ಕೊಂಡಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ ವಾಸ್ತವವೇ ವಾಸ್ತವದ ಮರುಹೂರಣದಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಜೀವಕಳೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ವಂಶವೃಕ್ಷದ ಮೂಲಕ ಓದುಗನಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ, ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು 'ಗೊಂದಲಿ'ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ

ಓದಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವೋತ್ತರ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲವೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸುವುದಾದರೆ ಆಯಾಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಬದುಕು, ಸನ್ನಿವೇಶ, ಘಟನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಆಯಾಯ ಕಾಲವೇ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಓದುಗನ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಿನ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ತಾಳ್ಮೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಓದು ಒಂದೇ 'ಸಿಟ್ಟಿಂಗ್'ನಲ್ಲಿ ಓದಿ ಮುಗಿಸುವಂತದ್ದಲ್ಲ. ಸುಮಾರು ಆರುನೂರು ಪುಟಗಳ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಪ್ರತೀಯೊಂದು ಅಕ್ಷರವನ್ನೂ ಆಸ್ವಾದಿಸುತ್ತಾ ಓದಲು ಕನಿಷ್ಟಪಕ್ಷ ಹದಿನೈದು ದಿವಸಗಳಾದರೂ ಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿಯ ಆಸ್ವಾದನೆಯಿರುವಂತದ್ದು ಕಾದಂಬರಿ ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ. ಪ್ರತೀಯೊಂದು ಪಾತ್ರ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಸಮನ್ವಯದೊಡನೆ ಎಲ್ಲೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿಸದೆ ಯತಾವತ್ತಾಗಿ ರಚಿಸಿರುವುದು ಓದುಗನನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಅಸಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವೋತ್ತರದ ವಾತಾವರಣವನ್ನಾಗಲಿ, ಗ್ರಾಮೀಣಸ್ಥಿತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ವಿವರಿಸುವಾಗ 'ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ'ತೆರಳುವುದು ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದು ಎಲ್ಲೂ ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರದಂತೆ ವಿವರಿಸುವ ರೀತಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭವಸ್ಥ ವಿವರಣೆ ವಸಹಾತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಆಗಿನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು, ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯನ್ನು, ಒಂದು ವರ್ಗ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ ಯಾದರೂ, ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯ ಧ್ವನಿಯೇ ಅದಲ್ಲ! ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳಾಚೆಗಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ, ಪಲ್ಲಟ, ಆಧುನಿಕತೆ ಯಿಂದಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಕಾದಂಬರಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವರ್ಣಸಂಕರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಬದುಕು, ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಬದಲಾವಣೆ ಮುಂತಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದು 'ಪರಿವರ್ತನೆ ಜಗದ ನಿಯಮ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರ ಕಾಸರಗೋಡಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಪ್ರದೇಶವಾದರೂ ಈಶ್ವರಿಮೂಲೆ, ಸೀತಾಪುರ, ಕೊಳ್ಯೂರುಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದ ಚಿತ್ರಣ, ಅಲ್ಲಿಯ ಕೃಷಿಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನೆನಪಾಗದಿರದು. ಇಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಪಾತ್ರಗಳು ಜೀವಂತ ಚೇತನೆಗಳೆನೋ ಅನ್ನುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಲ್ಪಿತ ವಾಸ್ತವದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಪರಂಪರೆ, ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವಲ್ಲಿಯೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ಮೋಟಾರುವಾಹನಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲದ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಕಾಲ್ನಡುಗೆಯಲ್ಲಿಯೋ, ಎತ್ತಿನ ಬಂಡಿಯಲ್ಲಿಯೋ, ಸಾರೋಟಿನಲ್ಲಿಯೋ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡುವ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಧ್ಯತೆ ನೀಡುವುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರವೇಶಿಕೆ ವರ್ತಮಾನ ವಾದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ತಿರುವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವೋತ್ತರದ ಒಂದು ಘಟನೆಯ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ತಿರುಮಲೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟರು ಶಿರಸ್ತೇದಾರರ ಜೊತೆಗೆ ಕುಳಿತು ಊಟ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಂಕಷ್ಟದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಅಪನವಾಯು'; ತನ್ನದ್ದಲ್ಲದನ್ನು

ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸದೇ ಇದ್ದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಗಟ್ಟಿ ತಳಪಾಯ ಕೂಡ.

ಒಂದು ಊರಿನ ಅದರಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಬಾಳುವ, ಮೂಲಗೇಣಿ, ಚಾಲಗೇಣಿಗಳ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ದುಡಿದು ಉಣ್ಣುವ ಔದಾರ್ಯ; ಧಣಿ ಒಕ್ಕಲುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು; ಉಳುವವನೆ ಹೊಲದೊಡೆಯನಾದರೂ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಹಿಂಸೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ನವಿರಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಗ ಆಪ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃಷಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಗಿನ ಜೀವನಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ 'ದುಡಿಮೆಯ ನಂಬಿ ಬದುಕು' ಎನ್ನುವ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಶಾನುಭೋಗ, ಪಟೇಲ, ಶಿರಸ್ತೇದಾರರ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣತನವಿದ್ದರೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವುದಾಗಲಿ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗುವುದಾಗಲಿ, ಕ್ರೌರ್ಯ, ಹಿಂಸಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಎಂದೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ಸ್ವಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಚಿತ್ರಣ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಒಂದು ಕಡೆ, 'ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಹಿಂಸೆ, ಕೊಲೆ, ಸುಲಿಗೆ, ಭೀಕರ ಬಿಬೀತ್ಸಗಳನ್ನು ಯತ್ತಾವತ್ತಾಗಿ ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಸುವುದಾದರೆ ಕತೆಗಾರನ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಏನಿದೆ? ಕತೆಗಳು ಸ್ವಸ್ಥ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಓದುಗನಿಗೆ ಖುಷಿಯನ್ನು ನೀಡುವಂತಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಕತೆಯ ಜೀವಾಳ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮೊಗಸಾಲೆಯವರ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಕೂಡ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಓದುಗನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲೂ ಅತಿಮಾನುಷಕ್ಕಿಳಿಯದೆ, ಸ್ವಚ್ಛ, ಸುಂದರವಾದ ಆಪ್ತತೆಯ ಮೂಸೆಯೊಳಗೆ ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತದೆ. ಸೌಹಾರ್ದತೆ, ಸಹಬಾಳ್ವೆಯೆನ್ನುವ ಧ್ಯೇಯ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತೀಯತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ 'ತಾವೊಂದೇ ವಲಂ' ಎನ್ನುವಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮ, ಜನಾಂಗಗಳು ಕೂಡ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಮಠಗಳ ಚಿತ್ರಣ, ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಕಷ್ಟ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ 'ಆಡು ಮುಟ್ಟದ ಗಿಡವಿಲ್ಲ...' ಎನ್ನುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿನ ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು; ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಜಾತ್ರೆ, ಆಯನ, ಕಂಬಳ, ಕೋಲ ಶ್ರಾದ್ಧ, ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಪೂಜೆ ಪುನಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು; ಶಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಏನಿದೆ, ಏನಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಬೆರಗು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಕ್ಯಾನ್‌ವಸ್' ಒಂದು ರಮಣೀಯವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಎರಡು ಕಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತೆ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರತೀಯೊಂದು ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಓದುತ್ತಲೇ, ಓದುವ ಸುಖದ ಜೊತೆಗೆ ಕಲ್ಪನೆಯ, ವಾಸ್ತವದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಓದುಗನಿಗೆ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಂಗಾರಣ್ಣ, ತಿರುಮಲೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟ, ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ವೆಂಕಪ್ಪಯ್ಯ, ಕೃಷ್ಣಯ್ಯ, ಕೇಚಣ್ಣ, ಮಾಪಣ್ಣ, ಶಂಕರ, ನಾರಾಯಣ, ಶ್ರೀಧರ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರಗಳಂತೆ ಪಾರ್ವತಿ, ರತ್ನಮ್ಮ, ಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮ, ಒಪ್ಪಕ್ಕ, ಭಾಗೀರಥಿಯ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಕೂಡ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ತಿರುಮಲೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟರು ಪ್ರತೀಯೊಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಪಾರೋತಿ(ಪಾರ್ವತಿ)ಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಂಗಾರಣ್ಣ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ

ಒಪ್ಪಕ್ಕನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಿ, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಪಲ್ಲಟದ ನಂತರದ ಘಟನೆಗಳಾದರೂ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮೊಗಸಾಲೆಯವರ ಇತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವಿಪುಲವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಧ್ವನಿಯಿರುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಧೀಮಂತ ನಾಯಕರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗುವುದಲ್ಲದೆ, ಅವರನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವಾಸ್ತವದ ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವೆಂದು ಕೂಡ ಹೇಳಬಹುದೇನೋ? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಗಾಂಧಿಟೋಪಿ ಶಂಭಟ್ಟರು ಗಾಂಧಿತತ್ವಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆಯೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಯ ಸಮನ್ವಯದ ಜೊತೆಗೆನೆ ಇಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಪಡೆಯುವುದಲ್ಲದೆ, ಕಾರ್ನಾಡು ಸದಾಶಿವರಾಯರು, ಕುದ್ಮಲ್ ರಂಗರಾವ್‌ರಂತಹ ಮಹನೀಯರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇವರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಯುವಪೀಳಿಗೆಯ ಪಾತ್ರಗಳಾದ ಮಂಜುನಾಥ, ಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಕೂಡ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಕಾವು ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು ಮತ್ತು ಆಗಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ನಿಲುವು ಓದುಗನನ್ನು ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಆಗಿನ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕರಪತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿ, ಹಂಚುತ್ತಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಾವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಯುವ ಶಕ್ತಿಗಳು. ಮನೆಯನ್ನು ತೊರೆದು ಎಲ್ಲೋ ತಲೆಮರೆಸಿಕೊಂಡು ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು. ಇವಲ್ಲಾ ದೇಶಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಆ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪರಂಗೀಯವರ ರಾಜಕೀಯ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ಅಲ್ಲಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿ ಇಲ್ಲಿ ಜಬರ್ದಸ್ತಿಯಿಂದ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಅವುಗಳು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೀಡು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿವೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿರಚನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ವಿಷಯಸಂಗ್ರಹ, ದಾಖಲೆಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಇದನ್ನು ಬರೆಯಲು ಪಟ್ಟ ಶ್ರಮದ ಅರಿವು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಇಲ್ಲಿಯ ವಿವರಣೆಗಳೇ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತವಾಗಿವೆ.

ಕಾದಂಬರಿ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗೋವಿಂದಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಬಂಗಾರಣ್ಣನ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ತತ್ವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಿಸುವುದಾದರೆ– ಗೋವಿಂದಾಚಾರ್ಯರು, 'ದೇವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಆರಾಧನೆ, ದೂಪ ದೀಪ ನೈವೇದ್ಯ ಎಲ್ಲಾ ಬೇಕಾ? ಆತ ಅನಂತ ಅಂತ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಅಂದರೆ ನೈವೇದ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ ಇದ್ದಾನೆ. ಆರತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆತ ಇದ್ದಾನೆ, ದೂಪದೀಪದಲ್ಲೂ ಆತ ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ತಾನೇ? ಇಂಥ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡಾ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಅಂದುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಆಗಲು

ಸಾಧ್ಯ? ಅಂಥವರಿಗೆ ಅರ್ಥ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ ಬೇಕು ಆ ಮಾಧ್ಯಮವೇ ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನ ಇತ್ಯಾದಿ' ಎಂದರು. ಇಲ್ಲಿ ಗೋವಿಂದಾಚಾರ್ಯರ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ದೇವರು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಅವನನ್ನು ನೋಡ ಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ ಬೇಕು. ಅದೇ ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಅದೇ ರೀತಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ, 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಅಂದರೆ ಮುಹೂರ್ತದಲ್ಲೂ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಮೂರ್ತದಲ್ಲೂ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂಥ ಅದ್ಭುತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬೇರೆ ಯಾವ ಧರ್ಮದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಎಂಥೆಂಥ ಆಕ್ರಮಣಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿಯೂ ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಉಳಿದದ್ದಿರಬೇಕು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೊಂದು ಪುರಾತನವಾಗಿ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದೆಂದು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಿರುವ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವ ಗೋವಿಂದಾಚಾರ್ಯರು, 'ಶಬ್ದದಿಂದ ಕಿವಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕಣ್ಣು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾರಿಗೆ ತಾನೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ? ಶಬ್ದ ಇದ್ದರೆ ತಾನೇ ಕಿವಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ. ಬೆಳಕಿದ್ದರೆ ತಾನೇ ಕಣ್ಣು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಎಂಬ ಸರಳವಾದ ಸತ್ಯವೂ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಗೆ ತುಡಿದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಗುವ ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರಗಳೂ ಇಂಥ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಶಬ್ದವಾಗುವುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ!' ಎನ್ನುವಂತಹ ಫಿಲಾಸಫಿಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಪ್ರದಾನವಾದ ವಿಚಾರಗಳು, ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಡುಗಳನ್ನು ಕಡಿದು ಕೃಷಿಯೋಗ್ಯಭೂಮಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಸಂಕಷ್ಟಗಳು, ಸಮಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಯಾವ್ಯಾವ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಬೇಕೆನ್ನುವ ವಿಷಯಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗಿವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ವಲಯವಾದ ಎಸ್.ಇ.ಝೆಡ್‌ನ ವಿಚಾರ ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ.

ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಧರನ ಪಾತ್ರಗಳು. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಆಧುನಿಕತೆ ಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಪಾತ್ರವಾದರೆ ಶ್ರೀಧರ ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡವನು. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಮದುವೆಯಾದರೂ ಆತನ ಸಂಸಾರಿಕ ಜೀವನ ಚೆನ್ನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ದೂರವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ ಮತ್ತೆ ಒಪ್ಪಕ್ಕನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಬಂಗಾರಣ್ಣನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ಆತ ಒಳಗೊಳಗೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಶ್ರೀಧರ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧಿಯಾದರೂ ಭವಬಂಧನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದತ್ತ ಹೊರಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಬಂಗಾರಣ್ಣನಿಗೆ ಆತ ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗಲೂ ಅವನ ವೇಷಭೂಷಣದಿಂದ ಗುರುತಿಸಲಾರದೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆನಂತರ ಅವರಿಗೆ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪಾತ್ರಗಳು ವೈವಿಧ್ಯವಾಗಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ವಂಶವೃಕ್ಷದ ಕವಲು ಟಿಸಿಲೊಡೆದು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕವಲುಗಳ 'ಮುಖಾಮುಖಿ'ಯೊಂದನ್ನು 'ಮುಖಾಂತರ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಎಡ–ಬಲ : ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ನಲ್ಮೆಯ ನಮಸ್ಕಾರಗಳು. ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡದಾರಿಯಲ್ಲೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಹಿತ್ಯಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು, ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಅಕ್ಟೋಬರ್–ಡಿಸೆಂಬರ್ 16ರ ಚಿಂತನ ಬಯಲು ತುಂಬ ಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸಿತು. ಸಂಪಾದಕಿಯವರಿಗೆ ಅಭಿನಂದನೆಗಳು. ಸತ್ಯ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಚಿಂತನ ಬಯಲು ಮರಳುಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಓಯಸಿಸ್!

ಅಜಕ್ಕಳರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವ ಎಡ–ಬಲ ಗೊಂದಲವಂತು ನಿಶಿತವಾಗಿದೆ, ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ. ಚಿಂತನಬಯಲು ಎಷ್ಟು ಜನ ಓದುತ್ತಾರೋ ತಿಳಿಯದು. ಮಧ್ಯವು ಎಂದುಕೊಂಡು ಎಡಕ್ಕೂ ಎಡವಟ್ಟಿಗೂ ವಾಲುತ್ತಿರುವ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರಂಥ ಮೊಂಡುಗಳಿಗಾದರೂ ಕಳಿಸಿಕೊಡಿ! ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಳ್ವಾಸ್–ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಬಗ್ಗೆ ನನಗನಿಸಿದ್ದು ಹೀಗೆ.

ಲೇಖಕರೇ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ಇದುವರೆಗೆ ಆಗಿಹೋದ ಸಾಹಿತ್ಯಸಮ್ಮೇಳನದ ಶೇ.99 ಅಧ್ಯಕ್ಷರು ಎಡಗಳೆ. ಆಳ್ವಾಸ್ ಆಶಯಗಳಲ್ಲೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ನಿಷ್ಪಾಕ್ಷಿಕೆ ಉದಾರ ವಿವರಗಳಲ್ಲು ಕೂಡ ತಾವು ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡಿರುವ ಗಬ್ಬುನಾತವನ್ನೇ ಕಾಣುವ ಮಹನೀಯರೆ ಅಧಿಕ. ಇಂಥವರನ್ನು ಕರೆದು ಅಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಕೂರಿಸಿ ಉಪಚಾರ ಮಾಡಿ ಮತ್ತೆ ಅವರಿಂದಲೆ ಉಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದರ್ದು ಆಳ್ವಾಸ್‌ಗಿರುವುದು ನನಗೆ ಸಖೇದಾಶ್ವರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಅಪಾತ್ರದಾನ, ಅಯೋಗ್ಯ ಪೂಜೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೆ ಅಡ್ಡದಾರಿಯನ್ನೆ ರಾಜಮಾರ್ಗವೆಂದುಕೊಂಡು ಸಾಗಲು ಅವರಿಗೆ ಉತ್ಸಾಹ ಇಮ್ಮಡಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ.

ನಿಕಟಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ ಡಾ.ಸುಮಿತ್ರಾ ಬಾಯಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲೆ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಿಕೆಯಂತೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಸುದ್ದಿ! ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಧ್ಯಾಪಕರ, ಪರೀಕ್ಷಕರ, ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೂಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಯೂ ಈ ಮಹಾಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತಿಯ ನೆರಳನ್ನು ಕೂಡ ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ಎಲ್ಲಿ ಪಾಠ ಮಾಡಿದರು, ಯಾರಿಗೆ ಪಾಠ ಮಾಡಿದರು ಎಂಬುದು ಕೂಡ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಾಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಯಾರು ತಮ್ಮ 'ವಿಹಿತಕರ್ಮ' ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಎರವಾಗುತ್ತಾರೋ ಅವರೇ ಸರ್ವಮಾನ್ಯರು, ಸಮ್ಮೇಳನಾಧ್ಯಕ್ಷರು! ಆಳ್ವಾಸ್‌ನಲ್ಲಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ವೀಣಾ ನೆರವೇರಿಸಿದ ಬನ್ನಂಜೆ 80ರ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಕತೆ. ನನಗೂ ಆಹ್ವಾನ ಇತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತಿ ಮೂರ್ಧನ್ಯರಾದ ಚಂಪಾ ಮತ್ತು ಈ ಬಾಯಿಯವರ ನಡುವೆ ಕೂರಬೇಕಾದ ಅದೃಷ್ಟ ಒಲಿದು ಬಂದಿತ್ತು. ಅವರ ಹದ್ದು (ಕಾಲ, ವಿಚಾರ) ಮೀರಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಇಂಥ ಅದ್ಭುತ ಆಹ್ವಾನಗಳನ್ನು, ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗಟ್ಟಿ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಚಂಪಾ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಕೆಳಗೆ ಕೂತಿದ್ದ ಬನ್ನಂಜೆಯವರಿಗೆ ಮಂಗಳಾರತಿ ಮಾಡಿದರು. ಎಲ್ಲರೂ ಸುಮ್ಮನಿದ್ದರು!

ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಆರ್. ಲೀಲಾ

ನವನಿಧಿ

ಕನ್ನಡದ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತುಇತರ ಲೇಖನಗಳು
ಡಿಎಸ್ ನಾಗಭೂಷಣ್
ಅಭಿರುಚಿ, ಮೈಸೂರು
ರೂ. 150/–

ಹತ್ತು ಹಲವು
ಎಂ. ರಾಮಚಂದ್ರ
ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲಾಕನ್ನಡ ಸಾ. ಪರಿಷತ್ತು
ರೂ. 100/–

ಶೋಧ–ಪರಿಶೋಧ
ಡಾ. ಶ್ರೀಪಾದ ಭಟ್
ರಚನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು
ರೂ.250/–

ಮುಖಾಂತರ
ಸಂ. ಶ್ರೀಪಾದ ಭಟ್
ಸೃಜನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಡ್ಯ
ರೂ.210/–

ವಾಚಿಕ
ಸಂ. ಡಾ. ಪಾದೇಕಲ್ಲು ವಿಷ್ಣು ಭಟ್ಟ
& ಡಾ. ಎಂ. ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಶಿ
ಯಕ್ಷಗಾನಕಲಾರಂಗ, ಉಡುಪಿ
ರೂ.300/–

ಸಮುಚಿತ
ಡಾ. ಜಯಪ್ರಕಾಶ ಮಾವಿನಕುಳಿ
ಕಣ್ವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು
ರೂ.115/–

ಮೊದಲ ಮೆಟ್ಟಿಲು
ಬಿ ಎ ವಿವೇಕ ರೈ
ಆಕೃತಿಆಶಯ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ಮಂಗಳೂರು
ರೂ.200/–

ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಕಲ್ಪ
ಡಾ. ಶ್ರೀಧರ ಎಚ್.ಜಿ. ಮುಂಡಿಗೆಹಳ್ಳ
ತಳುಕಿನ ವೆಂ.ಸ್ಕಾ. ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು
ರೂ.120/–

ರಾಷ್ಟ್ರಚಿಂತನ ತರಂಗಗಳು
ನವರತ್ನಎಸ್‌ರಾಜಾರಾಂ
ರಾಷ್ಟ್ರೋತ್ಥಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು
ರೂ.200/–

ಸಂನ್ಯಾಸಿ ಆಂದೋಲನ
ಬಿ ಪಿ ಪ್ರೇಮಕುಮಾರ್
ರಾಷ್ಟ್ರೋತ್ಥಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು
ರೂ.250/–

ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಮಹರ್ಷಿಗಳು
ಡಾ.ಎಸ್ ಹೇಮಲತಾ
ರಾಷ್ಟ್ರೋತ್ಥಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು
ರೂ.100/–

ಜಾಗತೀಕರಣದ ನಾಗಪಾಶ
ಡಾ.ಜಿ. ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯ
ಜನವಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗುಂಡ್ಮಿ
ರೂ.75/–

ನಿಕಷಕ್ಕೊಡ್ಡದ ನಿರ್ಣಯಗಳು
ಡಾ.ಜಿ. ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯ
ಜನವಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗುಂಡ್ಮಿ
ರೂ.100/–

ವಾದ, ಪ್ರತಿವಾದ ಮತ್ತು ಸಂವಾದ
ಡಾ.ಜಿ. ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯ
ಜನವಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗುಂಡ್ಮಿ
ರೂ.150/–

ಋಗ್ವೇದ ಮತ್ತುಜನಸಂಸ್ಕೃತಿ
ಡಾ.ಜಿ. ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯ
ಜನವಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗುಂಡ್ಮಿ
ರೂ.75/–

- ಚಿಂತನ ಬಯಲು ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗ ಬೇಕೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅಪೇಕ್ಷೆ.
- ಈ ಪತ್ರಿಕೆ ISSN ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ISSN 2278–2192
- ಗಂಭೀರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಲೇಖನಗಳು, ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಣೆಗಾಗಿ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.
- ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಲೇಖನಗಳ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಾದವರಿಂದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿಸಿ, ಅಂದರೆ, ಅನಾಮಿಕ ಸಂಪಾದಕರಿಂದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುವುದು. ತಜ್ಞರ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಅವಶ್ಯವೆನಿಸಿದರೆ, ಸೂಕ್ತ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಲೇಖಕರನ್ನು ಕೋರಲಾಗುವುದು.
- ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಟಿತ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಸಂಭಾವನೆ ನೀಡಲಾಗುವುದು.
- ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಪದಗಳ ಮಿತಿ ಇಲ್ಲ.
- ಯಾವುದೇ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಕೇವಲ ಹೇಳಿಕೆ, ಅಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಪದ ಬರಹಗಳನ್ನು ದಯವಿಟ್ಟು ಕಳುಹಿಸುವುದು ಬೇಡ. ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಲೇಖನಗಳು ಹೊಂದಿರಲಿ.
- ಲೇಖನಗಳು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರಬಾರದು. ಜಾಲಲೇಖ (ಬ್ಲಾಗ್)ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟ ವಾಗಿದ್ದರೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಬೇಕು. ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನಗಳಾದರೆ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಪೂರ್ಣ ವಿವರ ಹಾಗೂ ಮೂಲಲೇಖಕರ ಅನುಮತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿರಬೇಕು. ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನುಡಿ ತಂತ್ರಾಂಶದಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಂಚೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಕಳುಹಿಸಬೇಕು. ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಲೇಖನದ ಕೊನೆಗೇ ಇರಬೇಕು.
- ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಕೋರಿಕೆ.
- ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ಣ ಅಂಚೆ ವಿಳಾಸ, ಮಿಂಚಂಚೆ ವಿಳಾಸ ಹಾಗೂ ದೂರವಾಣಿ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ನಮೂದಿಸಿರಬೇಕು.
- ಪುಸ್ತಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಮೀಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಕೆಲವು ಪುಟಗಳನ್ನು ಮೀಸಲಿಡಲಾಗುವುದು. ಲೇಖಕರು, ಪ್ರಕಾಶಕರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಕಟಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಎರಡು ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡಬಹುದು.
- ಓದುಗರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತೇವೆ.
- ಚಂದಾದಾರರಿಗೆ ವಂಚನೆಯಾಗುವಂತೆ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಧದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಂಪರ್ಕ ವಿಳಾಸ : ಸಂಪಾದಕರು, ಚಿಂತನ ಬಯಲು, ನಂ. 15–109
ಮೊಡಂಕಾಪು ಅಂಚೆ, ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾಲೂಕು, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ – 574 219.
ಮಿಂಚಂಚೆ : chinthanabaya0lu@gmail.com
ದೂರವಾಣಿ : 9449772651

Form IV

Statement about ownership and other particulars about
CHINTHANA BAYALU (Quarterly)

1.	Place of Publication	:	Bantwal, Dakshina Kannada
2.	Periodicity of its publication	:	Quarterly
3.	Printers Name	:	Reshma G. Bhat
	Nationality	:	Indian
	Address	:	No. 15-109, Modankapu Bantwal Taluk, D.K. - 574 219
4.	Publishers Name	:	Reshma G. Bhat
	Nationality	:	Indian
	Address	:	No. 15-109, Modankapu Bantwal Taluk, D.K. - 574 219
5.	Editors Name	:	Reshma G. Bhat
	Nationality	:	Indian
	Address	:	No. 15-109, Modankapu Bantwal Taluk, D.K. - 574 219
6.	Names and address of individuals who own the newspaper and partners or sharesholders holding more than one percent of the total capital	}	Reshma G. Bhat No. 15-109, Modankapu, Bantwala Taluk D.K. - 574 219

I, Reshma G. Bhat, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Date: 31 March 2017

Reshma G. Bhat
(Publisher)

ಕಣ್ಣು ಮಂಜಾದರೆ ಸಾಕೆ
ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಕಾಣಲು?
ಬೆನ್ನು ಬಾಗಿದರೆ ಸಾಕೆ
ಮಣ್ಣಿನೆಡೆ ದಿಟ್ಟಿ ಹರಿಯಲು?

RNI Reg No. : KARKAN /2012/49251

CHINTHANA BAYALU A Peer Reviewed Journal ISSN 2278-2192
Kannada Quarterly, Volume 5, Issue 3, January - March 2017
Edited, Published, Printed & Owned by
Reshma G. Bhat
Door No. 15-109, Modankapu Post,
Bantwal Taluk, Dakshina Kannada 574 219.
Printed at
Aakrithi Prints
Light House Hill Road, Mangalore - 575 001

Pages : 64

ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ರೂಪಾಯಿ ಇನ್ನೂರು
(ಅಂಚೆ ವೆಚ್ಚ ಸೇರಿ)
ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ : ರೂಪಾಯಿ ಆರುನೂರು
ಐದು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ : ರೂಪಾಯಿ ಒಂದು ಸಾವಿರ
ಆಜೀವ (ಪೋಷಕ) ಚಂದಾ : ರೂಪಾಯಿ ಐದು ಸಾವಿರ
ಮಹಾಪೋಷಕ ಚಂದಾ : ರೂಪಾಯಿ ಹತ್ತು ಸಾವಿರ
ಬಿಡಿ ಪ್ರತಿ : ರೂಪಾಯಿ ಐವತ್ತು

ದಯವಿಟ್ಟು ಡಿ.ಡಿ./ಎಂ.ಓ.ಗಳನ್ನು 'ಚಿಂತನ ಬಯಲು' ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಯ ವಿಳಾಸಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಿ. ಚೆಕ್/ಡಿ.ಡಿ. ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಸಂದಾಯವಾಗುವಂತಿರಲಿ. ದಯವಿಟ್ಟು ಹೊರ ಊರಿನ ಚೆಕ್ ಕಳುಹಿಸಬೇಡಿ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಖಾತೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂದಾಯ ಮಾಡಿ ಪೂರ್ಣವಿಳಾಸ ಹಾಗೂ ದೂರವಾಣಿ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂದಾಯದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬಹುದು ಅಥವಾ ಮಿಂಚಂಚೆ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಬ್ಯಾಂಕ್ ಚಾರ್ಜನ್ನು ಚಂದಾದಾರರೇ ದಯವಿಟ್ಟು ಭರಿಸಬೇಕು.

ಕರ್ನಾಟಕ ಬ್ಯಾಂಕ್
ಬಂಟ್ವಾಳ ಮೂಡ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ
ಚಿಂತನ ಬಯಲು ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ

ಕರೆಂಟ್ ಅಕೌಂಟ್ ಸಂಖ್ಯೆ : 0712000100041401

IFSC: KARB 0000071

ಸುಲಭ ಬ್ಯಾಂಕಿಂಗ್ ಸೇವೆಗಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ಹತ್ತಿರದ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ ಅಥವಾ 1800 425 1444ಗೆ ಕರೆ ಮಾಡಿರಿ

ಕರ್ನಾಟಕ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಲಿ.
ನಿಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ಬ್ಯಾಂಕ್. ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ.
ನೋಂದಾಯಿತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನ ಕಚೇರಿ: ಮಂಗಳೂರು - 575 002 ಇಮೇಲ್: info@ktkbank.com ವೆಬ್‌ಸೈಟ್: www.karnatakabank.com