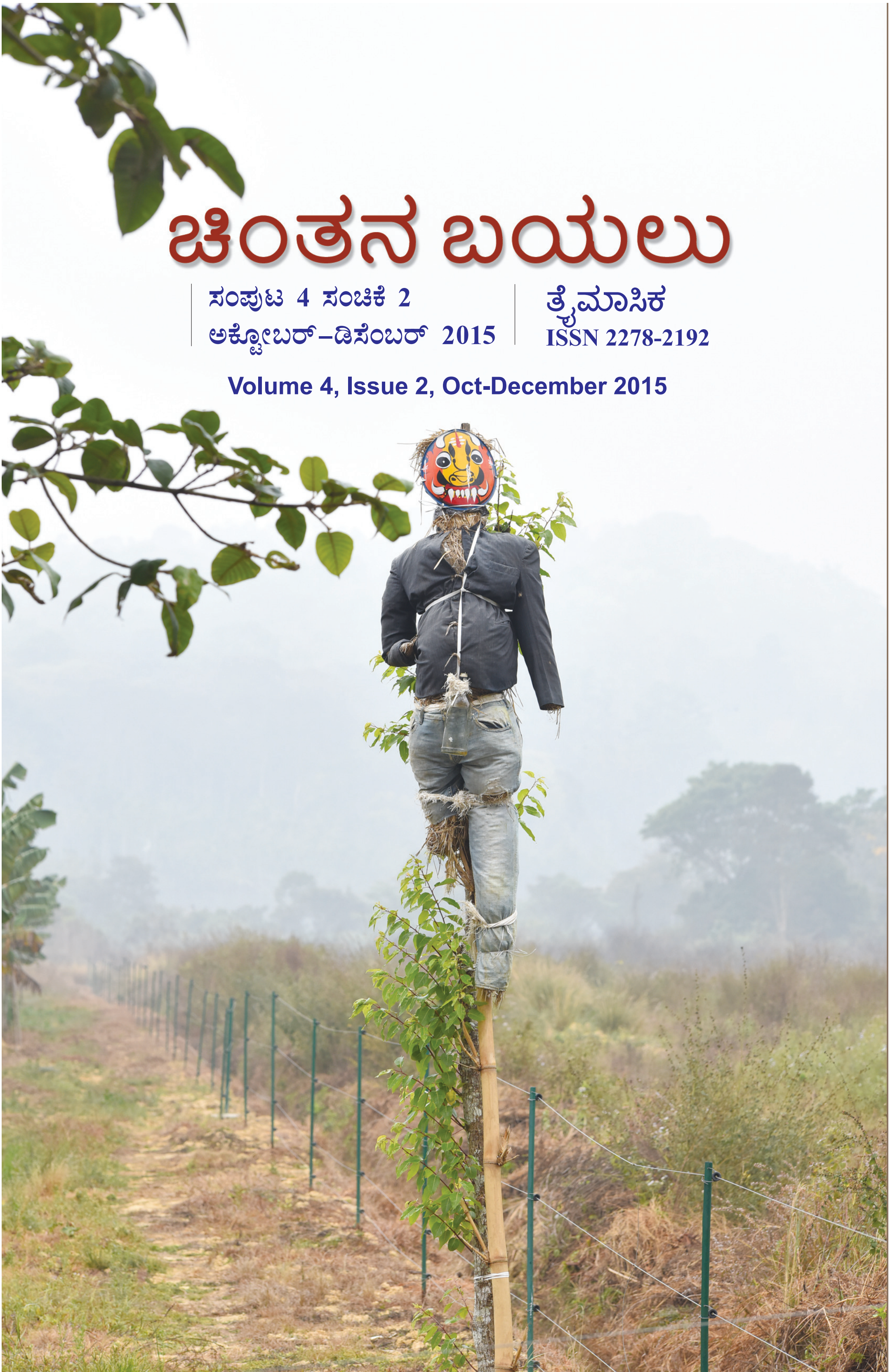
ಚಿಂತನ ಬಯಲು

ಸಂಪುಟ 4 ಸಂಚಿಕೆ 2
ಅಕ್ಟೋಬರ್–ಡಿಸೆಂಬರ್ 2015

ತ್ರೈಮಾಸಿಕ
ISSN 2278-2192

Volume 4, Issue 2, Oct-December 2015



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

CHINTHANABAYALU
Kannada Quarterly; A Peer Reviewed Journal
Volume 4, Issue 2, Oct-December 2015

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 : ಕೃಷಿ ಕಾಯುವ ಬೆರ್ಚಪ್ಪ
Cover Photo by : **Sathish Ira**

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. ವಸಾಹತು 'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಮತ್ತು
ದೇಶೀಯ 'ಪರಿಸರ'

❖ ಡಾ. ಪ್ರವೀಣ ಟಿ. ಎಲ್. / 5

2. ಬಕಾಲ : ಅಲ್ಲಮನ ಬೆಡಗಿನ
ವಚನಗಳ ಭಾಷಿಕ ಅನುಸಂಧಾನ

❖ ಲಕ್ಷ್ಮೀಕಾಂತ್ ಎಸ್.ಬಿ / 14

3. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿ
ಹೆಸರಾದ ಪಟ್ಟಣ ಬಾರ್ಕೂರು

❖ ಡಾ. ಬಿ.ಉದಯ / 25

4. ಆಗಮೋಕ್ತ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ
ದರ್ಶನ ಬಲಿ : ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

❖ ಡಾ. ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್ / 48

5. ಈಶ್ವರ ಅಲ್ಲ ತೇರೋ ನಾಮ್
ಕೃತಿ ಪರಿಚಯ

❖ ಡಾ.ಎನ್.ಆರ್. ಲಲಿತಾಂಬ / 52

6. ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣ ಸೂತ್ರಗಳು
ಕರ್ತ ಮತ್ತು ಕೃತಿ

❖ ಡಾ. ಬಿ.ವಿ. ಮಹೀದಾಸ / 57

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವಂತೆ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇತಿಹಾಸ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದವರ ಪ್ರಮಾಣ ಕುಸಿಯುತ್ತಿದೆ. ಆಸಕ್ತರಾದವರು ಸಾಕಷ್ಟು ಮಂದಿ ಇನ್ನೂ ಇರಬಹುದಾದರೂ ಆ ಕುರಿತ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಕುರಿತು ಹೊಸರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸು ವವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಗಂಭೀರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿ ಕೊಂಡವರಿಗೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡುದೇ 'ಚಿಂತನ ಬಯಲು'. ಸಂಶೋಧಕರು ಮತ್ತು ಲೇಖಕರು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕಥನಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಾರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳಾದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕು ಉತ್ತಮಗೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವಂತಿರ ಬೇಕು. ತಕ್ಷಣದ ರಾಜಕೀಯ ಸರಿತನದ ನಿಲುವು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಕೆಲವು ಜನರ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ತಂದುಕೊಡಬಲ್ಲುದು. ಆದರೆ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಾಗ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಹಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಯಾಗಬಹುದು. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು *ಚಿಂತನ ಬಯಲು* ಪತ್ರಿಕೆಯ ಈವರೆಗಿನ ಸಂಚಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಓದುಗರು ಇನ್ನಷ್ಟು ಕ್ರಿಯಾಶಿಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಕೋರುತ್ತೇವೆ.

– ಸಂಪಾದಕಿ

ವಸಾಹತು 'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ 'ಪರಿಸರ'

ಡಾ. ಪ್ರವೀಣ ಟಿ. ಎಲ್.
ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪುರಸ್ಕೃತ ಕನ್ನಡದ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿದ್ದ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಈಗ ನಮ್ಮೊಂದಿಗಿಲ್ಲ. ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸುದ್ದಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಸಾವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸುದ್ದಿ ಮಾಡಿದವರು. ಮೋದಿ ವಿರುದ್ಧ ನೀಡಿದ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಅವರ ಅಂತ್ಯ'ಸಂಸ್ಕಾರ'ದ ನಂತರವೂ ಅವರ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರ ಇಚ್ಚೆಯು ಇಂದಿಗೂ ಹಲವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದ ಒಗಟಾಗಿದೆ. ಆ ಒಗಟನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶಕರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ತ್ರಾಸವೇ ಆಯಿತು. ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ 'ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ಇನ್‌ಸೈಡರ್(ಆಂತರಿಕ ವಿಮರ್ಶಕ)' ಆಗಿ ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾ ಬಂದವರು, ಕೊನೆಗೆ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿಧಿನಿಯಮಗಳಂತೆ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕಾರ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಚಿಸಿದ್ದು ದೊಡ್ಡ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗ್ರಾಸವಾಯಿತು. ಈ ನಡೆಯು ಅವರ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮಿತ್ರರಿಗೆ, ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ನುಂಗಲಾರದ ತುತ್ತಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಇತಿಹಾಸ. ಆಗ ಕೆಲವರು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ನಿಲುವನ್ನು ಜಾತಿಯಿಂದಲೇ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವ 'ಕಪಟತನ' ಎಂದು ಒರಟಾಗಿಯೂ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು 'ದ್ವಂದ್ವ' ಎಂದೂ ನಯವಾಗಿಯೂ ತೀರ್ಪಿತ್ತರು. ಮೊದಲನೆಯದು 'ಕಪಟತನ' ಎಂಬುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಬಳುವಳಿ ಹೇಗೆ? ಉಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೇಕೆ ಆ ಬಳುವಳಿ ದೊರಕಲಿಲ್ಲ? ಎಂಬಂತಹ ಇನ್ನಷ್ಟು ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು, ಅವರ ಆ 'ದ್ವಂದ್ವ'ಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ತೀರ್ಪುಗಳು ನಮಗೆ ಅವರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೆಚ್ಚೇನು ಸಹಕರಿಸಲಾರವು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿನ ಈ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಅದು ಕಪಟತನವೋ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುತಂತ್ರವೋ ಆಗಿರದೆ, ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕಂದರವೇ ಈ ಒಗಟಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಈ ಲೇಖನವು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನವು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದರೂ ಸಹ ಇದು ಕೇವಲ ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೇ, ಕನ್ನಡದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ವಿಶಾಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಆರೋಪಗಳು ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆ?

ಅನಂತಮೂರ್ತಿರವರನ್ನು ಆರಂಭದಿದಲೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿವಾದ ಸುತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರೆ, ಅವರನ್ನು ಗುಮಾನಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾರಣ "ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ನಂಬುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಧೋರಣೆ. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಇವರುಗಳೇ ತಮ್ಮ ರಥವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವ ಸಾರಥಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಅದರಲ್ಲೂ ಅವರು ಭೈರಪ್ಪನವರನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದಾಗ, ಹಾಗೂ ಮೋದಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಕಾಂಗ್ರೇಸ್ ಅನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದಾಗಲಂತೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದ ಬೆಂಬಲವು ಇಮ್ಮಡಿಯಾದುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ, ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಜಾತಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಇವರು ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಗುರುವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕುರಿತು ಅನುಮಾನಗಳೇ ಇರದಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕಾರ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದಾಗ ಬರಸಿಡಿಲು ಬಡಿದ ಅನುಭವವಾಯಿತು. ಆದರೆ ತಕ್ಷಣವೇ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಕೆಲವರು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕುರಿತು ಈ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಂತಹ ಆರೋಪಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ಅವರು ಹೀಗೇಕೆ ಮಾಡಿದರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಮರ್ಪಕ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುವ ಬದಲಿಗೆ, ಅದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೋ, ಕಪಟತನಕ್ಕೋ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೈತೊಳೆದುಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಕೆಲವರು 'ಮೇಷ್ಟ್ರು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಮೋಸ ಮಾಡಿದರು..' ಎಂದು ಅಲವತ್ತುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೇ ತೃಪ್ತಿಹೊಂದಿದರು. ಹಾಗಾದರೆ, ಏಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ಆರೋಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ?

ಮೊದಲನೆಯದು, ಅಂತಹ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕುಚಿತ ಆರೋಪಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವರ ಇಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು, ಇತರೇ ಬರಹಗಳನ್ನು ಕಪಟತನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕನಾಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಏಕೆ ಇತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಇನ್ನಷ್ಟು ಶ್ರಮವನ್ನು ವ್ಯಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದು, ಇಂತಹ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಕೇವಲ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜರುಗಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಅವರ ಕಪಟತನಕ್ಕೋ, ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೋ ತಳುಕುಹಾಕಿ ಕೈತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಿತ್ತೇನೋ? ಆದರೆ ಬಹುತೇಕ ಚಿಂತಕರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಗೊಂದಲ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾವ ರೀತಿಯ ಗೊಂದಲ? ಅವರು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಜಾತಿ-ಧರ್ಮಗಳ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಕಟುವಿಮರ್ಶಕರಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ-ಧರ್ಮಗಳು ಅವರ ಜೀವಾಳವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ವಿವರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ/ಒಗಟೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವಷ್ಟೇ.

ಸತ್ವರಹಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ:

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ತಾವೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ತಾನೊಬ್ಬ 'ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ಇನ್‌ಸೈಡರ್'. ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದೊಳಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಟೀಕೆಯ ಪರಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದಾದರೆ: "ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಅಪಾರ್ಥೈಡ್‌ನಷ್ಟೇ ಘೋರ ಪಾತಕ; ನನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಸತ್ವವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಪ್ರೇತ. ಅಲ್ಲದೇ ಅದು ಸತ್ವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಹೀನಜಾತಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆದಿದ್ದ ನಿಲುವು ಅಪಾರ್ಥೈಡ್‌ನಷ್ಟೇ ಖಂಡನಾರ್ಹ" (ಅನಂತಮೂರ್ತಿ,2007:126).

ಈ ಮೇಲಿನ ನಿಲುವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. *ಸಂಸ್ಕಾರ*, *ಭಾರತೀಪುರ* ಪ್ರಮುಖವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ, ಅವರ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಪುಷ್ಠೀಕರಿಸುವ ಭರಪೂರ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. *ಸಂಸ್ಕಾರ*ದಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಅಗ್ರಹಾರದ ಚಿತ್ರಣ, ಅಲ್ಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕುಯುಕ್ತಿ, ಕಪಟತನ, ದುರಾಸೆ, ಸಂಕುಚಿತ ಮನೋಭಾವನೆಯು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದವು. ಅವುಗಳು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದ ಅವನತಿಯ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯರು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಅಸಮರ್ಥರು ಎಂಬಂತಹ ನಿಲುವುಗಳ ಸಹ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಏನನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಹಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರೊಬ್ಬರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಅಂತಸ್ತುಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಮೊದಲು ಕಾದಂಬರಿ ಅಗ್ರಹಾರದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ಸಮಾಜದ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿ ಎಷ್ಟು ಸಡಿಲವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ***ಜನರ ದುರಾಸೆ, ಅಸೂಯೆ ಮತ್ತು ಹೆದರಿಕೆಗಳಿಗೂ ತಳಹದಿ ಎಷ್ಟು ಸಡಿಲವಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ,*** ಸೂರು ಭದ್ರ ಮಾಡೋಣ ಎಂಬ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ" (ಗಂಗಾಧರಮೂರ್ತಿ. 1970: 35, ಒತ್ತು ಮತ್ತು ಓರೆ ನನ್ನದು). "ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ *ಸಂಸ್ಕಾರ* ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೆ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶೆ ನಿಷ್ಠುರವಾದುದು. ಕಾದಂಬರಿ ಆ ಸಮಾಜದ ಅವನತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೃತಿಯಲ್ಲ, ಆ ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಸಮಾಜದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕೃತಿ"(ಅದೇ 48). ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕಪಟತನದಿಂದ ಬೇಸತ್ತು ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನಾರಾಣಪ್ಪನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿದ ರೀತಿಯೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ: ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಾಧ್ಯತೆ– ಅಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಓದಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೇ? ತಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡಲು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇನು ಬೈಬಲ್ ಹಾಗೂ ಕುರಾನ್ ತರದ ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಚರ್‌ಗಳೇ?

ಅವರ *ಭಾರತೀಪುರ*ದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹಾ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿನ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನೊಮ್ಮೆ ಗಮನಿಸಿ: ಚಕ್ರವ್ಯೂಹದಂತಹ ಬೀದಿಗಳು, ಯಾವತ್ತೂ ಏನನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸದವು. ಮಂಜುನಾಥನ ಮಹಿಮೆ, ಬೆಳೆದಂತೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದರಂತೆ

ಸೇರುತ್ತ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋದ ಚರಂಡಿಗಳಿಲ್ಲದ ಬೀದಿಗಳು, ಹೊಲೆಯರು ಒಂದು ವಾರ ಸಾಕು, ಕುಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಲು ತುಂಬಿ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊರಲ್ಲ ಎನ್ನಲಿ– ಈ ಬೀದಿಗಳು ಎಷ್ಟು ನಾರಿಯಾವು ಎಂದರೆ ಮಂಜುನಾಥನ ಗರ್ಭಗುಡಿಯನ್ನೂ ದುರ್ಗಂಧ ಕವಿದೀತು. ಜಗನ್ನಾಥನ ಮೈ ಹೇಸಿಗೆಯಿಂದ ನಡುಗಿತು. ***ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ಇರುವ ಪೇಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸುಂದರವಾದ ವಸ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ –ಯಾಕೆ? ಭಾರತೀಪುರದ ಹತ್ತು ಮೈಲುಗಳಾಚೆ ಕಲ್ಲುಮರಿಗೆ ಮಾಡುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಗಂಧದಲ್ಲಿ ವಿಗ್ರಹ ಕೆತ್ತುವವರಿದ್ದಾರೆ...*** (ಒತ್ತು ಮತ್ತು ಓರೆ ನನ್ನದು, 11)[1].

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಬೀದಿಗಳು ಕೊಳತು ನಾರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯುಲ್ಲಿದ್ದು, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ನಾಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲದವರಿರುವ ಹತ್ತು ಮೈಲುಗಳಾಚೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಅದ್ಭುತ ಕಲೆಗಳು, ಹೊಸತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಅಧಮ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಉಲ್ಲೇಖವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದರ್ಮ ತನ್ನ ಸತ್ವವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು, ಯಾವುದೇ ಹೊಸತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಹೊಂದಿದ್ದ ನಿಲುವುಗಳ ಅನಾವರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳು ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ವಿಶ್ವದ ಹಲವು ವಿವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳಾಗಿವೆ.

ಮೇಷ್ಟ್ರು ಮೋಸ ಮಾಡಿದರೆ...?!

ಇಂತಹ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ನಂತರ ಅವರನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವಿನ ನಾಯಕನೆಂದು ಕನ್ನಡ ಸಾರಸ್ವತ ಲೋಕವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು. ಆ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಅವರು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ನಿಭಾಯಿಸಿದರು ಕೂಡ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ ನಾಯಕರೊಬ್ಬರು ತಮ್ಮ ಮರಣದ ನಂತರ ಅದೇ ವೈದಿಕ ಪದ್ದತಿಯಂತೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದು, ಹಲವರಿಗೆ ನುಂಗಲಾರದ ತುತ್ತಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದುದು, ಅಲ್ಲಿ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಪೂಜಾಕೈಂಕರ್ಯಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು, ಹಾಗೆಯೇ ತುಲಾಭಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು, ವ್ರತ ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ಮತ್ತಿತರೆ ವೈಧಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಮುಂದು ನಿಂತು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಘಟನೆಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳ ತೊಡಗಿದವು. ಆಗ ಹಲವರು "ಮೇಷ್ಟ್ರು ನಮಗೆ ಮೋಸ ಮಾಡಿದರು..." ಎಂದು ತಮ್ಮ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿದರು. ಕೆಲವರು ಅದನ್ನು ಕಪಟತನ ಎಂದು ಕಟುವಾಗಿಯೂ, ಕೆಲವರು "ಯುಗ್ಮತೆ" ಎಂದು ನಯವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದು: ಅನುಭವ (ಪರಿಸರ) ಮತ್ತು ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ(ಪ್ರಜ್ಞೆ) ನಡುವಿನ ಕಂದರ; ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿನ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಸಾಹತು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದರೆ,

ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವರ ಅನುಭವವು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಿಸರವು ಭಾರತದ್ದಾದರೆ, ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಐರೋಪ್ಯದ್ದು. ಹಾಗಾದರೆ ಅವರ ಅನುಭವವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅವರದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೇ?

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ 'ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ', 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು, ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವನ್ನು ಹೊರಹಾಕುವ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಕೈಹಾಕಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಅವರ ಒಳನೋಟಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇನೋ?! ಅಂತಹ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಒಮ್ಮೆ ಇಡೀ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಪಡೆಯು ಬೆತ್ತಲೆ ಪೂಜೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಲು ಪಣತೊಟ್ಟು ನಿಂತಿತ್ತು. ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯವರು ಲೇಖನವೊಂದನ್ನು ಬರೆದರು. ಅದುವೇ "ಬೆತ್ತಲೆ ಪೂಜೆ ಏಕೆ ಕೂಡದು?". ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ: " ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಫಲವಾದ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಯಶಸ್ಸಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಆಯ್ಕೆ ಒಂದಾಗಿ, ಭಾವುಕವಾಗಿ ಹಳಹಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಆಯ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಇಬ್ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತ ಗೊಂದಲಮಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಗೊಂದಲ ಹಿಪಕ್ರಸಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ಪಾಡಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅರಿವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇಂಡಿಯಾ ಎದುರಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕವಾದ ಇಂಡಿಯಾ ಭಾರತದಿಂದ ಬಹುದೂರ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ.(ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, 2011)"

ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ, ದೇವರನ್ನೇ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬಂತಿದ್ದ (ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಲಿಗ್ರಾಮವನ್ನೇ ಕಿತ್ತೆಸೆದ ಘಟನೆ) ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯವರು ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಯ ಕುರಿತು ಮೃದು ಧೋರಣೆ ಹೊಂದುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ. ಅವರು ಆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ: "ನಾವೂ ನೀವೂ ದುರದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ದೈವಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಉತ್ಕಟತೆಯನ್ನು ಆ ಬೆತ್ತಲೆಪೂಜೆಯವರಲ್ಲಿ ನೀವು ಯಾಕೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ? ನಮಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬೆತ್ತಲೆ ದೇಹ ಒಂದೋ ಕಾಮವನ್ನು ಕೆರಳಿಸುತ್ತದೆ; ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ಶಿಲ್ಪಿಯೋ, ಚಿತ್ರಕಾರನೋ ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದರೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅನುಭವ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ಪೂಜಿಸುವವರಿಗೆ ಅದು ಕಲಾತ್ಕಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ಕಾಮಪ್ರಚೋದಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಏಕೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಾವು ಸ್ಪಂದಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಅಲ್ಲವೇ? ಬೆತ್ತಲೆದೇಹ ಪೂಜ್ಯವೆಂದು ಕಾಣುವುದು ಅಪರೂಪವಲ್ಲವೇ?" (ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, 2011)

ಹಲವು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಮುಂದಾಳುವೊಬ್ಬರು ಅದೇ ಸಮಾಜದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು 'ಹಿಪಾಕ್ರಸಿ' ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸದೇ ವಿಧಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾದ ನಿರ್ಣಯವಾಗಲಾರದು. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ನಿಲುವು ಅವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು?

ವಸಾಹತು 'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ 'ಪರಿಸರ':

ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಐರೋಪ್ಯ ಚಿಂತನೆಯು ಅವರನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರೇ ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಐರೋಪ್ಯ ಚಿಂತನೆಯು ಭಾರತವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿದ ಪರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸಯ್ಯೀದ್‌ರಿಂದ ಎಸ್. ಎನ್ ಬಾಲಗಂಗಾಧರರವರೆಗಿನ ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸಿವೆ. ಬಾಲಗಂಗಾಧರರವರು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ, ಈ ಐರೋಪ್ಯ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಪರಿಯಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ರಿಲಿಜನ್ ಒದಗಿಸಿದ ಚೌಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿನ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕುರಿತ ಟೀಕೆಗೂ (ಭ್ರಷ್ಟರು, ಕಪಟಿಗಳು, ಕುಂತಂತ್ರರು, ದುರಾಸೆಯವರು ಇತ್ಯಾದಿ) ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು, ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆ ವಿವರಣಾ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಕಾರ, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಎಂಬ ಭ್ರಷ್ಟ ರಿಲಿಜನ್ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅದರ ಪ್ರೀಸ್ಟ್‌ಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಮೂಢಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಇತರರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಿಂದುಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಸಾಹತು ಕಥೆಯು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ನಂಬುವುದೆಂದರೆ ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಪಿಮುಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ 'ಕನ್ನಡಕ'ವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿನ ಜಾತಿಗಳು ಆಫ್ರಿಕಾದ ಅಪಾರ್ಥೈಡ್ ನಂತೆ ಕಾಣುವುದು ಸಹಜವೇ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸತ್ವಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಪ್ರೇತವೇ ಸರಿ; ಹಿಂದುಳಿದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು, ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅತಿರೇಕಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ನಂತರ ಪೂರ್ವದ ಕುರಿತ ಐರೋಪ್ಯರ ಚಿಂತನೆಗಳೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವು ತಪ್ಪು ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯವಾದುದು, 'ಸೂರ್ಯನ ಕುದುರೆ'ಯಂತಹ ಕಥೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ವಸಾಹತೋತ್ತರವಾದದ ಕೆಲವು ಒಳನೋಟಗಳು ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಐರೋಪ್ಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪು ಎಂದು ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಬೆತ್ತಲೆ ಪೂಜೆ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿಖರ ನಿಲುವು ತಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಒಳ್ಳೆಯದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅವರು ಯಾವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಕೊನೆಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಗೊಂದಲ ಅವರಂತೆಯೇ ಹಲವರಿಗೆ ಈಗಲೂ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಒಳಿತನ್ನು, ನೈಜತೆಯನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವಾಗ ವಸಾಹತುಪ್ರಜ್ಞೆಯು

ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಯಿಸಂ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕುರಿತ ವಿವರಣೆಗಳು ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ, ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಈ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ವೈಚಾರಿಕ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳದಂರಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಎದುರಾಗಿದೆ.[2] ಜಾತಿಗಳ ಕುರಿತು ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿದ್ದು, ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದಲೇ ಕಂಡುಕೊಂಡ ವಿಚಾರಗಳಾದರೂ, ಅದೊಂದು ಅನೈತಿಕ ಕಾರ್ಯವೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕುರಿತು ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿದರೆ, ಉಗ್ರಗಾಮಿ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದಷ್ಟೇ ಅಮಾನವೀಯ ಎಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾರೇ ಆಗಲೀ ಜಾತಿಯನ್ನು, ಧರ್ಮವನ್ನು, ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ತೆಗಳಲೇ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ, ಷರಾ ಬರೆದಂತೆ ವರ್ತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸದ ಹೊರತು ಖಂಡಿಸದ ಹೊರತು ಈ ಸಮಾಜ ಏಳ್ಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ , ಅವುಗಳು ಜನರನ್ನು ಮೌಢ್ಯದಲ್ಲಿರಿಸಿದ್ದು, ಜನರ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಈ ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಐಡಿಯಾಲಜಿಯೋ, ನೈತಿಕ ನಿಲುವೋ ಆಗುವುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ತಾವೇ ಅರ್ಥೈಸದಂತೆ/ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸದಂತೆ ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೊಳಗಾದವರು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಅಪ್ಯಾಯವಾಗಿ ನೋಡುವವರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜದ ಬಹುತೇಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವವರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ವಿವರಣೆ ನೀಡುವಾಗ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಈ ಅನುಭವ ಅಧೀನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನೈತಿಕತೆಯ ಪೋಷಾಕು ಧರಿಸಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರಗುತ್ತವೆ: ಒಂದು, ಚಿಂತಕರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಕುರಿತು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸದಂತೆ (reflection) ತಡೆಯುವುದು. ಎರಡು, ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿದರೆ ಅನೈತಿಕರಾಗಿಬಿಡುವ ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸರಿ ಎನಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಗದೇ, ಹಳೆಯ ವಸಾಹತು ವಿವರಣೆಗಳ ಬಲೆಯೊಳಗೆ ಬಂದಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ.

ಹಾಗಾಗಿಯೇ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ವಾದದ ಒಳನೋಟಗಳಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಹೊಸ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಒಳನೋಟದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸತ್ವಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಪ್ರೇತವಾಗುತ್ತದೆ, ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ವೈಧಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ,

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಹಲವು ಲೇಖಕರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಇಂತಹದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ, ಅನುಭವಕ್ಕೂ (ಪರಿಸರಕ್ಕೂ) ದೊಡ್ಡ ಕಂದರವಿದೆ. ಇದು ಕಪಟತನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಭಾವ. ಅನುಭವ

ತನ್ನ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ವೈಧಿಕ ಪರಂಪರೆಯಂತೆ ಮಾಡಲಿ ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ವಸಾಹತುಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ, ಅನುಭವವು ಅಧೀನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯದ ಹೊರತು ಭಾರತೀಯರು ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಹೊರತಾದ ಭಾರತೀಯ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಐರೋಪ್ಯ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನೇ ಲೇಖಕರ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳು:

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಯು. ಆರ್. 2004. *ಪ್ರಜ್ಞೆ – ಪರಿಸರ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಯು. ಆರ್. 2008 (1973). *ಭಾರತೀಪುರ.* ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಯು. ಆರ್. 2008 (1965). *ಸಂಸ್ಕಾರ.* ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಯು. ಆರ್. 2011. *ಬೆತ್ತಲೆ ಪೂಜೆ ಯಾಕೆ ಕೂಡದು?* ಬೆಂಗಳೂರು: ವಸಂತ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಯು. ಆರ್. 2007. ಮಾತು *ಸೋತ ಭಾರತ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಯು. ಆರ್. 2007. *ಋಜುವಾತು.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ. 2012. *ಸುರಗಿ.* ಜ. ನಾ. ತೇಜಶ್ರೀ (ಸಂ& ನಿ) ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಬಾಲಗಂಗಾಧರ, ಎಸ್. ಎನ್. 2010. *ಸ್ಮೃತಿ–ವಿಸ್ಮೃತಿ: ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ.* ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ (ಅನು). ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಬಾಲಗಂಗಾಧರ. 2010. *ಪೂರ್ವಾವಲೋಕನ.* ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ ಮತ್ತು ಜೆ. ಎಸ್. ಸದಾನಂದ (ಸಂ). ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಚಿತ್ತಾಲ, ಯಶವಂತ. 2001. *ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಪ್ತಧಾತುಗಳು.* ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ: ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ.

ಗಂಗಾಧರಮೂರ್ತಿ (ಸಂ). 1970. *ಸಂಸ್ಕಾರ: ಸಮೀಕ್ಷೆ.* ಮೈಸೂರು: ವಿಕಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಗಂಗಾನಾಯಕ. 1989. "ಸಂಸ್ಕಾರ–ಒಂದು ಚಿಂತನೆ". *ಅನಿಸಿಕೆ.* ಅನುವನಹಳ್ಳಿ: ಚಿತ್ರಕೂಟ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಹೆಗಡೆ, ರಾಜಾರಾಮ. (ಸಂ). 2004. *ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ.

ಐಲಯ್ಯ, ಕಾಂಚ. 2009. *ದಲಿತ ತತ್ವ.* ಬಿ. ಸುಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿ (ಅನು). ಗದಗ: ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಐಲಯ್ಯ, ಕಾಂಚ. 2009. *ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿನಾಶ.* ಬಿ. ಸುಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿ(ಅನು). ಗದಗ: ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಮಧುಕಿಶ್ವರ್. 2002. "ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಮಧುಸ್ಮೃತಿಯವರೆಗೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಶತ್ರುವೊಬ್ಬನಿಗೆ ಛಡಿಯೇಟು". ಅನು: ಎಲ್. ಜಿ ಮೀರಾ. *ನಿನಾಸಮ್ ಮಾತುಕತೆ*–62. ಸಾಗರ: ಹೆಗ್ಗೋಡು.

ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ಶಿವರಾಮ. 2001. *ನಾಡು–ನುಡಿಯ ರೂಪಕ.* ಮಂಗಳೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಸಿ. ಎನ್. 2002 (2000). *ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ.* ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ.

Alatas, Syed Farid. 2006. *Alternative Discourses in Asian Social Science*. New Delhi, London: SAGE Publications.

Balagangadhara, S. N and Bloch, Esther. "Colonialism, Colonial Consiousness, and Political Theory" (unpublished).

Baral, Kylash C., D. Venkat Rao and Sura P. Rath. 2005. *Samskara: A Critical Reader.Delhi: Pencraft International.*

Dubois, Abbe, J. A. 1992. *A Description of the people of India.* New Delhi: Asian Education Services.

***

[1]ಯು. ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಭಾರತೀಪುರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

[2] ಈ ಕುರಿತು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು, ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಅನೈತಿಕ ಗುಂಪು, ಸಮಾಜವಿರೋಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂಬಂತಹ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸಿಎಸ್‌ಎಲ್ ಸಿ ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ತಂಡವು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಜಾತಿ, ಬಹುತ್ವ, ಹಾಗೂ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಚಾರಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಟೀಕಿಸಿದ ಪರಿಯು ಒಂದೊಳ್ಳೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಬಹುದು.

ಹಳೆಯ ಮಾಮರದಲ್ಲಿ
ಹೊಸತು ಶಾಖೆಯು ಮೂಡಿ
ಎಳೆಯ ಕೋಕಿಲವೊಂದು ಹಾಡಿ
ಮಾಡುತಿದೆ ಮೋಡಿ

ಬಕಾಲ : ಅಲ್ಲಮನ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳ ಭಾಷಿಕ ಅನುಸಂಧಾನ

ಲಕ್ಷ್ಮೀಕಾಂತ್ ಎಸ್.ಬಿ.
ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಭಾಷಾಂತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ,
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩೨೭೬

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಖಂಡಕಾವ್ಯದಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೆ.ಬಿ.ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಕಾವ್ಯ, ದಲಿತ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ತಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಈ ವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಲವು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಈ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಘೋರ ಚಿತ್ರಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ದಂಗು ಬಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಇಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗದೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಇವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕೆ.ಬಿ.ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಂತಿಕೆಯಿರುವುದು ಅವರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ. ಗ್ರಾಮ ಪರಿಸರದ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ವಿವರಗಳನ್ನು ಆಡುಮಾತಿನ ಜಾನಪದೀಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವ ಇವರು, ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತಳಮಟ್ಟದಿಂದ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವ ಅದರಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಿಂದ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವಿತ ರಾಗಿರುವ ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಬಕಾಲ, ದಕ್ಲಕಥಾ ದೇವಿಕಾವ್ಯ, ಅನಾತ್ಮ, ಗಲ್ಲೆಬಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಆಯ್ಕೆ, ಒಡಲ ನೆಲದಿಂದಲೇ ಒಡಮೂಡುವ ರೂಪಕಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ, ಅಲ್ಲಮನು ಬಳಸುವ ಅಪಾರ ಶಬ್ದಸಂಪತ್ತಿನ ರಾಶಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಣೆದಿದ್ದಾರೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆ–ಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ, ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಇಂದಿಗೆ ವಚನಕಾರರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಏನಾಗಿವೆ ಎಂದು ಕೇಳುವುದರ ನೈತಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯ ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ನನ್ನ ಈ ಲೇಖನ ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರ ಬಕಾಲ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಮನು ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಂಡಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

'ಬಕಾಲ'ದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಧ್ಯಾನ

'ಬಕಾಲ' ಕೆ.ಬಿ.ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರ ಪ್ರಥಮ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ 'ಬಕಾಲ' ಎನ್ನುವ ಒಬ್ಬ ಮುನಿಗಳಿದ್ದರೆಂದು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಈ 'ಬಕಾಲಮುನಿ' ಜಾಂಬವ ಗುರುಗಳ ಮೂಲಗುರುಗಳಾಗಿದ್ದು, ಈ ಭೂಮಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣಪುರುಷರೆಂದು, ಮಾದಿಗ ಜನಾಂಗದ ಮೂಲ ಪುರುಷರೆಂದೂ ಆ ಸಮುದಾಯದವರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಜಲಾವೃತ್ತವಾಗಿದ್ದ ನೀರನ್ನು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿಸಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಗಳುಂಟಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ನಾನೇ ಕಾರಣನೆಂದು ಅರಿತ ಬಕಾಲಮುನಿಗಳು ಪಾತಾಳಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟರೆಂದು ಸಮುದಾಯದ ಜನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಕವಿ ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಬಕಾಲಮುನಿಯನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ನಾಲಿಗೆ, ಮಾತು, ಅಕ್ಷರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಇವರು, ಆ ಸಮುದಾಯದ ನೋವು ಯಾತನೆಗಳನ್ನು, ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ಅಸಹನೆ ಅತೃಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಹು ತಣ್ಣನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ತಮ್ಮ ನೆಲದ ಪ್ರತಿಮೆ, ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಇವರು ಸಿದ್ಧಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಕಲೆಯಾಗಿದೆ. ನೆಲದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಬಳಕೆಯು ಕಾವ್ಯದ ಬಂಧವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿ ಕಾವ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿದೆ.

ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯವು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಅನುಭವಿಸಿದ ನೋವು, ಅವಮಾನ, ಹಿಂಸೆ ಇವು 'ಬಕಾಲ' ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. "ಬಕಾಲನನ್ನು ಸಂಧಿಸಿದ ಕವನದ ನಾಯಕನ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರ, ಒಡನಾಟ, ಸಂವಾದ ಹಾಗೂ ಧ್ಯಾನಧಾರಣೆಗಳೇ 'ಬಕಾಲ' ಕವನದ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ".[1] ಕಾವ್ಯವು ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತಹ ಅಮಾನವೀಯ ಆಚರಣೆಗಳೂ ತಳಸಮುದಾಯವೊಂದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ ವಚನಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಇಂದಿನ ವರ್ತಮಾನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಗುಣವನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯವು ಹೊಂದಿದೆ. ದಾಸಿಮಯ್ಯ, ಅಲ್ಲಮ, ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಚನಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯವು ದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಸಮುದಾಯದ ದುಃಖದುಮ್ಮಾನಗಳ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಕವನದ ನಾಯಕನ ಕನಸುಗಳು, ತಳಮಳಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಅಳಿದ ಕಾಲ (ಅಕಾಲ) ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಬರುವ ಕಾಲ (ಬಕಾಲ)ಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗ್ರಹಿಕೆ ಕವನದಲ್ಲಿದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕವನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರಿಗೆ ಈ ಸಮಾಜವು ಎದುರಾಗಿಸಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ತೀವ್ರ ಬಯಕೆಯಿದೆ ಹಾಗೂ ಆ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು

ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ತವಕವಿದೆ. 'ತಾನು ಮುಟ್ಟಬಾರದವನಾದ ಬಳಿಕ ಏನನ್ನು ಮುಟ್ಟಬೇಕು?' ಎಂದು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜರವರು 'ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಧ್ಯಾನ'[2] ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಧ್ಯಾನವು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಸಾರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟಿಸಿ ಮರುಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ, ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಗುಣ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನೂ ಕೂಡ ಸದಾ ಧ್ಯಾನಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯವನು. ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸದೆ ಆತ ಏನನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾರ, ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದನ್ನೂ ಕೂಡ ಮರು ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದೇ ಅವನ ಮುಖ್ಯ ಗುಣ. ಈ ನಿರಂತರ ಧ್ಯಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮ, ಶೂನ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನದ ಗದ್ದುಗೆಯೇರಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತದ್ದು. ಆ ಮೂಲಕ ಶಿವಶರಣರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣಕರ್ತನಾದದ್ದು. ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರ 'ಬಕಾಲ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಧ್ಯಾನಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಬೆಡಗಿನ ಪದಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಈ ಇಡೀ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲ ಕಾವ್ಯ ಎರಡನ್ನೂ ಕವಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬೆಸೆದಿದ್ದಾರೆ, ಐಕ್ಯಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಬಕಾಲ' ಕವಿತೆಯ ಮೊದಲ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಅರಿವು, ಜ್ಞಾನ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಕವನದ ನಾಯಕ ಬಕಾಲಮುನಿಯನ್ನು ಸಂಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ವಿವರವಿದೆ.

ತೊಗಲ ಚೀಲದೊಳಗೆ
ಒಂದು ಹಗಲುಗನಸಿನ ಕೂಸು
ಇರುಳು ಇರುವೆ ಸಾಲಾಯ್ತು
ತನ್ನೊಡಲ ಕಣ್ಬಟ್ಟೆಯಲಿ
ಕರುಳ ವ್ಯಸನ ಮಾಂಸ ಪರ್ವತ
ಬೆವರ ಸಮುದ್ರದೊಳೀಜಿ
ಬದುಕಿ ಉಳಿದ ಇರುಳ್ಹಕ್ಕಿ
ಬಾಯಿಗೆ
ಜೀವ ಜಲವನೇ ತಂದೂಯ್ದು
ಜೀವಾಂಶ ಸಂಭೂತರೇ,

'ಬಕಾಲ'ದ ನಾಯಕನು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟು, ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತುಂಬಿದವರನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಪಾಲಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಜೀವಜಲವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನದ ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಜೀವಕ್ಕೆ ನೀಡಲೆಂದು, ಜ್ಞಾನದ ಅರಿವಿನ ಅಮೃತವಾಗಿ ಜೀವಜಲವನ್ನು ತರಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ತಮದ ಜೀವಜಲವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ನೀಡಲಾಗಿಲ್ಲ ಕಾರಣ ಅವನು ಮುಟ್ಟಬಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವವನು. ಅವನನ್ನು ಸಮಾಜ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿರುವ 'ತಂದೂಯ್ದು' ಪದ ಆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಆಚರಣೆಯ ಘೋರಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಇದನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಆಕ್ರೋಶಭರಿತ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸದೆ ಸಹನೆಯಿಂದಲೇ ಬಹು ತಣ್ಣನೆಯ ಶಾಂತಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಯಾಗಿ ಹರಿದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣಾ ಶೈಲಿಯು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕ ಅರ್ಥವಲಯಗಳನ್ನು[3] ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ನನ್ನ ಅಂಗೈಯಲ್ಲಾಡುವ
'ಮುಟ್ಟಬಾರದ' ಕೂಸಿಗೊಂದು
ಹೆಸರ ಕೊಡಿ, ಹೆಸರ ಕೊಡಿ

ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಬಹಳವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ತನ್ನ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಆದ ಶತಮಾನಗಳ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ನಾಯಕನ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮಗುವನ್ನು 'ಮುಟ್ಟಬಾರದ ಕೂಸು' ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಕರೆದು ಅದನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೆಸರು ಕೊಡಿ ಎಂದು ಕೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೂಸಿಗೆ ಹೆಸರು ಕೊಡಿ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಕೇಳುವವನ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅಪಹಾಸ್ಯ ಎರಡನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಎತ್ತಬಾರದ ಕಲ್ಲು
ಎತ್ತಬಾರದ ಕಲ್ಲು?
ನಡೆಯಬಾರದ ಹಾದಿ
ನಡೆಯಬಾರದೆ ತಾಯಿ?

ಮತ್ತೆ ಕವಿ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಬಂಧಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಾಜದ ಉಚ್ಚವರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಸ್ತರದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ನುಡಿಯಬಾರದು, ನಡೆಯಬಾರದು, ಮುಟ್ಟಬಾರದು, ಪ್ರವೇಶಿಸಬಾರದು... ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ನಿಷಿದ್ಧ, ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇರಿದೆ. ಆ ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಅಮಾನವೀಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರಾದ ತಾವು ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಬದುಕುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಬಯಲ ಕುಸುಮದ
ಮೇಲೊಂದಾಲಯದ
ದುಂಬಿ ಬಂದೆರಗಿತ್ತು
ಪಾತಾಳ ಪಕ್ಷಿಗೆ ಬಿದ್ದೊ
ಗಾವುದ ಗಾವುದ ಕನಸುಗಳು

ಸಮಾಜದ ಕೆಳಸ್ತರದ ಜೀವ ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕನಸುಗಳ, ಹೊಸ ಬಯಕೆಗಳ ಮಹಾಪೂರವೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನ, ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನುವ ದುಂಬಿ ಆ ಕನಸುಗಳ, ಬಯಕೆಗಳ ಜೀವರಸವನ್ನು ಹೀರಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಶಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಜೀವ ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಹೊಸಬಯಕೆಗಳು ಗರಿಗೆದರದಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಗೋಣಿ, ಆಲವ, ಅರಸಿ ಆಕಾಶಕೆ
ತಾನುಂಡ ಫಲವನು ತನ್ನ ಬಳಗವು

ಭೂ ಸೂತಕದಲಿ ಮಹಾಭಾರತವು
ಸ್ತ್ರೀ ಸೂತಕದಲಿ ರಾಮಾಯಣವು

ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯ ನಾಯಕ ಅರಿವನ್ನು, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಸಿ ತಾನು ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಪಡೆದಕೊಂಡ ಆ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಿಗಬೇಕು ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಸೂತಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಭೂಸೂತಕದಿಂದ ಮಹಾಭಾರತ, ಸ್ತ್ರೀ ಸೂತಕದಿಂದ ರಾಮಾಯಣ ಯುದ್ದಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಈ ಯುದ್ದಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿವೆ ಎಂಬ ವಿಷಾದವಿದೆ.

ಅಕಾಲ–ಬಕಾಲ ಮುನಿಯೇ
ನಿನ್ನೆಡ ತೊಡೆ ಮಾಂಸದಲಿ
ಮಲವೇ ಫಲವು
ಫಲವೇ ವೃಕ್ಷವು
ಆಕಾಶದಗಲ – ಸಮುದ್ರದಗಲ
ಭೂಮಿ — ಆಕಾಶವೆಂಬರಡು ಘನವು
ನಿನ್ನೆದೆಯ ಜಲಗಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಅರಳಿದಂಥ
ಹಾಲುಗುಸುಮಗಳು
ಬಕಾಲ ಮುನಿಯೇ ಬಾ
ಬಯಲ ಕುಸುಮವ ತಾ॥

ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸುಖವನ್ನು ಮಲವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ವಿಸರ್ಜಿಸಿದ, ತ್ಯಜಿಸಿದ ಮಹಾಮುನಿ ಬಕಾಲನನ್ನು ಕವಿತೆಯ ನಾಯಕ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಭೂಮಿಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಇಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಬಕಾಲನ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜಲಾವೃತ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದುದ್ದನ್ನು ಭೂಮಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಬಕಾಲ ಮುನಿ. ಇಂದು ಈ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಅದೇ ಪರಿವರ್ತನಕಾರನ ಆಗಮನ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಕಾಲನನ್ನು ಯುಗಪ್ರವರ್ತಕನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಕತೆಯನಾಯಕ ಇಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೆಂಬ ಘನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಬಕಾಲನನ್ನು ಕವಿತೆಯ ನಾಯಕ ಹೊಸ ಬಯಕೆ, ಹೊಸ ಕನಸುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಾನವೀಯತೆಯುಳ್ಳ ಮೃದು ಜೀವಗಳನ್ನು ತರುವಂತೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಭೂಮಿ–ಆಕಾಶವೆಂಬ ಘನದ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಚಿಂತನೆಯುನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭೂಮಿಯಾಕಾಶವೊಂದು ಜೀವನ ಉದರ
ಅಲ್ಲಿ ಘನವೇನು ಘನವೆನ್ನದವಂಗೆ?
ಅಲ್ಲಿ ಕಿಱದೇನು ಕಿರಿದೆನ್ನದವಂಗೆ?
ಆ ಘನವು ಮನಕ್ಕೆ ಗಮಿಸಿದರೆ

ಇನ್ನು ಸರಿಯುಂಟೆ ಗುಹೇಶ್ವರ?(20)*

ಭೂಮಿಯಾಕಾಶಗಳು ಅಲ್ಲಮನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೆಂಬ ಘನತತ್ವವನ್ನು ತಾನೇ ಎಂದು ಅರಿತರೆ ಪೂರ್ಣತ್ವ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಬಕಾಲನ ಹೃದಯದ ಜಲಗಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಅರಳಿರುವಂತದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

'ಬಕಾಲ' ಕವಿತೆಯ ಎರಡನೇ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ನಾವು–ನಮ್ಮವರ ಅಂಗಡಿಗಳು
ರಾತ್ರಿ–ಹಗಲೆಂಬ ದಾಹದ್ಹಂಬಲವೇ
'ಅಲ್ಲಮ'ನ ಬಾಯ್ದೊಂಬುಲಕೆ
ಕೈಯೊಡ್ಡಿದ 'ಕರುಣದ ಕಂದ'

ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕನಿಗೆ ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಜನರ ಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಯಿದೆ. ನಾಯಕ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅಲ್ಲಮನ ತತ್ವ–ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿರುವ ಅಲ್ಲಮನ ಶಿಷ್ಯನೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಕರುಣದ ಕಂದನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮುದಾಯದವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನ, ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ತೀವ್ರ ಹಂಬಲವಿದೆ, ದಾಹವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಗುರು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ನೆನೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನು ರಾತ್ರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಹಗಲು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರಿವು ಎಂದೂ, ಕಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಶಿಷ್ಯ ಎಂದೂ ತನ್ನ ವಚನ(ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ 13)ದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ನೀನೊಂದು ಹಸಿರು ಮರ ಬುಡದ
ಗೆದ್ದಲ ಜೀವ–ಜೀವ ನೀರು\
ಎಲೆ, ಹೂವು, ಕಾಯಿ, ರಣ
ಹಣ್ಣ ಚಿತ್ತದೊಳಗೆ
ಒಂಬತ್ತು ಕ್ಲೇಶ ತತ್ತಿಗಳು

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಕೋಶವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸಿ ಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದುಃಖ ನೋವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವ್ಯಥೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖಗಳನ್ನು, ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ನವದ್ವಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಎಲೆ–ಪಂಚಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಾದರೆ, ಹೂ–ಪಂಚವಿಷಯಗಳು, ಕಾಯಿ–ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಐದು ಬಣ್ಣದ ಗಿಡುವಿಂಗೆ
ಐದೆಲೆ, ಐದು ಹೂ, ಐದು ಕಾಯಾಯಿತ್ತು
ಮತ್ತೈದಱ ತಾವಿನಲ್ಲಿ, ಐದು ಹೂವಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ
ಹಣ್ಣ ಮೆಲಬಲ್ಲಡೆ ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು ತಾನೆ ನೋಡಾ!(242)

ಈ ವಚನದ ಸಾಲುಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರು ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕುಸುಮದ ಅವಯವಗಳ
ಆಯ್ದು-ಆಲಂಗಿಸಿ ಅತ್ತು ಕರೆದು
ಫಲವೇನು ತಂಗಿ?
ನಿನ್ನ ಕೈಗೆಟುಕದ ಫಲ
ಪಕ್ಷಿಯವನು,
ಅವನ ಕಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಚಕ್ರ ಇದ್ದಾವು
ನೀನೇರಿದ ಆಸೆಗುದುರೆಯ ಬೆನ್ನ
ಬೆವರೊಳಾಡುವ ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳ
ಆಯ್ದು ತಿನ್ನುವ
ಆದಿ ಪಕ್ಷಿಯದು.

ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ ಬಕಾಲಮುನಿಯನ್ನು ಸಂಧಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ಬೇಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆ ಬಕಾಲ ಮುನಿಯನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಗುಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಕಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಚಕ್ರವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದು, ಪಾತಾಳಲೋಕಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದವನನ್ನು ತನ್ನ ನಡುನೆತ್ತಿಯ ಬಾಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮಾನವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆಸೆಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಂದ ದೂರಮಾಡುವ ಅರಿವಿನ ಗುರುವಾಗಿ ಬಕಾಲ ಮುನಿ ಇದ್ದಾನೆ. ಆ ಸಲುವಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಗೊಯ್ಯುವ ಪರಮಹಂಸದ ಪ್ರತೀಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಈ ಭೂಮಿಗೆ ಆದಿಗುರು, ಜೀವ ಸಂಕುಲಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಅದಿಜೀವ ವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನಾಯಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿ ಎನ್ನುವುದು ಜೀವದ, ಪರಮಹಂಸದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ಮುಗಿಲ ಬಣ್ಣದ ಪಕ್ಷಿ, ಮಗನ ಕೈಯ ಅರಗಿಳಿ'$_{(34)}$ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಪಕ್ಷಿಯನ್ನು ಜೀವಕ್ಕೂ, 'ವೃಕ್ಷವಿಲ್ಲದ ಕಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಕ್ಷಿ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ನೋಡಾ'$_{(297)}$ಎನ್ನವಲ್ಲಿ ಪರಮಹಂಸದ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

'ಬಕಾಲ' ಕವಿತೆಯ ಮೂರನೇ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರು ಕವನದ ನಾಯಕನ ಕುಟುಂಬದ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬದ ಹುಡುಗ-ಹುಡುಗಿಯ ಚಿತ್ರಣ, ಸಂಸಾರದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಬೆನ್ನದಗರಿ ಮೂಳೆಗೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದೀಯಲ್ಲ
ಅದು ಯಾರು ಹೊರಿಸಿದ ಗಂಟು?
ನಿನ್ನೆದೆಯ ಬಯಲಿನ ಹಸಿರು
ಅದು ಯಾವ ಕಾಲದ ನಂಟು?

ಗಿಡಬಾಲೆಗೆ ನೂರಾರು ಆಸೆಗಳಿವೆ, ಬಯಕೆಗಳಿವೆ. ಅವಳು ಆಸೆಗುದುರೆಯ ಬೆನ್ನೇರಿದವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳು ಫಲವಂತಿಕೆ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆಯ ಗಂಟನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ.

ಹಸಿರು ಲೋಕದ ಹಕ್ಕಿ
ಕಣ್ತೆರಸಿ ಕೂಗಿತ್ತು
'ಮುತ್ತಿನಶೆಟ್ಟಿ ತೊರೆ-ತೊರೆ'
'ಮುತ್ತಿನಶೆಟ್ಟಿ ತೊರೆ-ತೊರೆ'

ಸಂಸಾರದ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವಿದೆ. ಕವನದಲ್ಲಿ ಶೆಟ್ಟಿಗೆ ಮುತ್ತು, ರತ್ನ, ಸಂಪತ್ತು, ಐಶ್ವರ್ಯ ಎಲ್ಲಾ ಇದ್ದರೂ ನಿಮ್ಮದಿಯಿಲ್ಲ. ಸಂಸಾರವೆನ್ನುವುದು ನೇಣು ಹಗ್ಗವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಹೊನ್ನು, ಹೆಣ್ಣು, ಅಹಂಕಾರ, ಸಂಸಾರ ಸಾಗರ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತೊರೆಯಬೇಕು ಎಂಬ ಕರೆಯಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. 'ತೊರೆ'ಯನ್ನು ಸಂಸಾರದ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ(360), 'ಮುತ್ತು' ಮುಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ(101, 690), ಕೂಗುತ್ತಿರುವ ಹಕ್ಕಿಯನ್ನು ಪರಮಹಂಸದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ(292) ಅಲ್ಲಮ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸಾರದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲಮನ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಪಟ್ಟಪಾಡು, ಜ್ಞಾನ ಪಡೆಯಲು ಪಟ್ಟ ಕಷ್ಟ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ದ ಕೂಗು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ನುಡಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಬಿಳಿಹಾಳೆ ರೂಲು ಕಾಲುವೇಲಿ
ತೇಲಿ ಮುಳುಗಿ ಈಜುವ
'ಅ' 'ಆ' 'ಇ' 'ಈ'
ಬೀಸಿದ ಬಲೆಯ ಕಡಿದು ಕಡಿದು
ಪಡೆದಂಥ ಜ್ಞಾನ

ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ನಾಯಕನಿಗೆ ಸುಲಭದ ಮಾತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೇ ತುಂಬಿ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ತಲೆಯೊಳಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೋಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅದನ್ನು ಕಡಿದು ಕಡಿದು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ತಲೆಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಫಲವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಘಟನೆ, ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವಂತಹವನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ತೆರೆದ ಬಾಯಿಗೆ, ಅರಳೋ ಹೂವಿಗೆ
ನೀರೋ ಉಸಿರೋ?
ಎಳೆ ನೀರೋ ಗಿಣಿಮಾತೋ
ಅಗಸನ ಸೆಣೆತ ಸಿಳ್ಳೆಗೆ
ನೆರಳ ಪಕ್ಷಿಯು ಹಾರಿ
ಇರುಳ ಬೆಳಕನೇ ಚೆಲ್ಲಿ
ಚಂದ್ರನ ನುಂಗಿ ಮೈದುಂಬಿದ
ಕಪ್ಪು ಆಲದ ಮರವೇ
ನಿನ್ನ ಒಡಲ ಉಸಿರ ಗೂಡ ಕೆಡವು
ಧ್ವಂಸ ನರಪಕ್ಷಿಗಳ ಬಿಡು
ಹಾರಿಬಿಡು,
ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡು.

ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಪಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಅರಿವಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಪಯಣವಿದೆ. ಅಗಸನ ಕಾಯಕದ ಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಧ್ಯಾನವೊಂದನ್ನು ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕಾಯಕದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಜ್ಞಾನ ಎರಡನ್ನೂ ಸಮೀಕರಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಬೆಡಗಿನ ಪದಕೋಶವನ್ನು

ಕವಿತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭೋಗಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇಂದ್ರಿಗಳೂ, ವಿಷಯಗಳೂ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರುವಾಗ, ಹಸಿದಿರುವಾಗ ಅಥವಾ ಅವು ಸುಖವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ತಣಿಸಲು ವಿಷಯರಸವನ್ನು ನೀಡಬೇಕೋ, ಪರಮಹಂಸ ಅಥವಾ ಶಿವಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಮಾತನ್ನು ನೀಡಬೇಕೋ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಜೀವವು ಸುಜ್ಞಾನವನ್ನು ತನ್ನ ಮಾಯಾತಮಂಧದಿಂದ ಆವರಿಸಿದೆ. ಆ ಮಾಯಾ ತಮಂಧವನ್ನು ವಿಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಕವಿತೆಯ ಐದನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ವಿವರಗಳಿವೆ ಹಾಗು ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಪರಿಸರದ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉನ್ನತಿ–ಅವನತಿಗಳ ಹೆಜ್ಜೆಗುರುತುಗಳಿವೆ.

ಬೆಂಕಿ ಬಿರುಗಾಳಿ ಬಯಲನಂಟಿಗೆ
ಸುಖದ ಗೂಡನು ತೊರೆದು
ಹಾರದಿರಿ ಹಾರದಿರಿ, ಇಳಿದು ಬನ್ನಿ
ನಡುನೆತ್ತಿಯ ಜೀವ ಬಾಯಿಂದ
ನನ್ನೊಳಗೆ
ಅಂಗಾಲ ಕಣ್ಣ ಬಾಗಿಲ ತೆರೆದು
ಭೂಮಿಗೆ
ಈ ಭೂಮಿ ಮೇಲಿರುವ ಅರಗಿನ
ಸ್ವಂತ ಮನೆಯೊಳಗೆ

ಸಂಸಾರದ ಜಂಜಡಗಳಿಗೆ, ಕಷ್ಟ ನಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಹೆದರಿ ಸಂಸಾರವನ್ನು ತೊರೆದು ಬಯಲಾಗುವತ್ತ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮದತ್ತ ಸಾಗುವ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ನಾಯಕ ಜೀವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅವರಲ್ಲಿ ಪುಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಜನಗಳಲ್ಲಿ ಅದಮ್ಯ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ತುಂಬುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ನಿರತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ನಡುನೆತ್ತಿಯ ಜೀವಬಾಯಿಂದ ಭೂಮಿಗೆ ಜೀವಜಲವನ್ನು ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ನಡುವೆಯೂ ನಾಯಕ ಕುಗ್ಗದೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನ, ಕಾರ್ಯ, ಶ್ರಮದ ಮೂಲಕ ಸದಾ ಧ್ಯಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ.

ಆರನೇ ಪಾದದಲ್ಲಿ ನಾಯಕನ ಸುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರದ ವಿವರಗಳು ಮುಂದುವರೆಯುವುದರೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಜನಗಳ ವಿಷಮುಖವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯ ನಾಯಕ ಸಮಾಜದ ಜನಗಳ ಸ್ವಾರ್ಥ ಲಾಭಕೋರತನವನ್ನು ಕಾಣಲಾರದೆ ಪಲಾಯನ ಮಾಡುವ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅವನ ಸಾಹಸಯಾತ್ರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಏಳನೇ ಪಾದದಲ್ಲಿ ನೋವು, ಹಸಿವು, ಬಡತನದ ಧ್ಯಾನವಿದೆ. ನಾಯಕನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿತ್ರಣದೊಂದಿಗೆ ಗಿಡಬಾಲೆಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಎಡಗೈಲಿ ಹೆಂಡ ತುಂಬಿದ ಗಡಿಗೆ
ಬಲಗೈಲಿ ಬಾಡಿನ ಮಡಕೆ ತೂಕ
ನೆತ್ತಿಗುಣೆ 'ಮುಳ್ಳಕ್ಕಿ' ಕೂಳಿಗೆ

ದಂಗೆ ಎದ್ದ ಕಾಗೆ ದಂಡು

ಹೆಂಡದ ಗಡಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಾಡಿನ ಮಡಕೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ದಲಿತ ಜೀವನದ, ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ನಕ್ಕಾಗಿ ಹಸಿದು ಕಾತರಿಸುತ್ತಿರುವ ಜೀವಗಳಿವೆ.

ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವರವರ 'ಒಡಲಾಳ' ಕೃತಿಯು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಹಸಿವಿನ ಚಿತ್ರಣದಷ್ಟೇ ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರ ಈ ಕಾವ್ಯವೂ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹಸಿವಿನ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ದಲಿತಲೋಕದ ದುಸ್ತರದ ಬದುಕನ್ನು ಹಸಿವಿನ ಚಿತ್ರಣ ಮನಗಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಂಚಿನ ಸಿಡಿಗಾಳ ಉಗುರಕಣ್ಣಲಿ
ಆಯ್ದು
ಸೆರಗು ತುದಿಯಲಿ ಗಂಟಿಕ್ಕಿ ತಂದು
ಗುಟ್ಟೆಕಲ್ಲ ಗೊಟರಲಿ
ಎರಡು ಕಾಲಸಂದಿಗೆ ತಲೆ ಇಕ್ಕಿ
ಕುಂತು
ಬಾಯ ಮುಕ್ಕುಳಿಸಿ ಕಾಸಿದ
ಅಂಬಲಿ,
ಒಂದೇ ಗುಟುಕು, ಒಂಬತ್ತು ಬಾಯಿಗಳು
ತೆರೆದೋ
ಯಾವ ಬಾಯಿಗೆ ಸೆರಗು
ಯಾರ ಬಾಯಿಗೆ ಅಂಬಲಿ?

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಯಕನ ಅಜ್ಜಿ ಮುಟ್ಟಬಾರದ ಕೂಸುಗಳಿಗೆ ಸಿಡಿದ ಅಕ್ಕಿಕಾಳುಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು–ತಂದು ಅಂಬಲಿ ಮಾಡಿ ಹಾಕುವುದು ಬಡತನದ ಹಸಿವಿನ ನೈಜ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ನಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವ ತುಂಬಿದ ಕುಟುಂಬವೊಂದಿದೆ. ತಾನು ತಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಜೀವಗಳ ಹಸಿವನ್ನು ತಣಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಯಿಗೆ ಸೆರಗು? ಯಾರ ಬಾಯಿಗೆ ಅಂಬಲಿ ಕೊಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಸಿವಿನ ನಡುವೆಯೂ ಧ್ಯಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕವಿತೆಯ ಮುಂದಿನ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಗಿಡಬಾಲೆಯು ಫಲವಂತಿಕೆ ಪಡೆದು ಹೊಸಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ನಾಯಕ ಜೀವ ಜಲವನ್ನು ತರುವ ಮೂಲಕ ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೊಸ ಕನಸುಗಳಿಗೆ, ಹೊಸ ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಣಸೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ತರಲಾಗಿದೆ.

ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ನೆನೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅವನ ತತ್ವ–ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಚನದ ಬಳಕೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು 'ಅನುಭಾವ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಪಲ್ಲಟಿಸಿ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೊಂದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಜೀವ ಮತ್ತು ಶಿವ ಎರಡೂ ಐಕ್ಯಗೊಂಡ ಸಂಬಂಧವೇ ಅನುಭಾವ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಕರು, ಆತ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸಿದ ಚಿಂತಕರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಮೂಲದ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಆಶಯ ವಚನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನುಭಾವ ಅನುಭಾವವೆಂಬಣ್ಣಗಳು ನೀವು ಕೇಳಿರೇ!

ಅನುಭಾವವೆಂಬುದೊಂದೆತ್ತು ಕೆಟ್ಟಿತ್ತು!
ಎತ್ತು ಗೇಣುದ್ದ; ಕೊಂಬು ಮೊಳದುದ್ದ
ಕೆಟ್ಟೆಂಟು ದಿನ; ಕಂಡು ಹದಿನಾಱು ದಿನ!
ನಿನ್ನೆ ಮೆಟ್ಟಿದ ನಾಟಿಯ ಮೊನ್ನೆ ಮೇವುದ ಕಂಡೆ
ಗುಹೇಶ್ವರ, ಆಚೆಸುವ ಬಾರ್ೈ ಕಡೆಯ ಹೊಲಕೆ.(696)

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚಿಂತಕರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಮೂಲದ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಹೋಗಿರುವುದು ಕೆ.ಬಿ.ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಇದು ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ಅಥವಾ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾಯಕದಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಹುಡುಕುವ, ಕಾಣುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶೋಧವನ್ನು ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ, ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಡಲಿನಿಂದಲೇ ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆದಿರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಹಾಗು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ಕೆ.ಬಿ.ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

* ಇದು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ನನ್ನ ಲೇಖನದ ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳ ನಂತರ ಬಳಸಲಾಗಿರುವ ಸಂಖ್ಯೆ ಎಲ್.ಬಸವರಾಜುರವರ 'ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ'ಯ ವಚನದ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ: (ಸಂ) ದಲಿತ ಮಾರ್ಗ, ನೋಡಿ : ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜನವರ ಲೇಖನ: ಕೆ.ಬಿ.ಸಿದ್ದಯ್ಯನವರ 'ಬಕಾಲ', ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2002, ಪುಟ 304
2. ಅದೇ ಪುಟ 304
3. ಅದೇ ಪುಟ 306

ಪರಾಮರ್ಶನ ಕೃತಿಗಳು :

1. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ: (ಸಂ) ದಲಿತಮಾರ್ಗ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2002
2. ನಾಗರಾಜ್.ಡಿ.ಆರ್ : ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, 2006
3. ಬಸವರಾಜ್.ಎಲ್ : (ಸಂ) ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, 2001
4. ಬಸವರಾಜ್.ಎಲ್ : (ಸಂ) ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು, ಗೀತಾಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, 1969
5. ಸಿದ್ದಯ್ಯ.ಕೆ.ಬಿ : ಬಕಾಲ, ಚಲನ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಹಕಾರಿ, ತುಮಕೂರು, 1988
6. ಸಿದ್ದಯ್ಯ .ಕೆ.ಬಿ : ದಕ್ಲಕಥಾದೇವಿ ಕಾವ್ಯ, ಚಲನಪ್ರಕಾಶನ ಸಹಕಾರಿ, ತುಮಕೂರು, 1999
7. ಸಿದ್ದಯ್ಯ.ಕೆ.ಬಿ : ಅನಾತ್ಮ, ಸಿದ್ದಾರ್ಥಪ್ರಕಾಶನ, ತುಮಕೂರು
8. ಸಿದ್ದಯ್ಯ.ಕೆ.ಬಿ : ಗಲ್ಲೆಬಾನಿ, ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ತಿಪಟೂರು, 2009

ಪತ್ರಿಕೆಗಳು

1. ಸಂಚಯ ದ್ವೈಮಾಸಿಕ, ಸಂಚಿಕೆ – 86

ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿ ಹೆಸರಾದ ಪಟ್ಟಣ ಬಾರ್ಕೂರು

ಡಾ. ಬಿ.ಉದಯ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಇತಿಹಾಸ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ–574199

ಉಡುಪಿಯಿಂದ ಸುಮಾರು 18ಕಿ.ಮಿ. ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಊರು ಬಾರಕೂರು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ಥಳ. ಬಾರಕನೂರು, ಘಕನೂರು, ಬಾರಹಕನ್ಯಾಪುರ, ಬಾರಕೂರು, ಬಾರ್ಕೂರು ಇತ್ಯಾದಿ, ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಇಂದಿನ ಬಾರ್ಕೂರು, ಅಂದು ಊರು, ಪುರ, ನಗರ, ಪ್ರಕೃತಿ ಸೌಂದರ್ಯದ ಬೀಡು, ವಾಣಿಜ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ, ಹಲವು ಮತಧರ್ಮಗಳ ಆಡುಂಬೊಲವಾಗಿ, ಕರಕುಶಲಕಲೆಗಳ ನಾಡಾಗಿ, ವಿಲಾಸ ವಿಭ್ರಮಗಳಿಗೆ ತವರಾಗಿ, ಸಿರಿಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಆಗರವಾಗಿ ಮೆರೆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತು. ಬಾರ್ಕೂರು ಮೂಡು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮಂದಾರ್ತಿ, ತೆಂಕಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾವರ ಮತ್ತು ಸೀತಾನದಿ, ಪಡುದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಸ್ತಾನ, ಉತ್ತರ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಯಾಬ್ರಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಾಡಿ ಹೊಳೆಯಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದೆ.

ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ವಿದೇಶೀ ಪ್ರವಾಸಿಗರನ್ನು ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಗತವೈಭವ ಕೈಬೀಸಿ ಕರೆದಿದೆ. ರಶೀದ್ ಉದ್ದೀನ್ ಖಾನ್, ಇಬ್ನ ಬಟೂಟ, ಅರ್ತೆ ಬರ್ಬೋಸಾ, ಡೊಮಿಂಗೊ ಪಾಯೆಸ್, ಸೀಜರ್ ಪ್ರೆಡರಿಕ್, ಡಾಂಡು ಅರ್ತ್ ಮೆನೆಜಸ್, ಪಿತ್ರೊಡೆಲ್ಲವಲ್ಲಾ ಮುಂತಾದ ವಿದೇಶೀ ಪ್ರವಾಸಿಗರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1500ರ ಸುಮಾರಿನಿಂದಲೇ ಬಾರ್ಕೂರಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿ, ಇಲ್ಲಿನ ವೈಭವ ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಬಾರ್ಕೂರು ಸಂಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಲೂಪ ಅರಸರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಶಾಂತರ ಮನೆತನದವರು, ಹೊಯ್ಸಳರು, ವಿಜಯ ನಗರದರಸರು, ಇಕ್ಕೇರಿ ಅರಸರು, ಸುರಾಲಿನ ತೋಳಹರ ದೊರೆಗಳು, ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಆಳಿ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮತಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದರು. ಬಾರ್ಕೂರು ಇವತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಸೀತಾನದಿ ಇಂದು ತನ್ನ ವೈಭವದ ದಿನಗಳನ್ನು ಮೆಲುಕು ಹಾಕುತ್ತಾ ಸೊರಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಅಂದು ಈ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪಶ್ಚಿಮ ದೇಶಗಳ ಹಾಯಿ ಹಡಗುಗಳು ಬಾರ್ಕೂರು ಬಂದರಲ್ಲಿ ತಂಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಕಾಳುಮೆಣಸು, ಅಕ್ಕಿ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಇಲ್ಲಿಂದ ಪರ್ಶಿಯಾದ ದ್ವೀಪಗಳಿಗೆ ರಫ್ತಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ನದಿಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಮರುಳುಬಿದ್ದು ಹಡಗುಗಳ ಸಂಚಾರ ನಿಂತು ಹೋಯಿತು. ಹಾಗೇನೆ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ವೈಭವದ ದಿನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ಹೋಯಿತು.

ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ, ರೇವುಪಟ್ಟಣವಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಬಾರ್ಕೂರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪಾಳುಬಿದ್ದ ಅವಶೇಷಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಯಲ್ಲೂ ಜೈನ, ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ದೇವಾಲಯಗಳು, ಬಸದಿಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಶೈವಧರ್ಮದವರ ಮಾರ್ಕಾಂಡೇಶ್ವರ, ನಾಗೇಶ್ವರ, ಬೈರವದೇವ, ಚಂಡಿಕಾದೇವಿ, ತಂಬುಗೆರೆಯ ಸೋಮನಾಥ, ಮಣೆಗಾರಕೇರಿಯ ಸೋಮನಾಥ, ಮೂಡುಕೇರಿಯ ಸೋಮನಾಥ ಮತ್ತು ಕಲ್ಲಂಗೆರೆಯ ವಿನಾಯಕ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು; ವೈಷ್ಣವರ ಗೋಪಿನಾಥ, ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುಮೂರ್ತಿ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು; ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ, ಆದಿಪರಮೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಾಣಿಕ್ಯ ಬಸದಿಗಳು ಬಾರ್ಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಹೊಸಾಳದ ದುರ್ಗಾ ದೇವಾಲಯದ ಎದುರಿಗಿರುವ ಕ್ರಿ.ಶ. ಒಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ವೀರಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗುವ ಬಾರಕೂರು ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೊದಲ ರೂಪವು ಬಾರಕನೂರು ಆಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.[1] ಆ ನಂತರ ಹೊಯ್ಸಳ ಮಹಾರಾಜ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ಕ್ರಿ.ಶ. 1122 ಮತ್ತು ಕ್ರಿ.ಶ. 1135ರ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬಾರಕನೂರು ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪಟ್ಟಣವನ್ನು ಬಾರಕನೂರು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದು ದೃಢಪಡುತ್ತದೆ.[2] ವಿದೇಶಿ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಪಟ್ಟಣದ ಹೆಸರು ಹೀಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವುದು ಸರಿಸುಮಾರು ಇದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರಶೀದ್–ಉದ್–ದಿನ್, ಕ್ರಿ.ಶ 1310ರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದ *ಜಮಿ–ಉತ್–ತವಾರಿಕ್* ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಕರಾವಳಿಯ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕೋಟೆ ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಣವೆಂದು ಫಕನೂರು ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿರುವ ವೀರಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಬಾರಕನೂರು ಪಟ್ಟಣವನ್ನೇ ರಶೀದ್–ಉದ್–ದಿನ್ ಫಕನೂರು ಎಂದು ಕರೆದಿರಬೇಕು.[3] ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಊರು ಆಗಿದ್ದು, ಕ್ರಿ.ಶ. 1114ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪುರವಾಗಿ, ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್‌ರವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[4] ಆಳುಪ ಅರಸ ಕವಿ ದತ್ತಾಳುಪೇಂದ್ರನ ಶಾಸನದ ಒಂದು ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಉದ್ಯಾವರದಿಂದ ಬಾರಕೂರಿಗೆ ತನ್ನ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿ, ಬಾರಕೂರನ್ನು ಬಾರಹಕನ್ಯಾಪುರ ವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆ ನಂತರ ಇದು ಬಾರಹಕನ್ಯಾಪುರ ವೆಂಬುದಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿತು ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. 1070ರ ದತ್ತಾಳ್ವೇಂದ್ರ ಶ್ರೀಮಾರನ ಶಾಸನವು ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹೆಸರು ಬರಲು–ಭೂತಾಳ ಪಾಂಡ್ಯನೆಂಬ ರಾಜ ಜೈನರ ಹನ್ನೆರಡು ಕನ್ಯೆಯರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದನಂತೆ. ಇವನಿಂದಾಗಿ ಈ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾರಹ ಕನ್ಯಾಪುರವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟು ನಂತರ ಬಾರಕೂರು ಆಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಗೊಂಡಿತ್ತು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇದೆ. ಸುಮಾರು ಮೂರು ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ ಇದೇ ಹೆಸರೇ ಮುಂದುವರಿದು, ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ನಂತರ ಬಾರಕೂರು ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಚಲಿತವಾಯಿತು.[5]

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹೆಸರಾಂತ ನಗರವಾಗಿ, ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಗತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ

ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕೆಲಸ ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿಗಿನವರೆಗೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಹೆಸರಾಂತ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಾದ ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ್, ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್, ವಸಂತ ಮಾದವ್, ತುಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಬಾರ್ಕೂರನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿ ಇನ್ನಷ್ಟೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕಿದೆ. ವಸಂತ ಶೆಟ್ಟಿಯವರು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಪ್ರಕಟವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಇತಿಹಾಸ ಕಥನ ನಡೆದು ಬಂದದ್ದು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಹುದು.

ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಕುರಿತು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಪರಿಚಯ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾಯಿತು. 1894–95ರಲ್ಲಿ ಸ್ಟರಕ್ ಮತ್ತು ಸ್ಟುವರ್ಟ್‌ರವರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ, ಮೆಡ್ರಾಸ್ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಕ್ಟ್ ಮ್ಯಾನ್ವಲ್ಸ್: ಸೌತ್ ಕೆನರಾ,[6] ಎಂಬ ಕೃತಿ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಕುರಿತು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ. ಕೃತಿ ರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಲು ಇದ್ದ ಎಡರು ತೊಡರು ಗಳಿಂದ, ಇವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇನೆ, ಅವರ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಧೃಢೀಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳ ಬಳಕೆಯು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ದಾಖಲೆಗಳ ಅಲಭ್ಯವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆದಾಗ್ಯೂ, ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಭೇಟಿಕೊಟ್ಟು, ಜನರಿಂದ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿ, ಜನರು ಆಯಾಯ ಸ್ಥಳಗಳ ಸ್ಥಳ ಮಹಿಮೆ ಕುರಿತು ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜ, ಆಚಾರ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಕುರಿತು ನೀಡಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿಸಿದ ಸಂಪುಟಗಳು ಇವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಆ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ, 1901ರ ಆಸುಪಾಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗವು ಬಾರ್ಕೂರಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳ ಅಚ್ಚುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಆ ಕುರಿತು ವರದಿ ಸಲ್ಲಿಸಿತ್ತು. ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಮರು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಡೆದ ಆಕರಗಳ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ನಿಧಾನಗತಿಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದರೂ, 1920ರವರೆಗೆ ಹೆಚ್ಚೇನು ಪ್ರಗತಿ ಕಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. 1920–21ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸೂಪರಿಂಟೆಂಡೆಂಟ್ ಆದ ಲೋಂಗೋಸ್ಟ್, ಬಾರ್ಕೂರಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿ ಪಾಳು ಬಿದ್ದಿರುವ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ಇಲಾಖೆಯ ವಾರ್ಷಿಕ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ವರದಿ ತಯಾರಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಬಾರ್ಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ದೊರಕಿರುವ ಶಾಸನಗಳನ್ನು, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದನು. ಜೊತೆಗೆ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಕುರಿತು ಸ್ಟರಕ್ ಮತ್ತು ಸ್ಟುವರ್ಟ್ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಸೌತ್ ಕೆನರಾ ಮ್ಯಾನ್ವಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಲೋಂಗೋಸ್ಟ್, ತನ್ನ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಬಾರ್ಕೂರಿನ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವಂತೆ, ದೊರಕಿರುವ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಸುಮಾರು 12ರಿಂದ 14ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಆಳಿರುವ, ಆಳುಪ ಅರಸರ ಹೆಸರುಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಲಭ್ಯವಿವೆ ಎಂದು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೇನೆ,

ಆಳುಪರ ನಂತರ ಬಾರ್ಕೂರನ್ನು ಆಳಿದ ಹೊಯ್ಸಳ ಅರಸ ತೃತೀಯ ಬಲ್ಲಾಳನು ಬಾರ್ಕೂರನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಧೃಢೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಬಾರ್ಕೂರು ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜ್ಯಪಾಲರು ಆಳುಪರ, ಹೊಯ್ಸಳರ, ವಿಜಯನಗರದರಸರು ಮತ್ತು ಕೆಳದಿ ನಾಯಕರ ಪರವಾಗಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಿದ್ದರು ಎಂದು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗುತ್ತವೆಂದು ಲೋಂಗೋಸ್ಟ್ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸರಿಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1250ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಾರ್ಕೂರನ್ನು ಭೂತಾಳಪಾಂಡ್ಯ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಅರಸ ಆಳಿದ್ದನೆಂದು ಲೋಂಗೋಸ್ಟ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಅವನ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದು ಎಂದು ನಮೂದಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾರ್ಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಅತೀ ದೊಡ್ಡ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಬಾರ್ಕೂರಿಗೆ ಕೆಳದಿ ನಾಯಕರ ಪ್ರವೇಶ, ಸರಿ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1566ರಲ್ಲಿ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೈಸೂರಿನಿಂದ ಹೈದರಾಲಿ ಕೂಡ ಬಾರ್ಕೂರನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಲ್ಲಿ ತನ್ನದೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜ್ಯಪಾಲನನ್ನು ನೇಮಕ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಾರ್ಕೂರಿನ ವೈಭವದ ದಿನಗಳು ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತಾ ಹೋದವು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ.

ಬಾರ್ಕೂರಿನ ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪಗಳ ಕುರಿತು ಲೋಂಗೋಸ್ಟ್‌ನ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳೇನು ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅವನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಬಹುತೇಕ ದೇವಾಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೆ ವಿದೇಶಿಯರ ಪ್ರವೇಶ ನಿಷೇದಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೇನೆ, ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ನೋಡಿದರೆ, ಬಹುತೇಕ ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪಗಳು ದುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಅಂದವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮರು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಆ ಶಿಲ್ಪಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಚೌರಿಕೇರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗಣೇಶ ದೇವಾಲಯದ ಕುರಿತು ಪ್ರಶಂಸೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಅಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಕೋಟೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾ, ಆ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಒಂದನೇ ಹರಿಹರ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದೆಂದು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದು, ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಾಡಳಿತ ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ವಹಿಸಿರಬೇಕು ಎಂದು ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಬಾರ್ಕೂರಿನಲ್ಲಿರುವ ಜೈನ ಬಸದಿಗಳ ಕುರಿತು ಮಾಡಿರುವ ವರದಿಯಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದವುಗಳೆಂದು ಲೋಂಗೋಸ್ಟ್ ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ, ಅವನು ಸಿದ್ದಪಡಿಸಿದ ವರದಿಯು ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಕುರಿತು ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲುವ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ.

ಬಾರ್ಕೂರು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮರು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ, 1923ರಲ್ಲಿ ಜಿಲ್ಲಾಡಳಿತದ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಯತ್ನ ಒಂದು ಹೊಸ ತಿರುವು ಎಂದು ದಾಖಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಗತ ವೈಭವವನ್ನು ಜನರು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅದರ ಕುರಿತು ಸಮಗ್ರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಶಾಲಾ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ನೀಡುವಂತಹದ್ದು

ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಇತಿಹಾಸ ಪರಂಪರೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಥಳಗಳ ಕುರಿತು, ಜನರಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಿಲ್ಲಾ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಮಿತಿ ಒಂದು ಯೋಜನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಅದರಂತೆ, ಶಾಲಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ 5ನೇ ತರಗತಿ ನಂತರದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು, ಗತವೈಭವವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಸುಮಾರು 42 ಪುಟಗಳ *ಬಾರಕೂರಿನ ಗತವೈಭವ* [7] ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಬು ಎಂಬ ಶಿಕ್ಷಕರು, ಕಠಿಣ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿ, ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಅದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಕರಿಗಾಗಿಯೇ ಒದಗಿಸಲಾಯಿತು. ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಇತಿಹಾಸಕಥನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇದು ಮೊದಲ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿ. ಈ ಕೃತಿ ರಚನೆಗೆ ಬಾಬುರವರು ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಬುಕನನ್‌ರವರ ಪ್ರವಾಸಿ ಗ್ರಂಥ, ಬಾರ್ಕೂರು ದೇವಾಲಯಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಕಟವಾದ ಸ್ಥಳಪುರಾಣಗಳು, ಆಳಿಯ ಸಂತಾನ ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಮತ್ತು ವಿದೇಶಿಯರ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರು.

ಈ ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಶಾಲಾ ಶಿಕ್ಷಕ ಗಣಪತಿರಾವ್ ಐಗಳ್‌ರವರು, 1928ರಲ್ಲಿ *ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸ* [8] ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇದು ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ರಚಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥವಾದರೂ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಕುರಿತು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಐಗಳ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾವಾದರೂ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಇತಿಹಾಸ ಕಥನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಅಮೂಲ್ಯ ದಾಖಲೆ. 1936ರಲ್ಲಿ ಶೀನಪ್ಪ ಹೆಗ್ಡೆಯವರು ರಚಿಸಿದ *ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಭೂತಾಳಪಾಂಡ್ಯ ರಾಯನ ಅಳಿಯಕಟ್ಟು* [9] ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ, 1936ರಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎ. ಸಾಲೆತ್ತೂರ್‌ರವರ *ಏನ್ಸಿಯಂಟ್ ಕರ್ನಾಟಕ: ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ತುಳುವಾಸ್* [10] ಎಂಬ ಕೃತಿ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ. ಇದು ವಿಶೇಷವಾದ ಕೃತಿ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ. ಒಂದು, ಈ ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಆಧಾರ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದು, ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಉಪಯುಕ್ತ ವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಕುರಿತು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಹೆಸರು ಬರಲು ಕಾರಣಗಳ್ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಾಲೆತ್ತೂರ್ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬಾರ್ಕೂರಿನ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಆಳುಪ ರಾಜರನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ. ಬಾರ್ಕೂರು ನಗರದ ಸಾಗರೋತ್ತರ ವ್ಯಾಪಾರ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಕೂಡ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಾರ್ಕೂರು ಸೀಮೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಭೂತಾಳಪಾಂಡ್ಯ ಕಥನವನ್ನು, ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶರವರು, 1970ರಲ್ಲಿ *ದಿ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಕೆನರಾ*[11] ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇದು ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ

ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ. ತುಳುನಾಡಿನ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಲಭ್ಯವಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಬರೆದಿರುವ ಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದು, ತುಳುನಾಡನ್ನು ಆಳಿದ ಆಳುಪ ಅರಸರಿಂದ ವಿಜಯನಗರದರಸರ ಕಾಲದವರೆಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಅಧ್ಯಯನವಿದು. ಬಾರ್ಕೂರನ್ನು ಆಳಿದ ಆಳುಪರ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಮತ್ತು ಆ ನಂತರ ವಿಜಯನಗರದರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಬಾರ್ಕೂರು ಒಂದು ಆಡಳಿತ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್‌ರವರು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರಮೇಶರವರು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿ *ತುಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸ*[12] 1969ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು, ಇದರಲ್ಲಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳು ಮತ್ತು *ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಕೆನರಾ* ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳು ಸರಿಸುಮಾರು ಒಂದೆ ಆಗಿವೆ. ಇವೆರಡು ಕೃತಿಗಳು ಇಡೀ ತುಳುನಾಡನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ತುಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಬಾರ್ಕೂರು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ, ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆ ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರ ಸಮಂಜಸವಾದುದಲ್ಲ.

ಪಿ. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟರ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು, 1960ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ತುಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸಕಥನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ. 1963ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ *ತುಳುನಾಡು*,[13] ಎಂಬ ಅವರ ಕೃತಿ, ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಕುರಿತು, ಅದರಲ್ಲೂ, ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ವಿಶೇಷವಾದ ಕೊಡುಗೆ. ಆದರೆ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚೇನು ವಿವರಗಳಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಪಿ.ಎಚ್. ಡಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ *ಎ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಎಂಡ್ ಕಲ್ಚರಲ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ತುಳುನಾಡು*[14] ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನೆ, ಇಡೀ ತುಳುನಾಡಿನ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸ ವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಬಾರ್ಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. 1600ರವರೆಗೆ ಆಳಿದ ರಾಜಮನೆತನಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಜರ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾಲದ ಆಡಳಿತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುರಾಜಭಟ್ಟರು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೇನೇ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪಗಳ ಕುರಿತು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಿವೆ. 1969ರಲ್ಲಿ, ಭಟ್ಟರು ಪ್ರಕಟ ಮಾಡಿದ *ಆಂಟಿಕ್ವಿಟಿ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಕೆನರಾ*[15] ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು, ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಬಾರ್ಕೂರಿನಲ್ಲಿ ವೈಭವದ ದಿನಗಳನ್ನು ಕಂಡ, ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ದೇವಾಲಯಗಳು ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಪಂಚಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಕುರಿತು ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಬಾರ್ಕೂರು ಪದದ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಾರಕೂರಿನ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದು, ಅದು ಮಕ್ಕಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಟ್ಟರ ಪಿಎಚ್. ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು 1975ರಲ್ಲಿ *ಸ್ಟಡೀಸ್ ಇನ್ ತುಳುವ ಹಿಸ್ಟರಿ ಎಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್*[16] ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು.

ಸೂರ್ಯನಾಥ್ ಕಾಮತ್‌ರು *ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ತುಳುವ ಅಂಡರ್ ವಿಜಯನಗರ*[17]

ಎಂಬ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಬಾಂಬೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟರ ನಂತರ ತುಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಕೆ.ಜಿ. ವಸಂತ ಮಾದವ್‌ರವರು ಒಬ್ಬರು. ತುಳುನಾಡಿನ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕೆಳದಿ ಅರಸರವರೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ವಸಂತ ಮಾದವ್‌ರವರು, ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಕುರಿತು ವಿಶೇಷವಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೇನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ನಂತರ ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳು–*ರಿಲೀಜನ್ಸ್ ಇನ್ ಕೋಸ್ಟಲ್ ಕರ್ನಾಟಕ, ಅಗ್ರೇರಿಯನ್ ಸಿಸ್ಟಂ ಇನ್ ವೆಸ್ಟರ್ನ್ ಕರ್ನಾಟಕ,* [18] ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು. *ರಿಲೀಜನ್ಸ್ ಇನ್ ಕೋಸ್ಟಲ್ ಕರ್ನಾಟಕ*ದಲ್ಲಿ ಬಾರ್ಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಧರ್ಮಗಳ ಕುರಿತು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಬಾರ್ಕೂರಿನಲ್ಲಿ ನೀರಾವರಿ ಪದ್ಧತಿ, ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ, ವ್ಯಾಪಾರ, ಕೃಷಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳ ಕುರಿತು ಸಮಗ್ರ ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಚರಿತ್ರೆಕಥನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದ ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಚಲ್ಲಾಪಿಲ್ಲಿಯಾಗಿ ಹಂಚಿ ಹೋಗಿವೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಒಟ್ಟಾರೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಲವು ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಆಡಳಿತ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ, ವಿದೇಶೀ ಮತ್ತು ದೇಶೀ ವಾಣಿಜ್ಯ ವಹಿವಾಟುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡಿರುವ ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿರುವ ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಆಗಬೇಕಿದೆ. ವಸಂತ ಶೆಟ್ಟಿಯವರ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಲೇಖನಗಳಿಗಷ್ಟೆ ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿದೆ.

ಸುಮಾರು ಒಂದುವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷ ಕಾಲ ತುಳುನಾಡನ್ನು ಆಳಿದ ಹಿರಿಮೆ ಇರುವ ಆಳುಪರು ಬಾರಕೂರನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನವು ಧೃಢೀಕರಿಸುತ್ತಾ, ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಳುಪರ ದೊರೆ ಬಂಕಿಯಾಳುಪೇಂದ್ರನು ಬಾರಕೂರು ರಾಜಧಾನಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1050ರಿಂದ 1070ರವರೆಗೆ ದತ್ತಾಳ್ವೇಂದ್ರ ಶ್ರೀಮಾರನು ಕೂಡ ಬಾರಕೂರು ರಾಜಧಾನಿಯಿಂದಲೇ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.[19] ಇವರು ಆಳಿದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಸಿಂಹಾಸನ ಗುಡ್ಡೆ ಎಂದು ಇಂದಿಗೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1149ರ ಹೊಯ್ಸಳ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ, ಬಾರಕೂರು ಹೊಯ್ಸಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ದಾಖಲಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಆಳುಪರ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊಯ್ಸಳ ಮುಮ್ಮಡಿ ಬಲ್ಲಾಳನ ಕಾಲದವರೆಗೆ

ಹೊಯ್ಸಳರ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಆಳುಪರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ, ಆಳುಪ ಅರಸ ಪಟ್ಟಿಯೊಡೆಯನ ಕಾಲದಿಂದ ಸೋಯಿದೇವನ ಕಾಲದವರೆಗೆ, ಆಳುಪರು ಯಾರಿಗೂ ಶರಣಾಗದೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು, ಮತ್ತು ಆಳ್ವಖೇಡದ ರಾಜಧಾನಿ ಯಾದ ಬಾರಕೂರಿನ ಘನತೆ ಗೌರವವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹಾಗೇನೆ, ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ಹೊಯ್ಸಳರ ಒಂದು ಶಾಸನವು ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟವನ್ನು "ಬಾರಕೂರ ಘಟ್ಟ"ವೆಂದೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದು ಬಾರಕೂರಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[20] ಒಂದನೇ ವೀರಕುಲಶೇಖರ (1170–1220) ಮತ್ತು ವೀರ ಪಾಂಡ್ಯದೇವ (1254–1277) ಆಳುಪ ಮನೆತನದ ಇಬ್ಬರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅರಸರು[21] ವೀರಪಾಂಡ್ಯನ ಮರಣಾನಂತರ ಅವನ ರಾಣಿ ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯು ಸುಮಾರು ಹದಿನೇಳು ವರ್ಷ ಕಾಲ ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯದ ಉಸ್ತುವಾರಿ ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಳು.[22]

ಕ್ರಿ.ಶ. 1333ರಲ್ಲಿ ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹೊಯ್ಸಳ ಮುಮ್ಮಡಿ ಬಲ್ಲಾಳ ದಂಡೆತ್ತಿ ಬಂದಾಗ, ಆಳುಪ ಅರಸ ಸೋಯಿದೇವ ಆಳುಪೇಂದ್ರನು ಹೊಯ್ಸಳ ಮುಮ್ಮಡಿ ಬಲ್ಲಾಳನೊಡನೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ತನ್ನ ಸಹೋದರಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿತಾಯಿಯನ್ನು ಬಲ್ಲಾಳನಿಗೆ ವಿವಾಹ ಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.[23] ಅಂದಿನಿಂದ ಬಾರಕೂರು ಮತ್ತು ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜಧಾನಿ ದ್ವಾರಸಮುದ್ರದ ನಡುವೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಯಿತು. ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಳಿಯ ಸಂತಾನ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿನಂತೆ ಚಿಕ್ಕಾಯಿತಾಯಿ, ತನ್ನ ತವರೂರಾದ ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ಸಳ ಬಲ್ಲಾಳನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯದ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದಳು. ಆದಾಗ್ಯೂ, ಹೊಯ್ಸಳರು ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಒಂದು ಸೈನಿಕ ತುಕ್ಕಡಿಯನ್ನು ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿರಿಸಿದ್ದರು.[24] ಕ್ರಿ.ಶ. 1338ರ ಮುಮ್ಮಡಿ ಬಲ್ಲಾಳನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ, ಅವನು ಬಾರಕೂರಿಗೆ ಬಂದು ತಾನಿರಿಸಿದ ಸೇನಾದಳವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ವಿವರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.[25] ಮುಮ್ಮಡಿ ಬಲ್ಲಾಳನ ಮರಣಾನಂತರ ಚಿಕ್ಕಾಯಿತಾಯಿ ಬಾರಕೂರಿನಿಂದಲೇ ಕ್ರಿ.ಶ. 1348ರವರೆಗೂ ಆಳಿದ್ದು, ಅವಳು ಪಾಂಡ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಅರಿರಾಯ, ಬಸವ-ಶಂಕರ ಇತ್ಯಾದಿ ಬಿರುದುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕು ಕನ್ಯಾನದ ಶಾಸನ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.[26] ಶೈವ ಮತಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಆಳುಪರು, ಅವರ ಕಾಲದ ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೈವ, ದೇವಾಲಯಗಳು, ನಾಥಪಂಥ, ಶಾಕ್ತ, ಗಾಣಪತ್ಯ, ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣ ದೇವಾಲಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿದ್ದವು.

ಕ್ರಿ.ಶ.1336ರಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದ ನಂತರ, ಅದರ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಬಾರಕೂರಿನಿಂದ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಆಳುಪ ಅರಸರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು ಎಂಬುದನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ.1346ರ ಶೃಂಗೇರಿ ಶಾಸನ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ.[27] ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನಾಧರಿಸಿ, ಕ್ರಿ.ಶ.1336ರಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರದ ಹರಿಯಪ್ಪ ಒಡೆಯನು ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಬುಕಾನನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ.[28] ವಿಜಯನಗರದರಸರು ತುಳುನಾಡನ್ನು ಆಡಳಿತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಬಾರಕೂರು ಹಾಗೂ ಮಂಗಳೂರು ಎಂಬ ಎರಡು ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿದರು.[29] ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಕಾಪುವಿನಿಂದ, ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ

ಭಟ್ಕಳದವರೆಗೆ ಹರಡಿದ್ದ ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ತುಳುರಾಜ್ಯವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿತ್ತು. ವಿಜಯನಗರದ ಸಾಮ್ರಾಟರು ಬಾರಕೂರು ಮತ್ತು ಮಂಗಳೂರು ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ರಾಜ್ಯಪಾಲರನ್ನು ನೇಮಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಬಾಚಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಣ್ಣಪ್ಪ ಒಡೆಯರಂತಹ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ, ದಕ್ಷ ರಾಜ್ಯಪಾಲರು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ರಾಜ್ಯದ ಉಸ್ತುವಾರಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ಈ ರಾಜ್ಯಪಾಲರ ನೇಮಕವಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ವಿಜಯನಗರದರಸರಿಗೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿದ್ದು, ದಕ್ಷ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಿದವರನ್ನು ಮರುನೇಮಕ ಮಾಡಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಈ ಎರಡು ರಾಜ್ಯಗಳ ರಾಜ್ಯಪಾಲರನ್ನು ಆಗಾಗ ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇದ್ದುದರಿಂದ, ಯಾವುದೇ ರಾಜ್ಯಪಾಲನು ಖಾಯಂ ಆಗಿ ತನ್ನ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1345ರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. 1587ರವರೆಗೆ, ಸುಮಾರು 83 ಮಂದಿ ರಾಜ್ಯಪಾಲರು ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸಿದರು ಎಂದು ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ರಾಜ್ಯಪಾಲರ ಜೊತೆಗೆ, ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ತರಬೇತಿ ಪಡೆಯಲು ರಾಜಕುಮಾರನನ್ನು ನೇಮಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದ್ದು, ಇಮ್ಮಡಿ ಬುಕ್ಕರಾಯ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ನೇಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದನು. ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಸೇವೆ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಮಹಾ ಪ್ರಧಾನ ಮಲಯ ದಣ್ಣಾಯಕ, ಮಹಾಪ್ರಧಾನ ಗೋಪರಸ, ವಿಠರಸ ಒಡೆಯ, ರತ್ನಪ್ಪ ಒಡೆಯ ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದು, ಅವರಲ್ಲಿ ರತ್ನಪ್ಪ ಒಡೆಯ, ಬಾಚಣ್ಣ ಒಡೆಯರು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆದವರು. ವಿಜಯನಗರದರಸರು ಧರ್ಮ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಹರಿಕಾರರು ಎಂಬುದನ್ನು ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಏಕದಳಖಾನ ಎಂಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜ್ಯಪಾಲನ ನೇಮಕಾತಿ ಸಾಕ್ಷಿ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ.

ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಆಡಳಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ, ಕರಾವಳಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಬಂದರಾಗಿಯೂ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮೆರೆದ ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1550ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಕ್ಕೇರಿ ಕೆಳದಿ ಅರಸರ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತು. ಕೆಳದಿ ರಾಜರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಾರಕೂರಿನ ಗತವೈಭವವನ್ನು ಮರುಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಉಗಮವಾದ ತುಳುನಾಡಿನ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು. ಬಾರಕೂರು ಸೇರಿ ಕರಾವಳಿಯ ಬಹುತೇಕ ಭಾಗಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳ ನಡುವೆ ಹರಿದು ಹಂಚಿಹೋದವು.[30] ಸುರಾಲಿನ ತೋಳಾಹರು, ಹೊನ್ನೆಕಂಬಳಿ ಅರಸರು ಜೊತೆಗೆ ಕೆಳದಿ ಇಕ್ಕೇರಿ ಅರಸರು ಪರಸ್ಪರ ಕದನದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾದ ಕಾರಣ, ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಹಾಗೇನೆ ಕೆಳದಿ ರಾಜ್ಯದ ಪತನಾ ನಂತರ ಬಾರಕೂರು ಮೈಸೂರು ಸುಲ್ತಾನರ ಕೈ ಸೇರಿತು. ಆದರೆ, ಇಕ್ಕೇರಿ ರಾಜರ ಅವನತಿ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಸುಲ್ತಾನರ ಪತನದ ನಡುವಿನಲ್ಲೂ ಬಾರಕೂರಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೊಂದು ಗೊಂದಲ ಹಾಗೂ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆಯ ಕಾಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕೈಕೆಳಗೆ ಬಾರಕೂರು ಬಂದಾಗ, 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಥೆರಾವೋ ಸೆಟ್ಲ್‌ಮೆಂಟಿನಿಂದಾಗಿ ಅರಾಜಕತೆಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕೊನೆಗೊಂಡು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಾಂತಿ ಸಮಾಧಾನ ನೆಲೆಸಿತು. ಬಾರಕೂರು ತಾಲೂಕು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕೈಕೆಳಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ನಂತರ

ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಉದಯದೊಂದಿಗೆ ಬಾರಕೂರು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಇತರ ಹಳ್ಳಿಗಳಂತೆ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಾಯಿತು.

ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಬಾರಕೂರು ಸುಮಾರು ಐದು ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಕಾಲ ಆಳರಸರ ರಾಜಕೀಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ಶಾಸನಗಳೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇದೇ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಾರಕೂರು ಒಂದು ಬೃಹತ್ ವಾಣಿಜ್ಯ ನಗರವಾಗಿ ಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಸುಮಾರು 12ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದಲೇ ಬಾರಕೂರು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ವಾಣಿಜ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿತ್ತು. ಬಹುಶ: ಬಾರಕೂರಿನ ಪರಿಸರ, ಸಮುದ್ರ ಮತ್ತು ನದಿ ತೀರಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆಸಬಹುದಾದ ಸಂಪರ್ಕ ಮತ್ತು ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟುಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಆಳೂಪರು ತಮ್ಮ ಉದ್ಯಾವರ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಬಾರಕೂರಿಗೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿರಬೇಕು. ಆರ್ಥಿಕ, ವಾಣಿಜ್ಯ ವಹಿವಾಟಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಉದ್ಯಾವರ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ನೆರೆ ಹಾವಳಿಗೆ ಪದೇ ಪದೇ ತುತ್ತಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಉದ್ಯಾವರ ನದಿ ದಾಟಿ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ಆಗುಂಬೆ ತಲುಪಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಬಾರಕೂರಿಗೆ ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿರಬೇಕು. ಬಾರ್ಕೂರು ಸಮುದ್ರ ತೀರಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದು, ಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಆಳೂಪರು ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ವಾಣಿಜ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ವಾತಾವರಣ ಕೂಡ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಜೊತೆಗೆ, ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಇನ್ನೆರಡು ಪಟ್ಟಣಗಳಾದ ಬಸ್ರೂರು ಮತ್ತು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸಲು ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಎರಡು ಪಟ್ಟಣಗಳನ್ನು ತಲುಪಲು ಯಾವುದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನದಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಭಿಸದೇ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿಗೆ ಹೆದ್ದಾರಿ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ವಿಚಾರವಾಗಿ ವಿದೇಶೀ ದಾಖಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ಮತ್ತು ಬಸ್ರೂರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯಾಪಾರಿ ನೆಲೆಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ.[31] ಆದುದರಿಂದ, ಬಾರಕೂರು ಕೂಡ ವಿದೇಶಿ ವಾಣಿಜ್ಯ ವಹಿವಾಟಿನೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಳುಪರು ಬಾರಕೂರಿನಿಂದ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅರಸು ಮನೆತನವಾದ ತೊಳಾಹರರು ಬಸ್ರೂರು ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದು,[32] ಅವರೊಂದಿಗೆ ಆಳುಪರು ಸ್ನೇಹದಿಂದಿದ್ದರು. ಹಾಗೇನೆ, ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಜೈನ ಮತಾವಲಂಭಿ ಸಾಂತರ ಅರಸರು ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದು, [33] ಅವರು ಬಾರಕೂರನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಆಳುಪರೊಂದಿಗೆ ಸೌಹಾರ್ದಯುತವಾದ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾಗಿ ಬಾರಕೂರು, ಬಸ್ರೂರು ಮತ್ತು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ, ಸಮೃದ್ಧ ಆರ್ಥಿಕ ವಹಿವಾಟಿನ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದವು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಮಳೆಗಾಲವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ, ಬಾರಕೂರಿನಿಂದ ಹಾಲಾಡಿ ಹೊಳೆ ದಾಟಿ, ಕೊಲ್ಲೂರು, ನಗರ ಮತ್ತು ಹೊಸನಗರ ಮಾರ್ಗ ಮೂಲಕ, ಸಾಗರ ಮತ್ತು ಶಿವಮೊಗ್ಗದೊಂದಿಗೆ ವಾಣಿಜ್ಯ ವಹಿವಾಟು ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ತೊಂದರೆಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಲಾಡಿ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ನೆರೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ

ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಶ: ಇದೇ ಬಗೆಯ ಅನುಕೂಲ ವಾತಾವರಣದೊಂದಿಗೆ ಸುಮಾರು 12ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಬಾರಕೂರು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಟ್ಟಣವಾಗಿ, ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ ಮೆರೆಯಿತು ಮತ್ತು ಈ ಹಿಂದೆ ಆಳುಪರ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದ ಉದ್ಯಾವರ ತನ್ನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು.

ವಿದೇಶಿ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಉಪಯುಕ್ತ ಬಂದರು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ, ವಾಣಿಜ್ಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಪೂರಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು, ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯ ಉತ್ತಮ ಆಡಳಿತ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು, ಇಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಹತ್ತು ಕೇರಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಕೇರಿ ಎಂಬ ಆಡಳಿತ ಘಟಕಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಆಳುಪ ಅರಸರ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ಕೇರಿಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದು, ಬಾರಕೂರಿನ ಪೌರಾಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದವು. ಇವತ್ತಿಗೂ ಈ ಕೇರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಳಿದುಳಿದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಿಂದ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೋಟೆಕೇರಿ, ಮಣಿಗಾರ ಕೇರಿ, ಬಳೆಗಾರ ಕೇರಿ, ಸಾಲೆಕೇರಿ, ಚೌಳಿಕೇರಿ, ಮೂಡುಕೇರಿ, ಅರಸಿನ ಕೇರಿ, ರಂಗನಕೇರಿ, ಭಂಡಾರ ಕೇರಿ ಮತ್ತು ಹೊಸಕೇರಿ ಎಂಬ ಹತ್ತು ಕೇರಿಗಳು, ಬಾರಕೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಂದು ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೇರಿಯು ಒಂದೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆಡಳಿತ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಈ ಕೇರಿಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದವು. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಈ ಕೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರಾಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ಪ್ರತಿ ಕೇರಿಯಲ್ಲೂ ಒಂದೊಂದು ಬೃಹತ್ ಕೆರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗಿದ್ದು, ಕೃಷಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಫಲವತ್ತಾದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಇವತ್ತಿಗೂ ಈ ಕೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಲಾದ ಕೆರೆಗಳು, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ನೀರುಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಈ ಕೆರೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಭಿಸಿ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ, ಪ್ರತೀ ಕೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯ ಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗಿದ್ದು, ಜನರು ಬಿಡುವಿನ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿತ್ತು.

ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬಾರಕೂರು ಸಂಸ್ಥಾನ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತ ವಾಗಿದ್ದು, ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರು ಸೌಹಾರ್ದದಿಂದ ಬದುಕುವ ಅವಕಾಶಗಳಿದ್ದವು. ಪ್ರತೀ ಕೇರಿಗಳ ಪೌರಾಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಹಲರು, ಸೆಟ್ಟಿಕಾರರು, ನಖರ ಹಂಜಮಾನರು, ಕೋಲಬಳಿ ಅಥವಾ ವೀರ ಪರಿವಾರ ಸಂಘದವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1440ರ ಒಂದು ಶಾಸನವು, ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಚಾಲನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪೌರಾಡಳಿತ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಕುರಿತು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.[34] ಕ್ರಿ.ಶ.1407ರ ಒಂದು ಶಾಸನವು ಬಾರಕೂರು ಪೌರಾಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.[35] ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಆಗ ರಾಜ್ಯಪಾಲನಾಗಿದ್ದ ಮಹಾಬಳದೇವ ಒಡೆಯನು ಪುರಸಭೆಯ ಹಕ್ಕುಬಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಡಿತ ಮಾಡಿದಾಗ ಸ್ಥಾನಾಧಿಪತಿ ಆಗಿದ್ದ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನು ಸಾಮ್ರಾಟನಿಗೆ ದೂರಿತ್ತು, ಅವನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಗೋವೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಪಾಲನಾಗಿದ್ದ

ಬಾಚಣ್ಣನು ತನಿಖೆ ನಡೆಸಿದನು. ಮಹಾಬಳದೇವ ಒಡೆಯನು ತಪ್ಪಿತಸ್ಥನೆಂದು ದೃಢವಾದಾಗ ಅವನನ್ನು ಗಾದಿಯಿಂದ ಇಳಿಸಲಾಯಿತಲ್ಲದೆ ತೊಂದರೆಗೊಳಗಾದವರಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ನೀಡಲಾಯಿತು. ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದವರನ್ನು 'ಹಲರು' ತನಿಖೆ ನಡೆಸಿ ತಪ್ಪು ದಂಡ ವಿಧಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಾನ ಗಡಿಪಾರು. ತೊಂದರೆಗೊಳಗಾದವರಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಒದಗಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಇದ್ದಿರುವುದನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮಾವರದ ಸಮೀಪ ಚಾಂತಾರಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ವಿಜಯನಗರದ ದೊರೆ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಶಾಸನ, ಉಂಗ್ರಪಳ್ಳಿಯವರ ಮನೆ ಸೂರೆಯಾಗಿ ಹೋದುದಕ್ಕೆ ಬಾರಕೂರು ಅರಮನೆಯಿಂದ ಪರಿಹಾರವೊದಗಿಸಿದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.[36] ಆಳುಪ ಮತ್ತು ವಿಜಯನಗರ ಅರಸರಿಗೆ ಸೇರಿದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಲ್ಲು, ಬಾಣ, ಖಡ್ಗ, ಗುರಾಣಿ ಭಲ್ಲೆಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದರಿಂದ, ಇವು ಆ ಕಾಲದ ಯುದ್ಧ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಆಯುಧಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಮೂಡುಕೇರಿ ದೇವಾಲಯದ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಇಂದಿಗೂ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಉಬ್ಬು ಶಿಲ್ಪ ಕೆತ್ತನೆ (ಯುದ್ಧ ದೃಶ್ಯ)ಯು, ಆ ಕಾಲದ ಯುದ್ಧ ಕ್ರಮ ತಿಳಿಯಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಬಾರಕೂರಿನ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಕಾಣುವ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರಣಗಳು, ಯುದ್ಧ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಾರುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮೂರು ಕೋಟೆಗಳು ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೋಟೆಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿವೆ ಎಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕೋಟೆ ಒಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಆನೆಲಾಯ, ಕುದುರೆಲಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲ್ದಳದ ಜೊತೆಗೆ ಅಶ್ವದಳ ಹಾಗೂ ಆನೆಗಳನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಾರಕೂರಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ, ಬಿಲ್ಲವರು, ಮೊಗೇರರು, ನಾಡವರು, ನಾಯರರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹಾಗೂ ಜೈನರು, ಸಮಾಜದ ದೈನಂದಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ನಾಡವರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ನಾಯಕರು ಮತ್ತು ಜೈನರು ಬಾರಕೂರಿಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದರು ಎಂದು ದಾಖಲೆಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾರ್‍ಯಾರು ಎಲ್ಲಿಂದ, ಯಾವಾಗ ಬಂದರೆಂದು ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಲು, ಈ ವರೆಗಿನ ದಾಖಲೆ ಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸಾಲದು. ಆದರೆ, ಈ ತರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳ ಆಗಮನದಿಂದ ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳೊಂದಿಗೆ ಇತರ ಗುಂಪುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸಧೃಢ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ, ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಸಿಗುವ ದೇವಾಲಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಷದ 365 ದಿನಗಳಲ್ಲೂ ಉತ್ಸವ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಪ್ರತೀತಿ. ಅಂದರೆ ಬಾರಕೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದೊಳಗೆ ಸುಮಾರು 365 ದೇವಾಲಯಗಳಿದ್ದವಂತೆ. ಒಂದೊಂದು ದಿನ ಒಂದೊಂದು ದೇವಾಲಯದ ಜಾತ್ರೆ ಮಹೋತ್ಸವವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾರಕೂರು

ರಾಜ್ಯದ ಅರಸ ದಿನಕ್ಕೊಂದು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ದೇವಾಲಯವಾದ ಪಂಚಲಿಂಗೇಶ್ವರಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ರಥೋತ್ಸವದ ಸಮಯವಂತೆ. ಇವತ್ತು ಅಷ್ಟೊಂದು ದೇವಾಲಯಾಗಳು ಕಾಣ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ದೇವಾಲಯಗಳ ರಚನೆಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದಷ್ಟು ದೇವಾಲಯಗಳು ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರವಾಗಿವೆ. ಹೊಸತನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಟೆಕೇರಿಯ ಬಟ್ಟೆ ವಿನಾಯಕ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕಾಂಡೇಶ್ವರ (ಪಂಚಲಿಂಗೇಶ್ವರ), ಮೂಡುಕೇರಿಯ ಸೋಮನಾಥ, ಚೌಳಿಕೇರಿಯ ಗಣಪತಿ, ಮಣೆಗಾರಕೇರಿಯ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ, ಹೊಸಾಳದ ದುರ್ಗಾ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಕೇಶವ ದೇವಾಲಯ, ಮೂಡುಕೇರಿಯ ಕಾಳಿಕಾಂಬ ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆದವುಗಳು. ದೇವತಾರಾಧನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ವರ್ಗದವರು ಭೂತರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದರು. ತುಂಬಾ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಭೂತವಾದ ಬೊಬ್ಬರ್ಯ ಬಾರಕೂರಿನ 1566ರ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಬೆಣ್ಣೆಕುದುರು ಭೂತಾರಾಧನೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸ್ಥಳ. ಭೂತರಾಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲೂ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಬಾರಕೂರಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಠ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ ಎನ್ನಲಾದ ಅಧ್ಭುತ ಘಟನೆಯ ಕಥೆಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಅಳಿಯ ಸಂತಾನ ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿದ ಕಥೆ, ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಳಿದ ಭೂತಾಳ ಪಾಂಡ್ಯ ರಾಜ ಕಾರಣವೆಂಬುದು. ಭೂತಾಳ ಪಾಂಡ್ಯನು ಜೈನರ ಹನ್ನೆರಡು ಕನ್ಯೆಯರನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗಿದ್ದು, ಎಲ್ಲ ಮಡದಿಯರಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಐದು ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರು. ಸುಮಾರು ಎಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಈ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಳಿದ್ದು, ಆ ನಂತರದ ದಿನಗಳನ್ನು ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಕಳೆದಿದ್ದನು. ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾನೂನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ, ತನ್ನ ರಕ್ತ ಹಂಚಿಕೊಂಡ ತಂಗಿಯ ಮಗನಾದ ವಿದ್ಯುಮ್ನ ಪಾಂಡ್ಯನಿಗೆ ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟು ಈ ರಾಜ್ಯದ ಅರಸನನ್ನಾಗಿ ನೇಮಕ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನದೇ ಸ್ವಂತ ಅಳಿಯನಾದ ವಿದ್ಯುಮ್ನನಿಗೆ ರಾಜ್ಯದ ಉಸ್ತುವಾರಿ ವಹಿಸಿಕೊಡಲು ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಘಟನೆ ಕಾರಣ. ಈ ಘಟನೆ ಇಂತಿದೆ... [37]

ಭೂತಾಳ ಪಾಂಡ್ಯನು ಒಂದು ರಾಜ್ಯದ ಒಡೆಯನಾಗಿದ್ದು, ಆ ರಾಜ್ಯದ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟಿನಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದನು. ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಇವನು ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭದ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ವಿದೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಸಂಪರ್ಕ ಬೆಳೆಸಿದನು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ತನ್ನ ನಾಡಿನ ಸಾಮಗ್ರಿ, ದವಸ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಬ್ ಮತ್ತು ಡಚ್ಚ್ ದೇಶಗಳಿಗೆ ರಫ್ತು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನು. ವಿದೇಶಿ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭ ಗಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಬೃಹತ್ ಗಾತ್ರದ ಹಡಗೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಸಿದನು. ಹೊಸತಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸುವ ಹಡಗುಗಳನ್ನು ನೀರಿಗೆ ಇಳಿಸುವ ಮೊದಲು ಕುತ್ತಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದ್ದು, ಭೂತಾಳ ಪಾಂಡ್ಯನು ತನ್ನ ಹಡಗಿಗೆ ಕುತ್ತಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಸುವ ಮೊದಲು ತನ್ನ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವಾದ ಕಂಡೇವ ದೈವಕ್ಕೆ ನೇಮ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ನೇಮದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಸದಸ್ಯರೂ

ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದು, ರಾಜನ ಎಲ್ಲಾ ಹನ್ನೆರಡು ಪತ್ನಿಯರು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಬಂದಿದ್ದರು. ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಈ ನೇಮದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ದೈವವು ಭೂತಾಳ ಪಾಂಡ್ಯನಲ್ಲಿ, ನಿನ್ನ ಹಡಗನ್ನು ನೀರಿಗೆ ಇಳಿಸುವ ಮೊದಲು ತನಗೆ ನರಬಲಿ ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಮನವಿ ಮಾಡಿತು. ದೈವದ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ರಾಜನಿಗೆ, ದೈವದ ಮಾತು ಕೇಳಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೇ, ದೈವದ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿರುವ ಪತ್ನಿಯರಿಗೂ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ, ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಮಗುವನ್ನು ದೈವಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಿದ್ದರೆ, ಮಗುವಿನೊಂದಿಗೆ ಮುಂದೆ ಬನ್ನಿ ಎಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಯಾವ ಪತ್ನಿಯರೂ ದೈವದ ಮನವಿಯನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಲು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಾಲ್ಕು ಐದು ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರೂ, ಯಾರೂ ಭೂತಾಳ ಪಾಂಡ್ಯನ ಮನವಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವದ ಆಸೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ದು:ಖದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ್ದಾಗ, ಅವನ ತಂಗಿಯು ತನ್ನ ಮಗನಾದ ವಿದ್ಯುಮ್ನ ಪಾಂಡ್ಯನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದು ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನಿನ್ನ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವದ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ತನ್ನ ಮಗ ಸಿದ್ಧನಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಆಶ್ವಾಸನೆ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯರಾರೂ ಮುಂದೆ ಬಾರದೆ ಇದ್ದಾಗ, ಊರವರ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಮರ್ಯಾದೆ ಕಾಪಾಡಿದ್ದು ಅಲ್ಲದೆ, ದೈವದ ಆಸೆಯನ್ನು ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಈಡೇರಿಸಲು ತನ್ನದೇ ತಂಗಿ ಮುಂದೆ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಸಂತೋಷಪಟ್ಟ ಭೂತಾಳ ಪಾಂಡ್ಯನು, ತಂಗಿಯ ಮಗನನ್ನು ದೈವದ ಕೈಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಂಡೇವ ದೈವ ಆಗ ಭೂತಾಳ ಪಾಂಡ್ಯನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ – ನಿನ್ನ ಹನ್ನೆರಡು ಮಂದಿ ಪತ್ನಿಯರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರೂ, ಯಾರೂ ನಾನು ಬಯಸಿದ ನರಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧವಿರದಿದ್ದಾಗ, ನಿನ್ನ ತಂಗಿ ಮುಂದೆ ಬಂದು ಮಗನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಲು ಸಿದ್ಧಳಾದಳು. ತಂಗಿ ಎಂಬ ಮಮತೆಯಿಂದ ನೀನು ಇದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೆ. ನೀನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ತನಗೆ ಬಲಿಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ವಿದ್ಯುಮ್ನ ಪಾಂಡ್ಯನನ್ನು ನಿನ್ನ ತಂಗಿಗೆ ವಾಪಸ್ಸು ಕೊಡು, ನಿನ್ನ ಭಕ್ತಿಗೆ ನಾನು ಮನಸೋತೆ. ನಿನ್ನ ಹಡಗಿಗೆ ಯಾವುದೇ ತೊಂದರೆ ಎದುರಾಗದು ಮತ್ತು ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ, ನಾನು ತೃಪ್ತನಾದೆ ಎಂದು ದೈವ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷದಿಂದ ತನ್ನ ಅಳಿಯನನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ತನ್ನ ತಂಗಿಯು ನನ್ನ ಮರ್ಯಾದೆ ಮತ್ತು ಮನೆತನದ ಗೌರವವನ್ನು ಉಳಿಸಿದಳೆಂದು ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುತ್ತಾ, ದೈವದ ನೇಮ ಮತ್ತು ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಘಟನೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯರೊಂದಿಗೆ ಬೇಸರದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ, ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳು–ಹೆಂಡತಿಯರಲ್ಲಿ ಜಗಳವಾಗುವುದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ, ತನ್ನ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವದ ಮನವಿಯನ್ನು ಮನಸಾರೆ ಪುರಸ್ಕರಿಸಿ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನೆ ದೇವರಿಗೆ ನರಬಲಿ ಕೊಡಲು ಮುಂದೆ ಬಂದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾನೆಂದು ಮರೆಯಲಾರೆ. ಈ ಘಟನೆ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಕುಟುಂಬಸ್ಥರು ಕುಟುಂಬ ಎಂಬ ದೀಪವನ್ನು ಸದಾ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವಂತಾಗಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಮರ್ಯಾದೆ ಉಳಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಲು ಮುಂದಾದ ಅಳಿಯನಿಗೆ, ಬಾರಕೂರಿನ

ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಉಂಬಳಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟು, ತನ್ನ ಮಡದಿಯರನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಯತಿಯಾದನು. ಅಳಿಯನಿಗೆ ರಾಜ್ಯ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದಂದಿನಿಂದ ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಳಿಯ ಸಂತಾನ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆ ಚಾಲ್ತಿಯಾಯ್ತು. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ಆ ನಂತರದ ಆಳರಸರು ಇದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ, ಭೂತಾಳಪಾಂಡ್ಯನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಜೀವಂತಿಕೆ ತುಂಬಿದರು. ದೈವಸ್ಥಾನ, ಮೂಲಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಗುರಿಕಾರರು ಕುಟುಂಬದ ಅಳಿಯಕಟ್ಟು ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ನೇಮಕವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿ ಹಂಚಿಕೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಹಕ್ಕಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕೇಂದ್ರ ಬಾರಕೂರು ಎಂಬುದು ಇತಿಹಾಸದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದ ನನಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಚಾರ.

ಬಾರ್ಕೂರನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ಇಬ್ಬರು ಮಹಿಳೆಯರು

ಭಾರತ ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಮಂದಿ ರಾಜರಾಗಿ, ರಾಜಕುಮಾರರಾಗಿ, ರಾಜ್ಯಪಾಲರಾಗಿ, ಮಂತ್ರಿಗಳಾಗಿ, ಸೇನಾಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿ, ಸೈನಿಕರಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಿ ದೇಶದ ಸರ್ವೋತೋಮುಖ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಆಂತರೀಕವಾಗಿ, ಎದುರಾದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿ, ಈ ದೇಶದ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಶಾಂತಿ ಹಾಗೂ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಗೌರವದ ಸ್ಥಾನ ದಕ್ಕಿದೆ. ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅವರ ಕಾರ್ಯವೈಖರಿಯನ್ನು, ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಮರೆಯಲಾಗ ದಂತೆ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯ, ಸಮುದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯ, ಅಶೋಕ, ಚಾಣಕ್ಯ, ಹರ್ಷವರ್ದನ, ಅಕ್ಬರ್, ಔರಂಗಜೇಬ, ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಡನ್ನು ಆಳಿದ ಅನೇಕ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು, ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅಲಂಕೃತವಾಗಿದ್ದಾರೆ–ಕದಂಬರು, ಗಂಗರು, ಹೊಯ್ಸಳರು, ವಿಜಯನಗರದರಸರು, ಹೈದರಾಲಿ–ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನರು, ಒಡೆಯರು ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅರಸು ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ರಾಜರು, ಈ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರೀಕತೆ ಉನ್ನತಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಲುಪಲು ತಮ್ಮದೇ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಕರಾವಳಿ ಅಥವಾ ತುಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ರಾಜಮನೆತನಗಳು ಬಂದು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಾ ಮನೆತನಕ್ಕೂ ಸೇರಿದ ರಾಜರು, ಆಡಳಿತಗಾರರು ಈ ಭಾಗದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವೈಭವದ ದಿನಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ರಾಜರು ಅಥವಾ ರಾಜಕುಮಾರರು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೂಡ ತುಳುನಾಡಿನ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ, ಆಡಳಿತದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ರಾಜಕುಮಾರರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ, ಉತ್ತಮ ಆಡಳಿತಗಾರರಾಗಿ, ಪಟ್ಟದರಸಿಯಾಗಿ ದುಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ಯುದ್ಧ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು, ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಲಂಕೃತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವರನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಉಳ್ಳಾಲದ ರಾಣಿ ಅಬ್ಬಕ್ಕಳಿಗೆ, ಈಗ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಗೌರವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಒಂದಷ್ಟು ಯಶಸ್ಸು ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಬಾರ್ಕೂರನ್ನು ಸುಮಾರು ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ಇಬ್ಬರು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮರೆತಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರು ಆಳುಪ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿ ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕಾಯಿತಾಯಿ.

ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿ ಮತ್ತು ಬಾರ್ಕೂರು

ಆಳುಪ ವಂಶದ ಹೆಸರಾಂತ ಅರಸರಲ್ಲಿ ವೀರಪಾಂಡ್ಯದೇವನು ಒಬ್ಬನಾಗಿದ್ದು, ಅವನು ಬಾರಕೂರು ಸಂಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1254ರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ.1275ರ ವರೆಗೆ ಆಳಿದ್ದ ಎಂದು ಆ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನ ಆಡಳಿತದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವೀರಜಗದೇವರಸ ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಮಹಾದೇವಿ ಕೂಡ, ವೀರ ಪಾಂಡ್ಯದೇವನಿಗೆ ಸಹಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬ ಮಾಹಿತಿ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮಗ ನಾಗದೇವರಸನು ಪ್ರಬುದ್ಧನಾಗಿರದ ಕಾಲಘಟ್ಟವದು. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ರಾಜನ ಪಟ್ಟದರಸಿಯಾದ ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯು ವೀರಪಾಂಡ್ಯನ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ತರಬೇತಿ ಪಡೆಯುವ ಅವಕಾಶವು ದೊರೆಯಿತು.

ವೀರಪಾಂಡ್ಯದೇವನ ಪಟ್ಟದರಸಿಯಾಗಿದ್ದ, ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿ ಯಾವ ರಾಜಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯ ಕೆಂಜಾರು ಶಾಸನವು ಮಾನಾಭಾರನೇಶ್ವರದೇವರ ವಂಶಾನ್ವೇಯರ್ ಎಂಬ ಬಿರುದಿನ ಕುರಿತು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.[38] ಇದನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಇವಳು ಒಂದೋ ಪಾಂಡ್ಯ ವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಶ್ರೀಲಂಕಾದ ಮೌನಭಾರ ರಾಜವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.[39] ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜ ಮನೆತನಗಳು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಲಂಕಾ ರಾಜಮನೆತನಗಳ ನಡುವೆ ಸೌಹಾರ್ದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಕೂಡ, ಆಳುಪ ಅರಸರಿಗೂ ಶ್ರೀಲಂಕಾ ಅರಸರಿಗೂ, ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲು ಯಾವುದೇ ಪುರಾವೆಗಳು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವಾಗಿ, ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್‌ರವರು ಆಳುಪರು ಆಳ್ವಖೇಡ ಎಂಬ ಸಣ್ಣ ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಪಾಂಡ್ಯರು ಅಥವಾ ದೂರದ ಶ್ರೀಲಂಕಾ ಅರಸರೊಂದಿಗೆ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[40] ಹಾಗಾಗಿ, ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿ ಆಳ್ವಖೇಡವನ್ನಾಳಿದ ರಾಜವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಬೇಕು ಎಂದು ರಮೇಶ್ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವಳು, ವೀರಪಾಂಡ್ಯದೇವನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗುವ, ಒಡ್ಡಮಾದೇವನ ತಂಗಿ ಎಂದು ರಮೇಶ್ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.[41] ಇವನು, ವೀರಪಾಂಡ್ಯನ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದು, ಅವನ ಮೈದುನನೆಂದು ಶಾಸನಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.[42] ಹಾಗೇನೆ, ಬಲ್ಲಾ ಎಂಬುದು ಒಡ್ಡಮಾದೇವನ ನಿಜವಾದ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದು, ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯ ಸಂಬಂಧಿ ಎಂದು ದೃಢೀಕರಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್‌ರವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಬಂಧ ವೀರಪಾಂಡ್ಯದೇವನ ಕೋಟ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾವರದ

ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಕೋಟೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಕುಂದಾಪುರದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ, ಒಡ್ಡಮಾದೇವನ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿ 'ಬಲ್ಲ' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.[43] ಹಾಗಾಗಿ, ರಮೇಶ್ ಹೇಳುವ ವಾದ–ಬಲ್ಲ ಎಂಬುದು, ಒಡ್ಡಮಾದೇವನ ಮೂಲ ಹೆಸರು ಹೌದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ ಕಾರಣ, ಸರಿಯಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಮೊದಲ ಮಹಿಳೆ ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯು, ಮೂಲತ: ಯಾವ ರಾಜ ವಂಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳೆಂಬುದನ್ನು ಧೃಢೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.[44]

ಆದರೆ, ಸಾಂತರ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸಾಂತರಸನ ಒಂದು ಶಾಸನದ 8 ಮತ್ತು 9ನೇ ಸಾಲು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆ ಸಾಲು ಹೀಗಿದೆ. *ವಡ್ಡೋಲಗಂಗೊತ್ತಿರಲು ಶ್ರೀಪಾದ ಸನ್ನಿದಾನದಲೂ ಮೈದುನ ಸಾಂತರದೇವನು.....* ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗುವ ಸಾಂತರದೇವನು, ವೀರಪಾಂಡ್ಯದೇವನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಇವನು ವೀರಪಾಂಡ್ಯನಿಗೆ ಮೈದುನ ಆಗಬೇಕು ಎಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಈ ಒಂದು ಮಾಹಿತಿಯಿಂದ ನಿಖರವಾಗಿ, ವೀರಪಾಂಡ್ಯ ದೇವನ ಭಾವ ಅಥವಾ ಮೈದುನನು, ಸಾಂತರ ಅರಸು ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯು, ವೀರಪಾಂಡ್ಯನ (ಪಟ್ಟದರಸಿ) ರಾಣಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅವಳು ಸಾಂತರ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳು. ಸಾಂತರರು ಮತ್ತು ಆಳುಪರು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಒಳ್ಳೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರಾಗಿದ್ದು, ವೀರಪಾಂಡ್ಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಲು ಅನುಕೂಲ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಹಾಗೇನೆ, ವೀರಪಾಂಡ್ಯದೇವನ ಕೋಟ[45] ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾವರ[46] ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ, ಮೈದುನ ಒಡ್ಡಾಮಾದೇವ ಮತ್ತು ಕೆಳ ಅಡ್ಪು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗುವ ಮೈದುನ ಸಾಂತರದೇವ ಒಬ್ಬನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಬಾರ್ಕೂರನ್ನು ಆಳಿದ ಪ್ರಥಮ ಮಹಿಳೆ ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯ ಮೊದಲ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವುದು ಕ್ರಿ.ಶ. 1277ರ ನೀಲಾವರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ.[47] ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಪಟ್ಟದ ಪಿರಿಯರಸಿ ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿದ್ದು, ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಈ ತರದ ಬಿರುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಬಾರ್ಕೂರು ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ಮಹನೀಯರ ಕುರಿತು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಅವರು–ದೇಶಿ ಪುರುಷರು, ಬಹತ್ತರ ನಿಯೋಗಿಗಳು, ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತರು. ಕ್ರಿ.ಶ.1281ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಅವಳು ಪಶ್ಚಿಮ ಸಮುದ್ರದ ಮಂತ್ರಿ ಶಿಖಾಮಣಿ ಬಿರುದನ್ನು ಪಡೆದಳು. ಈ ಮಾಹಿತಿ ಕೆಂಜಾರು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ[48] ಮತ್ತು ಈ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ಅವಳ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದತ್ತಾಳ್ವನ ವಂಶದ ಭಂಕಿದೇವ, ನರಸಿಂಗ ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಮಹಾಪ್ರಧಾನ ಸೋಮಣ್ಣ ಸೇನಭೋವ, ಬೆಮ್ಮಣ್ಣ ಸೇನಭೋವ ಮತ್ತು ಕುಮಾರ ಬಿಜ್ಜಣ್ಣ ಅರಸ, ಮಹಾಪ್ರಧಾನ ಪೆರುನ–ಸೇನಭೋವ ಮತ್ತು ದೇಶೀಪುರುಷರು ಇದ್ದರು ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸನ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕುಮಾರ ಬಿಜ್ಜನ–ಅರಸನ ಪರಿಚಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬಹುಶ: ಇವನು ಯುವ ರಾಜಕುಮಾರನಾಗಿದ್ದು, ವೀರಪಾಂಡ್ಯದೇವ ಮತ್ತು ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯ ಮಗನಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ, ಬೇರೆ ಯಾವ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ, ಇವನ ಹೆಸರು ಕುಮಾರವೆಂದು ದಾಖಲಿಸದಿರದ ಕಾರಣ, ಇವನು ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯ ಹಿರಿಯ ಮಗನಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅವನ

ಅಕಾಲಿಕ ಮರಣದಿಂದಾಗಿ, ಅವನ ತಮ್ಮ ನಾಗದೇವರಸ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯ ಪ್ರಥಮ ಶಾಸನ ಬಾರ್ಕೂರಿನಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವುದು ಹೇರಾಡಿ ಗ್ರಾಮದ ಕಲ್ಲುಗುಡ್ಡೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1282ನೇ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ, ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯು 'ಪಾಂಡ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ' ಎಂಬ ಬಿರುದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಳು ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹಾಗೂ ಇವಳ ಆಡಳಿತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜನಾರ್ದನ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಅವಳು ನೀಡಿರುವ ಭೂ ದಾನದ ಕುರಿತು ವಿವರಗಳಿವೆ.[49]

ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನ ಕ್ರಿ.ಶ. 1288ರಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿಸಿದ್ದು,[50] ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಪಂಚಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ ಹತ್ತಿರ ದೊರೆತಿದ್ದು, ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯ ಆಡಳಿತದ ಕುರಿತು ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಬಾರ್ಕೂರನ್ನು ಅವಳು ಆಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅವಳ ಜೊತೆಗೆ ಪಂಚ ಪ್ರಧಾನರು ಅಥವಾ ಐದು ಮಂದಿ ಮಂತ್ರಿಗಳ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ, ನಿಡುಂಬರಾಯ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು, ಶಂಕರಭಟ್ಟ ಎಂಬವರಿಗೆ ಒಂದು ಹೂತೋಟ ಮತ್ತು ಒಂದು ಮನೆಯನ್ನು ಉಂಬಳಿ ನೀಡಿದ್ದು, ಈ ಭಟ್ಟರು ಮಾರ್ಕಾಂಡೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ, ಪ್ರತಿ ದಿನ ಪೂಜಾ ಕೈಂಕರ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಆಣೆ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ನೀಡಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯು ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಳುಪ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪ್ರಭಾವಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಥಮ ಮಹಿಳೆಯಾಗಿದ್ದಳು.[51] ಅವಳ ಕಾಲದ ಬಾರ್ಕೂರು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸಧೃಡವಾಗಿತ್ತು. ಅವಳನ್ನು ಎರಡನೇ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಎಂದು ಕರೆಯುಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅರುಂಧತಿ ಎಂದೂ ಕೂಡ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ತನ್ನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ, ಅವಳು ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷವಾಗಿದ್ದಳು.[52] ಬಾರ್ಕೂರು ಒಂದು ಸಂಸ್ಥಾನವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸುಭದ್ರವಾಗಿದ್ದು, ಪ್ರಜೆಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ, ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿ ನೀಡಿದ್ದಳು ಎಂದು ಶಾಸನಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಧೃಢೀಕರಿಸಬಹುದು. ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅರಸರಲ್ಲಿ, ಆಡಳಿತಗಾರರಲ್ಲಿ, ಬಲ್ಲಮಹಾದೇವಿಯು ಕೂಡ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ರಾಜ್ಯಬಾರ ನಡೆಸಿದ್ದಳು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ.[53]

ಪಿರಿಯ ಪಟ್ಟದರಸಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಬಾರಕೂರು

ಆಳುಪ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ ಬಾರಕೂರಿನ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವಳು ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿ, ಆಳುಪ ರಾಜ ಸೋಯಿದೇವನ ತಂಗಿ ಈಕೆ ಎಂದು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಸರಿ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1333ರಲ್ಲಿ[54] ಬಾರಕೂರಿನ ಮೇಲೆ ಹೊಯ್ಸಳ ಮಹಾರಾಜ, ಮೂರನೇ ವೀರ ಬಲ್ಲಾಳನು ದಾಳಿ ಮಾಡಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಆಳುಪರು ದಾಳಿಯಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ಅನಾಹುತ ಹಾಗೂ ಹಾನಿಯನ್ನು ತಡೆಯಲು, ಸೋಯಿದೇವ ತನ್ನ ತಂಗಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಹೊಯ್ಸಳ ಬಲ್ಲಾಳನಿಗೆ ವಿವಾಹ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಕ್ರಿ.ಶ 1333ರಿಂದ ಹೊಯ್ಸಳರು ಬಾರಕೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿ, ರಾಣಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟು,

ಅವಳ ಮೂಲಕ ಬಾರಕೂರಿನ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು.[55] ಅಂದಿನಿಂದ ಬಾರಕೂರಿನ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿ ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟದರಸಿಯಾಗಿ, ಉತ್ತಮ ಆಡಳಿತಗಾರ್ತಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಳು.[56] ಹೊಯ್ಸಳ ವೀರ ಬಲ್ಲಾಳ ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿ ಆಳುಪರ ಬಿರುದುಗಳಾದ ಪಾಂಡ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಅರಿರಾಯ ಬಸವಶಂಕರ, ರಾಯ ಗಜಂಕೂಸ, ಪ್ರತಾಪ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎಂಬ ಆಳುಪ ಅರಸರು ಬಳಸಿರುವ ಬಿರುದುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹೊಯ್ಸಳರ ಆಡಳಿತದ ಆರಂಭ ದಿಂದಲೇ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಪಟ್ಟದ ಪಿರಿಯರಸಿ ಎಂದು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದು, ಹೊಯ್ಸಳರ ಹಿರಿಯ ರಾಣಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[57]

ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ಸಳರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಮೊದಲ ಶಾಸನ, ಮೂರನೇ ಬಲ್ಲಾಳನ ಕ್ರಿ.ಶ. 1334ರ ಶಾಸನ ಹೊಸಾಳ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ್ತಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯು ಮಹಾಪ್ರಧಾನ ದಣ್ಣಾಯಕ ಮತ್ತು ಅಜನ್ನ ಸಹಾನಿಯೊಂದಿಗೆ ಬಹತ್ತರ ನಿಯೋಗಿ, ಎರಡುಕೋಲ ಬಳಿಯವರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಬಾರಕೂರಿನ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಳು ಎಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ದತ್ತಿ ಶಾಸನವಾಗಿದ್ದು, ವಿಶ್ವೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಭೂದಾನದ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಈ ದತ್ತಿಯು ಮೂಡುಕೇರಿ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಮೂಡುಕೇರಿಯ ಹಲರು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ 1333ರಲ್ಲಿ ಸೋಯಿದೇವನ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಮಹಾಪ್ರಧಾನನಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವೈಜಪ್ಪ ಎಂಬುವನು ಕ್ರಿ.ಶ. 1334ರಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಮಹಾಪ್ರಧಾನನಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದಿರುವುದನ್ನು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದೆ. ಬಹುಶ: ಈ ಅಧಿಕಾರಿ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ನುರಿತ ಅನುಭವವಿರುವುದರಿಂದಲೇ, ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿ ನೇತೃತ್ವದ ಹೊಯ್ಸಳ ಆಡಳಿತ ಸುಸೂತ್ರವಾಗಿ ನೆರವೇರಲು ಸೋಯಿದೇವ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು.

ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯು ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಜನಹಿತ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡು, ಪ್ರಜೆಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಿದ್ದಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. 1334ರ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಪಟ್ಟದರಸಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯೇ ಸ್ವತ: ನೀಡಿರುವ ದತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಪ್ರಜೆಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಪರೋಪಕಾರಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಈ ಶಾಸನ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾರಕೂರಿನ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಿರುವ ಸಣ್ಣ ದ್ವೀಪ ಬೆಣ್ಣೆಕುದುರುವಿಗೆ ನದಿ ದಾಟಲು ಕಟ್ಟಿರುವ ಮರದ ಸೇತುವೆ ಕುರಿತು ಈ ಶಾಸನ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.[58] ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಈ ಶಾಸನ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಹೊಯ್ಸಳ ವೀರ ಬಲ್ಲಾಳದೇವರ ಪಟ್ಟದ ಪಿರಿಯರಸಿ ಎಂದು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸೇತುವೆ ನಿರ್ಮಿಸಲು ತಗಲುವ ವೆಚ್ಚವನ್ನು ದಾನ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬೆಣ್ಣೆಕುದುರು ದ್ವೀಪವು ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಫಲವತ್ತಾದ ಭೂಮಿಯಾಗಿದ್ದು, ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕರು ಕಬ್ಬು ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಾರಕೂರು ಒಂದು ಆಡಳಿತ ಹಾಗೂ ವಾಣಿಜ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದುದರಿಂದ, ಬೆಣ್ಣೆಕುದುರಿನ ಕೃಷಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ವಾಣಿಜ್ಯ ನಗರಕ್ಕೆ ರವಾನಿಸಲು, ಅಲ್ಲಿಯ ರೈತರಿಗೆ ಈ ಸೇತುವೆ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಸೌಕರ್ಯವಾಯಿತು. ಈ

ದ್ವೀಪವು ಬ್ರಹ್ಮಾವರ ಹೋಬಳಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ, ಸೇತುವೆ ದುರಸ್ತಿಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯ ಆಡಳಿತ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ನೇಮಕವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾವರದ ತಿರಿಮಲೇಶ್ವರ ನಾಯಕನಿಗೆ ವಹಿಸಲಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಶಾಸನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ದಾನವನ್ನು ನೀಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಎರಡು ಕೋಲ ಬಳಿ ಮತ್ತು ಬಹತ್ತರ ನಿಯೋಗಿ ಎಂಬ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸದಸ್ಯರುಗಳು, ಮಹಾಪ್ರಧಾನ ವೈಜಪ್ಪ ದಣ್ಣಾಯಕ ಮತ್ತು ಅಜಣ್ಣ ಸಹಾನಿ ಎಂಬ ಪ್ರಭಾವಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಹಾಜರಿದ್ದರು ಎಂದು ಶಾಸನ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ಇಬ್ಬರು ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ರಾಣಿಯ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ವಹಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕೂಡ ಶಾಸನ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ.1336ರ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನ[59] ಮೂಡುಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿದ್ದು, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಪಟ್ಟದ ಪಿರಿಯರಸಿ ಎಂದು ಸಂಭೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಹೊಯ್ಸಳವೀರ ಬಲ್ಲಾಳನನ್ನು ಶ್ರೀಮಧ್ಯದೇವ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮತ್ತು ಅರಿರಾಯ ಬಸವ ಶಂಕರ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ವೈಜಪ್ಪ ದಣ್ಣಾಯಕನನ್ನು ಮಹಾಪ್ರಧಾನನೆಂದು, ಅಜ್ಜಣ್ಣ ಸಹಾನಿ ಒಬ್ಬನೆ ಪ್ರಧಾನನೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾ, ವೈಜಪ್ಪನು ಪ್ರಭಾವಿ ಮುಖ್ಯ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅಜ್ಜಣ್ಣನು ಉಳಿದ ಮಂತ್ರಿಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಭಾವಿ ಮುಖ್ಯ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದರು ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವಾಗ, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಭಾವಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಮೂಡುಕೇರಿಯ ಸೆಟ್ಟಿಕಾರರು ಮತ್ತು 150 ಎಳಮೆಗಳು, ಸೋವಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಬಾಕಣ್ಣ ಎಂಬ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಹಾಜರಿದ್ದು, ಅವರೆಲ್ಲರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಮೂಡುಕೇರಿಯ ಪ್ರಧಾನ ದೇವರು ಸೌಮ್ಯದೇವನಿಗೆ ಭೂದಾನ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಶಾಸನ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. 1338ರಲ್ಲಿ ಮೂರನೆ ವೀರ ಬಲ್ಲಾಳ ಬಾರಕೂರಿಗೆ ಭೇಟಿಕೊಟ್ಟು, ಚಿಕ್ಕಾಯಿತಾಯಿ ಮತ್ತು ಅವಳು ಆಡಳಿತ ವಹಿಸಿಕೊಂಡ ಬಾರಕೂರಿನ ಭದ್ರತೆಗಾಗಿ ಇರಿಸಿರುವ, ಸೈನಿಕ ತುಕ್ಕಡಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಷಮತೆ ಮತ್ತು ಹೊಯ್ಸಳರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡಿದ್ದನು. ಜೊತೆಗೆ, ಹೊಯ್ಸಳರ ಸೈನ್ಯದ ಮುಖಂಡನನ್ನಾಗಿ ಅರಿಕೇಯ ನಾಯಕನನ್ನು ನೇಮಿಸಿದ, ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು 1338ರ ಒಂದು ಶಾಸನ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.[60] ಅಲ್ಲದೆ, ಅವನ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಆಲದಹಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಉಂಬಳಿಯಾಗಿ ನೀಡಿದನು ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದು ನೇಮಿಸಿದ್ದು ಅಲ್ಲದೆ, ಆಗಾಗ ಬಾರಕೂರಿಗೆ ಭೇಟಿಕೊಟ್ಟು, ಇಲ್ಲಿನ ಆಡಳಿತದ ವೈಖರಿಯನ್ನು ಸ್ವತ: ತಾನೇ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಧೃಡಪಡುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1342ರಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ಸಳ ವೀರ ಬಲ್ಲಾಳನ ಮರಣಾ ನಂತರವು, ಬಾರಕೂರಿನ ಆಡಳಿತದ ಉಸ್ತುವಾರಿಯನ್ನು ಅವನ ಪಟ್ಟದರಸಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯು, ಸಕಲ ಸವಲತ್ತು ಮತ್ತು ಬಿರುದುಗಳೊಂದಿಗೆ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಿದ್ದಳು. ಜೊತೆಗೆ, ಅವಳ ಮಗ ಕುಲಶೇಖರನು ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ನೆರವು ನೀಡಿದ್ದನು. ಈ ವಿಚಾರ ಉಡುಪಿ ಹತ್ತಿರದ ಮೇಲಡ್ಪು ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದ್ದು, ಕುಲಶೇಖರನನ್ನು ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯ ಮಗನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[61] ಆದರೆ, ಕುಲಶೇಖರನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದನು ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವುದೇ ಶಾಸನವು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಕ್ರಿ.ಶ. 1346 ಮತ್ತು ಕ್ರಿ.ಶ 1348ರ ಎರಡು ಶಾಸನಗಳೂ ಕೂಡ, ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿ ಆಡಳಿತದ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ.[62] ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಟರು ತಮ್ಮ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದ್ದರೂ, ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯು ಎಲ್ಲಾ ಬಿರುದುಗಳೊಂದಿಗೆ ಆಡಳಿತದ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಳು ಎಂಬುದು ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ.[63] ಬಹುಶ: ವಿಜಯನಗರದರಸರು ಪೂರ್ವದ ಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಗೌರವ ನೀಡಿದ್ದು, ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯ ಅನುವಂಶೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ, ಬಾರಕೂರಿನ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ, ಬಾರಕೂರನ್ನು ಆಳಿದ್ದ ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಾಯಿ ತಾಯಿಯು ಒಬ್ಬಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ್, *ಆಂಟಕ್ವಿಟೀಸ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಕೆನರಾ*, ಕಲ್ಯಾಣಪುರ, 1960, ಪ್ಲೇಟ್. 29 ಮತ್ತು ಎಸ್.ಐ.ಐ, ಸಂಪುಟ. 7, ಸಂಖ್ಯೆ, 388.
2 ಎಸ್. ಕೆ. ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, *ದಿ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಇನ್ಸ್‌ಕ್ರಿಪ್‌ಶನ್ಸ್ ಆಫ್ ಸದರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ*, 1932, ಪುಟ. 98.
3 ಬಿ.ಎ. ಸಾಲೆತ್ತೂರು, *ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಪ್ ತುಳುವಾಸ್*, ಸಂಪುಟ.1, ಪೂನಾ, 1936, ಪುಟ 226.
4 ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್, *ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಪ್ ಸೌತ್ ಕೆನರಾ*, ದಾರವಾಡ, 1969, ಪುಟ. 115. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ್, *ಸ್ಟಡೀಸ್ ಇನ್ ತುಳುವ ಹಿಸ್ಟರಿ ಎಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್*, 1976, ಮಣಿಪಾಲ, ಪುಟಗಳು 171, 180.
5 ಎಸ್. ಐ.ಐ. ಸಂಪುಟ, 7, ಸಂಖ್ಯೆಗಳು, 322, 325, 338, 343, 297, ಅದೇ ಸಂಪುಟ, 9, ಭಾಗ 2, ಸಂಖ್ಯೆ 495.
6. ಸ್ಟರಕ್ ಮತ್ತು ಸ್ಟುವರ್ಟ್, (ಸಂ), *ಮೆಡ್ರಾಸ್ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಕ್ಟ್ ಮ್ಯಾನ್ವಲ್ಸ್: ಸೌತ್ ಕೆನರಾ*, 1894.
7. ಬಾಬು, *ಬಾರಕೂರಿನ ಗತವೈಭವ*, ಮಂಗಳೂರು, 1924.
8 ಗಣಪತಿರಾವ್ ಐಗಳ್, *ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸ*, ಮಂಗಳೂರು, 1928.
9. ಶೀನಪ್ಪ ಹೆಗ್ಡೆ, *ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಭೂತಾಳಪಾಂಡ್ಯ ರಾಯನ ಅಳಿಯಕಟ್ಟು*, ಮಂಗಳೂರು, 1936.
10. ಬಿ.ಎ. ಸಾಲೆತ್ತೂರ್, *ಏನ್ಸಿಯಂಟ್ ಕರ್ನಾಟಕ: ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಪ್ ತುಳುವಾಸ್*, ಸಂಪುಟ.1, ಪೂನಾ, 1936.
11. ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್, *ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಪ್ ಸೌತ್ ಕೆನರಾ*, ದಾರವಾಡ, 1969.
12. ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್, *ತುಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸ*, ಮಣಿಪಾಲ, 1970.
13. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ್, *ಸ್ಟಡೀಸ್ ಇನ್ ತುಳುವ ಹಿಸ್ಟರಿ ಎಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್*, 1976, ಮಣಿಪಾಲ.
14. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ್, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಪಿ.ಎಚ್. ಡಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ ಎ *ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಎಂಡ್ ಕಲ್ಚರಲ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಪ್ ತುಳುನಾಡು.*
15. ಗುರುರಾಜ್ ಭಟ್ಟ್, *ಆಂಟಿಕ್ವಿಟಿ ಆಪ್ ಸೌತ್ ಕೆನರಾ*, ಮಣಿಪಾಲ, 1969.
16. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ್, *ಸ್ಟಡೀಸ್ ಇನ್ ತುಳುವ ಹಿಸ್ಟರಿ ಎಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್*, 1976, ಮಣಿಪಾಲ.
17. ಸೂರ್ಯನಾಥ್ ಕಾಮತ್, *ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಪ್ ತುಳುವ ಅಂಡರ್ ವಿಜಯನಗರ,* ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಬಾಂಬೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

18. ಕೆ.ಜಿ. ವಸಂತ ಮಾದವ್, *ರಿಲೀಜನ್ಸ್ ಇನ್ ಕೋಸ್ಟಲ್ ಕರ್ನಾಟಕ, ಅಗ್ರೇರಿಯನ್ ಸಿಸ್ಟಂ ಇನ್ ವೆಸ್ಟರ್ನ್ ಕರ್ನಾಟಕ,*

19. ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್, *ಮೇಲಿನದೆ,* ಪುಟ, 111; ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ್, *ಮೇಲಿನದೆ,* ಪುಟಗಳು 30–31; ವಸಂತ ಶೆಟ್ಟಿ, *ಬಾರಕೂರು – ಎ ಮೆಟ್ರೋಪಾಲಿಟನ್ ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಆಂಟಿಕ್ವಿಟಿ; ಇಟ್ಸ್ ಹಿಸ್ಟರಿ* ಎಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್, ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, 1984.

20. ಇ.ಸಿ, ಸಂಪುಟ. 5, ಭಾಗ. 1, *ಬೇಲೂರು* 58, 71; ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್, *ಮೇಲಿನದೆ,* ಪುಟ. 114.

21. ಎಆರ್‌ಎಸ್‌ಐಇ, 1928–29, ಸಂಖ್ಯೆ, 500, 83, 587; *ಅದೇ,* 1931–32, ಸಂಖ್ಯೆ 241, 336.

22. *ಅದೇ,* 1931–32, ಪುಟ 61; *ಅದೇ,* 1928–29, ಸಂಖ್ಯೆ 509, 485, 491, 587.

23. ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್, *ಮೇಲಿನದೆ,* ಪುಟಗಳು, 137–38; *ಅದೇ, ತುಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸ,* ಮೈಸೂರು, 1970, ಪುಟಗಳು 60,61, ಪಿ. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ್, *ಸ್ಟಡೀಸ್ ಇನ್ ತುಳುವ ಹಿಸ್ಟರಿ,* ಪುಟ 38; ಸೂರ್ಯನಾಥ್ ಕಾಮತ್, 'ದಿ ಹೊಯ್ಸಳಾಸ್ ಎಂಡ್ ಸೌತ್ ಕೆನರಾ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಕ್ಟ್,' ಇನ್ ದಿ *ಹೊಯ್ಸಳ ಡೈನಾಸ್ಟಿ* (ಸಂ), ಬಿ. ಶೇಕ್ ಆಲಿ, ಮೈಸೂರು, 1972, ಪುಟ. 95.

24. ಎಆರ್‌ಎಸ್‌ಐಇ, 1930–31, ಸಂಖ್ಯೆ 360.

25. ವಸಂತ ಶೆಟ್ಟಿ, *ಮೇಲಿನದೆ,* ಪುಟ 136.

26. ಎಆರ್‌ಎಸ್‌ಐಇ, 1928–29, ಸಂಖ್ಯೆ, 492.

27. ಗಣಪತಿ ರಾವ್ ಐಗಳ್, *ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸ,* 1928, ಮಂಗಳೂರು, ಪುಟ, 129, ಪಿ.ಬಿ. ದೇಸಾಯಿ, *ಎ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಕರ್ನಾಟಕ,* ದಾರವಾಡ, 1970, ಪುಟ 317, ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಬುಕನನ್, *ಜರ್ನಿ ಪ್ರಾಂ ಮದ್ರಾಸ್ ತ್ರೂ ಮೈಸೂರು, ಮಲಬಾರ್ ಎಂಡ್ ಕೆನರಾ,* ಸಂಪುಟ. 2, ಪುಟ. 272.

28. ಪ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಬುಕನನ್, *ಮೇಲಿನದೆ.*

29. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ವಸಂತ ಶೆಟ್ಟಿ, *ಮೇಲಿನದೆ,* ಪುಟಗಳು 251–303; ದೀಕ್ಷಿತ್, *ಲೋಕಲ್ ಸೆಲ್ಫ್ ಗವರ್ನ್‌ಮೆಂಟ್ ಇನ್ ಮಿಡೀವಲ್ ಕರ್ನಾಟಕ,* ದಾರವಾಡ, 1964; ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್, *ಮೇಲಿನದೆ;* ಗುರುರಾಜ್ ಭಟ್ಟ್, *ಮೇಲಿನದೆ.*

30. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ಹೆರೆಂಜ್ ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟ್, *ತುಳು ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು,* ಸ್ವರಕ್ ಎಂಡ್ ಸ್ಟುವರ್ಟ್, ಮೆಡ್ರಾಸ್ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಕ್ ಮ್ಯಾನ್ವಲ್, ಸಂಪುಟಗಳು 1–2, ಸೌತ್ ಕೆನರಾ, 1894, 1895; *ಅನ್ವಲ್ ರಿಪೋರ್ಟ್ ಆಫ್ ದಿ ಆರ್ಕಿಯಾಲಾಜಿಕಲ್ ಡಿಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್,* ಸದರ್ನ್ ಸರ್ಕಲ್, ಮೆಡ್ರಾಸ್, 1920–21, ಮದ್ರಾಸ್, 1921, ಬಾಬು ಎಂ, *ಬಾರ್ಕೂರಿನ ಗತ ವೈಭವ,* ಮಂಗಳೂರು, 1924,

31. ರಾಬರ್ಟ್ ಸಿವೆಲ್, *ಲಿಸ್ಟ್ ಆಫ್ ಆಂಟಿಕ್ವೇರಿಯನ್ ರಿಮೈನ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿ ಆಫ್,* ಮದ್ರಾಸ್, ಸಂಪುಟ 1, ಪುಟ, 230; ಎಆರ್‌ಎಸ್‌ಐ, 1929–30, ಸಂಖ್ಯೆ 557.

32. ಎಸ್‌ಐಐ, ಸಂಪುಟ 9, ಭಾಗ 1, ಸಂಖ್ಯೆ. 393.

33. ಗುರುರಾಜ್ ಭಟ್ಟ್, *ಮೇಲಿನದೆ,* ಪುಟಗಳು 30–31. 34.

35. *ಅನ್ವಲ್ ರಿಪೋರ್ಟ್ ಆಫ್ ದಿ ಆರ್ಕಿಯಾಲಾಜಿಕಲ್ ಡಿಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್,* ಸದರ್ನ್ ಸರ್ಕಲ್, ಮೆಡ್ರಾಸ್, 1920–21, ಮದ್ರಾಸ್, 1921.

36. ಎಸ್‌ಐಐ, ಸಂಪುಟ 9, ಭಾಗ 1, ಸಂಖ್ಯೆ. 395.

37. ಎಸ್‌ಐಐ, ಸಂಪುಟ 9, ಭಾಗ 1, ಸಂಖ್ಯೆ. 393.

38. ಎಆರ್‌ಎಸ್‌ಐಐ, 1931–32, ಸಂಖ್ಯೆ. 336.

39. *ಅದೇ,* 1931–32, ಪುಟ. 61.

40. ಅದೇ.
41. ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್, 'ದಿ ಹೊಯ್ಸಾಳ್ ಎಂಡ್ ತುಳು ಕಂಟ್ರಿ', ದಿ ಹೊಯ್ಸಳ ಡೈನಾಸ್ಟಿ, ಮೇಲಿನದೆ, ಪುಟ. 88.
42. ಎಸ್ಐಐ, ಸಂಪುಟ 9, ಭಾಗ 1, ಸಂಖ್ಯೆ. 395.
43. ಅದೇ, ಸಂಖ್ಯೆ. 396.
44. ಎಸ್ಐಐ, ಸಂಪುಟ 9, ಭಾಗ 1, ಸಂಖ್ಯೆ. 398.
45. ಎಸ್ಐಐ, ಸಂಪುಟ 9, ಭಾಗ 1, ಸಂಖ್ಯೆ. 394.
46. ಎಆರ್ಎಸ್ಐಐ, 1931–32, ಸಂಖ್ಯೆ. 509.
47. ಅದೇ, ಸಂಖ್ಯೆ. 485.
48. ಅದೇ, ಸಂಖ್ಯೆ. 491.
49. ಅದೇ, ಸಂಖ್ಯೆ. 336.
50. ಅದೇ, ಸಂಖ್ಯೆ. 291.
51. ಅದೇ, ಸಂಖ್ಯೆ. 292.
52. ಗುರುರಾಜ್ ಭಟ್ಟ್, ಮೇಲಿನದೆ, ಪುಟ. 37.
53. ಎಆರ್ಎಸ್ಐಐ, 1931–32, ಪುಟ. 587.
54. ಟಿ.ಎಸ್. ಸೂರ್ಯನಾರಾಯಣ, ಲೈಫ್ ಎಂಡ್ ಟೈಮ್ ಆಫ್ ಹೊಯ್ಸಳ ವೀರ ಬಲ್ಲಾಳ, ಪುಟ, 89.
55. ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ, ತುಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸ, ಮೇಲಿನದೆ, ಪುಟ 62; ಕಾಮತ್, 'ದಿ ಹೊಯ್ಸಳಾಸ್ ಎಂಡ್ ಸೌತ್ ಕೆನರಾ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಕ್ಟ್,' ದಿ ಹೊಯ್ಸಳ ಡೈನಾಸ್ಟಿ, ಮೇಲಿನದೆ, ಪುಟ 95.
56. ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್, 'ದಿ ಹೊಯ್ಸಾಳ್ ಎಂಡ್ ತುಳು ಕಂಟ್ರಿ,' ದಿ ಹೊಯ್ಸಳ ಡೈನಾಸ್ಟಿ, ಮೇಲಿನದೆ, ಪುಟ. 88.
57. ಎಆರ್ಎಸ್ಐಐ, 1928–29, ಸಂಖ್ಯೆ. 492.
58. ಈ ಸೇತುವೆ ಇವತ್ತು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಲು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಂದು ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ಸೇತುವೆಗಳು ಕಾಣಲು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಂದು ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿತ್ತಾದ್ದರೂ, ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೆ ಈ ದ್ವೀಪವನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಲು ಆಳವಾದ ಸೀತಾನದಿಯನ್ನು ದೋಣಿಯ ಮೂಲಕವೇ ದಾಟಬೇಕಿತ್ತು.
59. ಎಸ್ಐಐ, ಸಂಪುಟ 7, ಸಂಖ್ಯೆ, 312
60. ಇಸಿ, ಸಂಪುಟ 5, ಭಾಗ 1, ಎಕ್, 183.
61. ಕಾಮತ್, ಮೇಲಿನದೆ, ಪುಟ. 95.
62. ಎಆರ್ಎಸ್ಐಇ, 1931–32, ಸಂಖ್ಯೆ 240; ಅದೇ, 1930–31 ಸಂಖ್ಯೆ. 360.
63. ಇಸಿ, ಸಂಪುಟ 6, ಎಸ್‌ಜಿ 1; ಎಆರ್ಎಸ್ಐಇ, 1930–31, ಸಂಖ್ಯೆ. 360.

ಮೌನ ಹುಡುಕುತ ನಡೆದೆ
ಕಾನ ಕಣಿವೆಯ ಕಡೆಗೆ
ಮನದಲಿಲ್ಲದ ಮೌನ
ಕಣಿವೆಯಲಿ ಸಿಕ್ಕೀತೆ?

ಆಗಮೋಕ್ತ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಬಲಿ : ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಡಾ. ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್
ಬೆಳ್ಮಣ್ಣು, ಕಾರ್ಕಳ ತಾಲೂಕು

'ಚಿಂತನ ಬಯಲು' ಜುಲಾಯಿ–ಸಪ್ಟಂಬರ್ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಮನೋರಮಾ ಬಿ. ಎನ್. ಅವರ 'ಆಗಮೋಕ್ತ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ ಬಲಿ/ ನೃತ್ಯಬಲಿಯೆಂಬ ಅಳಿದುಳಿದ ಕೊಂಡಿ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದೊಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ.

1. ಚಿಂತನಾರ್ಹ ವಿಷಯವೆಂದರೆ 'ದರ್ಶನ ಬಲಿ' ಎನ್ನುವುದು ನೃತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆಯೇ, ಸೇರುವುದಾದರೆ ಯಾವ ತರಹದ ನೃತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು.

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ 'ಆವಾಹನೆ' ಎನ್ನುವುದು. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಾರದು. 'ದೇವರು' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಇರುವ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ 'ಬೆರ್ಮೆರು' ಎಂಬ ಶಬ್ದ 'ಬ್ರಹ್ಮರು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಾಗಿ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆಡೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ಕೂಡ. ('ಬೆರ್ಮೆರು' ಶಬ್ದ ವಿವೇಚನೆಗೆ ನೋಡಿ: ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್, 'ಬೆರ್ಮೆರು ಏನಾದರು?' 2011) ಬಹುಶಃ ಇದು ತುಳುವಿನ 'ಜರ್ಪುನ (ಜರಿಪುನ)' ಅಥವಾ 'ದರ್ಪುನ (ದರಿಪುನ)' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ರೂಪಾಂತರವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ 'ದರ್ಶನ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಆವಾಹನೆ ಆಗಿ ಕಂಪಿಸುವುದು' ಎನ್ನುವ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ತುಳು ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥ ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಧ್ಯಮ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಅಗೋಚರ ಶಕ್ತಿಯ ಆವಾಹನೆ ಆದಾಗ ಅವನ ಮೈ ಕಂಪಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಅಥವಾ ಮನರಂಜನಾರ್ಥವಾಗಿ ನೃತ್ಯ ಮಾಡುವ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಅವನಿಗೆ ಇರಲಾರದು. ಹಾಗಾದರೆ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮವಾಹಕರು' (ಈ ಶಬ್ದದ ಬಗ್ಗೆ ನೋಡಿ - 'ಬೆರ್ಮೆರು ಏನಾದರು?') ಅಥವಾ 'ದೇವರು ಹೊರುವವರು' ವಾದ್ಯಗಳ ಹಿಮ್ಮೇಳಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುತ್ತಾರಲ್ಲವೇ?

ದೇವರನ್ನು ಹೊರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಾಹಕರು ದೇವರ ಶಕ್ತಿ ತಮ್ಮ ಮೈಮೇಲೆ ಆವಾಹನೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ದೇವರ ವಾಹನವಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಹಿಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾಹಕರನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (ಕನ್ನಡ ಜನ ಅಂತರಂಗ: 29.3.1998) ನಮ್ಮ

ಪ್ರದೇಶದ ಐವತ್ತು ಅರುವತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಜಾತ್ರೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಹೊರುತ್ತಿದ್ದ ದಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಭಟ್ಟರನ್ನು ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿದ್ದೆ. ದೇವರು ಮೈಮೇಲೆ ಆವಾಹನೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದರು. ಕೆಲವರು ದೇವರು ಹೊರುವವರು ಆ ರೀತಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬರುವಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. (ನೋಡಿ: ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್, 'ದಿಗಂತದಾಚೆಗೆ ನೋಟ' 2012).

ಹಾಗಾಗಿ 'ದರ್ಶನ ಬಲಿ' ಎನ್ನುವುದು ತಪ್ಪು ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ನರ್ತನ ಬಲಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಸಾಧು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು.

ಮನೋರಮಾ ಬಿ. ಎನ್. ಅವರು ನರ್ತನ ಬಲಿಯನ್ನೂ 'ನೃತ್ಯ' ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿರುವುದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಜಾನಪದ ನೃತ್ಯಗಳಂತೆ ಸರಳವಾದ ಒಂದು ನೃತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಎಂದು ಹೇಳಲಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವಾಲಯ ನೃತ್ಯದ ಅಳಿದುಳಿದ ಕೊಂಡಿ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ದೇವಾಲಯ ನೃತ್ಯ ಷೋಡಶೋಪಚಾರ ಪೂಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ನರ್ತನ ಬಲಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುವವರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ನೃತ್ಯ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತ, ವಾದ್ಯಸಂಗೀತ, ಚಂಡೆವಾದನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಹಕರ ತಲೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಕೌತುಕದ (ಅಟ್ಟೆಪ್ರಭಾವಳಿ ಇರುವ ಬಲಿಮೂರ್ತಿಯ) ಎದುರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾ ಒಂದೊಂದು ಸುತ್ತು ಬಲಿಬರುವುದನ್ನು ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ದೇವಾಲಯ ನೃತ್ಯಗಳ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳೆಂದು ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳ ನರ್ತನಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ನರ್ತನ ಬಲಿಯನ್ನಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿದುಷಿ ಮನೋರಮಾ ಅವರು ನರ್ತನಬಲಿಯನ್ನೂ ನೃತ್ಯಕಲೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಶ್ಲಾಘನೀಯ ವಿಚಾರವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಇದು ಯಾವ ಬಗೆಯದು (ಶಾಸ್ತ್ರೀಯದಿಂದ ಜಾರಿದ್ದೇ, ಜಾನಪದ ನೃತ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವಂಥದ್ದೇ) ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಬೇಕು; 'ದರ್ಶನ', 'ಬಲಿ' ಮುಂತಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾದ ತೀರ್ಮಾನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಅಳಿದುಳಿದ ಕೊಂಡಿ' ಅನ್ನುವ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯಿಂದ ಜಾರಿದ್ದು, ಪತನವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದೆ.

2. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಕೆಲವು ತಾಂತ್ರಿಕ (ಟೆಕ್ನಿಕಲ್) ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗ ಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯ. ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಗೊಂದಲವಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ನೃತ್ಯ ಬಲಿ' ಶಬ್ದದಲ್ಲಿರುವ 'ಬಲಿ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಲೇಖಕಿ 'ಒಂದು ಶಕ್ತಿಗೆ ಬಲಿ ಅಥವಾ ನೈವೇದ್ಯ ಸಮರ್ಪಿಸು ವಂತೆ ನೃತ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ: "ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಪೂಜೆಯ ತರುವಾಯ ಮಂತ್ರಪೂತವಾಗಿ ದಿಕ್ಪಾಲಕರಿಗೆ/ಭೂತಗಣಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬಲಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನ್ನ, ಅರಳಿನಿಂದ ತಂತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಬೆಳ್ತಿಗೆ ಅನ್ನ ಅಥವಾ ವಿವಿಧ ಸಾವಯವ ಬಣ್ಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅನ್ನವನ್ನು ಆಹಾರವಾಗಿ ಎರಚಲಾಗುತ್ತದೆ (ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಅವಲೋಕನ). ಈ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಕೊಂಚಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸಿದ ರೂಪವಾಗಿ ನೃತ್ಯದ ಮೂಲಕ ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯದ ಒಳಾಂಗಣ, ಹೊರಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ನೀಡುವುದು ನೃತ್ಯಬಲಿಯೆಂಬ

ಪದ್ಧತಿಯ ಕ್ರಮ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕರಾವಳಿ ಮತ್ತು ಕೇರಳದ ದೇವಾಲಯಗಳ ವಾರ್ಷಿಕಾವಧಿ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯಬಲಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ."

ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಹಾಗಲ್ಲ. 'ದೇವರ ಬಲಿ ಹೊರಡುವುದು' 'ಬಲಿ ಆಗುವುದು' ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಇವೆ. ನರ್ತನ ಬಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವಾಗ 'ಬಲಿ ಹಾಕುವುದು' ಅಥವಾ 'ಬಲಿ ಅರ್ಪಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಕೇಳಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸುತ್ತು ಬರುವುದು (ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ) ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪದ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತುಳುವಿನ ಕೆಲವು ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಬಲಿ' ಶಬ್ದ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಅವನು ಬೆಳಗ್ಗಿನಿಂದ ಸಂಜೆಯವರೆಗೆ ಪೇಟೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಲಿಬರುತ್ತಿದ್ದಾನೆ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದ ತುಳು ವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೇಳಸಿಗುತ್ತವೆ.

ದೇವರ ಬಲಿ ಹೊರಟಾದ ಮೇಲೆ ಒಳಾಂಗಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಾಂಗಣದಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲನೆಯ ಸುತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಿಗಳು ಅಥವಾ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಯವರು ಬಲಿಕಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. (ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೊಪ್ಪು, ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಹೂಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅನ್ನವನ್ನು ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ–ಭೂತ ಬಲಿಯ ದಿನ-ಬಳಸುತ್ತಾರೆ). ಒಳಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮವಾಹಕರು ನರ್ತನ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕೌತುಕವಿರುವ (ಅಂದರೆ ಅಟ್ಟೆ ಪ್ರಭಾವಳಿ ಕಟ್ಟಿರುವ) ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದ ಬಲಿಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಎರಡೂ ಕೈಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆ ಹಾಗೂ ಎದೆಗಳಿಗೆ ಆನಿಸಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೊರಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹೊರಗಿನ ಬಲಿಕಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಬಲಿಹಾಕುವ ಸುತ್ತು ಮುಗಿದ ನಂತರ, ಕೊಡಿಮರದ ಹತ್ತಿರದ ಪೆರಿಯ ಬಲಿಕಲ್ಲಿನ ಬಳಿ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ (ಎಂಟು ಮತ್ತು ಎರಡು) ಬಲಿ ಹಾಕಿದ ಬಳಿಕವೇ ನಿಜವಾದ 'ನರ್ತನ ಬಲಿ' ಪ್ರಾರಂಭ. ಇದರಲ್ಲಿ ಚೆಂಡೆ ಸುತ್ತು, ವಾದ್ಯದ ಸುತ್ತು, ಪಲ್ಲಕ್ಕಿ ಸುತ್ತು ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಇರುತ್ತವೆ. ಬಲಿಕಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ಹಾಕುವವರು ತಂತ್ರಿಗಳು (ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಕರು), ದೇವರನ್ನು ಹೊತ್ತು ಬಲಿಬರುವವರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಹ್ವಾನಿತ, ಪರಿಣತ ಬ್ರಹ್ಮವಾಹಕರು (ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೌತುಕವಿಲ್ಲದ ಬಲಿಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಬಲಿ ಬರುವವರು ದೇವಾಲಯದ ಅರ್ಚಕ ವರ್ಗದವರೇ).

ಹಾಗಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಬಲಿ' ಪದದ ಅರ್ಥವೇನು? ಬಲಿ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಕೂಡಾ 'ದರ್ಶನ' ಮತ್ತು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಂತೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಲಿಕಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಸೊಪ್ಪು, ಅಕ್ಕಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮರ್ಪಣಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಲಿ (ನೈವೇದ್ಯ) ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ 'ದರ್ಶನ ಬಲಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ 'ಬಲಿ' ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಇದ್ದು, ಅಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥ 'ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ' ಎಂದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವು 'ಬಲವಂದು ಪೊಡಮಟ್ಟನು' ಮುಂತಾದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬಲ (ಅಥವಾ 'ಬಲಿ') ಬರುವುದು ಎಂದರೆ ಮೂಲ ದೇವರ ಮೂರ್ತಿ ಅಥವಾ ಗರ್ಭಗೃಹವು ಸದಾಕಾಲ ನಮ್ಮ ಬಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ (ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ) ಬರುವಂತೆ ಬರುವ 'ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ.' ದರ್ಶನವನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿ ಸಮರ್ಪಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಸರಿಯಲ್ಲ.

2. ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಷೋಡಶೋಪಚಾರ ಪೂಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದ ನೃತ್ಯವೇ ಈಗ ನರ್ತನ ಬಲಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾಗಿರಲಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮವಾಹಕನು ದೇವರನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಥವಾ ಸುಮ್ಮನೆ ನಿಂತಿರುವಾಗ ನರ್ತನ (ಯಕ್ಷನೃತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ) ಸೇವೆಗಳು ಈಗಲೂ ನಡೆಯುವುದಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳೆನ್ನಬಹುದು.

3. ದೇವರ 'ಉತ್ಸವ ಮೂರ್ತಿ'ಯ ಮೇಲೆ ಮೂಲ ದೇವರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿದ ಬಳಿಕ 'ಬ್ರಹ್ಮವಾಹಕ'ನನ್ನು ದೇವರ ವಾಹನವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ದೇವರನ್ನು ಸವಾರಿ ಅಥವಾ ವಿಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದೇ ಈ ಬಲಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕು. ಆಗಮೋಕ್ತ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದು ಸಾಕಾರ – ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯಾದ ಕಾರಣ ದೇವರಿಗೆ ನೈವೇದ್ಯ ಸಮರ್ಪಣೆ, ಶಯನೋತ್ಸವ, ಸುಪ್ರಭಾತ, ಅಭಿಷೇಕ, ಅಲಂಕಾರ, ವಿಹಾರ (ಆಯನ) ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲದೆ, ಪರಿವಾರ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಗಣಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ಸಮರ್ಪಣೆ – ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಇರುತ್ತವೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮನೋರಮಾ ಬಿ. ಎನ್. ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕುರಿತು ಇನ್ನಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಲ್ಲನೆದೆ ಎದೆಯೊಳಗೆ
ಮೆಲ್ಲನಿಳಿಸಿದೆ ಬೇರು
ಸೊಲ್ಲು ಸೊಲ್ಲಿಗೂ ಅರಸಿ
ಕಲ್ಲಿನೊಸರಿನ ನೀರು

ಈಶ್ವರ ಅಲ್ಲ ತೇರೋ ನಾಮ್– ಕೃತಿ ಪರಿಚಯ

ಡಾ.ಎನ್.ಆರ್. ಲಲಿತಾಂಬ
ಸಹಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು,
ಕನ್ನಡ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾಕೇಂದ್ರ
ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆಕಾಲೇಜು, ವಿಜಯನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು–560104.

ಮಹೇಶ್‌ಕುಮಾರ್ ಸಿ.ಎಸ್. ಅವರು ಬರೆದಿರುವ 'ಈಶ್ವರ ಅಲ್ಲ ತೇರೋ ನಾಮ್' ಈಚಿನ ಮಹತ್ವದ ಗ್ರಂಥ.

ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ "ಈ ಪುಸ್ತಕ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಒಡನಾಟದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ದರ್ಗಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ದಿಂದ ಸಾಮಾಜೀಕರಣಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸೊಂದು ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಇಸ್ಲಾಂ ಅನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪರಿಯನ್ನು ಈ ಸಾಲು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ "ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮನಸ್ಸೊಂದು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಅಲ್ಲಾಹುವನ್ನು ತನ್ನ ದೇವತಾವಿಶ್ವದೊಳಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ದೇವನೊಬ್ಬ ನಾಮ ಹಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಸ್ಲಾಂನಿಂದ ಸಮಾಜೀಕೃತವಾದ ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೆಭಾವಿಸುತ್ತದೆಯೇ? ಅಥವಾ ಇಸ್ಲಾಂನ ಸಮಾಜೀಕರಣದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆಯೇ? ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇನು? ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸಿದಾಗ, ನಿರಂತರ ಒಡನಾಟದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಏರ್ಪಡುವ ಪರಿಣಾಮಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕು" ಎಂಬುದು ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯ ದೂರಗಾಮಿ ಗುರಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯು ಆ ವಿಶಾಲವಾದ ಗುರಿಯ ಆರಂಭಿಕ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ದರ್ಗಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಫಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ತಮ್ಮ ಕಾಳಜಿಗೆ ಯಾವ ಅಜೆಂಡಾಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅರಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಲೇಖಕರ ಮಾತುಗಳು ಓದುಗನು ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳೆಂದರೆ ಇದುವರೆಗೂ ದರ್ಗಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಥವಾ ಇಸ್ಲಾಂ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಿಡಿದ ದಾರಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದೊಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧಾಂತರಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಭಾಷೆಯನ್ನು, ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ಇವರ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಒಳ್ಳೆಯ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಚಿಂತಕ ದೊರಕಿದಂತಾಯಿತು. ಇದುವರೆಗೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದವರ ಗುತ್ತಿಗೆಯೇನೋ ಎನಿಸುವಂತಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾದರೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಬೆಲೆಯೇ ಎಂದರೆ ಖಂಡಿತ ಅಲ್ಲ.

ಪಶ್ಚಿಮದವರು ರೂಪಿಸಿದ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂನ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರಣ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರವು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸವಲಯ ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮದೇ ಆದ, ಸಹಜವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಬದಲಿ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೂ ಕಂದಕ ಉಂಟಾಗದಂತೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಪುನರ್ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಎಸ್.ಎನ್. ಬಾಲಗಂಗಾಧರ್ ಅವರು ರೂಪಿಸಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ವಿಜ್ಞಾನ'ದ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಮಹೇಶ್‌ರವರ ಕೃತಿಯು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಆನ್ವಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನಾಲೋಕಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ಸೋಷಿಯಾಲಜಿ ಅಫ್ ರಿಲಿಜನ್' ಕುರಿತು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ, ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವುದು ಈ ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ.

ಕಳೆದ ಮೂರು ದಶಕಗಳಿಂದ ಗುರುದತ್ತಾತ್ರೇಯ, ಬಾಬಾ ಬುಡನ್‌ಗಿರಿಯ ವಿವಾದವು ದಿನದಿಂದ ದಿನಕ್ಕೆ ಕಗ್ಗಂಟಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ದರ್ಗಾಗಳ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಸ್ತುತ ದರ್ಗಾದ ಕುರಿತಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಇದುವರೆಗಿನ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಸಹ ಮನಗಂಡು ಲೇಖಕರು ದರ್ಗಾವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಯಾವುದೇ ದರ್ಗಾಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು, ಜನ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು, ದರ್ಗಾಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ, ದರ್ಗಾಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ವಾಸ್ತು ಸ್ವರೂಪಗಳು, ಕಥೆ, ಪುರಾಣ, ಕರಾಮತ್‌ಗಳು ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆನಂತರ ದರ್ಗಾವನ್ನು ಸಿಂಕ್ರಟಿಕ್ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು, ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾ ದರ್ಗಾದ ವಿವಾದವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಚಿಂತನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ನ್ಯಾಯಾಂಗ, ಶಾಸಕಾಂಗಗಳು ಮತ್ತು ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದವನ್ನು ಬಯಸುವ ಅನೇಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ದರ್ಗಾದಲ್ಲಿ ಎರಡಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಸ್ಥಳವೆಂದು ಕರೆದು ದರ್ಗಾದ ಆಚಣೆರಗಳನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳ

ಸಮಾನ ಹಕ್ಕಿನ ಸ್ಥಳವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ಈ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುತ್ವವಾದಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಾಗೂ ವಿವಾದವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಗ್ಗಂಟಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಲೇಖಕರು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದರ್ಗಾವನ್ನು ಸಿಂಕ್ರಟಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ದರ್ಗಾಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಬರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಈ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮತ್ತಾವ ಆಧಾರಗಳು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಈ ಸಿಂಕ್ರಟಿಕ್ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ವೈಧಾನಿಕ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕ ದೋಷಗಳಿರುವುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾ, ಈ ವಿವರಣೆಗೆ ದರ್ಗಾದ ಸಂಗತಿಯಿಂದಾಚೆಗಿನ 'ಸಿಂಕ್ರಟಿಸಂ' ಅನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯಾಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಿಂಕ್ರಟಿಸಂ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳ ಮಿಶ್ರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಎರಡು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಯಾದ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳ ಅಂಶಗಳು ಬೆರಕೆಯಾಗಿ, ಎರಡು ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಕೊಂಡು ಎರಡೂ ಅಲ್ಲದ ಮೂರನೆಯ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಜನನವಾದರೆ, ಆ ರಿಲಿಜನನ್ನು 'ಸಿಂಕ್ರಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್' ಎನ್ನಲಾಗುವುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದರ್ಗಾದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಿಂಕ್ರಟಿಕ್ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲು ಅದು ಯಾವುದೋ ಬಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಆಚರಣೆಯಾಗಿರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗಾಗಿಲ್ಲ, ಅಂತಹ ಸಿಂಕ್ರಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹಾಗೂ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಧ್ವಾಂಸರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ, ಇಸ್ಲಾಮಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ, 'ಹಿಂದೂ ರಿಲಿಜನ್ನಿನಲ್ಲಿ' ಅಥವಾ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ರಿಲಿಜನ್ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಕ್ರೀಡ್‌ನ್ನು ಅಥವಾ ಡಾಕ್ಟ್ರೀನ್‌ಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದರ್ಗಾದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಜನರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ದರ್ಗಾದ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಚೌಕಟ್ಟು ನೆರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ದರ್ಗಾವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದಾಚೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.. ದರ್ಗಾದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಜನರಲ್ಲಾಗಲಿ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಗುರುತುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಅವರು ಗಮನಿಸಿರುವಲೇಕಕರು ಅದನ್ನು ಸಂಕರವೆಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ದರ್ಗಾದಲ್ಲಿರುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಹೊರತು ರಿಲಿಜನ್ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ.

ರಿಲಿಜನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜೀಕರಿಸುವುದರ ಪರಿಣಾದಿಂದಾಗಿ ಜನರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಂಬುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ದರ್ಗಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಮರ ಒಡನಾಟದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವ ಕೆಲವು

ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಅಂತರ್‌ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದರ್ಗಾದ ವಿದ್ಯದಮಾನದ ಸುತ್ತಲಿರುವ ಕೆಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಉತ್ತರಿಸಲು ಲೇಖಕರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದರ್ಗಾದ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಸೂಫಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ **ಇಸ್ಲಾಂಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನೀಡಿದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದರ್ಗಾವು ಜನಿಸುತ್ತದೆ.** ಅಂದರೆ ದರ್ಗಾಸಂಪ್ರದಾಯವು ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಯಲ್ಲಮ್ಮ, ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆಮಹದೇಶ್ವರ, ಶಬರಿಮಲೆ ಸ್ವಾಮಿಅಯ್ಯಪ್ಪ, ಆದಿ ಪರಾಶಕ್ತಿಯಂತಹದ್ದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಎಂಬ ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ದರ್ಗಾದಲ್ಲಿ ರಿಲಿಜನ್ನು ಇಲ್ಲವೇ ಸಿಕ್ರಟಿಸಂನ ಸೀಮಿತ ನೋಟಕ್ಕೆ, ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಫಲಿತವು ಹಲವು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ, ಬಹುತ್ವದ ದೃಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ದರ್ಗಾಕ್ಕೆ ಜನರು ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ದರ್ಗಾವು ಯಾವುದೇ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಆಚರಣೆಯಾಗಿರದೆ, ಅದೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ಯಾವುದೇ ರಿಲಿಜನ್ನು ಅದು ತನ್ನದು ಎಂದು ಹಕ್ಕು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಥೀಕೃತವಾದ ಇಲ್ಲವೇ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಥವಾ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವು ತನ್ನಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪವನ್ನಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಲಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಉದಾಸೀನತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಯು ದರ್ಗಾವಿವಾದದ ಅನೇಕ ಕಗ್ಗಂಟುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ಲೇಖಕರ ಕಳಕಳಿಯಾಗಿದೆ.

ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಒಡನಾಟದ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಕೂಲಂಕಷ ಅಧ್ಯಯನವು ರಿಲಿಜನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಒಡನಾಟದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಹಾಗೂ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು, ಒಡನಾಟದ ಭಿನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು, ಆಚರಣೆಗಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿನೀಡಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗಿರುವ 'ಧರ್ಮ ಸಂಘರ್ಷ–ಸಮನ್ವಯತೆ–ಒಡಂಬಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಮರುಚಿಂತನೆಯ, ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅಪರೂಪವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾದ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನ, ಪ್ರತಿಹಂತದಲ್ಲೂ ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ ನಿಂತು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಾಗುತ್ತ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳ ವಾದಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ

ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದೆ.

ದರ್ಗಾದಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಎಲ್ಲೂ ಸಮತೋಲನ ತಪ್ಪದಂತೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು, ದರ್ಗಾದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಜನರ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಮೊದಲಿನ ವಿವರಣೆಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮೆಚ್ಚುವಂಥದ್ದು.

ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಿವರಾಮಕೃಷ್ಣನ್ ರವರು ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾದರಿಗಳಿಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಕರಗಳು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದರೂ ಆ ಇತಿಮಿತಿಯಲ್ಲೇ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಂಡು, ಸಾರಾಂಶೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳನ್ನೆದುರಿಸಿ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸಂಶೋಧಕ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಅಧ್ಯನಯದ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವುದು ಮೆಚ್ಚುವಂತದ್ದು.

ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಾಮಸೂಚಿ, ವಿಷಯ ಸೂಚಿ, ಪದಾರ್ಥಕೋಶಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಷಯ ಸೂಚಿಯು ಒಂದು ವಿಷಯವು ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ಪುಟಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸದೇ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಹಾಗೂ ಪದಾರ್ಥಕೋಶವು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಕೃತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಹೇಶ್‌ರವರ ಈ ಕೃತಿ ಒಂದು ಭರವಸೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಂಚಲನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆಂಬುದ ರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅದೆಷ್ಟೋ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಎದುರಾಗಿ, ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ, ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ನನಗೆ ಕುತೂಹಲವಿದೆ.

– * –

ಸ್ವರರಾಗ ಏರಿಳಿತ

ಮನೋರಾಗದಿ ಬೆರೆತು

ಹರಿಯುತಿದೆ ಸಂಗೀತ ಬೆರಗು

ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣ ಸೂತ್ರಗಳು–ಕರ್ತ ಮತ್ತು ಕೃತಿ

ಡಾ. ಬಿ.ವಿ. ಮಹೀದಾಸ
ನಿವೃತ್ತ ಸಹನಿರ್ದೇಶಕರು, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲಾಖೆ

ಕನ್ನಡ ಶಾಸ್ತ್ರಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲಘಟ್ಟ ತುಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಮತ್ತು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದುವರೆಗೆ ಎರಡೋ ಮೂರೋ ಶತಮಾನಗಳಿಗೊಂದು ಬಾರಿ ಏನೋ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆಯಂತೆ ಒಂದುವ್ಯಾಕರಣ ಅಥವ ಒಂದು ಛಂದೋಗ್ರಂಥದ ರಚನೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಯಾವಾಗಲೋ ಮಿಂಚುವ ಒಂದು ವಿಸ್ಮಯದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. "ಆರಾರೇರರ್ ಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರೀರೋಹಣಗಿರಿಯನ್' ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯರಚನೆಗಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಹಾಡಿದ್ದರೂ ಹಾಗೆ ಏರಿದವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಹತ್ತಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವೊಂದರಲ್ಲೇ ಇಪ್ಪತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಕರಣಕೃತಿಗಳ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ನೀಘಂಟುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಗಣನೀಯ. ಅಲ್ಲದೆ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಮೈತಳೆದವು.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದೊಡನೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಶನರಿಗಳ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಿಟೆಲನೇ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮಹಾನುಭಾವನಾದರೂ ಇವನಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಹಲವರು ಮಿಶನರಿ ಸಾಹಿತಿಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯೇತಿಹಾಸಕಾರರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯದೆ ಎಲೆಯ ಮರೆಯ ಕಾಯಿಯಂತೆ ಉಳಿದಿರುವ ಒಂದು ಹೆಸರು ರೆ.ಜಾರ್ಜ್ ವುರ್ತನದು. ಇವನು ಅಂದಿನ ಶಾಲೆಗಳಿಗಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಪ್ರಾಕ್ಕಾವ್ಯಮಾಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾದ ಶಬ್ದಕೋಶಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇವನಿಗೆ ಹೆಸರು ತಂದಿವೆ. ಹಳಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಶಾಲಾ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಪನ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯವಾಗುವಂತೆ ಇವನು ರಚಿಸಿದ ಹಳಗನ್ನಡದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವ್ಯಾಕರಣ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಅದರ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಕಿಟೆಲನಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದ್ದು ವುರ್ತನಿಗೆ ಅದರ ಅದರ ಯಶಸ್ಸು ಲಭ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಯೇ ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣ ಸೂತ್ರಗಳು ಎಂಬ ಚಿಕ್ಕ ಹೊತ್ತಗೆ.

ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕರ ಹೆಸರನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿಲ್ಲ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವರದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು, ಅವುಗಳಿಂದ ತೆಗೆಯಬಹುದಾದ ಅನುಮಾನಗಳು ಮತ್ತು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ದೊರಕುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಕೃತಿಯ ಕರ್ತೃ ಕಿಟೆಲ್

ಇರಬಹುದೆಂದು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ ಇವರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೃತಿಯ ಪುನರ್ಮುದ್ರಣವೊಂದು 1985ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಸಂಪಾದಕರು ಪ್ರೊ.ಬಿ. ವಿವೇಕ ರೈ ಇವರು. ಕೆಲವೊಂದು ಆಧಾರಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಕೃತಿಯ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಕಿಟೆಲ್ ಎಂದು ಸಂಪಾದಕರು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಂಪಾದಕರು ಆಧರಿಸಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇವು: ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿರುವ ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಸೂಚಿಯೊಂದನ್ನು ಎಲ್.ಡಿ. ಬಾರ್ನೆಟ ಎಂಬುವನು 1910ರಲ್ಲಿ ತಯಾರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ 1866ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿಂ Short Grammar of the Ancient Dialect of Canarese Language (ಇದನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಎ.ಶಾರ್ಟ್ ಗ್ರಾಮರ್ ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗುವುದು) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಕರ್ತೃ ಈ. ಮಿಣಣಜಟ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದು ಇದರಲ್ಲಿ 104 ಪುಟಗಳಿರುವುದಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಒಂದು ನಮೂದು 1866ರ ಬಾಸೆಲ್ ಇವೇಂಜಲಿಕಲ್ ಮಿಶನ ವರದಿಯಲ್ಲಿ Old Canarese Grammar ಎಂಬ ನಮೂದು ಇದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ 104 ಪುಟಗಳಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದೆ. 1888ರ ಅದೇ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವರದಿಯಲ್ಲಿಂ Grammar of the Ancient Dialect of Canarese Language revised by Mr. Srinivasa Ayangar ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ 188ಪುಟಗಳಿರುವುದಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದೆ (ರೈ,1985:v-vii).

ಈ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ 1866ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಹಳಗನ್ನಡದ ಸಂಕ್ಷೇಪ ವ್ಯಾಕರಣ ಸೂತ್ರಗಳು ಪುಸ್ತಕವೇ 1888ರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ಯನಿಂದ ಪರಿಷ್ಕೃತಗೊಂಡು 104 ಪುಟಗಳಂದ 188 ಪುಟಗಳಿಗೆ ಬೆಳೆಯಿತೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಬಾರ್ನೆಟನ ಕೆಟಲಾಗಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಮತ್ತು ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶನ್ ವರದಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪುಸ್ತಕಗಳೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸರಿ. ಆದರೆ ಬಾರ್ನೆಟನ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಗಳೇನು? ಈ ಸಂದೇಹ ಬಂದುದರಿಂದ ಚೆನ್ನೈನಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಕಾನ್ಸುಲೇಟಿನವರ ಸಹಾಯ ಪಡೆದು ಲಂಡನ್ನಿನಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಮ್ಮಿನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದ್ದ ಎ. ಶಾರ್ಟ್ ಗ್ರಾಮರ್‌ದ ಮೇಲು (ರಕ್ಷಾ)ಪುಟದ ಜರಾಕ್ಸ್ ಒಂದನ್ನು ಪಡೆದೆ. ಕೃತಿಕಾರನ ಹೆಸರನ್ನು ಅಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಮದ್ರಿಸಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೇಲ್ಭಾಗದ ಎಡಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ Kittel (ಈ) ಎಂದು ಪೆನ್ಸಿಲ್ಲಿನಿಂದ ಬರೆದಿದ್ದು ಇದು ಬಹುಶಃ ಕೆಟಲಾಗ್ ಕರ್ತೃ ಬಾರ್ನೆಟನ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಂತೋ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಎ.ಶಾರ್ಟ್ ಗ್ರಾಮರ್ ಇದರ ಕರ್ತೃ ಕಿಟೆಲನಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಲೇಖಕ ರೆ.ಜಾರ್ಜ್ ವುರ್ತ್ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕೆಲವು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳು ಮನವೊಲಿಸುವಂತಹವಾಗಿ ಮೂಡಿಬರುತ್ತವೆ. ಕಿಟೆಲನ ಕೃತಿಗಳೆಂದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಖ್ಯಾತವಾಗಿರುವ ಕನ್ನಡ–ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನಿಘಂಟು, ಕಿಟೆಲನ ವ್ಯಾಕರಣ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಬರೆದ ಪ್ರಬಂಧ, ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ ಮತ್ತು ಛಂದೋಂಬುಧಿಗಳ ಅವನ ಸಂಪಾದಿತ ಆವೃತ್ತಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಕಾವ್ಯಮಾಲೆ– ಇವುಗಳನ್ನು ಅವನ ಜೀವಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇತರರು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ ನಿದರ್ಶನಗಳಿಲ್ಲ. 1894ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕಿಟೆಲ್ ನಿಘಂಟಿನ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರೊ. ಮರಿಯಪ್ಪ ಭಟ್ಟರು ಮಾಡಿದ್ದು 1965ರಲ್ಲಿ–

ಕಿಟೆಲ್ ನಿಧನದ ಸು.ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳನಂತರ. 1872ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕಿಟೆಲ್ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಕೇಶಿರಾಜ ಕವಿಯ ಶಬ್ದಮಣದರ್ಪಣಮ್ ಇದರ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಯನ್ನು 1899ರಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ; ಇತರರಿಗೆ ಅಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು 1920ರಲ್ಲಿ ಕಿಟೆಲ್ ನಿಧನಾನಂತರ ಪಂಜೆ ಮಂಗೇಶರಾಯರು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎ.ಶಾರ್ಟ್ ಗ್ರಾಮರ್ ಕಿಟೆಲ್ ಕೃತವಾಗಿದ್ದರೆ 1888ರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ಯನಿಂದ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಿಟೆಲನ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳೂ ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ಕೃತಿಗಳು, ಯಾವುದೂ ಬೇರೊಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬರೆದುದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎ ಶಾರ್ಟ್ ಗ್ರಾಮರ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ–ಇವು ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದು ಪದ್ಯರೂಪದ ಬದಲು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣದ 1872ರ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವುರ್ತ್ ಒಂದು ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆಂದು ಕಿಟೆಲ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದರ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: It is the same manuscript which the late Rev. G. Wurthe used for editing the Short Grammar of the Ancient Dialect of the Canarese Language 1866. (ಕೇಶಿರಾಜ, 1872: ಪು. ix). ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣದ ಈ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಇದು ಬೆಟಗೇರಿಯದೆಂದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಶಕಟರೇಫೆ ಮತ್ತು ರಳಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಕಿಟೆಲ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಅಂಶಗಳು ಮೂರು :

1. ರೆ.ಜಿ. ವುರ್ತನು ಬರೆದ ಒಂದು ವ್ಯಾಕರಣವಿದೆ.
2. ಇದು ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣದ ಒಂದು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ.
3. ಈ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕಟರೇಫೆ ಮತ್ತು ರಳಗಳನ್ನುಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಬಳಸಿಲ್ಲ

ಕಿಟೆಲ್ ಹೇಳಿರುವ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಈ ಕೃತಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣದ ಸೂತ್ರಗಳ ಸಂಗ್ರಹರೂಪವೇ ಈ ಕೃತಿ. ಸೂತ್ರಗಳಂತೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಮೂಲವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಕಟರೇಫೆ ಮತ್ತು ರಳಗಳ ಸರಿಯಾದ ಬಳಕೆ ಇಲ್ಲ. ಕಿಳಿರ್ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶಕಟರೇಫೆಯ ಬದಲು ಸಾಮಾನ್ಯ ರೇಫೆ ಇದೆ; ಪಳದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ರಳದ ಬದಲು ಕುಳವಿದೆ. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇಂತಹ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಕಿಟೆಲ್ ತನ್ನ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಕೃತಿ ಇದೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯೇ ಎ. ಶಾರ್ಟ್ ಗ್ರಾಮರ್ ಆಗಿದ್ದು ಇದರ ಲೇಖಕ ರೆ. ಜಾರ್ಜ್ ವುರ್ತನೇ ಹೊರತು ಫರ್ಡಿನಂದ್ ಕಿಟೆಲನಲ್ಲ. ಪ್ರಾಕ್ ಕಾವ್ಯಮಾಲಿಕೆ ಮಾಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಈ ವ್ಯಾಕರಣ–ಇವೆರಡೂ ಮದ್ರಾಸಿನ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲಾಖೆಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದವು ಎಂಬುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಹೀಗೆ ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣವೊಂದನ್ನು 1866ರಲ್ಲಿ ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಕೀರ್ತಿ ಜಾರ್ಜ್ ವುರ್ತನಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು.

ಇದು ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕೃತಿ. ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುವುದು

ಇದರ ಉದ್ದೇಶ. ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣವನ್ನು ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರೂ ಎ. ಶಾರ್ಟ್ ಗ್ರಾಮರ್ ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಿಭಿನ್ನ. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬಲ್ಲ ಕನ್ನಡೇತರರಿಗೂ ಸಹಾಯವಾಗುವ ಉದ್ದೇಶ–ಇವು ಇಂತಹ ಭಿನ್ನತೆಗಳುಂಟಾಗಲು ಕಾರಣ.

ಮೂಲದಲ್ಲಿ 323 ಸೂತ್ರಗಳಿದ್ದುದು ವುರ್ತನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 148 ಸೂತ್ರಗಳಾಗಿರುವುದು ಈ ಕೃತಿ ಎಷ್ಟು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಷಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೊರತೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದೇನೂ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತೀಕರಣ ಕಲೆ ಇವನಿಗೆ ಕರಗತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತೀಕರಣ ರೀತಿ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ:

1. ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನಾರೂಪಿಸಿ(ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುವುದು,

2. ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ ಪದಪುಂಜಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಇತರ ಪದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು,

3. ಸೂತ್ರ–ಸೂತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ಕೊಂಡಿಯಂತೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಒಂದೊಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನೇ ಅಂದರೆ ವ್ಯಾಕರಣ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು.

ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತೀಕರಣವೊಂದೇ ವುರ್ತನ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಪುನರ್ವ್ಯವಸ್ಥೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸೂತ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮೂಲದ ನಲವತ್ತಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತಮೂರನೆಯ ಮತ್ತು ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಆರನೆಯ ಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳು ಕನ್ನಡೇತರರಿಗೆ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಅನಕೂಲಕರವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ "Letters', "Euphony', "Formation of Compound words' etc. ಸೂತ್ರಾಂತ್ಯ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳು ಆಯಾ ಸೂತ್ರದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾ. change of letters, insertion of K or N etc. ಇವೆಲ್ಲ ಕೃತಿಯ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ.

ರೆ. ಜಾರ್ಜ್ ವುರ್ತನ ಈ ವ್ಯಾಕರಣ ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕೃತಿ; ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇದು ಮೂಲದ ಪಡಿಯಚ್ಚಲ್ಲ. ಹೊಸಗನ್ನಡ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಇದರ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ. ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಂದಿನ ಹಳಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿ ಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧತೆಗಾಗಿ ಓದಬಹುದಾದ ವ್ಯಾಕರಣವೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಟ್ಟುದು ವುರ್ತನ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ. ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವ್ಯಾಕರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ. ತನ್ನ ವ್ಯಾಕರಣವು ಸಮಗ್ರವಾದ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪರಾಮರ್ಶನಯೋಗ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕೃತಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವಾಗಲೀ ಹಂಬಲವಾಗಲೀ ವುರ್ತನದಲ್ಲ. ಇವನ

ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಳಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಂಥವು ಹೀಗಾಗದಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಅಡಗಿವೆ. ಮುಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುಬಹುದಾದ, ಹಳಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆಡುಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಸಬಲ್ಲ ಕೃತಿರಚನೆ ವುರ್ತನಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದ್ದ ವಿಷಯ. ಈ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ

1. ಬಾಸೆಲ್ ಇವೇಂಜಲಿಕಲ್ ಮಿಶನ್ ಸೊಸೈಟಿ ವರದಿ 1866 ಮತ್ತು 1888. ಇದು ಮಂಗಳೂರಿನ ಬಲ್ಮಟದಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕ ಥಿಯಲಾಜಿಕಲ್ ಕಾಲೇಜು ಲೈಬ್ರರಿಯಲ್ಲಿದೆ.
2. ಕಿಟೆಲ್, 1872: ಮುನ್ನುಡಿ ಕೇಶಿರಾಜ, 1872 ಇದರಲ್ಲಿ ಪುಟಗಳು i -xxvi
3. ಕೇಶಿರಾಜ, 1872: ಕೇಶಿರಾಜಕವಿಯ ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣಮ್, ಸಂ. ಕಿಟೆಲ್ ಎಫ್. (Mangaluru: Basel Misson Book and Track Depository)
4. ಮಹೀದಾಸ ಬಿ ವಿ, 2010: ಕನ್ನಡ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಶನರಿಗಳ ಕೊಡುಗೆ. (Bengaluru: Srinvasa Pustaka Prakashana)
5. ರೈ, ವಿವೇಕ ಬಿ, 1985: ಸಂಪಾದಕರು ಮಾತು – ವುರ್ತನ ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣ ಸೂತ್ರಗಳುಇದರ 1985ರ ಪುನರ್ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ (i - iv.) ಇದರ ಸಂಪಾದಕರು ಬಿ ವಿವೇಕ ರೈ ಇವರು. ಪುಸ್ತಕವು ಮಂಗಳೂರು ವಿವಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತ.
6. ಹಾವನೂರ ಶ್ರೀನಿವಾಸ, 1974; ಹೊಸಗನ್ನಡ ಅರುಣೋದಯ (ಮೂಸೂರು ವಿವಿ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ)

ಗಂಗೆಯದು ತೇಲಿಸಿತು
ಕುಂತಿಕುವರನನು
ಕಂತದೇ ಸೇರಲದು
ಮುಂದೆ ಶರ(ನಿ)ಧಿಯನು

ನವನಿಧಿ

1. **ಈಶ್ವರ ಅಲ್ಲಾ ತೇರೋ ನಾಮ್**
   ಡಾ. ಮಹೇಶ್ ಕುಮಾರ್ ಸಿ.ಎಸ್
   ಪ್ರಗತಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.
   ರೂ. 200/–

2. **ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅವಧಾನಕಲೆ**
   ಡಾ. ಶತವಧಾನಿ ಆರ್. ಗಣೇಶ್
   ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ.
   ರೂ. 600/–

3. **ರಾಹ ದೇಶಪಾಂಡೆ**
   ಡಾ. ಕೃಷ್ಣ ಕೊಲ್ಹಾರ ಕುಲಕರ್ಣಿ
   ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಮುಂಬಯಿ ವಿ.ವಿ.
   ರೂ. 250/–

4. **ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಕನ್ನಡ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು**
   ಡಾ. ಜಿ.ಎನ್. ಉಪಾಧ್ಯ
   ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಮುಂಬಯಿ ವಿ.ವಿ.
   ರೂ. 140/–

5. **ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಪ್ರಾಣ ದೇವರು**
   ಬೋಲ ಚಿತ್ತರಂಜನದಾಸ ಶೆಟ್ಟಿ
   ನಾಗಶಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು.
   ರೂ. 100/–

6. **ಸಂಜಯ ಉವಾಚ**
   ವಿಶ್ವೇಶ್ವರ ಭಟ್ (ಸಂ)
   ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ.
   ರೂ. 250/–

7. **ನೇತ್ರಾವತಿ ತಿರುವು ಯೋಜನೆ**
   ಗೋಪಾಲ ಅಂಚನ್ (ಸಂ)
   ಅಕ್ಷರ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ, ಆಲದಪದವು.
   ರೂ. 60/–

8. **ಮಧುರ ಚೆನ್ನರ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಾದಿ**
   ಅ.ಚ.ಗಲಗಲಿ ಹಲಸಂಗಿ
   ಅಭಿಜಿತ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮುಂಬಯಿ.
   ರೂ. 150/–

9. **ಡಾ. ಜಿ.ಡಿ. ಜೋಶಿಯರ ಬದುಕು ಬರಹ**
   ಸುಜ್ಞಾನಿ ಬಿ. ಬಿರಾದಾರ
   ಅಭಿಜಿತ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮುಂಬಯಿ.
   ರೂ. 100/–

10. **ಅಗ್ನಿಮುಡಿ**
    ಸುಪ್ತದೀಪ್ತಿ
    ಹರಿವಲಹರಿ, ಮಣಿಪಾಲ.
    ರೂ. 100/–

11. **ಮಿನುಗು ಮಿಂಚು**
    ಸುಪ್ತದೀಪ್ತಿ
    ಹರಿವಲಹರಿ, ಮಣಿಪಾಲ.
    ರೂ. 100/–

12. **ಟ್ರೋಜನ್ ಕುದುರೆ**
    ವಸಂತ ಕಲಕೋಟಿ (ಅನು)
    ಅಭಿಜಿತ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮುಂಬಯಿ.
    ರೂ. 100/–

13. **ದಿಲ್ಲಿಯಿಂದ ತಾಮ್ಡೀ ಸುರ್ಲಾಗೆ**
    ಆಗುಂಬೆ ಎಸ್ ನಟರಾಜ್
    ಹಂಸ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
    ರೂ. 100/–

14. **ಬಹುಧಾನ್ಯದಿಂದ ಬಹುಧಾನ್ಯಕ್ಕೆ**
    ಪರಮೇಶ್ವರಿ ಲೋಕೇಶ್ವರ್
    ಛಾಯಾ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.
    ರೂ. 100/–

15. **ಉಳಿದ ಹಂಪಿ ಮತ್ತು ಗುರು ಬಿಷ್ಟಪ್ಪಯ್ಯನವರು**
ವಸುಂಧರಾ ದೇಸಾಯಿ
ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ.
ರೂ. 150/–

16. **ತಟಪಟ ಹನಿ**
ಬಿ. ತಮ್ಮಯ
ಯುವವಾಹಿನಿ, ಬಂಟ್ವಾಳ
ರೂ. 50/–

17. **ಪಟಪಟ ಪಟಾಕಿ**
ಕು.ಗೋ.
ಸುಹಾಸಂ, ಉಡುಪಿ.
ರೂ. 60/–

18. **VG's Stories**
B.R. Bhimachar (Trans)
Akash Prakashana, Sagar
Rs. 120/-

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 December 2015

Reshma G. Bhat
(Publisher)

★ ಚಿಂತನ ಬಯಲು ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದು 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 ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದರೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಬೇಕು. ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನಗಳಾದರೆ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಪೂರ್ಣ ವಿವರ ಹಾಗೂ ಮೂಲಲೇಖಕರ ಅನುಮತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿರಬೇಕು. ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಕೈಬರಹ ಅಥವಾ ಬೆರಳಚ್ಚು ಮಾಡಿ ಕಳುಹಿಸುವುದಾದರೆ ಒಂದೇ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಇರಲಿ. ಮಿಂಚಂಚೆಯ ಮೂಲಕ ಕಳುಹಿಸಿದರೆ ಉತ್ತಮ. 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 : chinthanabayalu@gmail.com
ದೂರವಾಣಿ : 9449772651

RNI Reg No. : KARKAN /2012/49251

CHINTHANA BALAYU A Peer Reviewed Journal ISSN 2278-2192
Kannada Quarterly, Volume 4, Issue 2, October - December 2015
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.

ಕರ್ಣಾಟಕ 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

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