# ಪಳಮೆ

## ಕನ್ನಡ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿಸುವತ್ತ

ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ಮತ್ತು ಉಜ್ವಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕವೂ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವೂ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಘಟನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಕೇವಲ ಕೆಲವು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪರಿಮಿತಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅಖಂಡ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡಿಗೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಎಲ್ಲ ದೇಶ ಮತ್ತು ವಿದೇಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ದಾರಿ ಮತ್ತು ಗುರಿ ಎರಡೂ ವಿಭಿನ್ನವೂ ಮತ್ತು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವು ಆಗಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಕನ್ನಡ ನಾಡು, ನುಡಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜನಜೀವನದ ಸರ್ವಮುಖಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ, ಸಂಶೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಗೆಗಿನ ಅರಿವನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅನಂತಮುಖಿಯಾದ ವಿಶ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕನ್ನಡಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ, ಅದು ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲರಿಗೆ ದಕ್ಕುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಭೂತ ಆಶಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಬೋಧನೆಗಿಂತ ಸಂಶೋಧನೆ, ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ವಿಶ್ವಂಭರ ದೃಷ್ಟಿ, ಶಿಥಿಲ ವಿವರಣೆಗಿಂತ ಅತುಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅನನ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ನಾಡಿನ ಕೋಟಿ, ಕೋಟಿ ಶ್ರೀ ಸಾಮಾನ್ಯರ ವಿವಿಧ ಪ್ರತಿಭಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳ ಸದ್ಬಳಕೆಯ ಮೂಲಕ ಅವರ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ, ವಿಕಸಿಸುವ ಶ್ರದ್ಧಾನಿತ ಕಾಯಕ ಇದರ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ನಾಡನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ನೋಡು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವನ್ನು ನೋಡಿದಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಯಾತ್ರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗದು, ಸಾರ್ಥಕವಾಗದು ಎಂಬಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ರೂಪಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮಹಾ ಸಂಸ್ಥೆ ಇದು. ಕನ್ನಡಪ್ರಜ್ಞೆ ತನ್ನ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಸತ್ವದೊಡನೆ ವಿಶ್ವಪ್ರಜೆಯಗಿ ಅರಳಿ ನಳನಳಿಸಬೇಕು ; ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ ಕನ್ನಡ ದೇಶೀ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಪ್ರವಹಿಸಿ, ಸಮನ್ವಯಗೊಂಡು, ಸಂಲಗ್ನಗೊಂಡು, ಸಮರಸಗೊಂಡು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಗುರಿ. ಈ ಗುರಿಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಉಸಿರಾಗಿ, ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಸಿರಾಗಿ, ಕನ್ನಡಮಾನವ ವಿಶ್ವಮಾನವನಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧನವಾಗಬೇಕು. ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭೆಗಳ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಬೆಳಕಿನ ಈ ಮಹಾಪಥವನ್ನು ಕ್ರಮಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮಹತ್ತರ ಆಶಯ.

ನಾಗಾಲೋಟದಿಂದ ಕ್ರಮಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಕ ಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಓದುಗರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸರಿಸುವ ವಿಶೇಷ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ಶ್ರವ್ಯ, ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಚನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಸಮರ್ಪಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ವಿತರಣಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಇದು ಈ ಗುರಿಯನ್ನು ತಲುಪಲು ಶಕ್ತಿಮೀರಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ೬೦೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಮತ್ತು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಮಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಲೋಕದ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗ ಸೌಂದರ್ಯಗಳನ್ನು ಉಜ್ವಲಿಸಿರುವ ಇದು ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಗುರಿಯ ಕಡೆಗೆ ಆಶಾದಾಯಕವಾಗಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಇತಿಹಾಸ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹಲವು ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶ ಅಥವಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿ, ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ದೊರೆತ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಸತ್ಯಕಥನ, ಸಮಕಾಲೀನ ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನ, ಶೋಧನೆ, ವಿವೇಚನೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಅಷ್ಟು ಕಷ್ಟಕರವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿಜಕ್ಕೆ ಎರವಾಗದಂತೆ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಪರಿವಲಯದ ತಥ್ಯಗಳನ್ನು ಬಹುಮೂಲಗಳಿಂದ ಪರಿಶ್ರಮಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಎಕ್ಕಿ ತೆಗೆದು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಗತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಮತ್ತು ತುಂಬ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತವಾದ ಸಂಗತಿ. ಸತ್ಯ ಘಟನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾಲ, ದೇಶಗಳು ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಜನರ ಭಾವ, ಭಾವನೆಗಳು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡ ಪರ, ವಿರೋಧ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಒಂದು ಇತಿಹಾಸದ ಕಾಲ ಹಳೆಯದಾದಂತೆಲ್ಲ ಮೂಲ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಘಟನೆಗಳ ಪರ, ವಿರೋಧಗಳು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಗರಿಗಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳತ್ತ ಕೈ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೊನೆ ಕೊನೆಗೆ ಇತಿಹಾಸ ಜನಪದವಾಗಿ, ಪುರಾಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಅತಿಮಾನುಷ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಅದು ಸತ್ಯದಿಂದ ದೂರ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ, ಮಿಥ್ಯಗಳಿಂದ, ಕಥೆಗಳಿಂದ ಆವೃತ್ತವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸೆರೆಯಿಂದ ಕಳಚಿ ನ್ಯಾಯ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವುದು ಚರಿತ್ರಕಾರನ ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲಿಖಿತ ಆಧಾರಗಳು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಸಿಗುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನಂಬಲರ್ಹವಾದ ಆಧಾರಗಳು ಸಿಗದಿದ್ದಾಗ, ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕಷ್ಟೇ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಲು ಆತ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಆಧಾರಗಳು ಕಡಿಮೆ ಇದ್ದಾಗ ಸತ್ಯಪ್ರಿಯತೆಯ ನಿಷ್ಠುರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಇತರ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಮತ್ತು ಪ್ರಬುದ್ಧ ಇತಿಹಾಸ ರಚನಕಾರರು ತಮಗೆ ದೊರೆತ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದಷ್ಟೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಚರಿತ್ರೆ ಅರೆಬರೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಏಕಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಗೆದ್ದ, ಆಳಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಆನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ನಿಗೂಢ ಕರಾಳ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತಾ ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವೈಭವೀಕರಣಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಳರಸರ ಆಸ್ಥಾನ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು, ಅವರಿಂದ ಪರಿಪೋಷಿತವಾಗಿ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಇತಿಹಾಸಕಾರರೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಹೊತ್ತವರು ಸ್ವಾಮಿ ಋಣ ತೀರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ಅಸತ್ಯದ ಸೌಧವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಕೌಶಲಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಚರಿತ್ರೆ ವಿರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಧಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು, ವೃತ್ತಿಪರ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಎರಡು, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಮೂರು ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು. ಮೊದಲನೆಯ ಗುಂಪು ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿ ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮಗೆ ದೊರೆತ ವಿವರಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಅವುಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಕಂಪ್ಯೂಟರಿಗರದು. ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪು ಸರ್ಕಾರದಿಂದ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಸಂಬಳ ಪಡೆಯುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಆಳರಸರ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ ಅದರ ಉದ್ದೇಶಿತ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಪರಮ ಸತ್ಯವೆಂಬಂತೆ ನಂಬಿಸಲು ಟೊಂಕ ಕಟ್ಟಿದವರು. ಮೂರನೆಯ ಗುಂಪು ವೃತ್ತಿಪರತೆಯ ಗಾಂಭೀರ್ಯವನ್ನು ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸಿ ತಮಗೆ ದೊರೆತ ಪರ ವಿರೋಧವಾದ ಎಲ್ಲ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಹಿನ್ನಲೆ ಮುನ್ನಲೆಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ ಪ್ರದೇಶದ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಾಯಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸತ್ಯದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುವ ಹಂಬಲ ಉಳ್ಳವರು. ಈ ಮೂರು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲದೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪೂ ಇದೆ. ಇವರು ತಾವು ಕಂಡು ಕೇಳಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ, ಸ್ಥಳಗಳ, ಸಂಗತಿಗಳ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡವರಲ್ಲ. ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಕಾಲ, ಘಟನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಿವಿಧ ವರ್ಗದ ಜನಸಮುದಾಯ ತಾಳಿದ

ಭಾವನೆ, ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು, ಗತಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಕಾರರು ಜರಡಿ ಹಿಡಿದು, ಬೇಡವಾದ್ದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯ ಘಟನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ಎಲ್ಲ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಕಥನವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವವರು. ಇಂಥ ಕಥನಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕುರಿತೋದಿದ ಗಂಭೀರ ಮತ್ತು ತಾವು ಕಾಣುವುದೊಂದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ವಿದ್ವತ್ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಕಾಣದಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲ ಅಂತರ್‌ದರ್ಶನವುಳ್ಳವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಮೊದಲ ಮೂರು ಗುಂಪಿನ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳ ಅಸ್ತಿಪಂಜರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಜನಪದ ಕಥನಕಾರರು ಆ ಕಾಲದ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳ ನಾಡಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳು ಜನಮನದ ಮೇಲೆ ಬೀರಿರುವ ಆಳವಾದ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚರಿತ್ರೆ ಹೆಚ್ಚು ಜೀವಂತವೂ ಅನುಭವ ಶ್ರೀಮಂತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಗತಾನುಗತಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ದಾನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಅಥವಾ ಉದ್ದೇಶನಿಷ್ಠ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ನಿಸ್ತೇಜವಾಗುತ್ತದೆ, ಜೀವವಿರಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಪೇಲವವೂ ಆಗಿ ಅಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸ ದೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ನೈಜ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳು ಮಹತ್ತರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ.

ಮೇಲಿನ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ, ಕೊಡಗು, ತುಳುನಾಡಿನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಡಾ. ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವತಃ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದ ಈ ಸಂಶೋಧಕರು ಕೊಡಗಿನ ಪರಸರಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಿಕಟ ಪರಿಚಯದಿಂದ ಸುಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ, ಅವುಗಳು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ಆಕರಗಳ ಗಂಭೀರ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಇಂಥದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಇತಿಹಾಸ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕುರಿತ ಬಹುಮುಖಿ ಅಧ್ಯಯನದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಿಸಿ ಅವರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮುಖಗಳ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಇದುವರೆಗೆ ಕೊಡಗಿನ ಬಗ್ಗೆ ಲಭ್ಯವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಕರ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳನೋಟಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವ ಪರಂಪರಾಗತ ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ ಇಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆಯೇ ದೈವೀ ನಂಬಿಕೆಯ ಗಾಢವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈದಳೆದಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಪರಂಪರೆಯ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಸುತ್ತವರಿದ ಸಮಾಜದ ಬದುಕಿನ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ದರ್ಶಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಭೂತರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಉಳಿದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸುಸಂಗತ ನಿದರ್ಶನ ಮತ್ತು ವಿವೇಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಪಾರಂಪಾರಿಕ ಇತಿಹಾಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿಷ್ಠುರ ತೌಲನಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಇವರು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಇನ್ನೂ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿ, ಇಲ್ಲಿನ ಜನಜೀವನದ ಮೂಲಸತ್ವ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಈ ಮೂರು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಡುವ ಆಚರಣಾ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನೈಜ ವಿವರಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಳೆಯದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನಾದರ ಮತ್ತು ಅವಜ್ಞೆಗಳು ಅಧಿಕವಾಗುತ್ತಿರುವ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದೂ ಕೂಡ ಪ್ರಾಚೀನರ ಅನುಭವ ಪ್ರಪಂಚದ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗಗಳಾಗಿರುವ ಮೌಖಿಕ ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಯಾವುದನ್ನೂ ಅವಿಚಾರಿತವಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸದೆ ಡಾ. ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇತಿಹಾಸಕಾರನ ಸತ್ಯ, ನಿಷ್ಠುರತೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಶೋಧಕನ ಜೀವನಪರವಾದ ಕಾಳಜಿ ಮತ್ತು

ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ತುಂಬ ಮೆಚ್ಚುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅರೆಕೊರೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಲೇಖಕರು ಇಲ್ಲಿ ತೆರೆದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಾಗೂ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಪ್ರಯತ್ನ ಗಳಿಗಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸುತ್ತೇನೆ.

**ಡಾ. ಎಚ್.ಜಿ.ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ**
ಕುಲಪತಿಯವರು

# ೧. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

*ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ "ಪಳಮೆ" ಎಂದರೆ "ಹಳೆಯದು" ಅಥವಾ "ಹಳೆಯ ಕತೆ" ಎಂದರ್ಥ. "ಪಂಚಾತಿಗೆ" ಅಥವಾ "ಮಾತುಕತೆ"ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೂ "ಪಳಮೆ" ಎನ್ನುವ ಶಬ್ಧವನ್ನು ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ "ಪಳಮೆ" ಎನ್ನುವ ಶಬ್ಧಕ್ಕೆ "ಹಳಮೆ" ಅಥವಾ "ಹಳೆಯದು" ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದೆ. ನನಗೆ ತಿಳಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಡಗು ಭಾಷೆ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಉಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ "ಪಳಮೆ" ಎನ್ನುವ ಪದದ ಬಳಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಯಿಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಡುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ "ಪಳಮೆ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. "ವದಂತಿ" ಎನ್ನುವ ಶಬ್ಧಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೂ "ಪಳಮೆ" ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುವ ರೂಢಿ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಕೃತಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನು ಪಳಮೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.*

ಏಕೀಕರಣೋತ್ತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ "ಕರ್ನಾಟಕ"ದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ದೃಷ್ಠಿಕೋನಗಳಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರೋತ್ತರ ಕಾಲದಿಂದ ಭಾರತವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುವ ಕಾಲದವರೆಗಿನ "ಕರ್ನಾಟಕದ" ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. "ಕರ್ನಾಟಕವು" ವಸಾಹತು ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೇ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ" ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೂಡ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತತೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ "ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆ" ಎನ್ನುವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೀರಣೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಕೀಕರಣ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ "ಕರ್ನಾಟಕದ" ಭೂಭಾಗಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿದೆ. ಏಕೀಕರಣ ಪೂರ್ವದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯ, ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮುಂಬೈ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮದ್ರಾಸ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಹಾಗೂ ಕೊಡಗು ಎಂಬ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಆದರ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಕರ್ನಾಟಕವು ಕೂಡ ಅನೇಕ ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕೊಡಗು ಮತ್ತು ತುಳು ಭಾಷಿಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರದೇಶ, ಕೊಡಗು ಭಾಷಿಕ ಪ್ರದೇಶ ಹಾಗೂ ತುಳುಭಾಷಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಈಗಾಗಲೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಳಸಿದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಮಾಡಲಾದ ಜನರ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ, ವೇಷಭೂಷಣ, ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ, ನೃತ್ಯಕಲೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಶಿಕ್ಷಣ-

ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ ಮೊದಲಾದ ವಿಂಗಡನೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಜಯನಗರೋತ್ತರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಪಿರಿಯಾಡೈಸೇಶನ್ ಹಾಗೂ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ವಸಾಹತುಕಾಲ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಸಿಸಲ್ಪಟ್ಟ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ" ಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ, ಕೊಡಗು ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮೆಜಾರಿಟಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಗಳಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳು ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಜನವರ್ಗಗಳ ಅದರಲ್ಲೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುತೇಕರಾದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಂಡ "ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು" ನೀಡುವ ಆಕರಗಳಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ನೋಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ "ಜನಪದ ನಾಯಕರ" ಅಥವಾ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ" ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ/ಒಬ್ಬಳು "ಜನಪದ ನಾಯಕ" ಕೇಂದ್ರಿತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಆ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿಗುವ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಮಾಜದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

***

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯು ಈಗಾಗಲೇ "ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವ" ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ದೂರ ಇದ್ದ /ಇರುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುತೇಕ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಜನಪದ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು" ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ ಆರಂಭಿಕರಲ್ಲಿ ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ಮುಖ್ಯರು. ೧೯೭೯ರಲ್ಲಿ "ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು" ಎಂಬ ಅವರ ಕೃತಿಯ ನಂತರ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದವರೆಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ - ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳ ಮಹಾಪೂರವೇ ಹರಿದುಬಂದಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ "ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ"ದಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಮನಾಂತರವಾಗಿಯೇ ಹೊರಬಂದಿವೆ ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿವೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಈಗಾಗಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ "ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟ" ವಿಂಗಡನೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ "ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟ" ಮತ್ತು "ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ" ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಎರಡು ಡೈಕಾಟಮಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಪ್ರಕಾರ "ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಕ್ಷರ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಶಾಶ್ವತ" ಎಂದೂ, ಅಕ್ಷರ ರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು "ಅಶಾಶ್ವತ"ವೆಂದೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ.

*ಇದು ಅಕ್ಷರ ಪರವಾಗಿರುವಂಥವರ ತರ್ಕ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವಂಥದ್ದು ಅಶಾಶ್ವತ ಏನೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಂಠಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಜಾನಪದವೇ ಹಾಗೆ ಉಳಿದಿದೆ, ಬೆಳೆದಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಬಂಧನ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಲವಲವಿಕೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ......ಅಕ್ಷರ-ಅನಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾವು ಶಿಷ್ಟ-ಜಾನಪದ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ.*

*ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ 'ಶಿಷ್ಟ' ಪದವು ಸ್ವಲ್ಪ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ತನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತೇ ಅದು ಜಾನಪದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಅದು ಶಿಷ್ಟ' ಎಂದಾಗ ಇದು 'ಶಿಷ್ಟ ಅಲ್ಲದ್ದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಸ್ಫುಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟದಿಂದ ಹೊರತಾದ 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಸ್ಫುಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.... ಭಾರತೀಯ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ರೇಖಾತ್ಮಕ ಶ್ರೇಣಿಬದ್ಧ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ' ವರ್ಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು, 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ'ವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಹೊರಗಡೆ ತಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು 'ಶಿಷ್ಟದ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದು' ಎಂದು ಅದನ್ನು ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.* (ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೭, ೬೧)

ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ "ಅಕ್ಷರ ಬಲ್ಲವರು" ಆಳುವ ವರ್ಗದವರೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ದೂರವೇ ಉಳಿಯುವಂತಾಯಿತು. "ಅಕ್ಷರವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸೊತ್ತಾಗಿದ್ದರಿಂದ" "ಭಾರತೀಯ" ಪುರಾತನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪದ್ಧತಿಯ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. (ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೬, ೨) ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ ವಾದಗಳನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸುವಂತೆ, "ಲಿಪಿಬಲ್ಲವರು ರೂಪಿಸಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದೀ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಚಯವೇ ಶಿಷ್ಟ.... ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ಹೆದ್ದಾರಿ ; ಉಳಿದವೆಲ್ಲ ಉಪ ಅಥವಾ ಕಾಲುದಾರಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸಾಗುವ ಅಥವ ಸಮನಾಂತರವಾದ ಇತರ ದಾರಿಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ೨೦೦೦).

ಬಿಳಿಮಲೆ, ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರನ್ನು ಸೇರಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವ ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟ ದ್ವೈಕಾಟಮಿಗಳ ಮರುಪರಿಶೀಲನೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೇಲಿನ ಅತೀವ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಇವರೆಲ್ಲ ಬಹಳ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದ ನೂರಾರು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾದರೆ, "ಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ" ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಪಂಚವು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದುದು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವೇ. ಹಾಗೆಯೇ "ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ" ಕನ್ನಡವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಉಳಿದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳು (ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳು ಎಂದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವವು.), ಉರ್ದು, ಪರ್ಷಿಯನ್ ಮತ್ತು ಅರೇಬಿಕ್ ಭಾಷೆಗಳ ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಪಂಚ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಪಂಚವು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಇದರಿಂದ ಹೊರತಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ "ಭಾರತೀಯ" ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನೆಯೊಂದಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ವಾದವು ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಾದ್ಯಂತ ಬೆಳೆದ ಉಗ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಗೆಯ ಭಾವನೆಯಿಂದಾಗಿ ಯುರೋಪಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶವು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಮೌಖಿಕ-ಜಾನಪದ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಜರ್ಮನಿಯ ಜೆ.ಜೆ.ಹರ್ಡರ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಜರ್ಮನ್ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪವೊಂದನ್ನು ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾ, ಜರ್ಮನ್ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದವು ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಯಾಗಿದ್ದ ಫ್ರೆಂಚ್ ಅನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದಂತೆ 'ಅನ್ಯ' ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ, 'ಶಿಷ್ಟ, ಕೃತಿಮ, ಲಿಖಿತ' ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಂದ ದೂರವಿರಬೇಕೆಂಬ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದನು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಮೌಖಿಕ-ಜಾನಪದ ವಾಙ್ಮಯ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುವವನು ಎಂಬ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ (ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೦೬-೧೨-೦೨, ಪು.೮).

ಯುರೋಪಿನ ಬೇರೆಬೇರೆ ಭೂಭಾಗಗಳ ಜನರ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಲಾದ ಈ ಬಗೆಯ ವಾಙ್ಮಯಗಳು ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳ ಜನರ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವಲ್ಲಿ (ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜನಪದರು ಕಲೆಹಾಕಿದ "ಕಲೇವಾಲ" ಕಾವ್ಯಗಳು) ಶಕ್ತವಾದರೂ, ಅದೇ ಬಗೆಯ ವಾಙ್ಮೆಯಗಳನ್ನು ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶಗಳು ಡಿ-ಕೊಲನೈಸ್

ಆಗಿ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟು ಉಚಿತವೆನ್ನಿಸಲಾರದು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾರು "ಶಿಷ್ಟ" ಮತ್ತು ಯಾರು "ಪರಿಶಿಷ್ಟ" ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು "ಪರಿಶಿಷ್ಟ" ಜಗತ್ತನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬಗೆಗಳು. ಇವರೆಲ್ಲ ಶಿಷ್ಟ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಿ, ಟೀಕಿಸುವ "ಶಿಷ್ಟ" ಪರಂಪರೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ರೀಸರ್ಚ್ ಮೆಥಾಡಾಲಜಿಯ ಭಾಗಗಳಾಗಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಂ, ನಿಯೋಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಂ, ನ್ಯೂಹಿಸ್ಟಾರಿಸಿಸಂನ ಭಾಗಗಳಾಗಿಯೇ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ "ಶಿಷ್ಟಚರಿತ್ರೆ" ಅಥವಾ "ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆ" ಎನ್ನುವ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯವು ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಯವರದ್ದು ಮತ್ತು 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ' ಎಂದರೆ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜ ಅದರಲ್ಲೂ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಸಂಕಥನದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ನನಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಇಂದಿನ ಆಧುನೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೆಳಜಾತಿ/ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಬಂದವರು ಇಂದು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇನಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ' ಎಂದು ಇಂದೂ ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ /ದಲಿತರಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ಆಧಾರಿತ ಸಮಾಜವನ್ನು "ಯೂನಿಕ್" ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು, ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಿಗೆ, ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲೇ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಾಗಿರುವವರಿಗೆ ಅಥವಾ ದಲಿತರಲ್ಲೇ ದಲಿತರಾಗಿರುವವರಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕಳೆದ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಕೂಡ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜವೇ ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ ಜೊತೆಗವೆ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜವನ್ನು ತನ್ನ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹಾಗೂ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಪರಿಶಿಷ್ಟ" ವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಬದಲು, ಅವುಗಳನ್ನು ಪೂರಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದು ಸಮಂಜಸ ಎಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಆ ಮೂಲಕ 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ "ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ": ಸಮಾಜದ ನೋವು-ನಲಿವುಗಳು ಕೇವಲ "ಫ್ಯಾಂಟಸಿ"ಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವ/ಉಳಿಸುವ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಲು ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

***

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಕಾಲಮಾನವನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲಮಾನದ ಮಾಪನವನ್ನಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ "ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಕಾಲಮಾನದ" (ಲೀನಿಯರ್) ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದ ಭೂಭಾಗಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಪರಿಧಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾಕತಾಳೀಯವೇನಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕುರುಹುಗಳು ಅಲ್ಬೆರೂನಿ ಮತ್ತಿತರ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದರೂ, ಅವು ಬಹಳ ಜನಪ್ರಿಯ ವಿಧಾನಗಳೇನೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಗ್ರೀಕೋ-ರೋಮನ್ ಜಗತ್ತು "ಭಾರತೀಯ ನಾಗರೀಕತೆಯ" ಒಳಗಡೆ ಕಾಣಸಿಗದ್ದರಿಂದ ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು "ಭಾರತೀಯ ಪಠ್ಯಗಳ" ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಬೈಬಲಿನ ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಆದರೆ ಅಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾ, ಅವರು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ "ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಂತೆ" "ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಜ್ಞೆ" ಮತ್ತು "ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸಮಯದ" ಹಿನ್ನಲೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಾದ ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಅವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದಂತೆ ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭಿಕ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಉದ್ಭವವಾದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ಕಾಲಮಾನವು

“ಚಕ್ರದೋಪಾದಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ” (ಸೈಕ್ಲಿಕ್), ಕಾಲಮಾನವನ್ನು ಅಬ್ಯಸಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ಚಕ್ರದೋಪದಾಯಿಕ ಕಾಲಮಾನಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಚಕ್ರದೋಪಾಯಿಕ ಕಾಲಮಾನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಘಟನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪೂರ್ವನಿಯೋಜಿತವಾದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಂತೆ “ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು” ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ “ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು” ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ “ಮಿಥ್” ಮತ್ತು “ಚರಿತ್ರೆ”ಯ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂಥ ವಾದಗಳನ್ನು ಜೇಮ್ಸ್‌ಮಿಲ್‌ನಂಥಹ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಕಾರ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಮುಂದಿಟ್ಟರು (ರೊಮಿಲ್ಲಾ ಥಾಪರ್ ೧೯೯೭, ೩-೪).

ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಕಾಲಮಾನ (ಲೀನಿಯರ್) ಮಾದರಿಗಿಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಚಕ್ರದೋಪಾದಿಯಾದ ಕಾಲಮಾನದ ಮಾದರಿಯು ಇರುವ ಬಗೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಲೀನಿಯರ್ ಕಾಲಮಾನ ಕ್ರಮವು “ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು” ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಲೀನಿಯರ್ ಕಾಲಮಾನವು ಆಡಂ ಮತ್ತು ಈವ್....ಯಹೂದಿ ಪ್ರವಾದಿಗಳಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತನವರೆಗಿನ ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ, ಸತ್ತವರ ಆತ್ಮಗಳು ಒಂದೋ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ದಿನವಾದ “ಜಡ್ಜ್‌ಮೆಂಟ್ ಡೇ”ಯವರೆಗಿನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳೆರಡು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಆಕರಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳೆರಡಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಲಮಾನದ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳೆರಡನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಲೀನಿಯರ್ ಕಾಲಮಾನವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ, ೧೯ನೆಯ ಶತಮನವದಲ್ಲಿ “ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿರುತ್ತವೆ” ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಲೀನಿಯರ್ ಕಾಲಕ್ರಮವು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿತು. ಎಸ್. ಟುಲ್‌ಮಿನ್ ಮತ್ತು ಜೆ. ಗುಡ್ ಫೀಲ್ಡ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಬೊಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುರಾತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಲೀನಿಯರ್ ಕಾಲಮಾನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಲಾದ “ಬಿಬ್ಲಿಕಲ್ ಕ್ರೋನಾಲಜಿ”ಯನ್ನು (ಬೈಬಲ್ ರೂಪಿಸಿದ ಕಾಲಮಾನ ಕ್ರಮ) ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದವು ಮತ್ತು ಕಾಲಮಾನದ ಗಣತಿಗೆ ಅನಂತಾನಂತ ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸದವು (ರೊಮಿಲ್ಲಾ ಥಾಪರ್ ೧೯೯೭,೫). ಸುಮಾರು ೨೦೦ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಮಿರ್ಸಿಯಾ ಎಲಿಡಾ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಕಾಲಮಾನದ ಮೂಲವಾದ ಚಕ್ರಧಾರಿತ ಕಾಲಮಾನ ಕ್ರಮದ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನಂತಾನಂತವಾದ ಚಕ್ರಾಧಾರಿತ ಕಾಲಮಾನವು ಆಗಿಂದ್ದಾಗೆ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನಂತಾನಂತವಾದ ಕಾಲದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಗಣ್ಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ ಚಕ್ರಾಧಾರಿತ ಕಾಲಮಾನವು ಎಲ್ಲೂ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳದೆ ಸದಾಕಾಲ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಐರೋಪ್ಯರ ಕಲ್ಪನೆಯ “ಚರಿತ್ರೆ” ಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಲೇ, ಈ ಬಗೆಯ ಕಾಲಚಕ್ರವು “ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಲ್ಲದ ಘಟನಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು” ಪರನಾವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ “ಕಾಲ” ಎಂದರೆ “ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ” ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಂತೆ, “ಕಾಲ” ಎಂದರೆ “ಅವನತಿ” ಕೂಡ ಎಂದು ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಲೀನಿಯರ್ ಕಾಲಮಾನ ಕ್ರಮವು ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ, ತನ್ನಿಂದತಾನೆ ಹಿಂದೆ ಹೋಗುವ ಕಾಲಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ (ರಿವರ್ಸಿಬಲಿಟಿ), ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಮಾನಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಿಥ್‌ಗಳಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೀನಿಯರ್ ಕಾಲಕ್ರಮವು ಚರಿತ್ರೆ ಬರವಣಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕಾಲಚಕ್ರದ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗದ “ಪ್ರಗತಿ” ಯನ್ನು ಲೀನಿಯರ್ ಕಾಲಕ್ರಮವು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪಠ್ಯಾಧಾರಿತ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮಿಥ್ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳಿಸದೇ ನೋಡುವುದು ಅರ್ಥಹೀನ ಎಂದು ಅನೇಕ ಭಾರತೀಯರು ಅಂದುಕೊಂಡರೂ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ

(ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ೧೯೯೭, ೬;i ಎಂ.ಎಲ್ವೆಡ್, ೧೯೫೯). ಇದೇ ಬಗೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯು ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೃತಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

***

ಕೆಳಸ್ಥರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳು ಇದ್ದಾವೆ. 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವುದು 'ಒಂದು' ಎಂದು ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಭಾಷಾ ಸಮೂಹದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ, ಕೊಡವ ಹಾಗೂ ತುಳು ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣ ಪೂರ್ವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೊಡವ ಭಾಷಿಕರು ಐಡೆಂಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಕೊಡಗು, ಮತ್ತು ತುಳು ಭಾಷಿಕರ ಐಡೆಂಟಿಯಾದ ತುಳುನಾಡು ಭಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು ಎಂಬ ಅಂಶ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಕೊಡಗು ಏಕೀಕರಣ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡವು ಮದ್ರಾಸ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿತ್ತು ಎಂಬಂತ ವಿಚಾರಗಳು ನನ್ನ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇಂಬುಕೊಡುವಂಹತದು ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ "ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು" ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕಟ್ಟಡಗಳು, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ನೃತ್ಯ, ಕಲೆ, ಸಂಗೀತ, ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾದರಿಗಳು ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ಇವು ಈಗಾಗಲೇ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲದ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ" ಅಥವಾ "ಜನಪದ ನಾಯಕರ" ಕಥನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಸಲಾದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ/ಕಥನಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕೊಡವರ ಭಾಷಿಕರ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ (ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಬಗೆಯ ಆಕರಗಳ ಲಭ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ). ಬದಲಿಗೆ, ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಜಾನಪದ ಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಪದ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿ, ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ "ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ" ಎನ್ನುವ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಕರವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಆಕರವು ಕೊಡಗಿನ ಭೂಹಿಡುವಳಿದಾರರ ಮಿಥ್ ಮತ್ತು ಫೈಥ್‌ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕೊಡಗಿನ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಫಣಿಯವರ "ಪಾಟ್" (ಹಾಡು)ಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. "ತುಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಆಕರಗಳು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ರೀತಿಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುರವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ತುಳು ಪ್ರದೇಶದ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು" ಅಥವಾ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಅಲ್ಲಿನ ಸಮಾಜದ ಬೇರೆಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅಂಶವು ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ "ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ್ಯ" ಕಥನಗಳು, ಜೆಂಡರ್ ಸಂಬಂಧಿತವಾದ ಕಥನವಾಗಿ "ಸಿರಿ"ಯ ಕಥನಗಳು, ಹಾಗೆಯೇ ಕುಶಲಕರ್ಮಿ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ "ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ" ಕಥನಗಳನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ, ಕೊಡವ, ತುಳುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೆಳಸ್ತರದ ಜನರ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಕೆಳವರ್ಗದ" ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರೊಳಗಿನ ಶ್ರೇಣಿ ಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ

ನೆಗಟಿವ್ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯಿತ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯ/ಮಾದಿಗರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಡಗು ಭಾಷೆ ಮಾತಾಡುವವರು ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಅದು ಒಂದು ವರ್ಗ ಎಂದರೆ ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರೊಳಗೆ ಬರುವ ಬಲಾಢ್ಯರು, ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳು ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಉಸ್ತುವಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಅದನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿಕೊಡುವವರು ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಇತರೆ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿ-ಸಂಸ್ಕೃತ-ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗಳ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಕನ್ನಡ, ತುಳು, ಕೊಡಗು ಭಾಷೆ/ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ, ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸಮಾಜಗಳು, ಬಹುರೂಪೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನನ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ವಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡ, ಕೊಡಗು ಹಾಗೂ ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ-ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿದ್ದರೂ ಕೊಡಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊಡಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲಿನ ಬಹಳಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳ ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಾಗೂ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲೇ ನಾನು ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆದ ಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಬಗ್ಗೆ ದಟ್ಟವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ-ತುಳುನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವಾಗ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದೇಶದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ, ತುಳುನಾಡು ಅಥವಾ ಕೊಡಗನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ ಚರಿತ್ರೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು "ಶಿಷ್ಟಚರಿತ್ರೆ" ಎಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವ ರೀತಿಯ "ಶಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆ"ಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಬದಲಿಗೆ, ಇಲ್ಲಿ "ಶಿಷ್ಟ" ಮತ್ತು "ಪರಿಶಿಷ್ಟ" ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುತ್ತವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಮಂದಿ ಭಾವುಕರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನದಲ್ಲಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದೇ ಕಡಿಮೆ. ೧೮ ರಿಂದ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಆಳರಸರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ / ಸಹಕರಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳು, ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು, ಅಥವಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ, ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಸಹತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತು ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕದಂಥ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಅಖಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅನ್ನುವಂತದೊಂದು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದೇಶದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು, ಭಾಷೆಗಳು, ಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು, ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳು, ಜೀವನಕ್ರಮಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮಿಷನರಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಸಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಖಿಲಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ "ಅಖಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯ

ಹರಿಕಾರರು ಕಂಡುಕೊಂಡ “ಹೆಜಿಮನಿ”ಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸವಾಲಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶದ ಗುರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸೀಮಿತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ್ ೧೯೯೯). ಈ ಬಗೆಯ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ.

## ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಲಿಪಿ ಮುದ್ರಣ, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ, ೧೯೯೭.

೨. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಚೆಲುವರಾಜು, ‘ಹಂಪಿ ಜಾನಪದ’, ಪ್ರಸರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೬.

೩. ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ್, ರೈಟಿಂಗ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಹಿಸ್ಟರಿ, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ನವದೆಹಲಿ, ೧೯೯೯.

೪. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೬ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೦೨.

೫. ರೋಮಿಲಾ ಥಾವರ, ಟೈಮ್ ಏಸ್ ಎ ಮೆಟಾಫರ್ ಆಫ್ ಹಿಸ್ಟರಿ: ಅರ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾ, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ೧೯೯೭.

೬. ಎಲ್ವೆಡ್ ಎಂ, *ಟೈಮ್ ಆಂಡ್ ಎಟರ್ನಿಟಿ ಇನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಥಾಟ್*, ಮ್ಯಾನ್ ಅಂಡ್ ಟೈಮ್, ಪ್ರಿನ್ಸ್‌ಟನ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ನ್ಯೂಜರ್ಸಿ, ೧೯೨೯, ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಅವರ “ಟೈಮ್ ಏಸ್ ಎ ಮೆಟಾಫರ್”ನಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿತವಾಗಿದೆ.

೭. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ., ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧.

## ನೆನಕೆಗಳು

ಕಳೆದ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ-ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೂ, ಅದೇ ವಸ್ತುವಿಷಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯೋಜನೆಯೊಂದನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಎಂಬ ಧೈರ್ಯ ನನಗೆ ಬಂದದ್ದೇ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ಬುಡಕಟ್ಟು ವಿಭಾಗದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾದ ಡಾ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಹುಬಗೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಡಾ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರಿಗೆ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದ ಕುಲಪತಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರಿಗೆ, ಈ ಯೋಜನೆಯು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಮಾನ್ಯ ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಆಭಾರಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೇಲಿನ ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಓದಿ, ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನನ್ನ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ದ್ವಿಗುಣಗೊಳಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಆರಂಭಿಕ ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರೊ. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕೊಡಗಿನ 'ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರಾಜ್ಯಮಟ್ಟದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ನನ್ನನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ ಪ್ರೊ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ ಹಾಗೂ ಪ್ರೊ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳ 'ದಿನಮಾತಿ'ನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಡೆದ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಚರ್ಚೆಗಳು ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಇಂತಹ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಚಿಂತನೆಗೆ ಗ್ರಾಸ ನೀಡಿದ ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಡಾ. ಟಿ.ಎಸ್. ಸತ್ಯನಾಥ್, ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಪ್ರೊ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಯೋಜನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತಮ್ಮ ಬಳಿಯಿದ್ದ ಅಮೂಲ್ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ನನಗೆ ನೀಡಿ, ನನ್ನ ಓದಿನ ಮಿತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಡಾ. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ.ನಾವಡ, ಪ್ರೊ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ್, ಡಾ.ಎ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣರೈ. ಡಾ. ಮೋಹನ್ ಕುಂಟಾರ್ ಮತ್ತು ಡಾ.ಕೆ. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ನನ್ನ ಯೋಜನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ನನ್ನನ್ನು ಈ ಯೋಜನೆಗೆ ತೊಡಗಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿ ಮಿತ್ರರು ಹಲವರು. ಶ್ರೀ ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ, ಡಾ.ವಿ.ಬಿ.ತಾರಕೇಶ್ವರ, ಡಾ. ಎಂ. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ. ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಕೆ. ಮೋಹನ್‌ಕೃಷ್ಣ ರೈ, ಡಾ. ಕೆ.ಎಂ. ಮೈತ್ರಿ, ಡಾ. ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ, ಡಾ. ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ನಾಗೇಶ್, ಡಾ. ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ, ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಡಾ. ಸ.ಚಿ. ರಮೇಶ್, ಡಾ. ಪಿ. ಮಹದೇವಯ್ಯ ಮತ್ತು ಡಾ. ಸಿ.ಟಿ. ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ಅವರಿಗೆ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾನು ಅಭಾರಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ದಶಕಗಳ ಮೆಗಾ ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್ ಒಂದು ಒಳಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಷದ ಯೋಜನೆಗಾಗಿ ನಾನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ನಿಯಮಗಳಿಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮೀರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಶೋಧಕನಾದ ನನಗೆ ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲ ಮೂಡಿಸಲು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗಗಳ ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯವಾದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು, ಆಕರಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪಾದಿತ ಕೃತಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಕಡೆಗೆ ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದವರು ಪ್ರೊ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ತೆಲಗಾವಿಯವರು. ಅವರಿಗೂ ಹಾಗೂ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಈ ಯೋಜನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನನ್ನೊಡನೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡ ಡಾ. ಸಿ.ಆರ್. ಗೋವಿಂದರಾಜು, ಕೆ. ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ, ಡಾ. ವಿರೂಪಾಕ್ಷಿ ಪೂಜಾರಹಳ್ಳಿ ಹಾಗೂ ಡಾ. ಎನ್. ಚಿನ್ನಸ್ವಾಮಿ ಸೋಸಲೆ ಇವರಿಗೆ ನಾನು ಅಭಾರಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ನನ್ನ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಓದಿ, ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನನ್ನೊಡನೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಾ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ನನ್ನ ಕರಡುಪ್ರತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಓ. ದೇವರಾಜ ಅವರಿಗೆ, ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಕೆ.ಕೆ. ಮಕಾಳಿ ಅವರಿಗೆ, ಪುಸ್ತಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಸುಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿ ಅವರಿಗೆ, ಅಕ್ಷರ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಿದ ರಚನಾ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ವೈ.ಎಂ. ಶರಣಬಸವ ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

**ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ತಂಬಂಡ**

೦೧.೧೦.೨೦೦೩

# ೨. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ನಾಯಕರು : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬದಲೀ ಮುಖ

## (೧)

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಇತ್ತೀಚಿನ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು, ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್, ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ್, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಎಂ.ಬಿ. ನೇಗಿನಹಾಳ, ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ, ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣ, ಮೀರಾಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ, ಮೈತ್ರಿ ಕಾಮಣ್ಣ, ಎಸ್.ಎಂ. ಸಾವಿತ್ರಿ, ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ, ಚೆಲುವರಾಜು, ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, ಎನ್. ಚಂದ್ರಪ್ಪ ಮೊದಲಾದವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಆಕರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಕ್ಷಾಂತರ ಮಂದಿ ಆರಾಧಿಸುವ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಜಾನಪದ ಹೀರೋಗೂ ಏಳೆಂಟು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಘಟನೆಗಳು ಹಿಂದೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು, ಊರು, ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ, ಹಾಗೂ ಯಾತ್ರೆಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಂದ, ಪುರಾಣಗಳಿಂದ, ಗೀತೆ, ಲಾವಣಿಗಳಿಂದ ಇಂಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ್ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಂತೆ ಶಿಷ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಗಾಯಕನ ಪಾಠವನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಪಾಠವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರೊಡನೆ ಉಳಿದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವಾಗ ಕಥನ ವ್ಯತ್ಯಯ, ಉತ್ತಮ ನಿರೂಪಣೆ, ಸತ್ವಯುತ ಭಾಷೆ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದಪುಂಜಗಳ ಬಳಕೆ, ಆಶಯಗಳು, ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಿದ್ಧಪಾಠವನ್ನು ತಯಾರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ರಾಜಶೇಖರ್ ೧೯೯೮, ೩೮). ಲಭ್ಯವಿರುವ ಲಿಖಿತ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಠ್ಯಗಳ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನಗಳ ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ಭೂತಕಾಲದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಠಪಾಟದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಲೆತಲಾಂತರದವರೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವ ಮಂದಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನವರ್ಗ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ತಮ್ಮ ಸಂತೋಷ, ದುಃಖ ರೋಷ... ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೇ "ರೆಕಾರ್ಡ್" ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬಗೆ ಚರಿತ್ರಕಾರರಿಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸವಾಲೇ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ :

*ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಕಥನಗಳನ್ನು, ಪವಾಡ ಪುರುಷರು, ವೈರಾಗಿಗಳು, ಸಾಧಕರ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ಅವರ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯ ವಿಶೇಷಗಳೆನಿಸಿದ ಮದ್ಯ, ಮಾಂಸ, ಮೈಥುನ, ಭಂಗಿ ಸೇವನೆಯಂಥ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಧಾನವಾದ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಈ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮದೇ ನೆಲದ ಗುಣವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊರಸೂಸುವ ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಕಥನಗಳೇ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲಂಥ ಶಕ್ತಿಪಡೆದವುಗಳು* (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ೧೯೯೭, xi)

ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. "ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲ ಮೌಲ್ಯ" ಅಥವಾ "ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯಂಥ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಪದಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಓವರ್ ಲೋಡ್" ಆದವು ಎಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾದರೂ, ಅವರ ಆಶಯಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಹತ್ತಾರು ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಿದ್ದರೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಸೌದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರ ಹಾಗೂ ಕುಮಾರರಾಮರನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ವೀರರು ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿಂಬಲ್‌ಗಳು ಬಹುತೇಕ ಮಧ್ಯ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವೀರರಿಗೆ ಅವರವರದೇ ಆದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿವೆ ಹಾಗೂ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಭಕ್ತರಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೧. ಅವು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಪುಣ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರವೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುತ್ತವೆ.
೨. ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವೊಂದರ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುರುವೊಬ್ಬರ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ.
೩. ದುಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣ - ಶಿಷ್ಟ ರಕ್ಷಣೆಗಳು ಆ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.
೪. ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮೆರೆದು ಶಿಷ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.
೫. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಹಾಗೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಅಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.
೬. ಕಾವ್ಯನಾಯಕನ ಜೀವನ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತವೆ.
೭. ಪ್ರತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲೂ ಗುರುಮಠವೊಂದರಿಂದಲೋ, ಹಿರಿಯ ಭಕ್ತರಿಂದಲೋ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಶಿಷ್ಯರು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೀಸಲಿರುತ್ತಾರೆ.
೮. ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದ್ದು ಅನೇಕ ರಾತ್ರಿಗಳು ಹಾಡುವಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.
೯. ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಹಾಡಬೇಕಾದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ (ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ೧೯೭೯, ೮೧).

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಆರುಮಂದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿಂಬಲ್‌ಗಳು ಸಮಸ್ತ ಕರ್ನಾಟಕದ/ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಉಳಿದ "ವೀರರ" ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ ಮಾಹಿತಿಗಳಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದಾದ ಅನೇಕರ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಇರಬಹುದು. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ" ಕಾವ್ಯ / ಕಥನಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು (ಜೀ.ಶಂ.ಪ ೧೯೭೯, ೮೯-೯೦)

***

**ಮಾದೇಶ್ವರ**

ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ "ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ"ದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಒಂದುಕಡೆ ಸೇರಿಸಿ, ವಿವರಿಸಲು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚಾಮರಾಜನಗರದ ಹರದನಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನವನ್ನು ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತ ಹಳೆಯ ಆಕರವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೪೫ ಎಂದೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಈ ಶಾಸನವನ್ನೇ ಹೋಲುವ ಹೈದರಾಲಿಯ ತಾಮ್ರಶಾಸನವೊಂದು ದೊರಕಿದೆ. ಇದರ ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೬೧ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜೈನಕವಿ ದೇವಚಂದ್ರನು ಬರೆದ "ರಾಜಾವಳಿ ಕಥೆ" ಯಲ್ಲೂ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೪೧ರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆನ್ನಲಾದ ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ, ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ದೇವಚಂದ್ರನು ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು "ಜಾನಪದ ಮೂಲ"ದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜೀ.ಸಂ.ಪ. ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಜೀ.ಶಂ.ಪ, ೧೯೭೯, ೮೯-೯೦).

ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಕರ್ ಅವರು ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾಗಿ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಅವರ ನಂತರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವಿಧ ಪಠ್ಯಗಳು ಹೊರಬಂದವು. ಇಂತಹ "ಪಠ್ಯ"ಗಳಿಗೆ "ಸಾಲು" ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ "ಮಹಾಕಾವ್ಯ"ವು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಸಾಲು, ಶ್ರವಣದೊರೆ ಸಾಲು, ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಸಾಲು, ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲು, ಇಕ್ಕೇರಿ ದೇವಮ್ಮನ ಸಾಲು, ಬೇವಿನಕಾಳಿ ಸಾಲು, ಸರಗೂರಯ್ಯನ ಸಾಲು ಮುಂತಾದ ಒಟ್ಟು ಹದಿನಾಲ್ಕು "ಸಾಲುಗಳನ್ನು" ಒಳಗೊಂಡಿದೆ (ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ೧೯೯೮, ೪೦).

ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೇಳುವ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ, ಈಗಿನ ಬೀದರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಲ್ಯಾಣ ಎನ್ನುವ ಪಟ್ಟಣದಿಂದ ಅಥವಾ "ಉತ್ತರದಿಂದ" ಬಂದ ಎನ್ನುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಬಸವೇಶ್ವರನ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಮಾರುಹೋಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಅಲ್ಲಿನ ಮೇಲ್‌ಜಾತಿಗಳ ಕಿರುಕುಳ ಮತ್ತು ಮೋಸಕ್ಕೆ ಬೇಸತ್ತು ತನ್ನಂತಿರುವ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮಾದೇಶ್ವರನು ನೆಲೆಯೂರಿದನು. ಈಗಿನ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಗಡಿಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಮಲೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ನೆಲೆಯೂರಿ, ದೊಡ್ಡ ಸಮೂಹಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯಂದಿರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು. ಇವನ ಸಾಹಸಗಾಥೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರನ್ನು ಗುಡ್ಡರು ಅಥವಾ ದೇವರ ಗುಡ್ಡರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಂಸಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಗೀತ ಸಾಧನದ ಮೂಲಕ ಇವರು ಮಾದೇಶ್ವರನ ವೀರಗಾಥೆಗಳನ್ನು, ಸಾಹಸಗಳನ್ನು, ಶಿಷ್ಟರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಕಥಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ (ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ೨೦೦೦, xvi). ದಲಿತರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಕುರುಬರು, ಗಂಗಾಮತದವರು, ಉಪ್ಪಲಿಗರು, ಮಡಿವಾಳರು, ಪರಿವಾರದವರು, ಮಾದೇಶ್ವರನ "ಗುಡ್ಡ"ರಾಗುತ್ತಾರೆ. ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಸೂತಕವಾಗದ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಗುಡ್ಡಿಯರನ್ನಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು (ಹಿರೇಮಠ ೧೯೯೮, ೧೨). ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರು ಇಂದು ಕೂಡ ಭಾವೋದ್ರೇಕದಿಂದ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡಿ, "ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ" ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಜನಪದ ನಾಯಕನನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಬಗೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೆಂಗಳೂರು, ಮಂಡ್ಯ, ಮೈಸೂರು, ಚಾಮರಾಜನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳೂ ಮತ್ತು ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಸೇಲಂ, ಕೊಯಮತ್ತೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸಂಖ್ಯ ಭಕ್ತರನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ "ಮಾದಯ್ಯ" ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಒಬ್ಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ (ಕಾಳೇಗೌಡ ೧೯೯೬, ೧೨೭). ಎರಡು ತಾಮ್ರಶಾಸನಗಳು ಹಾಗೂ ಒಂದು ಕಲ್ಲಿನ ಶಾಸನ ನೀಡುವ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು "ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ" ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಆದರೂ "ಅವನು ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ" ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾದೇಶ್ವರನು ೧೫ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ (ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ೨೦೦೦, ೧೬). ೧೭೫೫ರಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಾದ ಗುರುಸಿದ್ಧಕವಿ ಬರೆದ "ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಾಂಗತ್ಯ" ಮತ್ತು ೧೭೮೩ರಲ್ಲಿ ದೇವಚಂದ್ರನು ಬರೆದ "ರಾಜಾವಳಿ ಕಥೆ" ಯಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳಿವೆ. ೧೯೩೨ರಲ್ಲಿ ಫ.ಗು.ಹಳಕಟ್ಟಿ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ "ನಿರಂಜನ ವಂಶ ರತ್ನಾಕರ", ೧೯೩೩ರಲ್ಲಿ ಕುಂತೂರಿನ ಸಿ. ಸಂಗಪ್ಪಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ರಚಿಸಿರುವ "ಶ್ರೀ ಸುತ್ತೂರು ಸಿಂಹಾಸನದ ಗುರುಪರಂಪರೆ" ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳಿದ್ದಾವೆ (ಸ್ವಾಮಿ ೧೯೯೪, ೮೪-೮೫). ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರ ಚಳುವಳಿಯು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ತಲೆ ಹಾಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ವೀರಶೈವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾದೇಶ್ವರನು ಮಾದಿಗ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ (ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು "ಉಪಸಂಹಾರ"ದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ). ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಇದೇ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲದ ಗೋಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ "ಬೌದ್ಧ ಬಿಕ್ಕು ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಜಯವಾಗಲಿ" ಎಂಬ ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾ "ಕನ್ನಡ ಸಮಾಜ" ಮಾದಪ್ಪನನ್ನು ಒಂದು ಸಂಕೇತ ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿರಿಸಿ, ಆ ಕೇಂದ್ರದ ಸುತ್ತಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ

ಬಗೆಗಳನ್ನು ಅವರು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ (ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ೧೯೯೮, ೩೭-೩೮). "ಬೌದ್ಧ ಬಿಕ್ಕು" ಅಥವಾ "ಕನ್ನಡ ಸಮಾಜ" ಎನ್ನುವ ಬಹಳ ಪ್ರಬಲವಾದ ಸದ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕೆಳವರ್ಗದ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮ, ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಹರಳಯ್ಯ, ಕಕ್ಕಯ್ಯಾದಿಗಳ ನಂತರದ "ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ" ಸೇರಿದ ಶರಣರಗುಂಪು "ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು" ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿರುವುದು ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಿತ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ವಿಫಲವಾಯಿತೆಂದು ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ "ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿಪರ"ವಾಗಿದ್ದ ಆ ಗುಂಪು ನಂತರ ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಜಾತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಬೇಸತ್ತ "ಕೆಳವರ್ಗದ" ಕೆಲವು ನಾಯಕರು ಆ ಒಕ್ಕೂಟದಿಂದ ಸಿಡಿದು ನಿಂತರು. ಶರಣರ "ಜನಪದ ಚಳುವಳಿಯ" ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ "ಬೀದಿಗೆ ಬಂದ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನ" ನಂತರದ ಸೋಲಿನಿಂದಾಗಿ ಹತಾಶರಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣುವಂತದ್ದು ಎನ್ನುವ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು, ಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲೇ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಲಹೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ೧೯೯೭, xiii). ಇಲ್ಲಿ "ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ", "ಜನಪರ ಚಳುವಳಿ" ಅಥವಾ "ಬೀದಿಗೆ ಬಂದ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನ" ಎನ್ನುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ೧೨ನೆಯ ಅಥವಾ ೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಮಾಜದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಜೆಂಡಾವನ್ನು, ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ಹೇರಿಕೆಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾದೇಶ್ವರನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಜಾತಿ/ವರ್ಗ ರಾಜಕೀಯದ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಬರವಣಿಗೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಾದೇಶ್ವರನು "ಲೋಕದ ಹಿತವನ್ನು ಬಯಸಿ, ಭಕ್ತರ ಕಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ" ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು (ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ೧೯೨೯, ಲ೫-೧೨೩). ಅಸಹಾಯಕರನ್ನು ಕಷ್ಟದಿಂದ ಕಾಪಾಡುವುದು ಹಾಗೂ ದುಷ್ಟರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಿ ಶಿಷ್ಟರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಥೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನೂರಾರು ಕಥೆಗಳಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ಎರಡು ಕಥೆಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು "ಸಂಕಮ್ಮನ ಕಥೆ" ಯಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು "ಶ್ರವಣನ ಕೊಂದ ಕಥೆ"ಯಾಗಿದೆ.

ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗನ ಬೆಟ್ಟದ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಪರ್ವತ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಸೋಲಿಗ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ಕಥೆಯನ್ನು "ಸಂಕಮ್ಮನ ಕಥೆ" ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸೋಲಿಗ ನೀಲಯ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಕಮ್ಮ ದಂಪತಿಗಳ ನಡುವೆ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ -ಸಾಮಾಜಿಕ ಘರ್ಷಣೆಯೇ ಈ ಕಥೆಯ ಕಥಾವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಾದರೆ "ಗಂಡನ ಕ್ರೂರ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಕತಪ್ತಳಾದ ಸಂಕಮ್ಮ ತನ್ನ 'ಅಪ್ಪನ ಮನೆಯ ದೈವಕ್ಕೆ' ಮೊರೆಯಿಟ್ಟಾಗ - ಏಳುಮಲೆಗಳ ನಡುವೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಆ ಕರೆ ತಟ್ಟಿ ಅಸಹಾಯಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಟ್ಟಗಳನ್ನಿಳಿದು ಬಂದು ಸೋಲಿಗ ನೀಲಯ್ಯನನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಿದ ಸಂವಿಸ್ತಾರ ಕತೆಯಿದು" (ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ೧೯೭೯, ೧೧೫). ಈ ಘಟನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. "ಶ್ರವಣನ ಕೊಂದ ಕತೆ" ಮೊದಲನೆಯ ಕಥೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಇದು "ಉಚ್ಛ-ನೀಚ" ಜಾತಿಗಳ ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ/ಅಸಹಾಯಕರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರದ ಬಲದಿಂದ, ಜಾತಿಯ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಆರ್ಭಟಿಸಿದ ಶ್ರವಣದೊರೆಯನ್ನು ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಮಾದಯ್ಯ (ಮಾದೇಶ್ವರ) ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ, ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡ ಘಟನೆಗಳು ಈ ಕಥೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಶ್ರವಣದೊರೆಯು ಮಾದಯ್ಯನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು 'ಮಾದಾರಿ' ಎಂದು ಹಂಗಿಸುತ್ತಾನೆ" ಮಾದಯ್ಯ ಆ ಮಾತನ್ನು

ತೆಗೆದುಹಾಕದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಆತನಿಗೆ ಪಾದುಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರವಣ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ೧೯೯೭, ೧೨೭).

ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾದ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಪವಾಡ ಸಾಹಸಗಳು, ಅವನ ಜಾಣ್ಮೆ, ಯುಕ್ತಿ, ತಂತ್ರ, ಕರುಣೆ ಎಲ್ಲವೂ ದಾಖಲಾಗಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕತೆಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಎಂದು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಡುವ, ಆಚರಿಸುವ ಭಕ್ತಿಯಿಟ್ಟಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಹಾಡುವಾಗ, ಮಾತನ್ನೇ ಅವರು ಹಾಡಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಕತೆಯನ್ನೇ ಪದ್ಯವಾಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಗಣೇಶ್ ಅವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

*ಇಡೀ ಕಾವ್ಯಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಧ್ವನಿ ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣದು. ಶ್ರೀರಾಮಚಂದ್ರ ಶೀಲ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಕಾರಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಮಡದಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಗ್ನಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದರೆ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಎಲ್ಲರನ್ನು ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯ ಘೋರ ಸ್ಮಶಾನದಲ್ಲಿ ರಕ್ತಸಿಕ್ತವಾಗಿದ್ದಂತೆಯೇ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಬಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಯಾವ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಯುದ್ಧದ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ದಾಯಾದಿ ಕಲಹಕ್ಕೆ ಹಾಕುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅನ್ಯ ರಾಜ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಕತ್ತಿ ಮಸೆಯುವುದಿಲ್ಲ.* (ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ೧೯೯೭, viii).

ಎಂದು ಗಣೇಶ್ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರ/ಭಕ್ತರ ಆಶಯಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕುತೂಹಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸವಾಲಾಗಿದೆ.

***

**ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ**

'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ' ವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ. ಈ ಕಾವ್ಯವು ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿರುವುದೇ "ನೀಲಗಾರರು" ಎಂಬ ವೃತ್ತಿ ಗಾಯಕರಿಂದ. ಈ ನೀಲಗಾರರಿಗೆ ಮಂಟೆದವರು, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಮಂಟೇದಯ್ಯಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗಾಯಕರು ಮಂಡ್ಯ,ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿಯೂ, ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿರಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು, ಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿ, ಪ್ರಭುದೇವರು, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುಗಳು, ಪರಂಜ್ಯೋತಿ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳೂ ಇವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸಿದ್ದಾಪ್ಪಾಜಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಪ್ಪಾಜಿಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಶಿಷ್ಯಪರಂಪರೆಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದುದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ "ಮಹಿಮೆ" ಪ್ರಚಾರವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಈ ಶಿಷ್ಯ ಸಮುದಾಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ (ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ ೧೯೯೮, ೪೯-೫೦). ಕುರುಬಗೌಡ, ಪರಿವಾರದವರನ್ನು ಸೇರಿಸಿದಂತೆ ಬಹುತೇಕ ಶಿಷ್ಯವೃಂದದವರು ಹೊಲೆಯ-ಮಾದಿಗರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೊಡೇಕಲ್ಲು, ಕೆಲೂರು, ಕೂಡಲಸಂಗಮ, ಕುರುವತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ತೋರು ಗದ್ದುಗೆಗಳಿದ್ದು, ಆ ಗದ್ದುಗೆಗಳಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಭಕ್ತರು ಇದ್ದರೂ, ದಕ್ಷಿಣದ ನೀಲಗಾರರ ಹಾಗೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮದೇ ಅದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವರಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಬ್ಬನೆ ಆದರೂ ಎರಡು ಪರಂಪರೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚದುರಿವೆ (ಇಂದ್ವಾಡಿ ೧೯೯೯, ೯-೧೦).

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ 'ಉತ್ತರ ದೇಶದಿಂದ' ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ 'ನಿಜ' ಶರಣತತ್ವ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದವನು. ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾಡಿದ ದೀರ್ಘಸಂಚಾರ, ಅವನು ಎದುರಿಸಿದ ವ್ಯಾಪಕ ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಚತುರೋಪಾಯಗಳಿಂದ ತನ್ನ ವಿರೋಧಿಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಗೆ... ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಗಾಯಕರನ್ನು 'ನೀಲಗಾರರು' ಅಥವಾ 'ತಂಬೂರಿಯವರು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ನೀಲ' ಎಂಬುದೇ 'ಲೀಲೆ' ಎಂಬುದರ ರೂಪಾಂತರವಿರಬಹುದು (ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೨೭.೦೧.೦೨). ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಬಹಳ ಸ್ಥೂಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಒಬ್ಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಈತ ಯಾವ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಂತರ್ ಪಠ್ಯೀಯತೆಯನ್ನು ಮಾನದಂಡವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ೧೫ ರಿಂದ ೧೭ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದವನು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು (ನಾಗರಾಜ್ ೧೯೯೯, ೧೪೨). ನೀಲಗಾರರು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಜಾತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದುಂಟು. ನೀಲಗಾರರು ಹಾಡುವ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಥೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಥೆಗಳು ಇವರಿಗೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವಾದರೆ, ಲೌಕಿಕ ಕಥೆಗಳು ಇವರ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ, ಕಥನ ಜಾಣ್ಮೆಗೆ, ಇವರ ಶ್ರದ್ಧಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ದ್ಯೋತಕ. ಇವರ ಲೌಕಿಕ ಕಥೆಗಳು ಯಾವ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೂ, ಯಾವ ಪರಿಮಿತಿಗೂ, ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೂ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ಕಾನಕಾನಹಳ್ಳಿಯ ಕಡೆಯ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳು ಮೈಸೂರಿನ ಕಡೆ ಕಾಣದಿರಬಹುದು. ಹೆಗ್ಗಡದೇವನಕೋಟೆ, ಹುಣಸೂರು ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳು ಕಾನಕಾನಹಳ್ಳಿಯ ಕಡೆ ಕಾಣಬರುತ್ತಿದ್ದುವು (ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಹಿರಿಯಣ್ಣ ೨೦೦೦, ೯೩). ಜಾತ್ರೆಯಂತೆಯೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ, ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ, ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಭಾವಪರವಶರಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲರಾ, ಪ್ಲೇಗು, ಸಿಡುಬು ಮುಂತಾದ ಅಂಟು ಜಾಡ್ಯಗಳು ಬಂದಾಗ "ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯ ದಾಳ" ಹಾಕಿದರೆ ರೋಗ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕಥಾಗೋಷ್ಠಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಅವಕಾಶಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಅಧಿದೈವದ ಈ ಪವಿತ್ರ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎಂದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಭಕ್ತರು ಭಾವಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅಷ್ಟೇ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ (ಇಂದ್ವಾಡಿ ೧೯೯೯).

ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ದೀರ್ಘ ಕತೆಯು ಹೀಗಿದೆ: ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾನವತೀತ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು. ಕೆಳಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವನಾದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ತನ್ನ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ನಂಬಿದವರನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಲಿಷ್ಠ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಸವಾಲುಗಳಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು 'ನಂಬಿಕೆ' (ಧಾರ್ಮಿಕ)ಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಆ ಕಾಲದ ಬಲಿಷ್ಠ ಜಾತಿಗಳ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲುವ ಅನೇಕ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಿವಶರಣರ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಆದರ್ಶವನ್ನು 'ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ' ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಅವರು ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬ ಅಂಶ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರ ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಂಥ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣ - ನೀಲಮ್ಮರ ಭಕ್ತಿ -ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮೆಚ್ಚಿ ಕೊಂಡಾಡಿದರೂ ಇತರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶರಣರನ್ನು ಢೋಂಗಿಗಳೆಂದು, 'ರಂಡು ಪುಂಡ ಜಂಗಮರು' ಎಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಮತಗಳಿಸುವವರು 'ಪೊಲೆಯರ ಪೊನ್ನಪ್ಪ', 'ಮಾದಿಗರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ' 'ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಪ್ಪ' ಮುಂತಾದ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಶರಣರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ೧೯೯೭, xv-xvi) (ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ೨೦೦೦) ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಲ್ಯಾಣದ ಶರಣರನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಿ ಅವರ ಢೋಂಗಿತನವನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಅವನು ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕೊರಳಿನ ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು, ಕಲ್ಯಾಣಿ ಕೊಳದಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಆನಂತರ ಆ ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಧರಿಸಿಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋದಾಗ, ಅವರನ್ನು "ಕಳ್ಳ ಜಂಗಮರು" ಎಂದು ಹಂಗಿಸುವನು. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಇದು ಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಒಂದು ವಾಗ್ವಾದದ ರೂಪಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ,

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಪಾಂಚಾಳರಿಂದ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲರಾಗಿದ್ದ ಪಾಂಚಾಳರು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ 'ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಲು' ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಫಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ೧೯೯೭, xvii). ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು 'ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಲು' ಎಂಬುದನ್ನು "ಅವನ (ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ) ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಲು" ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ (ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೧೭.೧೧.೦೭). ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಗೆಗಿನ ಟೆಕ್ನಾಲಜಿಯ ಅವಶ್ಯವಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಪಾಂಚಾಳರೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ "ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆ" ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕಬ್ಬಿಣದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಆಕರ್ಷಣೆ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಒಂದೆಡೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ನೆಲೆಯೂರಲು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯ ಎಂದೆನ್ನಬಹುದು.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಉಗಮವಾಯಿತು ಎಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿವರಗಳು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಪರಂಪರೆ ಉದಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳೇ ಇಲ್ಲೂ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ವಾಡಿ ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶರಣರು "ಕುಲ ಏಳು ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಗಳು ಒಂದೇ" ಎಂದು ಸಾರಿದ್ದ ಆಶಯ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಒಡೆದುಹೋಯಿತು. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಆಚಾರ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹೊರಗುಳಿದವು. ಹೀಗೆ ಹೊರಗುಳಿದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ "ಕೆಳವರ್ಗದ ಕಾಯಕ ಜೀವಿಗಳ ಹಾಗೂ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳ" ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಾದ" ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರರು, ಈ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರ ಆರಾಧ್ಯದೈವಗಳಾಗಿ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿದ್ದಾರೆ. (ಇಂದ್ವಾಡಿ ೧೯೯೯, ೩) ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ "ವರ್ಗ" ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ "ಕೆಳವರ್ಗದ ಕಾಯಕ ಜೀವಿಗಳ ಹಾಗೂ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳ" ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರರು "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರೂ" ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ಅಗತ್ಯ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದೆನ್ನಿಸಿದರೂ, ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತಹ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಎಷ್ಟು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹತ್ತು ಅನೇಕವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ, ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರಂಥ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬರಹಗಾರರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು "ಪ್ರಾಬ್ಲಮೆಟೈಸ್" ಮಾಡಿರುವುದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ವಿವಿಧ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲದು.

## (೨)

ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಂತೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಲಕಾವ್ಯದಿಂದ ಜಿಗಿದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದಾದ ರೀತಿಯ ರಚನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಅಖಂಡ ಕಾವ್ಯ. ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ, ಏಕಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಕಾವ್ಯ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟು ತನ್ನ ಪಥದಲ್ಲಿ ಗುರಿತಪ್ಪದೆ ಹರಿದು ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾವ್ಯವಿದು. ಈ ಕಾವ್ಯದ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

*೧. ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಸಾಲು : ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಹೊರಟು ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡನಪುರದ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯನ ಹುಬ್ಬೆ ಒಲೆಯಲ್ಲಿ "ಅಮೃತ ಮಣ್ಣನ್ನು" ಗುರುತಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದು.*

*೨. ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ ಸಾಲು : ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನು ಶಿಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಪಡೆದು ತಮ್ಮ ದಳವಾಯಿಯನ್ನಾಗಿ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು, ಕಲಿಪುರುಷನ ಸುಳಿವನ್ನು ಕಂಡಕೂಡಲೇ ತಾವು ಪಾತಾಳಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಪವಡಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸಿ ತಕ್ಕ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನೊದಗಿಸಲು "ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ"ಯನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದು, ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ ಹಲಗೂರು ಪವಾಡವನ್ನು ಗೆದ್ದು ಅಲ್ಲಿನ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಠದ ಶಿಷ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದು.*

*೩. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಸಾಲು : ಗುರುವಿನ ಆದೇಶದಂತೆ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯವರು ಬೊಪ್ಪಗೌಡನಪುರದಿಂದ ಹೊರಟು, ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿ, ಮುಟ್ಟನಹಳ್ಳಿಯ ತೋಪಿನ ಬಳಿ ಮುಟ್ಟಾಗಲು, ಅಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಮೈಸೂರಿನ ಮೂಲಕ ಎಡೆತೊರೆದು ಸಮೀಪದ ಕಪ್ಪಡಿಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದ್ದು.*

*೪. ಚಿಕ್ಕಲ್ಲೂರು ಸಾಲು ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯವರು ಗುರುವನ್ನು ಬೀಳ್ಕೊಟ್ಟು ಪೂರ್ವಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಹೊರಟು ಚಿಕ್ಕಲ್ಲೂರು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪವಾಡಗಳನ್ನೆಸಗಿ ಮುತ್ತತ್ತಿರಾಯನ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪಡೆದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಪಾದವನ್ನು ಊರಿದ್ದು* (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ೧೯೭೯, ೧೨೭-೧೭೧).

"ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಅಖಂಡ ಕಾವ್ಯ. ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ, ಏಕಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಕಾವ್ಯ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟು ತನ್ನ ಪಥದಲ್ಲಿ ಗುರಿತಪ್ಪದೆ ಹರಿದು ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಸಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರ ಆಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇನು ಕಲಾವಿದರು ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲೇ ಹಾಡಿ ಮುಗಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೂ ತಾಳತುದಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ (ಇಂದ್ವಾಡಿ ೧೯೯೯, ೫೩-೫೪).

**ಎಲ್ಲಮ್ಮ**

ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಕ್ತರನ್ನು ಚೌಡಿಕೆಯವರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳ ಭಕ್ತರಾದ ನೀಲಗಾರರಿದ್ದಂತೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಚೌಡಿಕೆಯವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಭಕ್ತರು ಬಳಸುವ ವಾದ್ಯ ಚೌಡಿಕೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚೌಡಿಕೆಯ ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚೌಡಿಕೆಯವರನ್ನು "ದರ್ಶನದವರು" ಮತ್ತು "ವೀರಮಕ್ಕಳು" ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸುವುದುಂಟು. ಸವದತ್ತಿ, ಚಂದ್ರಗುತ್ತಿ, ಚಿಂಚೂರು, ಬಗದೂರು ಮೊದಲಾದ ಕಡೆ ಇವರನ್ನು ಜೋಗತಿ ಜೋಗಪ್ಪ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾದಿಗ, ಮಂಡ, ಮೊಂಡ, ಹೊಲೆಯ, ಕುರುಬ, ಬೇಡ, ವಡ್ಡ ಮೊದಲಾದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ (ಚಂದ್ರಪ್ಪ, ೨೦೦೨, ೯೭-೯೮). ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಈಕೆಯ ಪುರಾಣದ ರೇಣುಕೆ ಎಂದು ನಂಬುವ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾಳೆ. ತಂದೆ ಜಮದಗ್ನಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ಹಾಕಿದ ಕಾರ್ತವೀರ್ಯಾರ್ಜುನನ್ನು ಪರಶುರಾಮನು ಕೊಂದು ತಾಯಿ ರೇಣುಕೆಯನ್ನು ಸಮಾಧಾನಪಡಿಸಲು ಕಾರ್ತವೀರ್ಯಾರ್ಜುನನ ಶರೀರವನ್ನು ಚೌಡಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಹೊರಟನೆಂದು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಕ್ತರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದವರಲ್ಲಿ ಪುರುಷವೇಷದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸ್ತ್ರೀವೇಷದ ಪುರುಷರು ಕಾಣಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಜೋಗತಿ - ಜೋಗಪ್ಪ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಚಿಕ್ಕ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜೋಗತಿಯಾಗಿ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದರೆ, ವಿವಾಹವಾಗದೆ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲಾ ಬಿಳಿ ಅರಿವೆಯನ್ನು ಉಟ್ಟು, ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿ, ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಸರವನ್ನು ಧರಿಸಿ ದೇವಿಯನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾ ನೃತ್ಯ ಮಾಡುವರು. ಗಂಡಸರು ಹೀಗೆ ಹೆಂಗಸರಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಪರಶುರಾಮನ ಅವತಾರವೆಂಬಂತೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನು ಹೆಣ್ಣಿನ ವೇಷ ಧರಿಸಿ, ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ದೇವಿಯ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಕೊಡವನ್ನು ನೆತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತು

ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿ ದೇವಿಯನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾ ಕುಣಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇವರನ್ನು ಜೋಗಪ್ಪ ಅಥವಾ ಜೋಗಯ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಜೋಗಮ್ಮ, 'ದೇವಿ' ಎಂದು ಜನರು ಸಂಭೋದಿಸಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ತೋರುವ ಭಯಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪರಶುರಾಮ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಇರುವ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಈ ವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ಜನ ಭಯಭಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ೧೯೭೯,೧೭೬-೧೯೮).

ರೇಣುಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಎರಡು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರೇಣುಕರಾಜನ ಮಗಳಾದ ರೇಣುಕೆ ಮಹಾ ಕೋಪಿಷ್ಠನಾದ ಜಮದಗ್ನಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ನೀರು ತರಲು ಹೋದ ರೇಣುಕೆ ವಾಪಾಸ್ಸು ಬರಲು ತಡವಾದ್ದರಿಂದ ಜಮದಗ್ನಿಯು ಅವಳಿಗೆ ಶಾಪ ಕೊಟ್ಟನು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ತೊನ್ನು ರೋಗ ಬಂದಿತು. ಅಪಾರವಾದ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಕಾಡುಮೇಡುಗಳನ್ನು ಅಲೆಯುತ್ತ ರೇಣುಕೆ ಈಗ ಎಲ್ಲಮ್ಮ "ನೆಲೆಸಿರುವ" ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬಂದಳು. ಆಗ, ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಎಕ್ಕಯ್ಯ -ಜೋಗಯ್ಯ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧರು ಅಲ್ಲಿರುವ ಜೋಗುಳ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನಮಾಡಿ, ಅಲ್ಲಿನ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಅರಿಶಿನವನ್ನು ಅರೆದು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ತೊನ್ನು ಹೋಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಸಿದರು. ರೇಣುಕೆಗೆ ಅದರಂತೆ ತೊನ್ನು ಹೋಯಿತು. ನಂತರ ಅವಳು ಅಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲಸಿ, 'ಎಲ್ಲಮ್ಮ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಳಾದಳು. ತನ್ನ ತೊನ್ನನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿದ ಎಕ್ಕಯ್ಯ - ಜೋಗಯ್ಯ ಅವರ ಹೆಸರನ್ನು ಚಿರಂತನವಾಗಿಸಲು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರುವ ಭಕ್ತರು ಜೋಗುಳ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಮಿಂದು, ಭಂಡಾರವನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ಚರ್ಮರೋಗಗಳೆಲ್ಲ ಹೋಗಲಿ ಎಂದೂ, ಎಕ್ಕಯ್ಯ ಜೋಗಯ್ಯ "ಉಧೋ" ಎಂದರೆ ಪಾಪವೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರವಾಗಲೆಂದೂ ವರವಿತ್ತಳು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಎಂಬ "ವೀರಶೈವ" ಕನ್ಯೆ ಎಕ್ಕಯ-ಜೋಗಯ್ಯನವರ ಕರುಣೆಯಿಂದ ತನ್ನ ತೊನ್ನುರೋಗವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಳು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪಾರ್ವತಿಯ ಅಂಶದಿಂದ ಕುಣಿಯುತ್ತಾ ಬಂದು ಅವಳ ಕರುಣೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಲಿ ಎಂದು ಈ ಸಿದ್ಧರು ಹರಸಿದರು (ತುಂಡಾದ ಬಿದಿರು ಬುಟ್ಟಿಯೊಂದರ ನಡುವೆ ದೇವಿಯ ಮುಖವಾಡವನ್ನಿಟ್ಟು, ಅಲಂಕರಿಸಿ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತು ಮೆರೆಸುವುದೇ 'ಜಗ'). ರೇಣುಕೆಯ ತೊನ್ನು ಹೋಗಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾದಳು ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆಯೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಚಂದ್ರಪ್ಪನವರು ಈ ಕುರಿತಂತೆ, "ರೇಣುಕೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಏಕಾದಳು?" ಎಂದು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಮಂಜಸವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ರೇಣುಕೆ ಆಕ್ರಮಿಸಿರುವಳೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ರಟ್ಟ ಪಟ್ಟ ಜಿನಾಲಯವಾಗಿದ್ದ ಸವದತ್ತಿ ಗುಡ್ಡದ ದೇವಾಲಯವು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ದೇವಾಲಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಯಿತು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಗುಡಿಯು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೈನರ ಪದ್ಮಾವತಿ ಯಕ್ಷಿಯ ಬಸದಿಯಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂಬ ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿ, ಬೆಟ್ಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ, ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಮತ್ತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗಳ ವಾದಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಗುಡಿಯು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೈನ ಬಸದಿ ಆಗಿರಬಹುದು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವಳು ಜೈನಳೇ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ಚಂದ್ರಪ್ಪನವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪೂಜಾರಿಗಳು ರೇಣುಕ ಎಲ್ಲಮ್ಮರ ಕಥೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ, ಮೂಲದ ಪಂಚಮ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಮರೆಯಾಗಿ ಪುರಾಣದ ರೇಣುಕೆಯ ಕಥೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು (ಚಂದ್ರಪ್ಪ, ೨೦೦೨ ; ೧೦೦, ೧೨೦).

ಎಲ್ಲಮ್ಮ "ಪಂಚಮಳು" ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಚಂದ್ರಪ್ಪನವರು, ಅದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಮಾದಿಗರ "ಮಾತಂಗಿಯರ" ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಾತಂಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ತಂಗಿಯೆಂಬ, ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರದೂಡಲ್ಪಟ್ಟ ಅನಾಥಳಾದ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿದ್ದಳೆಂಬ ರೀತಿಯ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಾದದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಅವರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಜೈನ, ಶೈವ ಮುಂತಾದ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಚಂದ್ರಪ್ಪ ೨೦೦೨, ೧೮೫-೧೯೮). ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ ಅವರು ಜೈನರ ಜಿನಾಲಯವು ಅಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳ ಗುಡಿ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅವರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗುಡಿಗಲು ಜೈನ ಬಸದಿಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜನರು ತಮ್ಮ ರೋಗ-ರುಜಿನಗಳು ವಾಸಿಯಾಗಲಿ, ಕಷ್ಟ ಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳು ಕೊನೆಗೊಳ್ಳಲಿ ಎಂದು ಲಕ್ಷಲಕ್ಷ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗುತ್ತದೆ. "ಎಲ್ಲವ್ವ ದೇವತೆಯ ಒಕ್ಕಲಿಲ್ಲದ ಹಳ್ಳಿಯೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂಬ ಮಾತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಂತೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗದಿದ್ದರೂ, ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಯಲುಸೀಮೆಯ ಎಲ್ಲ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲೂ ದೇವಿಯ ಒಕ್ಕಲನ್ನು, ಗುಡಿಗಳನ್ನು, ಜೋಗಿ, ಜೋಗಿತ್ತಿ, ಚೌಡಿಕೆಯವರನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಿ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ "ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಈ ದೇವತೆಗಿರುವ ಆದರ, ಭಕ್ತಿ, ಭಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನು ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇವತೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು" ಎಂಬ ಅಂಶ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ (ಜೀ.ಶಂ.ಪ ೧೯೭೯, ೧೭೮).

ಕರ್ನಾಟಕ-ಆಂಧ್ರ-ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ "ಜೋಗತಿ-ಬಸವಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ" ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಮೆರೆಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡಸರು ಹೆಣ್ಣು ವೇಷವನ್ನು, ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡು ವೇಷವನ್ನು ತೊಟ್ಟು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ 'ದಾಸಿ' ಯರಾಗುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸುತ್ತ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು "ಜೋಗತಿ"ಯಾದರೆ ಗಂಡು "ಜೋಗಪ್ಪ"ನಾಗುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ ಅವರು ಶಂ.ಭಾ.ಜೋಷಿಯವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ, ಜಮದಗ್ನಿಯಿಂದ ಪರಿತ್ಯಕ್ತಳಾದ ಎಲ್ಲಮ ಭಿಕ್ಷಾಟನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಶೀಲವಂತನಾದ ಓರಂಗಲ್ಲ ರಾಯನ ಬಳಿಗೆ ಹೋದರೂ, ಅವನು ಅವಳ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸದೆ, ದಾನ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅವಳನ್ನು ನಿಂದಿಸಿದರೂ, ಅವಳು ಹೋಗದಿದ್ದಾಗ ಅವಳನ್ನು ಬಾರುಕೋಲಿನಿಂದ ಹೊಡೆದನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಅವನಿಗೆ ಕುಷ್ಠರೋಗವು ಬರಲಿ ಎಂದು ಶಾಪವಿತ್ತಳು. ನೋವನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದೆ ಆತ ಹೆಣ್ಣುಡಿಗೆಯುಟ್ಟು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಕ್ತನಾದ. ಈ ರೀತಿ ಮುಂದೆ ಜೋಗಪ್ಪರ ಪರಂಪರೆಯು ಬೆಳೆಯಿತು. (ಶಂ.ಭಾ. ಜೋಷಿ ೧೯೯೩ ; ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ ೧೯೯೮, ೩೨).

ಎಲ್ಲಮ್ಮ ತನಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳದ, ತನ್ನನ್ನು ಹೀನವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ವೇಷವನ್ನು ಹಾಕಿಸಿ, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡು ವೇಷವನ್ನು ಹಾಕಿಸಿ ಲೈಂಗಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಹಾಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡಿಸುತ್ತಳೆಂಬುದು ಅವಳ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವವರಿಗೆ ನೆಪವಾಗಿದೆ. ಗಂಡಸು ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಾವಾಗಿಯೇ ತಂದುಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲ. ಇವರು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಷಂಡರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಹಿರಿಯರ ಆದೇಶದಂತೆ ತಮ್ಮ ಪುರುಷತ್ವವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು 'ಜೋಗ್ತಿ' ಆಗುವಳು. ಹಿರಿಯರ ಬಲತ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಸ್ವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗಿ ಗಂಡು ಹೀಗೆ 'ಜೋಗ್ತಿ'ಯಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಜೋಗ್ತಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸೂಳೆ/ಬಸವಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಸಮಾಜದ ನೇರ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಮಾದಿಗ, ಮೊಂಡ, ಹೊಲೆ, ವಡ್ಡ, ಬೇಡ, ಲಂಬಾಣಿ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅರ್ಚಕರು, ರಾಜರು ಮೊದಲಾದ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರು ಹೂಡಿರುವ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (ಚಂದ್ರಪ್ಪ, ೨೦೦೨ ; ೨೧೯-೨೨೦, ೨೩೦-೨೩೧). ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ್ ಅವರು ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನನ್ನೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದೇವದಾಸಿಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ, ದೇವದಾಸಿಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿರುವ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗಿಂತ ಹೊರತಾದ ಬಲಾಢ್ಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಶೋಷಕರು ಈ ಅನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಇದೇ ಬಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜೋಗತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜೋಗಪ್ಪ-ಜೋಗತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಬಂದಿವೆಯೆನ್ನುವ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ದೇವದಾಸಿ ಅಥವಾ ಜೋಗತಿಯರಾದ ಮೇಲೆ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟರೂ, ಪುರುಷನು ಥಿಯಾರೆಟಿಕಲ್ ಆಗಿ ಮಾತ್ರ "ಜೋಗ್ತಿ"ಯಾದ ಮೇಲೆ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡುವನು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪುರುಷನು 'ಜೋಗವ್ವ' ಆಗುವುದು "ಶುದ್ಧ ಮಾನಸಿಕ ಅಸಮತೋಲನದಿಂದಾಗಿ" ಎಂದು ಪ್ರಭಾಕರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಅಸಹಜ ಬಯಕೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪಿತರಾದ "ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಕೆಳಜಾತಿಗೆ" ಸೇರಿದ ಯುವಕರೇ ಗಂಡು ಜೋಗಮ್ಮರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಎಲ್ಲಾ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ದೇಗುಲಗಳಿವೆ. ಹಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ ಮಾಡುವುದು, ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಜಾತ್ರೆ/ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಾವಿರದಿಂದ ಹತ್ತು ಸಾವಿರದವರೆಗೆ ಭಕ್ತರು ಸೇರಿದ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಸವದತ್ತಿ, ಚಂದ್ರಗುತ್ತಿ, ಆಲಂಪುರ, ಕಲಕರಿ, ತಂಜಾವೂರುಗಳಲ್ಲಲಿ ಈ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಲಕ್ಷಗಳನ್ನು ದಾಟಿರುವ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣ ಸಲಹಾ ಮಂಡಳಿಯು ಅಂದಾಜಿನಂತೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಸುಮಾರು ೧.೫೦ ಲಕ್ಷ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪುಣೆ, ಬೊಂಬಾಯಿಗಳ ಕೆಂಪುದೀಪದ ಬೀದಿಗಳಿಗೆ ಮಾರಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸರ್ಕಾರವು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಷೇದವನ್ನು ತಂದರೂ, ಅಲ್ಲಿಂದೀಚೆಗೆ ಪೂಜಾರಿಗಳ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಹಿರಿಯ ಜೋಗತಿ/ಜೋಗಪ್ಪನವರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಜೋಗತಿ' ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಚಂದ್ರಪ್ಪ, ೨೦೦೧ ; ೧೧೯-೧೨೦). ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪಂಥದ ಪ್ರಚಾರಕರನ್ನು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೋಗತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಜೋಗತಿಯರೆಲ್ಲ ಸೂಳೆಯರಲ್ಲ ಇಲ್ಲವೆ ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಗೆ ತೊಡಗಿಸಿದವರಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಭಾಕರ್ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವುದು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಜೋಗತಿಯರನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

***

**ಜುಂಜಪ್ಪ**

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಭಕ್ತರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪೂಜಾಸ್ಥಳಗಳಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ದೇವಾಲಯ ಅಥವಾ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ದೇವಾಲಯಗಳಿವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಭಕ್ತರು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ 'ಗಣೆ' ಯವರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇತರೆ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರಂತೆ ಇವರು ಗಣೆ ವಾದ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಸುತ್ತಾ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಚೆಲುವರಾಜು ಅವರು ಬರೆದಿರುವಂತೆ 'ಗಣೆ' ಎಂದರೆ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ಅಡಿ ಉದ್ದದ ಬಿದಿರಿನ 'ಗಳು' ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಳಲಿನಂತೆ ಊದುವ ಹಾಗೂ ನುಡಿಸುವ ಐದು ಸಣ್ಣ ರಂದ್ರಗಳನ್ನು ಕೊರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಗೋಂಡೇವುಗಳಿಂದ, ಲೋಹನ ನಾಗರ ಹೆಡೆಯಿಂದ, ನವಿಲುಗರಿಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಿದ ದೊಡ್ಡ ಬಿದಿರ ಕೋಲೇ ಗಣೆ. ಇದರ ತುದಿಯಲ್ಲೊಂದು ಗಂಟೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೊಳಲಿನ ಮಾದರಿಯೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಚೆಲುವರಾಜು ಅವರು ಇದನ್ನು ಊರಿನಡೆಯಲು, ಊರುಗೋಲು, ನುಡಿಸಲು, ದನಕುರಿ ಹೊಡೆಯಲು ಕೋಲು ಹಾಗೂ ಬೀಸುವ ದೊಣ್ಣೆಯಾಗಿ, ಬುತ್ತಿಗೊಡೆ ಕಟ್ಟಿ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಇರಿಸಿ ಹೊರುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (ಚೆಲುವರಾಜು ೧೯೯೮).

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ತಮ್ಮ ದೇವರಾದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಗಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಊರಿನಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಕೆ ಮತ್ತು ಹರಕೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಇವರನ್ನು "ಕಾಣಿಕೆಯವರು" ಎಂದು ಕೂಡ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗಣೆಯವನ ಬಳಿ 'ಗಣೆ'ಯ ಜೊತೆಗೆ ಶಂಖ ಜಾಗಟೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನಾಗಬೆತ್ತವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಗಣೆಯವನ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಒಂಟಿ ರುದ್ರಾಕ್ಷಿ -ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾಮವಿರುತ್ತದೆ. ಇವರೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಕುಲದೇವರಾದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥೆಯನ್ನು ಹಲವು ರಾತ್ರಿಗಳ ಕಾಲ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ದುರಂತಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾದು ಬರುವ ಈ ಕಥೆ ಕೊನೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಅವತಾರದಿಂದ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಗೊಲ್ಲರ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಬರುವ ವರ್ಣನೆಗಳು,

ಅನೇಕ ಆಕರ್ಷಕ ಘಟನೆಗಳು, ಸುಂದರವಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ವವೆನಿಸಬಹುದಾದ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಣಬಹುದು (ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ೧೯೭೯, ೨೦೧-೨೦೭ ; ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ೧೯೯೭, ೧೪೨).

ತುಮಕೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಕೋಲಾರ, ಮಂಡ್ಯ ಹಾಗೂ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಖ್ಯೆ ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಗೋವುಗಳ ರಕ್ಷಣೆ, ಹಾಲು, ಬೆಣ್ಣೆ, ತುಪ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾರುವುದು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಸಮುದಾಯದ ಮುಖ್ಯ ಕಸುಬಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ವ್ಯವಸಾಯ ಮಾಡುವವರನ್ನು ಹಾಗೂ ಕುರಿಮಂದೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದವರನ್ನು ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮೀರಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ 'ಈರಗಾರ'ರಿದ್ದು, ಅವರೆಲ್ಲಾ ದೇವರಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ತೇಯ್ದುವರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ ಇವರೆಲ್ಲಾ "ತಮ್ಮ ಗೋವುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ "ಬ್ಯಾಡರೊಂದಿಗೆ, ತುರುಕರೊಂದಿಗೆ, ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದವರೇ ಆಗಿದ್ದು, ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಅಸಂಖ್ಯ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು ರಚಿತವಾಗಿವೆ" (ಶಿವಣ್ಣ, ೧೯೯೮, ೭೭-೮೩). ಗೊಲ್ಲರ ಕುಲದೈವಗಳು ಹಲವಾರಿವೆ. ಕಾಟಮಲಿಂಗ, ಚಿತ್ರಲಿಂಗ, ಕ್ಯಾತಾರಲಿಂಗ, ಪಾತೇಲಿಂಗ, ಹೆತ್ತಪ್ಪ, ರಂಗಾನಾಥ, ತಿಮ್ಮಪ್ಪ, ಕರಿಯಮ್ಮ, ಭೂತಪ್ಪ ಮಾರಕ್ಕ ಮುಂತಾದವರು ಇವರ ದೈವಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಇವರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮುಖನಾದವನು. ಲಕ್ಷ-ಲಕ್ಷ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವವನು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಪ್ರಮುಖ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಥೆ ಕಲವೀರ ಜುಂಜಪ್ಪನದು.

ಚಲುವರಾಜು ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥೆಕಾವ್ಯದ ಸಾರಾಂಶವು ಹೀಗಿದೆ : ಕೆಂಗರು ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ಹಾಗೂ ಸಿನ್ನಮ್ಮ ದಂಪತಿಗಳು ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಕೊರಗಿನಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಲ್ಲೇಗೌಡನು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಕೃಷಿಕನೊಬ್ಬನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದನು. ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಒಂದು ದಿನವು ಈತನು ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಮಾಡದಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಬಂಜೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲರ ಹೀಯಾಳಿಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಳು. ಆ ದುಃಖದಿಂದ ಶಿವನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದಾಗ, ಅವನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ವರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಮೊದಲನೆಯ ಮಗನೇ ಜುಂಜಪ್ಪ. ತಾಯಿಯ ಬಲಹೆಗಲಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಾಕ್ಷಣವೇ ಇವನಿಗೆ ೧೦೧ ಹೆಸರುಗಳು ಮತ್ತು ಆಯುಧಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೇ ಅಸಾಧಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಈತ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿದನು. ಅವನ ಸೋದರಮಾವಂದಿರು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಎಸೆದಿದ್ದ ಹೋರಿಯೊಂದನ್ನು "ಬಡವ್ವೇಲ" ಎಂದು ಕರೆದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಸಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಮುಂದೆ ಅದು ಯಾರು ಬಗ್ಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಗೂಳಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದ ಅವನ ಸೋದರಮಾವಂದಿರು ಹೇಗಾದರೂ ಅವನನ್ನು ನಾಶಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಪಿತೂರಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸೇಳೂರು ದೊರೆಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪ್ರೀತಿಯ "ಬಡವ್ವೇಲ"ನನ್ನು ಅವರು ಸಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಜೀವಕೊಟ್ಟು, ಸೇಳೂರು ದೊರೆಗಳನ್ನು ಕವಡೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಮಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಸಾಯಿಸುವ ಅವನ ಮಾವಂದಿರ ಕುತಂತ್ರವೂ ಆನಂತರ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ಏಳು ಜನ ಮಾವಂದಿರನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿ, ಅವರ ಹೊಲ-ಮನೆಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚುತ್ತಾನೆ. ಆನಂತರ, ತನ್ನ ಹದಿನಾರನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ದೈವವಾಣಿಯಾಗಿದ್ದಂತೆ ಜೀವಂತ ಸಮಾಧಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಚೆಲುವರಾಜು ೧೯೯೭; ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೦೩.೦೨.೦೨).

ಗುಬ್ಬಿ ಮತ್ತು ಸಿರಾ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಥಳಗಳೂ, ಸ್ಮಾರಕಗಳು ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರಮುಖಸ್ಥಳಗಳ ಹೆಸರುಗಳು, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳೂ ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಬಾಬಾಬುಡನ್ ಗಿರಿ, ಅಜ್ಜಂಪುರ, ತರೀಕೆರೆ, ಮುತ್ತೋಡು, ಹಾಗಲವಾಡಿ, ಸಿರಾ, ಶಿವಗಂತೆ, ಮಾಗಡಿ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿನ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಜುಂಜಪ್ಪನೂ ಒಬ್ಬ ಗೋವಳನಾಗಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವನು ಹಾಗೂ ಅವನ ವಂಶಸ್ಥರು ಈ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಸಾಹಸವನ್ನು ಮೆರದಿದ್ದರಿಂದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಕತೆ ಯಾವ ಅಸಹಜ ಘಟನೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಲೆಮಾರಿನ ಇಡೀ ಘಟನೆಗಳ ಚಿತ್ರಣವಿಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಒಬ್ಬ

ಸಮರ್ಥಶಾಲಿ "ಹೀರೋ"ನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಅಲೌಕಿಕತೆಯಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಪವಾಡ, ಮಹಿಮೆಗಳು ಸುತ್ತುವರಿದಿವೆ (ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ೧೯೭೯, ೧೦೩-೧೦೪; ಶಿವಣ್ಣ ೧೯೯೭, ೬೭-೮೩).

ಜುಂಜಪ್ಪನು ಎಲ್ಲಮ್ಮಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ರೋಗ ರುಜಿನಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಅವನ ಭಕ್ತರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಾವು, ಚೇಳು, ಮಂಡರಗಪ್ಪೆಗಳು ಕಚ್ಚುವುದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊರುವುದು, ಕಾಣಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ, ಜುಂಜಪ್ಪನು ಹಾವು-ಚೇಳುಗಳ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವನಿಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾತ್ರೆ ನೆರವೇರಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಜುಂಜಪ್ಪನ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದು ಅವನ 'ಗಣೆ' ಹೊತ್ತು ಊರೂರು ಸುತ್ತುವ ಗಣೆಯವರು ಅಥವಾ ಕಾಣಿಕೆಯವರು ಬಂದಾಗ, ಜನರು ಹಾವು-ಚೇಳುಗಳು ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆ ಮಾಡದಿರಲೆಂದು ಎಣ್ಣೆಯ ಗಡಿಗೆಗೆ ಕಾಸನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಗಣೆಯವನು ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ "ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾಣಿಕೆ…." ಬಂದಾಗ, ಜನರು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪಾದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಲೆಂದು ಆ ಕಾಸನ್ನು ಆಗ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಹಿನ್ನಲೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ "ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪುರಾಣ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಆಹಾರ, ಉಡುಪು, ಕಸುಬು, ಆಭರಣಗಳು, ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು, ಮದುವೆ ಮೊದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆದರ್ಶ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಕಡ್ಡಾಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು" ಎನ್ನುವ ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಅವರ ನಿಲುವು ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾಗಿದೆ (ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ೧೯೮೨).

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಚಕಾರರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ನಂಬಲಾದ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ "ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯ"ದ ತಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗವು ಬೇಟೆಗಾರರ ಸಮೂಹವಾಗಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗವು ಕೃಷಿವರ್ಗಗಳೆಂದು ಅವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇವರು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೊಂದಿಗೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ದೈವಗಳಾದ 'ಸಿತ್ತೂರಲಿಂಗ' ಮತ್ತು 'ಕಾಟಮಲಿಂಗ' ಇವರುಗಳು "ಶಿವನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಂತೆ" ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಇವರ ಬಂಗಾರದ ರಥವನ್ನು "ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಕಲಿಸುವ ಪಾಠ" ದ ವಿವರಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ೨೦೦೦). ತಮ್ಮಂತೆ ಇದ್ದ ಇತರ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ, ವೈದಿಕರನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ, ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಎದುರಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಚೆಲುವರಾಜು ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ, ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು 'ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ' ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಒಂದು ರಾತ್ರಿಯನ್ನೂ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಕಳೆಯಬಾರದು ಎಂಬ ಕಟ್ಟನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೦೩.೦೨.೦೨) "ಹೆಸರಿನಂತೆ" ಇವರು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸುಳಿವುಗಳಿದ್ದರೂ, ಊರಿನೊಂದಿಗಿನ ಅವರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಥವಾ ಅವರ ದೈವಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಂದೆ ಕೆಂಗರು ಮಲ್ಲೇಗೌಡನು "ಕಾಡುಗೊಲ್ಲನಾಗಿ" ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಒಬ್ಬ "ಕೃಷಿಕನ" ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿರುವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಜುಂಜಪ್ಪನು ತನ್ನ ಮಾವಂದಿರ "ಹೊಲ - ಮನೆಗಳಿಗೆ" ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಾದರೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಇತ್ತೀಚಿಗಷ್ಟೇ ಊರಿಗೆ ಬಂದರೆಂಬ ತರ್ಕವನ್ನು ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜುಂಜಪ್ಪನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ "ಶೀಲವನ್ನು" ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು "ಎಂಟು ಭೀಕರ ದಿವ್ಯಗಳಿಗೆ" ಅವಳನ್ನು ಗುರಿಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯವೊಂದು "ಊರಿನೊಳಗಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು" ತನ್ನಲ್ಲೇ ಗರ್ಭಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯವೊಂದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪಟ್ಟ ಬವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಆ ಲೋಕದ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಗಳನ್ನು ಆ

ಕಾವ್ಯಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು. ಭಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ರಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೇಳೈಸುವ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರ ಆಕರ್ಷಣೆಯಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದಿರುವುದು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ.

(೩)

**ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗ**

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಗೊರವ' ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕೂಡ ಒಂದು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಇವರು ಧಾರ್ಮಿಕ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರು. ಸಮಗ್ರ ರಾತ್ರಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಇವರ ಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು 'ಗೊರವರ ಮೇಳ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮೂವರು ಗೊರವರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಈ ಮೇಳದ ಮಧ್ಯೆ ಕುಳಿತ ಮುಖ್ಯ ಕಥೆಗಾರ ಢಮರುಗ ಆಡಿಸುತ್ತ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದರೆ, ಮಿಕ್ಕವರೂ ಹಾಗೆಯೇ ನುಡಿಸುತ್ತಾ ಹಿಮ್ಮೇಳ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಭಕ್ತರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಮೇಳಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೊರವರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೊರವರಿಗೂ ವೇಷಭೂಷಣದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೊರವರಲ್ಲಿ ಕಂಬಳಿಯ ನಿಲುವಂಗಿ, ಕೊರಳಿನಲ್ಲಿ ಹುಲಿಚರ್ಮದ ಭಂಡಾರದ ಚೀಲ, ಕವಡೆಸರ, ಹೆಗಲಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷಾ ಪಾತ್ರೆ, ದೋಣಿ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಢಮರುಗ, ತ್ರಿಶೂಲ ಇವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ತಲೆಗೆ ಬಿಳಿಯ ರುಮಾಲನ್ನು ಸುತ್ತುವುದು ಈ ಭಾಗದ ಗೊರವರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೊರವರು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕರಡಿಯ ಕೂದಲ ಕುಲಾವಿಗಳನ್ನು ತೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದವರಂತೆ ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳನ್ನು ಹಾಕುವುದರ ಜೊತೆಗೆ 'ಒಕ್ಕಟಗಂಟ', 'ಹುಲಿಚರ್ಮ', 'ರಟ್ಟೆಬಳೆ', 'ಕಾಲಗೆಜ್ಜೆ', 'ಕೊರಳಕವಡೆ', 'ಎಲೆಸಂಚಿ', 'ಕವಡೆಪಟ್ಟಿ','ಭಂಡಾರ ಚೀಲ', ;ಪಿಳ್ಳಂಗೋವಿ', ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಹಣೆ ಮತ್ತು ಕಣ್ಣುಗಳು ತುಂಬುವಂತೆ ವಿಭೂತಿ ಪಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಬಳಿದು ನಡುವೆ ಕುಂಕುಮವನ್ನು ಲೇಪಿಸುವರು. ಹಾಗೆಯೇ ಕುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ವಿಭೂತಿಯು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ (ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ೧೯೭೯, ೧೪೭-೧೪೮).

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಕಡೆ ಇದ್ದರೂ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿವೆ. ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಆನೆಗೊಂದಿ, ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಾರಿಮನಿ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕುಬಟೂರು, ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ದೇವರಗುಡ್ಡ, ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ದೇವೀ ಹೊಸೂರು ಹಾಗೂ ಮೇಲಾರ ದೇವರಗುಡ್ಡ, ಬೀದರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೈಲಾರಪುರ, ಬಳ್ಳಾರಿಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಣ್ಣೆ ಮೈಲಾರ, ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಂಗಸೂಳಿ, ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಾಗಮಂಗಲ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಮೈಲಾರಪಟ್ಟಣ, ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಆನೇಕಲ್ ತಾಲೂಕಿನ ಎಳ್ಳಾಗರ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮುಡುಕುತೊರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರಗುಡ್ಡ ಕ್ಷೇತ್ರವೇ ಈ ನೆಲೆಗಳಲೆಲ್ಲಾ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು "ಹಿರಿಯ ಮೈಲಾರ" ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯವೊಂದರ ಸ್ಥಳಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಗೊರವರ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಜಾನಪದ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಥಳಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ ಮಣಿಚೂಲ ಪರ್ವತದ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಏಳುಜನ ಋಷಿಗಳು ತಪ್ಪಸ್ಸನ್ನಾಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನನೊಂದ ರಾಕ್ಷಸ ತನ್ನ ಪರಿವಾರದೊಂದಿಗೆ ಬಂದು ಆಶ್ರಮವನ್ನೆಲ್ಲ ಹಾಳುಮಾಡಿದ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಋಷಿಗಳು ದುಃಖದಿಂದ ದೇವೇಂದ್ರನಿಗೆ ದೂರು ಕೊಟ್ಟರು. ಬ್ರಹ್ಮನ ವರವನ್ನು ಪಡೆದ ಅವನನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ತಮ್ಮ ಮಣಿಯನ್ನು ತಾನು ಕೊಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನುಡಿದು, ವಿಷ್ಣುವಿನ ಬಳಿಗೆ ಕಳಿಸಿದನು. ವಿಷ್ಣುವೂ ತನ್ನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡ ಮೆಲೆ ಋಷಿಗಳು ಶಿವನಲ್ಲಿ ಮೊರೆಯಿಟ್ಟರು. ಶಿವನು ಮಾರ್ತಾಂಡಭೈರವ ರೂಪ ತಾಳಿ ಮಣಿಯನ್ನು, ರಾಕ್ಷಸಪರಿವಾರವನ್ನು ಕೊಂದನು. ಕೊನೆಗೆ ಶಿವನ ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಮಲ್ಲನು ಭೈರವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹೆಸರೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡನು. ಆದುದರಿಂದ ಭೈರವ ಮಲ್ಲನ ಅರಿ 'ಮಲ್ಲಾರಿ' ಯಾದ. ಅಸುರರ

ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಂತೆ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವನಾಗಿ ಅವತಾರ ಎತ್ತಿದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಭು ಲಿಂಗರೂಪಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿ ಭಕ್ತರಿಗೆ ವರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು. ಆದರೆ, ಸ್ಥಳಪುರಾಣದ ಮೇಲಿನ ಕಥೆಗಳು 'ಗೊರವ' ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಗೊರವರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜನಪದರ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಮಣಿಶೂಲ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ವರ ಪಡೆದ ಮಣಿಮಲ್ಲಾಪುರ ಎಂಬ ರಾಕ್ಷಸ ಅಲ್ಲಿರುವ ಯತಿಗಳ ಯಾಗಭಂಗ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾನಭಂಗ ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ, ಗೋವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಶಿಶುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಆರಂಭಿಸಿದನು. ಇವನ ಹಿಂಸೆ ತಡೆಯಲಾರದೆ ದೇವತೆಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಮೊರೆಯಿಟ್ಟರು. ಇಂಥ ಸುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಅಗ್ನಿಯು ಕೋಪದಿಂದ ತನ್ನ ಜಡೆಯನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಒರಸಿದಾಗ "ಗುರುತುಮಾರಿ" ಎಂಬ ಶಕ್ತಿದೇವತೆ ಉದ್ಭವವಾದಳು. ಇವಳಿಗೆ "ಗಂಗಮಾಳಮ್ಮ" ಎನ್ನುವ ಹೆಸರು ಕೂಡ ಇದೆ. ಶಿವನ ಸಮಸ್ತ ಪರಿವಾರವು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷ ಈ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದಾಗ, ಶಿವನು ಗೊರವಯ್ಯನ ಅವತಾರ ತಾಳಿ "ಕರಡಿಚರ್ಮ ತಲೆಗೆ ಹಾಕಿ" ಢಮರುಗ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರನನ್ನು ಕೊಂದುಬಿಡುವನು. ಏನೂ ಮಾಡಿದರೂ ಸಾಯದ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಶಿವನು ಗೊರವನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ 'ಗೊರವ' ಹಾಗೂ 'ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ' ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಖಚಿತಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ೧೯೭೯, ೨೪೫-೨೫೨).

ಕುರುಬರು ಮೂಲತಃ ವಲಸೆಗಾರರಾದರೂ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆ ನಿಂತವರು. ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಲಾರನ "ಮದುವೆಗಳ" ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿದ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಮೈಲಾರನು ತಾನು ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಶಿಲ್ಪಗಳು, ಗುಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೈಲಾರ ಪರಂಪರೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ವಿಭಿನ್ನ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಹಂತದ ಸಂಘರ್ಷವು "ವಲಸೆಗಾರ" ಕುರುಬರು ಮತ್ತು "ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ" ನಡುವೆ ನೆಲ ಮೇಲಿನ ಒಡೆತನಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ. ಎರಡನೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತ ಕುರುಬರು ಕೃಷಿ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಕಾಡಿನ ಮೇಲಿನ ಅಧಿಪತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆಸಂಘರ್ಷಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ತಕರೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗಬೇಕಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ "ಪುನರ್ ಕೂಡುಕಟ್ಟು" ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೯೭, ೩೧). ಮೈಲಾರಲಿಂಗನು "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗಿ" ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದೇ ಆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ ಅವರು. ಇವರು "ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ವೀರಶೈವಗಳಂತಹ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಾಂಗದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇಡೀ ಕೆಳವರ್ಗದ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ತಮ್ಮ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ ೧೯೯೯, ೯). ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮೈಲಾರಲಿಂಗನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದನು ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾತಿಗಳ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಿದ್ದನು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿಯವರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ "ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದ" ಎನ್ನುವ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಘಟನೆಗಳಾಗಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ-ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನನ್ನು "ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು" ಒಂದು ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈಗಾಗಲೇ ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯ - ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನಗಳು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನು ಕೇವರ 'ಗೊರವರಿಗೆ' ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಯಾವ ಒಂದು ಜಾತಿ / ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದಿಯಾಗಿ ಅಂತ್ಯಜ ಕಡೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಮೈಲಾರನ

ಒಕ್ಕಲುಗಳೆಂದು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ನೇಗಿನಹಾಳ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕುರುಬ, ಗೌಳಿ - ಗೊಲ್ಲ, ಬೇಡ ಮತ್ತು ಬೆಸ್ತ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಊರೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮೈಲಾರನ ಪ್ರತಿಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲೂ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಡಗಲಿ ತಾಲೂಕಿನ ಹಿರೇಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಭರತ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು ನಡೆಯುವ "ಕಾರಣಿಕೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ" ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಕನಿಷ್ಠ ನಾಲ್ಕು ಲಕ್ಷ ಜನ ಸೇರುತ್ತಾರೆಂದು ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಮೈಲಾರನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯನು ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ (ನೇಗಿನಹಾಳ ೧೯೯೫; ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೯೭)

***

**ಕುಮಾರರಾಮ**

ಕ್ರಿ.ಶ. ಸುಮಾರು ೧೩೩೭ರಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ್ದ ಎನ್ನಲಾದ ಕುಮಾರರಾಮನು ನಂತರದ ಏಳುನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಬಗ್ಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯಾದ ಕಥೆಗಳು, ಕಾವ್ಯಗಳು, ಪಠ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ವಿಚಾರ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ

*ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕುಮಾರರಾಮನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಹತ್ವದ ಅರಸನೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದ ಅನೇಕ ಅರಸರು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಇಂದಿಗೂ ಜನಪ್ರಿಯನಾಗಿರುವವನೆಂದರೆ ಕುಮಾರರಾಮನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆತ ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲಂಥ ಬೃಹತ್ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಯಾವುದೇ ಮಹಾನ್ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನತೆಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಲು ಕಾರಣಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವೀಗ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ (ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೯೯)*

ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕುಮಾರರಾಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕನೇಕ ಲಿಖಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಗದ್ಯಗಳು, ಕಥೆಗಳು ಬಹಳಷ್ಟಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೧೨ರಲ್ಲಿ ನಂಜುಂಡ ಕವಿಯು ಬರೆದ "ಕುಮಾರರಾಮ ಚರಿತೆ"ಯಿಂದ ೧೯೯೦ರ ದಶಕದವರೆಗೆ ಬಂದ ಕೃತಿಗಳು ಕುಮಾರರಾಮನ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತಿಳಿಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ರಾಮನೊಡನೆ, ಅರ್ಜುನನೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೂ ಕೆಲವರು ಅವನನ್ನು "ಮಾತಂಗಿ-ಕಳ್ಳರಾಮ"ನನ್ನಾಗಿ ಕೂಡ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು "ದೇಶಪ್ರೇಮಿ" ಎಂಬಂತೆ ಕೂಡ ನಿರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಇವನ ಬಗೆಗೆ ವಿಪುಲವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು, ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು, ತುಳು ಮತ್ತು ತಮಿಳು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಕಂಪ್ಲಿ ಕಮ್ಮಟದುರ್ಗ ಪರಿಸರದ ಕೃಷಿಕ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಪೂರಕ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಜನಪದರು ದೈವದ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯ, ಆಚರಣೆ, ಜಾತ್ರೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಹರಕೆ, ಬಲಿ, ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳ ಮೂಲಕ ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ಸಾವಿತ್ರಿ ೨೦೦೨,೧).

ಕುಮಾರರಾಮನ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕಥಾನಾಯಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕುಮಾರರಾಮನೇ ಆಗಿರುವನು ಎನ್ನುವ ಕೆ.ಎಂ. ಮೈತ್ರಿಯವರು, ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ತಾವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವನು ಜಟಿಂಗೇಶ್ವರ ಬಾಳೆಹಣ್ಣಿನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಕಂಪಿಲರಾಜನ ಹೆಂಡತಿ ಹರಿಯಾಳದೇವಿಯ ಉದರದಲ್ಲಿ ಆನೆಗೊಂದಿಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸುವನು "ಬಾಳೆಹಣ್ಣಿನ ಸಿಪ್ಪೆಯಿಂದ" ಹರಿಯಾಳದೇವಿಯ ದಾಸಿ ಚೆನ್ನುಮಾಯಿ ತಾಯಮ್ಮಳ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಜನಕರಾಮ ಹುಟ್ಟುವನು. ಸಹೋದರರು ನಂತರ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಬಾಲ್ಯವು ಹರಿಯಾಳದೇವಿ ಹಾಗೂ ಸೋದರಮಾವ ಬಚ್ಚಣ್ಣನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಕಳೆಯುವುದು.

ಕುಮಾರರಾಮನು ಓರಗಲ್ಲಿನ ರಾಜ ಗಣಪತಿಯ ಮಗ ಗಣರಾಮನನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿ "ವಜ್ರ-ವೈಡೂರ್ಯ, ಮುತ್ತು-ರತ್ನ, ಏಳುದಡೆವು ಚಂದ್ರಾಯುಧ ಹಾಗೂ ಎರಡು ರೆಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದದ ದೇವತಾ ಕುದುರೆ ಗೆದ್ದು " ವಿಜಯಶಾಲಿಯಾಗಿ ಆನೆಗೊಂದಿ ಕಂಪ್ಲಿಗೆ ಮರಳುವನು. ದಿಲ್ಲಿ ಸುಲ್ತಾನನೊಂದಿಗೆ ಮೂರು ಸಲ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ಅಪ್ರತಿಮ ವೀರ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು (ಮೈತ್ರಿ ೧೯೯೭, ೯-೧೧). ಕುಮಾರರಾಮನ ಶೌರ್ಯಸಾಹಸಗಳ, ರೂಪಲಾವಣ್ಯಗಳಂಥ ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅವನು ಹೆಂಗಳೆಯರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದನು. ಲೋಕೋತ್ತರ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಕುಮಾರಾಮನು ಐವರು ಸುಂದರ ಕನ್ಯೆಯರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ತ್ರೀಕುಲ ಹೃದಯವನ್ನು ಸೂರೆಗೊಂಡಿದ್ದನು. ದೆಹಲಿ ಸುಲ್ತಾನರ ಮಗಳು "ಬಾಬಮ್ಮ", "ಮಾತಂಗಿ" ಹಾಗೂ ಸ್ವಂತ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ "ರತ್ನಾಜಿ"ಯರು ಇವನನ್ನು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರೂ ಕುಮಾರರಾಮನಿಗೆ ಅವರ ಮೇಲೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಾವಿತ್ರಿಯವರು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. (ಸಾವಿತ್ರಿ ೨೦೦೨,೯). ಮಾತಂಗಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ ಸಾವಿತ್ರಿಯವರು ಮಾತಂಗಿಯು ಮಾದಿಗರ ದೈವವಾಗಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾತಂಗಿಯು ದೆಹಲಿ ಸುಲ್ತಾನರ ಮಗಳೆಂದು, ಬಿಜಾಪುರ ಸುಲ್ತಾನನ ಮಗಳೆಂದೂ ಹಾಗೂ ಹುಲಿಗೆಯ ಹುಲಿಗೆಮ್ಮಳೇ ಮಾತಂಗಿಯಾದಳು ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಪ್ರತೀತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು, ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಗೆಳೆಯರು ಆಡುತ್ತಿದ್ದ ಚೆಂಡು ತನ್ನ ಉಪ್ಪರಿಗೆಗೆ ಬಂದು ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದ ರತ್ನಾಜಿಗೆ ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದಳು ಎನ್ನುವ ಪ್ರತೀತಿಯೂ ಇದೆ (ಸಾವಿತ್ರಿ ೨೦೦೨, ೩೦-೩೧).

ಪರಾಕ್ರಮಿ ಕುಮಾರರಾಮನೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಚೆಲುವೆ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯ ಮದುವೆಯು ಕುಮಾರರಾಮನ ಅಪ್ಪ ಕಂಪಿಲರಾಜನೊಂದಿಗೆ ಆಗುವುದು. "ಕಾಮಾಂಧ" ರತ್ನಾಕ್ಷಿ ಕುಮಾರರಾಮನೊಂದಿಗೆ "ಕಾಮತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು" ಹೊಂಚು ಹಾಕಿ ವಿಫಲವಾಗುವಳು ಎಂದು ಮೈತ್ರಿಯವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಮೈತ್ರಿ ೧೯೯೭, ೯-೧೧). ಕುಮಾರರಾಮನಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾದ ರತ್ನಾಜಿಯು ಹೆಮ್ಮಾರಿಯಾಗಿ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತನ್ನ ಗಂಡ ಕಂಪಿಲರಾಯನಿಗೆ ಕುಮಾರರಾಮನ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲಸಲ್ಲದ ಅಪವಾದ ಹೊರಿಸಿದಳು. ಮೋಹದ ಹೆಂಡತಿಯ ಮಾತನ್ನು ನಂಬಿದ ಕಂಪಿಲರಾಯನು ಕುಮಾರರಾಮನಿಗೆ ಮರಣದಂಡನೆ ವಿಧಿಸಿದನು. ಚತುರನಾದ ಮಂತ್ರಿ ಬೈತಪ್ಪನು ಬೇರೊಬ್ಬನ ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿದು, ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ನೆಲಮಾಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟನು. ಕುಮಾರರಾಮನು ಮೃತನಾದನೆಂಬ ಸುದ್ದಿ ಕೇಳಿ ದೆಹಲಿ ಸುಲ್ತಾನನು ಕುಮ್ಮಟದುರ್ಗಕ್ಕೆ ಮುತ್ತಿಗೆ ಹಾಕಿದಾಗ ಚಿಂತಾಕ್ರಾಂತನಾದ ಕಂಪಿಲರಾಯನಿಗೆ ಅವನ ಮಂತ್ರಿಯು ಕುಮಾರರಾಮನು ಬದುಕಿರುವ ವಿಷಯ ತಿಳಿಸಿದನು. ಕುಮಾರರಾಮನು ವೀರಾವೇಷದಿಂದ ಹೋರಾಡಿ ಸುಲ್ತಾನನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟಿಸಿದನು. ದೆಹಲಿ ಸುಲ್ತಾನನು ತನ್ನ ದಳಪತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಸಂಹರಿಸಲಲು ಮಾತುಕತೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತಂಗಿಯು ತನಗೆ ಸೈನ್ಯ ಕೊಟ್ಟರೆ ಕುಮಾರರಾಮನ ತಲೆ ಒಪ್ಪಿಸುವುದಾಗಿ ಸುಲ್ತಾನನಿಗೆ ಮಾತುಕೊಡುವಳು. ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಅವನನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ, ತಿರಸ್ಕರಿತಳಾದ ಅವಳ ಸೇಡು ಕುಮಾರರಾಮನೊಂದಿಗಿನ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕಾಣತೊಡಗಿತು. ಅವನೊಂದಿಗೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಮೇಲಕೆತ್ತಿ ಹೊಡೆಯಲು ಹೋದಾಗ, ಅವಳು ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದು ತಿಳಿದು ತಟಸ್ಥನಾಗಿ ಕುಮಾರರಾಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸಂಹರಿಸಿಕೊಂಡನು. ಇತ್ತ ಕಂಪಿಲರಾಯನು ಹತನಾಗುವನು. ಕುಮಾರರಾಮನ ರುಂಡವನ್ನು ದೆಹಲಿಗೆ ಕಳಿಸಲಾಯಿತು. ಸುಲ್ತಾನನಿಗೆ ಇದು ಸಂತೋಷದ ವಿಚಾರವಾದರೂ ಅವನ ಮಗಳು "ಬಾಬಮ್ಮ"ಳಿಗೆ ಸಹಿಸಲಾಗದ ವ್ಯಥೆಯಾಯಿತು. ಅವಳು ಹತಾಶಳಾಗಿ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವಳು. ಕುಮಾರರಾಮನ ರುಂಡವು ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿದ್ದಷ್ಟು ದಿನ "ಅಪಶಕುನಗಳಾದ" ಕಾರಣ ಆ ರುಂಡವನ್ನು ಕಮ್ಮಟದುರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಲಾಯಿತು. (ಸಾವಿತ್ರಿ ೨೦೦೨, ೯-೧೦).

ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೊಘಲಕನ ಆಡಳಿತ ನಡಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅವನ ದಂಡನಾಯಕ ಮಲ್ಲಿಕಾಫರ್ ಕುಮ್ಮಟದುರ್ಗಕ್ಕೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಖೋಜಾನಾಗಿದ್ದ ಎಂಬುದು "ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಸಾವಿತ್ರಿಯವರು, ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ "ಗಂಡುಭೇದದ ಹೆಣ್ಣು" ಎಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಲ್ಲಿಕಾಫರ್ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅಂಚೆ ಮತ್ತು ಮಾತಂಗಿಮಠ ಕತೆಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಅವರು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಸಾವಿತ್ರಿ ೨೦೦೨, ೭೪)

ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿವಿಧೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ದೈವವಾಗಿ ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರರಾಮನ "ಮಹಾಕಾವ್ಯವು" ವೇದ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ನಾಯಕ, ಗಂಗಾಮತ - ಹಾಲ್ಮತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಪೂಜ್ಯನೀಯಗೊಂಡಿರುವುದು ವೇದ್ಯವಾಗುವುದು (ಮೈತ್ರಿ ೧೯೯೭). ಕುಮಾರರಾಮ ವಾಸಿಸಿದ್ದ ಎನ್ನಲಾದ ಕುಮ್ಮಟದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನು 'ರಾಮಸ್ವಾಮಿ'ಯಾಗಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೊನ್ನಾವರ, ಅಂಕೋಲಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನು 'ಹಸ್ರರಾಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಗರ ಮತ್ತು ಸೊರಬ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಈತ 'ಕುಮಾರ' ಮತ್ತು 'ಗ್ರಾಮದೇವರು' ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಹೊಸನಗರ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನು 'ಗ್ರಾಮೇಶ್ವರ' ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸುಗ್ಗಿ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೈವದ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಉರುಟಾದ ಕಲ್ಲು ಗುಂಡುಗಳನ್ನು ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ 'ಅಣಿಲಗೋಡು'ವಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ 'ಕಳ್ಳರಾಮನ ಜಾತ್ರೆ' ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಹೀಗೆ ಕಮ್ಮಟದುರ್ಗದಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅರಬ್ಬಿ ಸಮುದ್ರದವರೆಗೂ ಕುಮಾರರಾಮನು ದೈವಿಕ ಪುರುಷನಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು (ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೯೯,೩).

ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕುಮಾರರಾಮನು ದೈವವಾದುದು ಅಥವಾ ದೇವಮಾನವನಾದುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಸಾವಿತ್ರಿಯವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ, ಕುದುರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ "ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೈನಿಕರೊಡನೆ" ಹೋರಾಡಿ, ಅವರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕುಮಾರರಾಮನು ಜನಪದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತೀ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಮಾದರಿಯ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾವಿತ್ರಿಯವರು ಕಾವ್ಯಗಳ ಕಥಾವಸ್ತುವಾದ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಕೃತಿಕಾರರು ಅರ್ಜುನ, ಜಟ್ಟಂಗಿರಾಮ ಮತ್ತು ಪರಶುರಾಮನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೇಡ ಸಮುದಾಯದವರು ಈತನನ್ನು ಶ್ರೀರಾಮನೆಂದು ತಮ್ಮ ಆರಾಧ್ಯ ಮನೆದೇವರೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ವಿವರಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ರತ್ನಾಜಿ, ಬಾಬಮ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾತಂಗಿಯರು ಇವನನ್ನು ಮೋಹಿಸಿದರೂ, ಈತ "ಪರನಾರಿ ಸೋದರ" ಎಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅಂಶ ಇವನನ್ನು ದೇವಮಾನವನನ್ನಾಗಿಸಿರಬಹುದು (ಸಾವಿತ್ರಿ, ೨೦೦೧, ೨೭-೨೮). ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಮುದುಕ ಕಂಪಿಲರಾಯ ದೊಂಬರ ತರುಣಿ ರತ್ನಾಜಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ವಿಚಾರವು ಕಂಪಿಲಿಯ ಪರಿವಾರದವರಿಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ತಂದಿತ್ತು. ಈ ಅಸಮಾಧನವೇ ರತ್ನಾಜಿಯನ್ನು "ವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಿ"ಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆಯೆಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದಲೇ ಕುಮಾರಾಮನು"ಪರನಾರಿ ಸೋದರ" ನಾಗುವುದು ಮತ್ತು ರತ್ನಾಜಿಯು 'ವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಿ' ಯಾಗುವುದು ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು (ಸಾವಿತ್ರಿ ೨೦೦೧, ೬೫).

## ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ. (ಸಂ), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

೨. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮.

೩. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ. ತಿಮ್ಮಪ್ಪಗೊಂಡ ಹಾಡಿದ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.

೪. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ. ಗಿರಿಜನನಾಡಿಗೆ ಪಯಣ, ರಾಗಿರೊಟ್ಟಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಯೂರ ಪ್ರಿಂಟ್ ಆರ್ಡ್ಸ್, ಎರಡನೇ ಮುದ್ರಣ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦.

೫. ರಾಜಶೇಖರ್ ಪಿ.ಕೆ, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ: ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನೆ, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂಪುಟ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೩೦೭-೩೦೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೮.

೬. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೯.

೭. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬.

೮. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಸಂ), ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಜಾನಪದ ಬರಹಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಮಯೂರ ಪ್ರಿಂಟ್ ಆಡ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦.

೯. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦.

೧೦. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್(ಅನು), ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಕೆ. (ಸಂ), ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ರತನ್ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸಸ್, ನವದೆಹಲಿ, ೨೦೦೦.

೧೧. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ ಸಂಪುಟಗಳು, ೧.೧೨.೨೦೦೧, ೧೩.೦೧.೨೦೦೨, ೨೭.೦೧.೨೦೦೨, ೦೭.೦೨.೨೦೦೨, ೧೦.೦೨.೨೦೦೨, ೧೭.೦೨.೨೦೦೨ ಮತ್ತು ೨೪.೦೨.೨೦೦೨.

೧೨. ಸ್ವಾಮಿ ಬಿ.ಎಸ್. ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಪರಂಪರೆ-ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂಪುಟ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೩೦೭-೩೧೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೮.

೧೩. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಚೆಲುವರಾಜು, ಹಂಪಿ ಜಾನಪದ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ನೇತ್ರಾ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೬.

೧೪. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಲಿಪಿ ಮುದ್ರಣ, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ, ೧೯೯೭.

೧೫. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕುಮಾರರಾಮ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯

೧೬. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಓ.ಎಲ್, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ನಮ್ಮತನದ ಹುಡುಕಾಟ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಳೆ ಸಂಚಿಕೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ತ್ರೈಮಾಸಿಕ, ಸಂಪುಟ - ೮, ಸಂಚಿಕೆ - ೧,೨೦೦೧

೧೭. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಓ.ಎಲ್, ಮಾದಪ್ಪನ ಕಥೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೧೮. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್.ಎಸ್, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಪರಂಪರೆ-ಕಾವ್ಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆ, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂಪುಟ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೩೦೭-೩೧೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೮.

೧೯. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಪರಂಪರೆ - ರಚನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂಪುಟ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೩೦೭-೩೧೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೮.

೨೦. ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮.

೨೧. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.

೨೨. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೯.

೨೩. ಚಲುವರಾಜು, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

೨೪. ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಆಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮.

೨೫. ಮೀರಾಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಯಣ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮.

೧೬. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೮೭.
೧೭. ಚಂದ್ರಪ್ಪ ಎನ್. ಎಲ್ಲಮ್ಮ -ಒಂದು ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಮುಂಡ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨.
೧೮. ಮೈತ್ರಿ ಕೆ.ಎಂ., ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.
೧೯. ಮೈತ್ರಿ ಕೆ.ಎಂ., ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦.
೨೦. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.
೨೧. ಸಾವಿತ್ರಿ ಎಸ್.ಎಂ. ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನ, ಚಿತ್ರಶ್ರೀ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೦೨.
೨೨. ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ, "ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಂಡು ಜೋಗಮ್ಮರು : ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವಪೀಠಿಕೆ", ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಜುಲೈ-ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೯೯.
೨೩. ಜೋಷಿ ಶಂ.ಭಾ, ಹಾಲುಮತ ದರ್ಶನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೩.

## ೩. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು : ಕೊಡಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಿನ್ನನೋಟ

### (೧)

ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವಾಗ ಆ ತರಹದ ಒಂದು ಏಕರೂಪೀ ಸತ್ಯ ಇದೆ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಏಕರೂಪೀ ಸತ್ವವನ್ನು ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಕೃತಿಗಳೆನ್ನಲಾಗುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕತೊಡಗುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಐರೋಪ್ಯ ಮೂಲದ್ದು. ಯುರೋಪು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ "ನ್ಯಾಷನಲಿಸಂ" ಅಥವಾ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ" ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರಕಾರ 'ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಜನಾಂಗ, ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಸಂಗಮ'. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ರಾಜಕೀಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾದ 'ರಾಜ್ಯ' ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮರೂಪಿಯಾದ, ಆಂತರಿಕ ವಿಭಜನೆಗಳಿಲ್ಲದ, ಅಂತರ್ಭೇದಗಳಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಸತ್ಯ ಒಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಲ್ಪನೆ.

ನಮ್ಮ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ, ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕೊಡತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ ಚಿಂತಕರು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಚಟದ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ 'ಕೊಡವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಹಾಗೂ ಕೊಡವರೆಂದರೆ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಲಾಗಾಯ್ತಿನಿಂದ ಬದುಕಿದವರು ಎನ್ನುವ ಸರಳ ಕಲ್ಪನೆ, ನಾನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದೀ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ದೋಷವನ್ನೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ದೊರೆಯುವುದು ಕೊಡಗಿನ ಯಜಮಾನಿಕೆ ವಹಿಸುವ ಮಂದಿಗಳ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳ ವರ್ಣನೆ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಇಂತಹ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಗಣ್ಯವಾಗಿವೆ.

“ಕೊಡವ” ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾಷೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ, ಆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತಾಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೭. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ, ಮಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡವ ಎಂದು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದು, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಯಾವುದೇ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇವುಗಳು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದ ಒಂದಾಗಿ “ಕೊಡವ” ಎನ್ನುವ ಒಂದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೇ ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ, ಹೆಗ್ಗಡೆ ಐರಿ, ಕೋಯವ, ಕುಡಿಯ, ಮಡಿವಾಳ ಮುಂತಾದ ೧೭ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆ ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯೇ. ಅವುಗಳು ಆಚರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಒಂದೇ. ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೊಡಗಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದರೂ ದಲಿತರಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾದ ‘ಕೆಂಬಟ್ಟಿ’ ಸಮುದಾಯದವರು ಮಾತಾಡುವುದು ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಮುದಾಯದ ಮತ್ತು ಕೆಂಬಟ್ಟಿಗಳ ರೀತಿನೀತಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಏನೊಂದೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಂಬಟ್ಟಿಗಳು ಕೊಡಗಿನ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳು. ಮಿಕ್ಕವರು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗು ಎಂದು ನಾನಿವತ್ತು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತು ಕೆಂಬಟ್ಟಿಗಳ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿ ಪ್ರಕಾರ ಶೇ. ೩೫.೮೦ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕರಾದರೆ ಶೇ. ೨೫.೪೯ ಮಲೆಯಾಳಿ ಭಾಷಿಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶೇ. ೧೭.೬೬ ಕೊಡವ ಭಾಷಿಕರಾದರೆ ಶೇ. ೮.೬೨ ತುಳು ಭಾಷಿಕರು, ಶೇ. ೭.೧೩ ತಮಿಳು ಭಾಷಿಕರು ಮತ್ತು ಶೇ. ೨.೬೧ ಉರ್ದುಭಾಷಿಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ೧೯೯೧ರ ಜನಗಣತಿ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಡಗಿನ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಶೇ. ೨೦.೩೩ರಷ್ಟು ದಲಿತರಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡವ ಭಾಷಿಕರ ಸಂಖ್ಯೆ ಶೇ. ೧೮ ರಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳ (ದಲಿತರನ್ನು ಸೇರಿಸಿದಂತೆ) ಸಂಖ್ಯೆ ೧೭ (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೨೦೦೦, ೬-೯).

ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದಾಗ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಬರುವುದು ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ **ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ** (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ, ೧೯೭೪). ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸದ ಕುರಿತು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುವವರೆಗೂ ದೇಶೀಯನೊಬ್ಬನ ಮೂಲಕ ಕೊಡಗಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ದೊರಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೊಡಗಿನ ೧೭ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದ್ಧತಿ, ಪರಂಪರೆ, ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲು ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದರೂ ಕ್ರಮೇಣ ಅದು ಕೊಡಗಿನ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯವಾದ ಕೊಡವ ಜಾತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ರೀತಿ ಕೊಡವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಜನಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಮೊದಲಿನ ಮೂಲ ನಿಲುವು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಬಹುತೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನೇ ಹೊರಗಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂತ್ಯವೆಂದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಹಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಾದ “ಕೊಡವರ” ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಕೊಡವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಲಾಗಾಯ್ತಿನಿಂದ ಭೂಹಿಡುವಳಿಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡದವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಬಹಳಷ್ಟಿವೆ. ಕೊಡಗಿನ ಮಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯಾದ ಎರವ, ಕುಡಿಯ ಮತ್ತು ಅರೆಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಮಂದಿ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೊಡವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುವವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಸಮೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ದುರ್ಬಲಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಭೂಹಿಡುವಳಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೊಂದದ ಕೆಂಬಟ್ಟಿಯವರ ರೀತಿ-ರಿವಾಜುಗಳು ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೆಂಬಟ್ಟಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕಿದ್ದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ವೈದಿಕ ಸಮಾಜದ ರೀತಿ-ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಂಥ ಕೃತಿಗಳು ಜನರ ಜನಪದವಾಗದೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಕೊಡಗಿನ ಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಸಫಲವಾದರೂ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಕೊಡಗಿನ ದುರ್ಬಲ ಜಾತಿಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯ ಮೂಲನಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕೊಡವ ಜಾತಿಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು

ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ವರ್ಣರಂಜಿತಗೊಳಿಸಲು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯನ್ನು ಅರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಯಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ, ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪುನಶ್ಚೇತನಗೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತಗೊಂಡಿದ್ದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೇ ತುರುಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ - ವೈಶ್ಯ - ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ಸೂತ್ರವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಬಲಾಢ್ಯ ಭೂಹಿಡುವಳಿದಾರ ವರ್ಗಗಳ "ಜನಪದ ಗ್ರಂಥವಾದ" ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಫಣಿಯರವರಂತಹ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ "ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ"ದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

**ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ**

ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ "ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ" ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಆದ್ಯ ಗ್ರಂಥ. ಪಟ್ಟು ಎಂದರೆ ರೇಷ್ಮೆ. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಎಂದರೆ ರೇಷ್ಮೆಯೊಳಗಿನ ಓಲೆ ಎಂದರ್ಥ. ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದುಬರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೊಡಗು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ "ಪಳಮೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಪಳಮೆಯ ಓಲೆಯನ್ನು ರೇಷ್ಮೆ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಹೊದೆಯಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ೧೯೨೪ರಲ್ಲೇ ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ ಕಂಡ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಕೊಡಗರ ಹುಟ್ಟು, ಮದುವೆ, ಸಾವು, ಹಬ್ಬಗಳು, ಆಚರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ರೀತಿ - ರಿವಾಜುಗಳು, ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳು, ಗಾದೆಗಳು ಮತ್ತು ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕೊಡವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಇಂದಿನ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರಿಗೂ ಸವಾಲಾಗಿದೆ. ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯು ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಕಂಡರೂ ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ವತಿಯಿಂದ ಮರುಮುದ್ರಣವಾಯಿತು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪಾಧಿಕಾರವು ಇದೇ ಕೃತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಆಗಸ್ಟ್ ೨೦೦೩ರಲ್ಲಿ ಬಿ. ನಂಜಮ್ಮ ಮತ್ತು ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ಅವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಅನುವಾದವನ್ನು ಹೊರತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಪೋಲೀಸ್ ಇಲಾಖೆ ಸೇರಿ ಸಬ್ ಇನ್‌ಸ್ಪೆಕ್ಟರರಾಗಿ ದುಡಿದು ೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತರಾದರು. ನಿವೃತ್ತಿಯ ನಂತರ ಕೆಲವೇ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ (೧೯೩೧ ರ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೧೨) ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಮೃತರಾದರು.

೧೯೬೧ರಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪವನ್ನು "ಕೊಡವಡ ನಡಪ್" (ಕೊಡವರ ಆಚಾರಗಳು) ಎನ್ನುವ ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕೊಡವ ಸಮಾಜ (ಕೊಡವರು ಎಂಬ ಜಾತಿಯ ಸಂಘಟನೆ) ಪ್ರಕಟಿಸಿ, ಎಲ್ಲಾ ಕೊಡವರು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಕರೆ ನೀಡಿತು (ಕೊಡವ ಸಮಾಜ ೧೯೬೧). ಆದರೆ ಕೊಡವ ಸಮಾಜದ ಕರೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಜನರ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ಅವೈದಿಕ ಪಂಗಡಗಳೆಲ್ಲಲ್ಲಾ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಕೊಡವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕೂಡ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುವವರೆಗೆ ಬರವಣಿಗೆ ರೂಪದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ೧೮೫೫ರಲ್ಲಿ ರೆವರೆಂಡ್ ಡಾ. ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಮತ್ತು ೧೮೭೦ರಲ್ಲಿ ರೆವರೆಂಡ್ ರಿಕ್ಟರ್ ಕೊಡಗಿನ ಹಲವು ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಳ, ಹಬ್ಬಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಸಾವುಗಳ ಹಾಗೂ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ (ಜರ್ಮನಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ) ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು. ಜರ್ಮನ್ ಮಿಶನರಿ ಗ್ರೆಯಟರ್ ಮತ್ತು ರಿಕ್ಟರ್ ಮೂಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕೆಲವು ಶಿಶು ಪ್ರಾಸಗಳು, ಹುತ್ತರಿಹಾಡುಗಳು, ಗ್ರೋವರ್ ಎನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸನ ದಿ. **ಫೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ** (೧೮೭೧) ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಕಂಡಿವೆ. ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಅವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ದ್ವಿತೀಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮುದ್ರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಅವು ಜನವಲಯದಲ್ಲಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರಿಗೆ ದೊರಕಿದ ರೀತಿಯ ಗೌರವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ ತಂದುಕೊಡಲು ಸಫಲವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ನೆಲದ ಬಗ್ಗೆ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ಹಾಗೂ ನಂತರದ ಪೀಳಿಗೆಯವರಿಗೆ ಹಾದಿ ತೋರಿಸಿದ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೂ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ದೇಶೀ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ದೊರೆತಿದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ದಾಖಲೆಯಾದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡಬೇಕು

ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಕೊಡಗಿನ ಗತಿಸಿ ಹೋದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಭವವನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಕಾಪಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೊಡವ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಹಿರಿಯರು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕಳೆದ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಕಾರ್ಯತತ್ಪರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೊಡವ ಭಾಷಿಕರಿಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂತಹ ಪುಸ್ತಕ 'ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ' ಎಂದು ಕೂಡ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ (ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಆಗಸ್ಟ್ ೩೦, ೨೦೦೩, ಪು.೪). ಮರೆತು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳಸಿ ಕಾಪಾಡಬೇಕೆಂದು ಇವರೆಲ್ಲಾ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, "ಕೊಡವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯಂಥ "ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯನ್ನು ಉಳಿಸಿ, ಹಲವು "ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ" ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದ "ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ನಮಗೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೧೯೯೫, ೭೯). ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ಮತ್ತು ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ಶತಮಾನೋತ್ಸವ ಸಮಿತಿ, ವಿರಾಜಪೇಟೆ ಜಂಟಿಯಾಗಿ ೧೯೯೪ರ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೨೪, ೨೫ ಮತ್ತು ೨೬ರಂದು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಂಡಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. "ಅರಿವು ಬರಹ" ಮತ್ತು "ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ-೧೯೯೮"ರಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನನ್ನ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ಕೊಡಗಿನ "ಶಕ್ತಿ" ಎನ್ನುವ ಕೊಡಗಿನ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. "ಶಕ್ತಿ" ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಹಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನನ್ನ ಲೇಖನವು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಕೊಡಗಿನ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಯೊಂದರ ಕೆಲವು ಜಾತೀವಾದಿಗಳು ನನ್ನ ಲೇಖನದ ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೆದರಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದರು. ಈ ಬೆದರಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ "ಶಕ್ತಿ" ಪತ್ರಿಕೆಯು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಬಗೆಗಿನ ನನ್ನ ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿತು.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕೊಡಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಆಕರಗಳನ್ನು ಈ ಶತಮಾನದ ಮೂರನೇ ದಶಕದಲ್ಲೇ ಒದಗಿಸಿದ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ, ಇಂದು ಕೊಡಗಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಕೀಯ, ಸಮಾಜ, ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ, "ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ" ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂದ ಮಾತನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೃತಿ (ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ೧೯೭೪ ix). ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಥಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾನು ಕೊಡಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಜನರ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಕೊಡವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಮೇಲೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಯಿ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಯಾವ್ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದವು ಎನ್ನುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಈ ಸಮಾಜದ ದಿಕ್ಕು ದೆಸೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನಂಥವರ ಮೂಲಕ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವವನಿದ್ದೇನೆ. ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಇತಿಹಾಸ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರ ಯಾವತ್ತೂ ಕಡೆಗಣಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಕಡೆಗಣಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳ ಶೋಷಣೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತಗೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ದ್ವಿತೀಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ನನಗಿದೆ. (ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಇತಿಹಾಸ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೨೦೦೦). ಈ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮೂಲತಃ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ಅಂಗಗಳಾದರೂ ಅವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ಉಳಿಯುವಂಥ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಸಹಜವೆನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೇವಲ ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು "ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಯಾಗಿ ವರ್ಣರಂಜಿತಗೊಳಿಸಲು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಂಥ ಅರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ ಹಾಗೂ ಆಕರವಾದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವವನಿದ್ದೇನೆ. ಲೇಖನದ ಅಂತಿಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ದಾಖಲಿಸಿದ ಪುರುಷ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗದ ಕೊಡವೇತರ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಯ ಗಂಡಸರು ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡ ವಿಚಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮುದಾಯವು ಅವಮಾನಕಾರಿ

ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಜೀವನ ನಡೆಸಲು ಕಾರಣವಾದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಅಟ್ಟಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲನಗೊಂಡದ್ದನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ದರ್ಬಾರಿನಡಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದೆಂದೂ ಬಾಳದ ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು (ಕೊಡವರು ಸೇರಿದಂತೆ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತಗೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವೈದಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಪಥ್ಯಗೊಂಡಿದ್ದ "ಚಾತುರ್ವರ್ಣ" ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ತುರುಕಿಸಿ ಎಡಬಿಡಂಗಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದನ್ನು, ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಶೋಷಿಸಲು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತಗೊಳಿಸುವ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ವಿವರಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯಿತ ಅರಸರ ಪಾತ್ರಗಳು ಬಂದು ಹೋದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ೧೯ನೇ ಮತ್ತು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ನಿಲುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇನಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಇತಿಹಾಸಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಇತಿಹಾಸಗಳೇ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಎಂದರೆ ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಮತ್ತು ರಾಜನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಘಟನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವುದಾಗಿತ್ತು. ಇತಿಹಾಸಕಾರ್ತಿ ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತಯಾರಾದ "ಆಡಳಿತಕಾರರ ಚರಿತ್ರೆಗಳು" ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ಹಾಗೂ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ರಾಜರು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದ ಘಟನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದ ವಕ್ತಾರರಾಗಿದ್ದವು. ಅಶೋಕ, ಎರಡನೇ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಅಥವಾ ಅಕ್ಬರನಂಥ ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಿಗೆ "ನಿರಂಕುಸ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಬಯಸದ ದಮನಕಾರಿ ನಿಲುವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು" "ಭಾರತೀಯ ರಾಜರನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಅಧಿಕೃತ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವಾದವು (ಥಾಪರ್ ೧೯೯೦,೧೭). ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಅಂಥ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಅರಸರು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ತುಂಡರಸರು ಬಹಳ ಕ್ರೂರಿಗಳೂ, ದಮನಕಾರಿಗಳು ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಜಾಕಲ್ಯಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಆಸಕ್ತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಜರುಗಳು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ೧೮೫೯ರಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್‌ನಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸ, "ಭಾರತೀಯರು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ, ಅವರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು (ಶರ್ಮ ೧೯೯೮,೧). ಇದರ ಬಾವಾರ್ಥ ಏನೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಆಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸರಕಾರವು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಆಳುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಾದಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎದುರಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಎನ್ನುವ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆರ್.ಜಿ. ಭಂಡಾರ್ಕರ್, ಆರ್.ಎಲ್. ಮಿತ್ರಾ, ಬಿ.ಜಿ. ತಿಲಕ್ ಮತ್ತು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಆರ್.ಸಿ. ದತ್ತ್, ಎಸ್.ಕೆ. ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ಕೆ.ಪಿ. ಜಯಸ್ವಾಲ್‌ರಂಥ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಬರಹಗಾರರು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಾದ ಮಾಡಿದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವು ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿರಲಿಲ್ಲ (ಶರ್ಮ ೧೯೯೮, ೧-೧೩). ಇದಕ್ಕೆ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ಕೂಡ ಹೊರತಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು,

*ತಂದೆ ಸಾಯುವಾಗ ವೀರ ರಾಜನು ೨೦ ವಯಸ್ಸಿನ ಹುಡುಗನು. ಇವನು ಮೂರ್ಖನು, ಹೇಡಿಯು ಮತ್ತು ಕಾಮಿಯು, ಇವನು ಮಾಡಿದಂಥ ಪ್ರಜಾಹಿಂಸೆಯು ಅಷ್ಟಿಷ್ಟೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನೂ ಬಿಡದೆ ಕೊಂದು ಹಾಕಿದನು. ಕೆಲವು ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಇವನನ್ನು ಹುಚ್ಚನೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿಯಲಿಲ್ಲ.... ತನಗೆ ಹೆಂಡತಿ ಇದ್ದರೂ ಸಹ ಮದುವೆಯಾದವಳೇ ಆಗಲಿ ಮದುವೆಯಾಗದವಳೆ ಆಗಲಿ ತನಗೆ ಮನಸಿಗೆ ತೋರಿದ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಅರಮನೆಗೆ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಹೆತ್ತಿರುವ ಹೆಂಗಸರ ಮೊಲೆ ಹಾಲನ್ನು ಕುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದನು* (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪,೧೦)

ಎಂದು ಬರೆದರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಚಿಕ್ಕ ವೀರರಾಜೇಂದ್ರನನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವ-ಹಿತ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಹಿಂದೆ ಹೋದ ನಿಜಾಮ , ಸಿಂಧ್ಯಾ ಮೈಸೂರಿನ ಒಡೆಯರ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸದೆ, ಔದಿನ ನವಾಬನಂಥವನ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸಿದ ವಿಚಾರ ಈಗ ಇತಿಹಾಸ. ಇದರರ್ಥ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜ ಬಹಳ ಸಂಭಾವಿತ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಚಾರಿತ್ರ್ಯವುಳ್ಳವನು ಎಂದಲ್ಲ. ಅವನು ಕ್ರೂರಿ, ಕಾಮಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ "ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜೇಂದ್ರ" ಕಾದಂಬರಿ ಆಧಾರಿತ "ಅಂತಿಮ ರಾಜ" ಎನ್ನುವ ಸೀರಿಯಲ್ ಅನ್ನು ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲು ಬಿಡಬಾರದೆನ್ನುವ ಜಾತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವ ತುಂಡರಸ, ದೊಡ್ಡರಸ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅವನ ಅಪ್ಪ, ಅಜ್ಜ ಎಲ್ಲರೂ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ "ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ"ಯರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರೇ (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪,೩೭) "ಕಳ್ಳ ಬಸುರು" ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ "ಕಳ್ಳ ಬಸುರಿ" ಯಾಗುವ ಪ್ರಜೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯಿದೆ. (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪,೧೩೭). "ಯಥಾ ರಾಜ ತಥಾ ಪ್ರಜಾ" ಎಂದು ಇದನ್ನು ಕರೆಯಬೇಕೋ ಅಥವಾ "ಯಥಾ ಪ್ರಜಾ ತಥಾ ರಾಜ" ಎಂದು ಇದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಬೇಕೋ ಎನ್ನುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ವಿಚಾರ. ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ಹೇಗಾದರೂ ಕೊಡಗಿನಿಂದ ಓಡಿಸಿ, ಕೊಡಗನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ದೊಡ್ಡಪ್ಪ ದೊಡ್ಡ ವೀರರಾಜ ತನ್ನ ಮಗಳು ದೇವಮ್ಮಾಜಿಗೆಂದು ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದ ೬,೮೦,೦೦೦ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ನುಂಗಲು ಸನ್ನಾಹ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ಮೇಲೆ ಗೂಬೆ ಕೂರಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಜಯಶೀಲರಾದರು ಕೂಡ. ೧೮೫೫ರಲ್ಲಿ ರೆವರೆಂಡ್ ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಬರೆದ "ಕೂರ್ಗ್ ಮೆಮೋಯರ್" ಅಥವಾ ೧೮೭೦ರಲ್ಲಿ ರೆವರೆಂಡ್ ರಿಕ್ಟರ್ ಬರೆದ "ಗೆಜೆಟಿಯರ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್" ಅಥವಾ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತಕಾರ ಲೀವೀಸ್ ರೈಸ್ ೧೮೭೮ರಲ್ಲಿ ಬರೆದ "ಕೂರ್ಗ್ ಗೆಜೆಟಿಯರ್"ನಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇನು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ನಿಲುವಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕೆಳಗೆ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಷನರಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನಾಗಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಟೀಕಿಸದೆ ಆಳರಸರು ಬರೆದಂತೆ ಮತ್ತು ಬರೆಯುವಂತೆ ಬರೆದದ್ದು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಎಂದೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೊಡಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಾಗ 'ಕುಂಟ' ಬಸವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ನಮಗೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಗಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳ ರಾಜಕಾರಣದ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದ ಹಜಾಮ ಜಾತಿಯ ಬಸವ ಕೊಡಗು ದೇಶದ ದಿವಾನನಾದರೂ, ತನ್ನ ಅಂಗವೈಕಲ್ಯದಿಂದ "ಕುಂಟ ಬಸವ" ಎಂದು ಚರಿತ್ರಕಾರರಿಂದ, ಸಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ನಾಟಕಕಾರರಿಂದ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ಸಾರಕ್ಕೊಳಗಾದ ವಿಚಾರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಕೂಡ ಇಂಥ ಅಪವಾದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗರಾಜನ ನಾಯಿ ನೋಡುವ ಚಾಕ್ರಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಜಮೆದಾರನಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಮಂತ್ರಿಯಾದ "ಕುಂಟ ಬಸವ"ನು ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಹಾದರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ದುರಾಚಾರಕ್ಕೆ "ಹಿಮ್ಮತ್ತುದಾರನಾಗಿದ್ದನು". (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೬೯).

ತನ್ನ ಕೊನೆಯ ನಿಮಿಷದವರೆಗೂ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವನಿದ್ದರೂ, ಬಸವ ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ಸೆರೆ ಸಿಕ್ಕರೆ ಗುಟ್ಟು ರಟ್ಟು ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಎಣಿಸಿ, ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಮಾತಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ "ರಾಜನು ಇವನನ್ನು ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಿಸಿ ಬಿಟ್ಟನೆಂದು ಹೇಳುವರು" (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೭೧). ಬಸವ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಿದ್ದರೂ, ರಾಜನೊಂದಿಗೆ ಕೊನೆಯುಸಿರು ಇರುವವರೆಗೂ ಇದ್ದದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಈತ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಕಳದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ಉಳಿದ ದಿವಾನರಾದ ಚೆಪ್ಪುಡಿ ಪೊನ್ನಪ್ಪ ಮತ್ತು ಅಪ್ಪಾರಂಡ ಬೋಪಣ್ಣ (ಕೊಡವ ದಿವಾನರು) ಕೊಡಗು ರಾಜನ ಬೆನ್ನಿಗಿರಿದು ದೇಶಭಕ್ತಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯ. ೧೮೩೪ರ ಎಪ್ರಿಲ್ ೫ರಂದು ಅಪ್ಪಾರಂಡ ಬೋಪಣ್ಣ ದಿವಾನ ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯಲೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದ ೪೦೦ ಜನ ಸೈನಿಕರನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸೇನಾನಿ ಲೆಫ್ಟಿನೆಂಟ್ ಕರ್ನಲ್ ಫ್ರೇಸರನನ್ನು

ಕುಶಾಲನಗರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಗತಿಸಲು ಉಪಯೋಗಿಸಿದನು. ಬೋಪಣ್ಣ ಫ್ರೇಸರನನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಮಡಿಕೇರಿಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದನು. ಈ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಕುಶಾಲನಗರವನ್ನು ಫ್ರೇಸರ್ ಪೇಟೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೭೧). ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನು ಇವರು ಯಾರಿಗೂ ಕಡಿಮೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆತನ ಬ್ರಿಟೀಷರು ತನಗೆಸೆದಷ್ಟನ್ನೂ ಬಾಚಿಕೊಂಡು ಸೊಲ್ಲೆತ್ತದೆ ತನ್ನ ಚೇಲಾಗಳು ಮತ್ತು ರಾಣಿಯರೆಲ್ಲಾ ಸೇರಿದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪಟಾಲಂನೊಂದಿಗೆ ಕಾಶಿಗೆ ಹೋಗಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ತೆರಳಿದನು. ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ತೆರಳಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಭಾರತದ ಪ್ರಥಮ ಅರಸನೆಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿ ಅಲ್ಲೇ ಕೊನೆಯುಸಿರೆಳೆದನು. ಹಜಾಮ ಜಾತಿಯ ಬಸವ ದಿವಾನ ತನ್ನನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಲಿಂಗಾಯಿತ ರಾಜ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜ, ಹಾಗೂ ಕೊಡವ ದಿವಾನರಾದ ಪೊನ್ನಪ್ಪ, ಬೋಪಣ್ಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದಿವಾನ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣನವರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೊಳಗಾದ ಎಂಬ ಅಂಶಗಳು ಕೊಡಗಿನ ನೆಲದ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತತೆಗೆ ಒಂದು ಮೈಲುಗಲ್ಲೆಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

"ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥ" ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜೇಂದ್ರರ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ (ಶ್ರೀನಿವಾಸ ೧೯೮೪, iii). "ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜೇಂದ್ರ" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು, ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ಅಪ್ಪ ಲಿಂಗರಾಜ ಹಾಗೂ "ಭಗವತಿ" ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹೆಸರಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಂಗಸಿನ "ಅನೈತಿಕ" ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನು ಬಸವ, ಎಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ "ಕ್ಲೈಮ್ಯಾಕ್ಸ್"ನಲ್ಲಿ "ಟ್ರಾಜಿಡಿ"ಯೊಂದನ್ನು ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಶ್ರೀನಿವಾಸ ೧೯೮೪, ४೬४-४೯೯). ಚತುರ ರಾಜಕಾರಣಿ ಯಾರಾದರೂ ಆಗಲೇಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅವನು/ಅವಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಅವತಾರವಾದ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಯೇ, ಆಗಬೇಕೆಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಜಾಣ್ಮೆ ತೋರಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಪಚಾರಕ್ಕೊಂದು ಮಹತ್ವದ ದಾಖಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಲ್ಲದವನು ದಿವಾನವಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ರೀತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಶ್ಲಾಘನೀಯ ಅಂಶವಾದರೂ (ಅದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕುಹಕಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದರೂ), ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳ ದಿವಾನರು "ಉಪ್ಪು ತಿಂದ ಮನೆಗೆ ದ್ರೋಹ ಬಗೆದರು" ಎಂದು ಬ್ರಿಟಿಷರಂತೆಯೇ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಬರೆಯದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಎಂದೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಬರೆದರೆ ಈ ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳ ದಿವಾನರ ಕುಮ್ಮುಕ್ಕಿನಿಂದ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಕೊಡಗನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು, ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತಕಾರರು ಮತ್ತು ಅವರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಅವರ ಕೆಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರಂಥ ದೇಶೀ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜ ಎನ್ನುವ ಥರದ ರಾಜರನ್ನು ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿ, ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಬಸವನಂಥವರನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ತಾತ್ಸಾರದಿಂದ ಬರೆಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಇತರ ಮೂವರು "ದೊಡ್ಡ" ಜಾತಿಯ ದಿವಾನರು ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನು ೧೮೩೪ರಲ್ಲಿ ಪದಚ್ಯುತನಾಗುವವರೆಗೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಯಲ್ಲಿ ಅವನ "ದುರಾಚಾರಕ್ಕೆ ಹಿಮ್ಮತ್ತುದಾರ"ರಾಗಿದ್ದರೂ, ಬ್ರಿಟೀಷರು ಕೊಡಗಿಗೆ ವಕ್ಕರಿಸಿದಾಗ ಈ ದಿವಾನರು ತಮ್ಮ ಬಣ್ಣ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹುತಾತ್ಮಗಿರಿ ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬಸವನಂಥವನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುವುದು ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಬಲಿಷ್ಠ ಜಾತಿಗಳ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇರುವುದು ಎಂದೂ ಕುಹಕವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ.

(೨)

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಜನಾಂಗ ವಾಸಿಸುವ 'ಯುಟೋಪಿಯನ್' ದೇಶದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. "ಅರಿವು ಬರಹ ೩" (೧೯೯೨) ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ "ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು" ಎನ್ನುವ ನನ್ನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ "ಕೊಡಗರು" ಎಂದರೆ "ಕೊಡವ" ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯೀರಣಗೊಂಡ

ಒಂದು ಜನಾಂಗ ಮಾತ್ರ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ “ಕೊಡಗ” ರಲ್ಲದವರ ಬಗ್ಗೆ ನಂತರ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವವನಿದ್ದೇನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕೊಡವರೆಂದರೆ ಯಾರು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೊಡಗರಲ್ಲಿ ಅಮ್ಮ, ಸಣ್ಣ, ಮಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಬೊಡ್ಡು ಎನ್ನುವ ಪಂಗಡಗಳಿವೆ ಎಂದು ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್ ರಾಜ್ ಕೋಲನ **ಕೂರ್ಗ್ ಸಿವಲ್ ಲಾ** (೧೮೭೦) ಹಾಗೂ ರಿಕ್ತರನ **ಎತ್ನಾಗ್ರಫಿಕಲ್ ಕಂಪೇಂಡಿಯಮ್** ನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಹೇಳಿದರೂ (ಕೋಲ್ ೧೯೪೭; ರಿಕ್ತರ್ ೧೮೮೭) ಚಿಪ್ಪಣ್ಣನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬೇರೇಯೇ ಆಗಿದೆ. ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪ್ರಕಾರ “ಕೊಡಗರಲ್ಲಿ ಅಮ್ಮ, ಸಣ್ಣ, ಮಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡಗರೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭೇದಗಳಿವೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ” ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಣ್ಣ ಕೊಡಗರು, ಮಲ್ಲ ಕೊಡಗರು ಮತ್ತು ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡಗರೆಂಬ ಮಾತುಗಳು ಅಪಹಾಸ್ಯದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲದೆ ಅಂಥ ಭೇದಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಮಿಷನರಿ/ಆಡಳಿತಗಾರ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಇಂಥ ನಾಲ್ಕು ಭೇದಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ವಾದಿಸಿದರೂ ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ದ್ವಿತೀಯ ಆವೃತ್ತಿಯ “ವಿಭಾಗ ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು” ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಗರಲ್ಲಿ ಅಮ್ಮ, ಸಣ್ಣ, ಮಲ್ಲ ಮತ್ತು “ಜಮ್ಮ” ಕೊಡವರೆಂಬ ಒಳ ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸುಮಾರು ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಿಂದ ಕೊಡಗಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಗುಂಪನ್ನು “ಜಮ್ಮ ಕೊಡವರು” ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕರು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ಕೊಡವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಾಮ್ಯವಿರುವ “ಬೊಡ್ಡು” ಎನ್ನುವ ಪಂಗಡದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದೆ, ಕೊಡವರಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಾಮ್ಯವಿಲ್ಲದ (“ಕೊಡವ” ಎನ್ನುವ ಹೆಸರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) “ಜಮ್ಮ” ಕೊಡವ ಎನ್ನುವ ಪಂಗಡವನ್ನು ತಾವು ಹೇಳುವ “ಒಳ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ” ಸೇರಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪-x).

ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರದಂತೆ “೧೮೫೭ರಲ್ಲಿ ಹಿಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎದ್ದ ದೊಡ್ಡ ದಂಗೆಯಲ್ಲಿ, ಕೊಡಗರು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ರಾಜಭಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದರ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ, ಈ ಚಿಕ್ಕವೀರ ಜನಾಂಗದವರ ಉನ್ನತ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಘನತೆಯನ್ನೂ, ರಾಜಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ಧೀರತ್ವವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು” ಕಮೀಷನರ್ ಮಾರ್ಕ್ ಕಬ್ಬನ್ ೧೮೬೧ರಂದು ಕೊಡಗರನ್ನು ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ ವಿನಾಯ್ತಿ ನೀಡಿದನು (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೭೫-೭೬). ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ವಾದಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಡಗರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಕೊಡವರಲ್ಲಿ ಒಳಪಂಗಡಗಳಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಪ್ರಭೇದಗಳಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ಭೇದಗಳಿವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಕೊಡಗರೆಂದರೆ ಒಂದು ಜನಾಂಗ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ “ಈ ಚಿಕ್ಕವೀರ ಜನಾಂಗದವರ” ರಾಜಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಕೊಡಗರಿಗೆ ೧೮೬೧ರ ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಕಾಯ್ದೆಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ ಕಬ್ಬನ್ ವಿನಾಯಿತಿ ನೀಡಿದನು.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು, ಸಂಗ್ರಹಗಳು, ದಾಖಲೆಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಾದಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೧೯೦೧ನೇ ಇಸವಿ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೧ ದಿನಾಂಕದಂದು ಸೆನ್ಸಸ್ ಸೂಪರಿಂಟೆಂಡೆಂಟನಾಗಿದ್ದ. ಡಬ್ಲು. ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಎಂಬುವವನು ಫೋರ್ಟ್ ಸೇಂಟ್ ಜಾರ್ಜ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ದಾಖಲೆಗಳು ಅಮ್ಮ ಕೊಡಗ, ಸಣ್ಣ ಕೊಡಗ ಹಾಗೂ ಮತ್ತಿತರರಿಗೆ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಭೂ ಹಿಡುವಳಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಅವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. (ಫೈಲ್ ನಂ. ೫೭ ಆಫ್ ೧೮೮೯, ಕೂರ್ಗ್ ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ). ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ ಎನ್ನುವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡ ‘ಕೊಡಗ’ ಎನ್ನುವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಪದ್ಧತಿ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಹಳಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಅಮ್ಮ ಕೊಡವರು ಶಾಖಾಹಾರಿಗಳು, ಯಜ್ಞೋಪವಿತವನ್ನು ನವೆಂಬರ್ ೧೮೩೪ರ ನಂತರ ಧರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರೆಂದು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ದಾಖಲೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೨೦) ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಪಾಡಿ ಇಗ್ಗುತ್ತಪ್ಪ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಅಮ್ಮ ಕೊಡವರು ಕೊಡಗಿನ ಕೃಷಿ ಮೂಲ ಹಬ್ಬವಾದ “ಕೈಲ್ - ಮುಹೂರ್ತ” ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸದಿರುವುದು ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಕೈಗೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಕಾರ “ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡಗರು” ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನರು ಕೊಡಗಿನ ಸೂರ್ಲಬಿ, ಮಾದಾಪುರಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡಗರಿಗೂ ಮತ್ತುಳಿದ ಕೊಡಗರಿಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ

ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇಲ್ಲ. “ಬೊಡ್ಡು” ಅಥವಾ “ಮಂದ” ಸ್ವಭಾವದ ಜನರು ಇವರೆಂದು ಉಳಿದ ಕೊಡಗರು ಇವರನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ಜನರು ಕೊಡವರೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹ ಆಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡವರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವವರು “ಅಂತರ್ಜಾತಿ” ವಿವಾಹಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ಜಾತಿಗಳು ಕೊಡವರೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಆಗುವ “ಗುಸುಗುಸು” ಕೊಡವ ಮತ್ತು ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡವ ಎನ್ನುವ ಪಂಗಡಗಳ ನಡುವೆ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಣ್ಣ ಮತ್ತು ಮಲ್ಲ ಕೊಡಗರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವೈವಾಹಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೋಲ್, ರಿಕ್ತರ್ನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಅಯ್ಯರ್ (೧೯೮೪) ಹಾಗೂ ಎಂ.ಎನ್.ಶ್ರೀನಿವಾಸ್‌ರಂಥ (೧೯೫೨) ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ (ಕೋಲ್ ೧೯೪೭, ೧-೨; ರಿಕ್ತರ್ ೧೮೮೭, ೧೪-೧೬; ಅಯ್ಯರ್ ೧೯೪೮;ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ೧೯೮೯, ೩೪-೩೭). ಕೊಡಗಿನ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುವ “ಸಣ್ಣ” ಮತ್ತು ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರಿಕೃತವಾಗಿರುವ “ಮಲ್ಲ” ಕೊಡಗರ ನಡುವೆ ಈಗ ಏನೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಈ ತಲೆಮಾರಿನ ಜನರಿಗೆ ಅದರ ಲವಲೇಶವೂ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹಿರಿತನಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕೊಡಗಿನ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದ ಕಿಗ್ಗಟ್ಟುನಾಡು ಪ್ರದೇಶ) ಕೆಲವು ಕೊಡವ ಮನೆತನಗಳ ಹಳೇ ತಲೆಮಾರಿನವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕೊಡವರೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹ ಏರ್ಪಡಿಸುವಾಗಲೂ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವುದು ಅಪರೂಪವೇನಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಭಾಷೆ ಮಾತಾಡುವ, ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರುವ, ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳಿರುವ ಹಬ್ಬ ಪದ್ಧತಿಗಳಿರುವ, ಜೀವನ ಶೈಲಿ, “ಒಕ್ಕ” “ಕಾರಣ”, ಮದುವೆ ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಸಾವು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಏನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದ ಅಮ್ಮ, ಸಣ್ಣ, ಮಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡಗರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಂಕುಚಿತ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕುವ ಉದ್ದೇಶ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಕೃಷಿಕಾರರಿಗೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದು.

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ವೇಳೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾದ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ, ಒಂದೇ ಭಾಷೆ ಮಾತಾಡುವ ಜನರಿರುವ ಆದರ್ಶ ರಾಜ್ಯ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸರಕಾರವನ್ನು ಓಡಿಸಲು ಚಳುವಳಿಗಾರರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎನ್ನುವ ಕಾಲವೊಂದಿತ್ತು. ಬಾಲ್ಕನ್ ರಾಜ್ಯಗಳು, ಇಟಲಿ ಮತ್ತು ಜರ್ಮನ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ “ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ” ಕೂಡ ಪರಕೀಯರನ್ನು ಓಡಿಸಲು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶಕ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಛಾಯೆ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಮೇಲಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಇದರ ಬದಲಿಗೆ ಅವರು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳರಸರು ಬರೆಯುವ ಹಾಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಂಕುಚಿತತೆಗೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಅವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳು ಮೂಕ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಅವರು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ,

*ನಾಯರು, ಭಂಟರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಗೌಡುಗಳು, ವೆಳ್ಳಾರರು ಮತ್ತು ಈ ತರಗತಿಯ ಶೂದ್ರರು ಕೊಡಗರ ಮನೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳಿಗೂ ಬರಬಹುದು. ತೀಯರು, ಬಿಲ್ಲವರು, ಹೆಗ್ಗಡೆಗಳು, ಐರಿಗಳು, ಬಣ್ಣರು, ಅಗಸರು ಮತ್ತು ಈ ತರಗತಿಯ ಶೂದ್ರರು ನೆಲ್ಲಕ್ಕಿ ನಡುಬಾಡೆಗೂ, ಕನ್ನಿಕೋಂಬರೆಗೂ ಮತ್ತು ಅಡಿಗೆ ಮನೆಗೂ ಸೇರಕೂಡದು. ಆದರೆ ಮದುವೆಗೆ ಮೇಲ್ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೂ, ಕಾರಣ ತೆರೆ ಕಟ್ಟುವ ದಿವಸವೂ, ಈ ತರದ ಶೂದ್ರರು ನೆಲ್ಲಕ್ಕಿ ನಡುಬಾಡೆಗೆ ಬರಬಹುದು. ಆ ಮೇಲೆ ಶುದ್ಧ ಮಾಡುವರು. ಬ್ರಹ್ಮ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರರಿಂದ ಮತ ಬದಲಾದವರೂ ಮತ್ತು ಮ್ಲೇಂಛರೂ ಸಹ ಕೊಡಗರಂತೆ ಕುಪ್ಪಸ ಧರಿಸಿದರೆ, ಕೊಡಗರೊಡನೆ ಮಿಶ್ರವಾಗಿ ಮಂದುಮಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಣಿಯಬಹುದು. ಎರವರು, ಕುರುಬರು, ಪಾಲೆಯರು ಮತ್ತು ಆ ತರಗತಿಯ ಜಾತಿಯವರು ಜಗಲಿಗೆ ಹತ್ತಬಹುದು. ಮೇದರು, ಹೊಲೆಯರು, ಮರ್ತರು ಮತ್ತು ಆ ತರಗತಿಯ ಜಾತಿಯವರು*

*ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ತನ್ನ ಮತ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಯಾವ ಮತದವನು ಅಥವಾ ಜಾತಿಯವನು ಎಲ್ಲಿವರೆಗೆ ಬರಬಹುದೊ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬಲತ್ಕಾರದಿಂದ ಅಥವಾ ಮೋಸದಿಂದ ಜಾತಿ ಅಥವ ಮತ ಬದಲಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ ಮಡಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು* (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪,೫೦೦).

ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಕೆಲವು ಅಮಾನವೀಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು "ಚಾಂಡಾಳ"ರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದನ್ನು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಯಾವುದೆಂದರೆ:

*ಕೋವಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದು*
*ಕಾಲಿಗೆ ಪಾದರಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹಾಕಬಾರದು*
*ಬಟ್ಟೆ ಕೊಡೆ ಹಿಡಿಯಬಾರದು*
*ಭತ್ತ ಸಾರಾಯಿ ಮಾಡಬಾರದು (ಭಟ್ಟಿ ಇಳಿಸಬಾರದು)*
*ಪುಳಿನೀರ್ ಕಾಯಿಸಬಾರದು*
*"ಪುಕ್ಕ ಪುಟ್ಟ" ಮಾಡಬಾರದು*
*ಭತ್ತವನ್ನು ಬೇಯಿಸಬಾರದು*
*ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗರಣೆ ಹಾಕಬಾರದು*
*ಹಸು ಎಮ್ಮೆಗಳನ್ನು ಸಾಕಬಾರದು*
*ಚಿನ್ನದ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಬಾರದು*
*ನಿಂತ ಮರವನ್ನು ಕಡಿದು ಸೌದೆ ಮಾಡಬಾರದು*
*ಹಣೆಗೆ ಗಂಧವನ್ನಾಗಲೀ ಕುಂಕುಮವನ್ನಾಗಲೀ ಹಾಕಬಾರದು*
(ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೫೦೨-೫೦೩).

ಹೆಗ್ಗಡೆಗಳು, ಐರಿಗಳು ಮತ್ತಿತರರು ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆ, ಅನುಸರಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆಗಳಿಗೂ ಕೊಡವರು ಅನುಸರಿಸುವ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆಗಳಿಗೂ ಏನೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಹೆಗ್ಗಡೆಗಳು ಕೊಡವರಂತೆ ಬರೇ ಕೃಷಿಕರಾದರೆ, ಐರಿಗಳು ಕೃಷಿಯೊಂದಿಗೆ ಮರ ಹಾಗೂ ಕಬ್ಬಿಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳು. ಕೊಡಗಿನ ಕಲಾಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾದ ಕೊಡಗಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಮನೆಗಳಾದ "ಐನ್‌ಮನೆ", "ಕೈಮಡ"ಗಳ (ಕೊಡಗಿನ ಜನರ ದೈವಸ್ಥಾನಗಳು) ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳಾದ ಐರಿಗಳದ್ದೇ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೊಡಗಿನ "ಪೀಚೆಕತ್ತಿ, ಒಡಿಕತ್ತಿ" ಮುಂತಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕತ್ತಿಗಳನ್ನು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗಂದ ಕೊಡಗಿನ ಕಲಾ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಸೊಗಡನ್ನು ನೀಡಿದವರೇ ಐರಿಗಳು. ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ, ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಮುಕ್ಕಾಟಿ (ಕರ್ಜನ್‌ವೆನ್ ಎನ್ನುವ ಅಡಳಿತಗಾರ -ವಿದ್ವಾಂಸ ಇವರನ್ನು 'ಮಿನಿಯಲ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ) ಹಾಗೂ ಕೊಡವರು ಲಿಂಗರಾಜೇಂದ್ರನ ೨೫ನೇ "ಹುಕುಂ"ನ ಪ್ರಕಾರ "ತೆರಿಗೆ ವಿನಾಯಿತಿ ಗಳಿಸಿದ ಜಾತಿಗಳಾಗಿದ್ದವು" (ಲಿಂಗರಾಜೇಂದ್ರ ೧೯೧೧, ೨೨-೨೪). ಜಾತಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗರಾಜನ 'ಹುಕುಂ' ತೆರಿಗೆ ಹೊರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದರಿಂದ ವಿನಾಯಿತಿ ಪಡೆದ ಜಾತಿಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಬದಲಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೊಡವೇತರ ಜಾತಿಗಳು "ಕೀಳಾಗಿ" ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಮತ್ತು ಅದು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಕ್ಷತ್ರಿಯ-ವೈಶ್ಯ-ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವ ಏಕಸೂತ್ರದಲ್ಲೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು.

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ನಮೂದಿಸದ "ಕೆಂಬಟ್ಟಿಗಳು" ಕೊಡಗಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು, ಅವರ ಭಾಷೆಗೂ, ಆಚರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ, ರೀತಿ-ನೀತಿ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ, ಒಕ್ಕಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ, ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಕೊಡವ, ಐರಿ ಮತ್ತಿತರರು ಆಡುವ ಭಾಷೆಗೂ, ಆಚರಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ, ಒಕ್ಕಗಳಿಗೂ ಏನೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ "ಕೊಡಗು" ಎಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲೆ ನಿಂತ ಕೆಂಬಟ್ಟಿಯೇತರ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದ ಕೆಂಬಟ್ಟಿಯವರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೇ ಅಪಹರಿಸಿದರು. ಸಂವಿಧಾನ ಮಾಡಿರುವ ಯಾವುದೇ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಕೆಂಬಟ್ಟಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ೧೯೭೦ಳರಿಂದಲೂ ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು "ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯ" ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅವರ ಬೇಡಿಕೆಯು ಇಂದಿಗೂ ಅರಣ್ಯರೋಧನವಾಗಿದೆ. ಭೂಮಾಲೀಕತ್ವ ಹೊಂದಿದ ಈ ಬಲಿಷ್ಠ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿಯೆಂದು ದೊಡ್ಡ ಗಂಟಲಲ್ಲಿ ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ "ಜಮ್ಮ" ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ (ಕೊಡಗಿನ ಪ್ರಬಲಜಾತಿಗಳ ಭೂಹಿಡುವಳಿಯನ್ನು ಜಮ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ) ಕೆಂಬಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥಾತ್ "ಭೂಮಿ ಜಮ್ಮದಾಳು"ಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಸಂಗತಿಯು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ "ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿರುವ" ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೨೦೦೦, ೩೭-೪೯).

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂದ ಮಾತನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೃತಿ. ಬಲಿಷ್ಠ ಜಾತಿಗಳ ಭೂ ಹಿಡುವಳಿದಾರರು ಭೂರಹಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಳುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ದೃಢೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಚಯನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಕೊಡಗಿನ ಜಾತಿ ಸಂಕೀರ್ಣಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಹೊರಬರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. "ಕೊಡಗು" ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಐ.ಎಂ. ಮುತ್ತಣ್ಣ, ಬಿ.ಡಿ. ಗಣಪತಿ, ಕೆ.ಕೆ. ಸುಬ್ಬಯ್ಯ, ಎಂ.ಪಿ. ಕಾರಿಯಪ್ಪ, ಪೊನ್ನಮ್ಮ, ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಮತ್ತಿತರರು "ಕೊಡವ" ಶಬ್ದದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಸಾರಿ, "ಕೊಡಗೆಂದರೆ ಕೊಡವರು, ಕೊಡವರೆಂದರೆ ಕೊಡಗು" ಎನ್ನುವ ಅಪಕ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದರು (ಗಣಪತಿ ೧೯೬೭; ಮುತ್ತಣ್ಣ ೧೯೫೩, ೧೩; ಸುಬ್ಬಯ್ಯ ೧೯೭೮, ೧೨೧; ಎಂ.ಪಿ.ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾರಿಯಪ್ಪ ೧೯೮೧,೯). ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಬರಹಗಾರರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೆ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕೂಡ ಇದೇ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಕೊಡಗಿನ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಭವವನ್ನು" ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಸಾರಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನಂಥವರು ಬಹಳ ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಿದ "ಕೊಡಗರು" ಎನ್ನುವ ಸಮುದಾಯ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಹೇಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಂದದ ಹಾಗೂ ಕರಾಳ ಮುಖಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಡಗಿನೊಳಗೆ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಕೊಡಗರಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಕೊಡ ಭಾಷೆ ಮಾತಾಡದ, ಆದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳಾದ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗದವರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ, ಭೂಸಂಬಂಧೀ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸುವ ಹಾಗೂ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಬ್ಬದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣ ಹಾಕಿಕೊಂಡೋ, ವೇಷ ತೊಟ್ಟುಕೊಂಡೋ ಅಥವಾ ಮಾಲೀಕರ ಹುಟ್ಟು, ಮದುವೆ, ಸಾವುಗಳಲ್ಲಿ ಡೋಲು ಬಡಿದುಕೊಂಡೋ ಅಥವಾ ಮಾಲೀಕರ ಭೂ-ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು "ಗುಳಿಕ"ನಾ (ಕುಳಿಯ)ಗಿಯೋ, "ಚೌಂಡಿ"ಯಾಗಿಯೋ, "ಪಾಷಾಣ ಮೂರ್ತಿ"ಯಾಗಿಯೋ ಜೀವಂತ ಕೋಳಿಗಳ ಕತ್ತನ್ನು ಕಚ್ಚಿ ರಕ್ತ ಹೀರುತ್ತಲೋ ಅಥವಾ ಕೊಡಗರ ಪ್ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಣಿಯಾದ ಹಂದಿಯ ಕತ್ತನ್ನು ಕುಯ್ದು ನಂತರ ಅದರ ರಕ್ತವನ್ನು ನೆಕ್ಕುತ್ತಲೋ ಊರ ದೇವರ ಹೆಸರಲ್ಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ, ಅದೃಶ್ಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮೀಸಲಿಟ್ಟ ಜನರ ನೋವು-ನಲಿವುಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ "ಮದುವೆಗೆ ಮೇಲಕ್ಟು ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೂ, ಕಾರಣ ತೆರೆ ಕಟ್ಟುವ ದಿವಸವೂ, ಈ ತರದ ಶೂದ್ರರು ನೆಲ್ಲಕ್ಕಿ ನಡುಬಾಡೆಗೆ ಬರಬಹುದು. ಆ ಮೇಲೆ ಶುದ್ಧ ಮಾಡುವರು" ಎಂದು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ "ಒಕ್ಕದ" (ಕೊಡಗಿನ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬವನ್ನು "ಒಕ್ಕ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ) ಗತ್ತುಗಾರಿಕೆಗೆ ನಡೆಸುವ "ಕಾರಣ ತೆರೆ"ಯ ಎಲ್ಲಾ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು, ವೇಷ, ಬಣ್ಣ ತೊಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ಸದ್ಗತಿ ದೊರಕಿಸಲು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಘೋಷಿಸುವ "ಶೂದ್ರರು" ಬೇಕು. ಆ "ಶೂದ್ರ"ರನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮನೋರಂಜನೆ

ಪಡೆದ ನಂತರ "ಶುದ್ಧ" ಮಾಡಿ, ಹೊರಗಟ್ಟುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಅವರಿಗೆ ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಟ್ಟಹಾಸದಲ್ಲಾಗಲಿ ಪಾಲು ಪಡೆಯಲು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಾಗಿದೆ.

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ಶೂದ್ರ, ಮೇಂಭ, ಚಾಂಡಾಳ" ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಕೊಡಗಿನ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವೈದಿಕ ಮೂಲಕ ಆಕರಗಳಿಂದ ಹೊರಬಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ/ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡದೆ, ಕೊಡಗಿನ ಮಣ್ಣಿಗೆ ತೀರಾ ಪರಕೀಯವಾದ ವೈದಿಕ "ಟೂಲ್‌ಗಳನ್ನು" ಬಳಸಿ, ಕೃತಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯನ್ನು ಜಾತಿ-ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ, ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಕೊಡವರ "ಕ್ಷತ್ರಿಯತನದ" ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿ ಹೇಳುವ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವವನಿದ್ದೇನೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ

*ಸ್ಕಾಂದ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಕಾವೇರಿ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮೇರೆಗೆ ಮತ್ಸ್ಯ ದೇಶದ ರಾಜನಾದ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥನ ಕಿರಿಮಗ ಚಂದ್ರವರ್ಮನು ದಕ್ಷಿಣ ದೇಶದ ಎಲ್ಲಾ ಯಾತ್ರಾಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಸಂಚರಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಕಾವೇರಿಯು ಹುಟ್ಟುವ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿಗೆ ಬಂದು ಪಾರ್ವತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಲು ಪಾರ್ವತಿಯು ಪ್ರಸನ್ನಳಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಕುದುರೆಯನ್ನು, ಒಂದು ಕತ್ತಿಯನ್ನು, ಒಂದು ಸೈನ್ಯವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಮ್ಲೇಂಛರನ್ನು ಗೆದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಭಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ವರವನ್ನಿತ್ತಳು. ತನ್ನ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ರಾಣಿಯನ್ನು ಕೇಳಲು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಠಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಒಬ್ಬ ಶೂದ್ರ ಕನ್ನಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಳು. ಈ ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯಿಂದ ಹನ್ನೊಂದು ಮಂದಿ ರಾಜಕುಮಾರರು ಹುಟ್ಟಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಂತೆ ಬೆಳೆದು ವಿದರ್ಭ ದೇಶದ ರಾಜನಿಗೆ ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ನೂರು ಮಂದಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯರನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಇವರಿಗೆ ನೂರು ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿ ಇವರ ಸಂತಾನದವರು ದೇಶವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ಉಗುರುಗಳಿಂದ ಕೆರೆದು ಮಟ್ಟ ಮಾಡಿ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಕಾವೇರಿಯೇ ಪಾರ್ವತಿಯ ಅವತಾರವೆಂದು ಚಂದ್ರವರ್ಮನು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ತನ್ನ ಹಿರಿಯ ಮಗನಾದ ದೇವಕಾಂತನಿಗೆ ಪಾರ್ವತಿಯು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ತನ್ನ ಮಗಳ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ಸಮಸ್ತರೂ ಬಲಮುರಿಗೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಆಗಮನವನ್ನು ಕಾದರಿಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ಅಂತರ್ಧಾನಳಾದಳು. ಅದೇ ರೀತಿ ದೇವಕಾಂತನು ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕೂಡಿದವನಾಗಿ ಬಲಮುರಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯಾಗಿ ಹರಿದು ಬರುವ ಕಾವೇರಿಯ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನವ ಮಾಡಲು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹಿಂದಣ ನೆರಿಗೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಆದರು* (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೮-೧೯).

ಈ ಪುರಾಣವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು, ಕೊಡಗರೇ ಈ ದೇಶದ ಮುಖ್ಯ ನಿವಾಸಿಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಕೊಡಗರ ಹೆಂಗಸರೇ "ಹಿಂದಣ ನೆರಿಗೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ" ಅಂದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಮಹಿಳೆಯು ಸೀರೆಯನ್ನುಡುವಾಗ ನೆರಿಗೆಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ ಎಂದರ್ಥ (ಮಲೆನಾಡು ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಣ ನೆರಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಕೃಷಿಕ, ದಲಿತ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಈಗಲೂ ನೋಡಬಹುದು).

*ಕೊಡಗರೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸದೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ಇರು ಚಂದ್ರವರ್ಮನ ವಂಶದವರೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೊಡಗರು ಉಗ್ರರು. ಆದರೆ ಕೊಡಗು ತಾವು ಕ್ಷತ್ರಿಯರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವರು* (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೯)

ಎಂದು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಹೇಳುವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ "ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯಿಂದ" ಹನ್ನೊಂದು ಮಂದಿ ರಾಜಕುಮಾರರು ಮತ್ಸ್ಯ ದೇಶದ ರಾಜಕುಮಾರ ಚಂದ್ರವರ್ಮನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿ "ಕ್ಷತ್ರಿಯರಂತೆ ಬೆಳೆದು" ವಿದರ್ಭ ದೇಶದ ರಾಜನಿಗೆ "ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ" ಹುಟ್ಟಿದ ನೂರು ಮಂದಿ

ರಾಜಕುಮಾರಿಯರನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗೆಲ್ಲಾ ಪುರಾಣವನ್ನು ಆರಂಭ ಮಾಡಿ, ಕೊನೆಗೆ "ಕೊಡಗರು ತಾವು ಕ್ಷತ್ರಿಯರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವರು" ಎಂದು ಸಮಾಪ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪಾಂಡಂಡ ಮುತ್ತಣ್ಣ, ಬಿ.ಡಿ. ಸುಬ್ಬಯ್ಯ (ಕಾಕೆಮಾನಿ). ಬಿ.ಡಿ. ಗಣಪತಿ, ಎಂ.ಪಿ. ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ಸಿಂಧೂ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಹರಪ್ಪಾ, ಮೊಹೆಂಜದಾರೋ, ಸಿಥಿಯನ್, ಅರಬ್, ಆರ್ಯೋಸಿಥಿಯನ್, ಸಿಥಿಯೊ-ಡ್ರಾವಿಡಿಯನ್, ಚಾಲುಕ್ಯ, ಕುರ್ದ್ ಇತ್ಯಾದಿ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕೊಡಗರು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. (ಮುತ್ತಣ್ಣ ೧೯೩೧, ೯-೨೮; ಗಣಪತಿ ೧೯೯೭, ೩-೭; ಎಂ.ಪಿ.ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾರಿಯಪ್ಪ ೧೯೮೧, ೧೨೩-೨೨೪) ಎನ್ನುವ ವಾದಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೊಡವರು ಯಜ್ಞೋಪವೀತ ಧರಿಸದ್ದರಿಂದ ಅವರು "ದ್ವಿಜರಲ್ಲ" ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದೂ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡವರು ಅಥವಾ "ಕೊಡಗರು" "ಶೂದ್ರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ" ಹೊರತು ಹಂದಿ ತಿನ್ನುವ "ಬಾಸ್ಟರ್ಡ್ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಾಗಲು" ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ೧೮೭೦ರಲ್ಲಿ ಜಿ. ರಿಕ್ಟರ‌ರ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು (ರಿಕ್ಟರ್, ೧೮೭೦, ೧೯೮೭, ೧೧೭). ೧೯೫೨ರಲ್ಲಿ ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್‌ನವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಎಂ.ಎನ್.ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅವರ ಮಹತ್ತರವಾದ ಕೃತಿಯಾದ "ದಿ ರಿಲಿಜನ್ ಅಂಡ್ ದಿ ಕೂರ್ಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ"ದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಕೊಡಗರು "ಯಜ್ಞೋಪವಿತ" ಧರಿಸಿದ್ದರಿಂದ "ದ್ವಿಜರಾಗಲು" ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ದ್ವಿಜ" ಎಂದು "ಎರಡು ಬಾರಿ ಹುಟ್ಟುವವರು" ಎಂದರ್ಥ. ಯಜ್ಞೋಪವಿತ ಧರಿಸದವರು "ಒಂದು ಬಾರಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ", ಅದನ್ನು ಧರಿಸುವವರು "ಎರಡು ಭಾರಿ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ" ಎನ್ನುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅವರು ದೀರ್ಘವಾದ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿರುವುದರಿಂದ ನಾನದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. (ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಎಂ.ಎನ್. ೧೯೫೨, ೧೯೮೯, ೩೩). ಆದ್ದರಿಂದ ಕೊಡವರು ಕ್ಷತ್ರಿಯರಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದ ಸೂಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಎಂದೂ ಬದಲಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆದ ವಾದ "ಓರಿಯಂಟಲ್ ಡೆಸ್ಪಾಟಿಸಂ." ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆಲ್ಲಾ ಬಹಳ ಪ್ರಿಯವಾದ ಮತ್ತು ಜನಜನಿತವಾಗಿದ್ದ ಈ ವಾದ ಏಷಿಯಾದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು "ರಚಿಸುವಾಗ" ಬಹಳ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಅವರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪೌರ್ವಾತ್ಯ (ಓರಿಯಂಟಲ್) ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ (ಓಸಿಡೆಂಟಲ್) ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು "ಆಧ್ಯಾತ್ಮ"ವನ್ನೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಐಹಿಕ" ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು "ಐಹಿಕ" ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೇ ಪ್ರಾಧ್ಯಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ (ಥಾಪರ್ ೧೯೭೯, ೫). ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ದ್ವಂದ್ವತೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು "ಆಧ್ಯಾತ್ಮ"ವೆಂದೂ, ಐರೋಪ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು "ಐಹಿಕ"ವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ, ಭಾರತವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾದವು (ಥಾಪರ್ ೧೯೭೯, ೧೬). ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪೌರಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾಗದೆ "ಆರ್ಯ" ಮತ್ತು "ಅನಾರ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಅಂಶಗಳೂ ಕಾರಣವಾದವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ವಿಷಯ ಏನೆಂದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪೂರ್ವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇವ್ಯಾವುದರ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ (ಥಾಪರ್ ೧೯೭೯,೬).

ಕೊಡಗರು ಕ್ಷತ್ರಿಯರು, ಕ್ಷತ್ರಿಯರೆಂದರೆ ಆರ್ಯರು ಎನ್ನುವ ವಧ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. "ಆರ್ಯ ಜನಾಂಗ" ಎನ್ನುವ ಜನಾಂಗೀಯವಾದವೇ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ತೀರಾ ಹೊಸದು. "ಮ್ಲೇಚ್ಛ" ಹಾಗೂ ಅನಾರ್ಯರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನಲು ಜ್ಞಾನ ಸಂಪನ್ನರಾದ ಗೌರವಯುತರಾದ ಜನರನ್ನು "ಆರ್ಯ" ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರವೇ ವಿನಹ ಅದೊಂದು ಜನಾಂಗವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕರಗಳು "ಆರ್ಯತನ" ಆಥವಾ "ಆರ್ಯವರ್ತ" ಅಥವಾ "ಆರ್ಯರ ಭೂಮಿ"ಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭೌಗೋಳಿಕ ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ವೇದಗಳ ಪ್ರಕಾರ "ಆರ್ಯಾವರ್ತ" ಎಂದರೆ ಗಂಗಾ ಯಮುನಾ ನದಿಯ ಸುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಮಾತ್ರ. ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳು "ಮ್ಲೇಚ್ಛ ದೇಶ" ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಈಗಿನ ಬಿಹಾರ ರಾಜ್ಯದ ಪಾಟ್ನ, ಗಯಾ, ಭಾಗಲ್ಪುರ ಹಾಗೂ ಮೊಂಗ್ಲಾರ್ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಗದೇಶವೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಮಗಧ ಮತ್ತು ಅಂಗ ದೇಶಗಳ ಜನರು "ಸಂಕೀರ್ಣ ಜಾತಿ" ಅರ್ಥಾತ್ ಮಿಶ್ರ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಆರ್ಯರಾಗಲು ಅನರ್ಹರಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ "ದೋ ಅಬ್" ಪ್ರದೇಶದ ಪೂರ್ವಭಾಗ, ಈಗ ರಾಜಮಹಲ್ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಸ್ಥಳ ಆರ್ಯಾವರ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುವಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿಬ ಆರ್ಯವರ್ತವು ವಿಂಧ್ಯ ಪರ್ವತದ ಉತ್ತರಕ್ಕಿದ್ದ ಸ್ಥಳ ಅಂದರೆ ಈಗಿನ ಉತ್ತರಭಾರತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರ್ತಿ ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ಥಾಪರ್ ೧೯೭೯, ೬-೭).

೧೮ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಆಕರಗಳಿಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅರ್ಚಕರುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಪೂಜಾರಿಗಳು, ಪುರೋಹಿತರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ "ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ"ಯನ್ನು ಸೃಷ್ಠಿಸುವ ಮೂಲಕ ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಬರೆಯಲು ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕಾರಣೀಭೂತವಾದವು. ಆ ಗ್ರಂಥಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರು ಮಹತ್ತರ ಪೊಆತ್ರ ವಹಿಸಿದರು. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಂದಲೇ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಕೂಡ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳು ಉಂಟಾದವು. (ಥಾಪರ್ ೧೯೯೦, ೧೮-೧೯). ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚಾತುವರ್ಣ್ಯಗಳಿದ್ದರೂ ವಾಸ್ತವಿಕ ಭಾರತದ ಉಪಖಂಡದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸೇರದ, ಊಟ ಮಾಡದ, ಮದುವೆಯಾಗದ ಸಾವಿರಾರು ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಡಿ.ಡಿ.ಕೋಸಾಂಬಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವ ಹಾಗೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಕರಗಳಿಗೆ ಐರೋಪ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜೋತುಬಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲವಾಯಿತು. (ಕೋಸಾಂಬಿ ೧೯೬೨-೬೩, ೧೭೭-೨೦೨; ಸೈಯ್ಯದ್ ೧೯೮೫, ೧-೨; ಕೋಸಾಂಬಿ ೧೯೯೧, ೧-೨೫). ಹಾಗಾಗಿ ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದ ಶೇ. ೮೫ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಪರಧಿಯೊಳಗೆ ಬಾರದಿದ್ದರೂ ಅವರನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ "ಹೈಜಾಕ್" ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆ ರಚನೆಯೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪವಾದವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆಪಳಮೆಯ ಕೃತಿಕಾರ ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ "ಟ್ರಾಪ್‌ಗೆ" ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

## (೩)

೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಐರೋಪ್ಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕರ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮಾನವನ ಮಹಾನ್ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಆ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಹಿಡಿದ ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ನಾಗರಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅವೆಲ್ಲವೂ ಗ್ರೀಕ್ ನಾಗರಿಕತೆಗಿಂತ ಕೀಳೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಒಂದು ವೇಳೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿದರೆ ಅಂಥದನ್ನು ಕೂಡಲೆ ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಜೋಡಿಸುವಂಥ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಕೂಡ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದವು. "ದಿ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಇಂಡಿಯಾ" (೧೮೨೪) ಬರೆದು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದ ವಿನ್ಸೆಂಟ್ ಸ್ಮಿತ್ ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನು.

ಪರ್ಷಿಯಾದ ಸಸ್ಸೇನಿಯನ್ ಅರಸನ ರಾಯಭಾರ ತಂಥ ಬಂದಿಳಿಯುವ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅಜಂತಾದಲ್ಲಿನ ಸುಂದರವಾದ ಚಿತ್ರಕಲೆಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಆಗಲಿ ಅಥವಾ ಐತಿಹಾಸಿವಾಗಿಯೇ ಆಗಲಿ ಗ್ರೀಸಿನೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿಲ್ಲದಿರುವುದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಾದರೂ, ವಿನ್ಸೆಂಟ್ ಸ್ಮಿತ್ ಮಾತ್ರ ಅಜಂತಾದಲ್ಲಿನ ಕಲೆಗಳು ಪರ್ಷಿಯಾ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ಕರಾರುವಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಗ್ರೀಸ್‌ನಿಂದಲೇ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ (ಥಾಪರ್ ೧೯೯೦, ೧೭-೧೮). ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದಾಗ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು ಬಳಸಿದ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ತಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ತಂತ್ರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಬರೆಯುವುದೇ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿದರು. ಐರೋಪ್ಯರಿಗೆ ಗ್ರೀಕರಿದ್ದರೇನು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಆರ್ಯರಿಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸತ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾಪನವಾಯಿತು. ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಅಥವಾ ಪ್ರದೇಶದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ 'ಆರ್ಯ' ಅಥವಾ ಅದರ ತುಂಡುಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ, ಇವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣಗಳು, ಕಾಗೆ-ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿ ಕಥೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವು 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಮಟ್ಟದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆ ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸ ದೊರೆಯಿತು. ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸ ಇರುವವರಿಗೆ "ಶ್ರೇಷ್ಠ" ಇತಿಹಾಸ ದೊರೆಯಿತು. ಇವರೆಡೂ ಇಲ್ಲದ ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದ ಶೇ. ೮೫ರಷ್ಟು ಜನರು, ಯಾರ್ಯಾರಿಗೆ "ಶ್ರೇಷ್ಠ" ಇತಿಹಾಸವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಅದು ನಮ್ಮದು ಎಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ವಿಹರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಕೊಡವರನ್ನು "ಕ್ಷತ್ರಿಯ"ರೆಂದು ಘೋಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಮಗಿಂತ ಕೀಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಇತರರನ್ನು 'ಶೂದ್ರ', 'ಚಂಡಾಲ,' 'ಮ್ಲೇಂಛ' ಎಂದು ಜರೆದು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅರ್ಥಹೀನವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ನುಸುಳುವಾಗ ಆಗುವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳಿಗೆ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಕಾವ್ಯ, ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು.

ಈ ಹಿಂದೆ ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತೆ, ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಪ್ರಕಾರ ೧೮೬೧ರ ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ " ಈ ಚಿಕ್ಕ ವೀರ ಜನಾಂಗದವರನ್ನು" ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ತೋರಿದ ರಾಜಭಕ್ತಿಯ ಕುರುಹಾಗಿ ಕಮೀಷನರ್ ಮಾರ್ಕ್ ಕಬ್ಬನ್ ವಿನಾಯ್ತಿ ನೀಡಿದನು ಎನ್ನುವುದು ಇತಿಹಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು "ಕೊಡಗರ ಪದ್ಧತಿ" ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ "ಕೊಡಗತಿಯು ಹೆತ್ತ ಒಡನೆ ಜೀವವಿರುವ ಗಂಡು ಮಗುವಾದರೆ ಒಂದು ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಬರೆದಿರುವುದು ಅರ್ಧ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ "ಕೊಡಗತಿ" ಮಾತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ "ಕೊಡಗತಿ" ಎಂದು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ "ಕೊಡವ" ಹೆಂಗಸನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಮಿತಿ ಕೂಡ ಹೌದು. ಆದರೆ "ಕೊಡಗತಿ" ಎನ್ನುವ ಲೇಬಲ್ ಇಲ್ಲದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಕೋವಿಗಂಟಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಕಮಿಶನರ್ ಮಾರ್ಕ್‌ಕಬ್ಬನ್ ೧೮೬೧ ಫೆಬ್ರವರಿ ೨೬ನೇ ತಾರೀಖಿನಲ್ಲಿ, ಯಾವುದೇ "ಜನಾಂಗವನ್ನು" ಅಥವಾ "ರೇಸ್" ಅನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದೆ "ಗ್ಯಾಲೆಂಟ್ ಪೀಪಲ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್" (ಕೊಡಗಿನ ವೀರ ಜನರು) ಮತ್ತು "ಲಿಟ್ಲ್ ನೇಷನ್ ಆಫ್ ವಾರಿಯರ್ಸ್" (ಯೋಧರ ಪುಟ್ಟ ದೇಶ) ಎಂದು ಅವರನ್ನು "ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ ವಿನಾಯಿತಿ" ನೀಡಿ ಆಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು (ರಿಕ್ಟರ್ ೧೯೮೪, ೩೬೫). ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಕಾಯಿದೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೊಡವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅವರ ತರ್ಜುಮೆಯ ಮಿತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ, ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಹಾಗೆ "ಲಿಟ್ಲ್ ನೇಷನ್ ಆಫ್ ವಾರಿಯರ್ಸ್" ಎಂದರೆ "ಕೊಡವರು" ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. "ಲಿಟ್ಲ್ ನೇಷನ್ ಆಫ್ ವಾರಿಯರ್ಸ್" ಎಂದರೆ "ಜಮ್ಮ" ಭೂಹಿಡುವಳಿ ಹೊಂದಿದ ಕೊಡಗಿನ ಅಮ್ಮಕೊಡವ, ಕೊಡವ, ಐರಿ, ಹೆಗಡೆ, ಐಂಬೊಕ್ಕಳು, ಗೌಡ, ಜಮ್ಮಾಮಾಪಿಳ್ಳೆ, ಕೋಯವ

ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ಹಾಗೂ ಜಮ್ಮ ಹಿಡುವಳಿ ಹೊಂದಿದ ೪೪ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕೆಲವರು ಎಂದರ್ಥ. (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ೨೦೦೦,೩೪-೪೨). ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಬಹುತೇಕ ಕೊಡಗಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಾದಿತಪ್ಪಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ೧೯೯೪, ೫೨೬-೫೩೭).

ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಐರಿ, ಅಮ್ಮಕೊಡವ, ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಗೌಡ, ಜಮ್ಮ ಮಾಪಿಳ್ಳೆ, ಕೋಯವ ಮತ್ತಿತರ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಒಕ್ಕಗಳ ಸದಸ್ಯರಿಗೂ "ಜಮ್ಮ" ಭೂಮಿ ಇದೆ. ಜಮ್ಮ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಲಿಂಗಾಯಿತ ರಾಜನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಿಂಗಳಿಗೆ ೧೫ ದಿವಸ "ಅರಮನೆ ಚಾಕ್ರಿ" ಅಥವಾ ಹಿಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಲಿಂಗರಾಜನ ಹುಕುಂ ನಾಮಗಳಲ್ಲಿ (೧೮೧೧) ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಮ್ಮ ರೈತರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ರಾಜನು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಕೋವಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ರಾಜನಿಗೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹುಕುಂ ನಾಮ ಘೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜನ ಪರಿವಾರದವರಿಗೆ ಶಿಕಾರಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೈದಾನವನ್ನು ಅಣಿ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದನ್ನು ಜಮ್ಮ ರೈತರು ಕೊಡವ, ಕೊಡವೇತರ ಎನ್ನುವ ಬೇದ, ಭಾವಗಳಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕೊಡಗು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಗಡಿಠಾಣೆಗಳನ್ನು ಪಹರೆ ಕಾಯುವುದು. ಖಜಾನೆ ಮತ್ತು ಖೈದಿಗಳನ್ನು ನಾಡುಗಳಿಂದ ಮಡಿಕೇರಿಗೆ ಸಾಗಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಜಮ್ಮ ರೈತರದ್ದಾಗಿತ್ತು. ನಂತರ ಅರಮನೆಯ ಪಾಕಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಊಟದ ಏರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿತ್ತು (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ೨೦೦೦, ೬೪-೯೮.

ಬ್ರಿಟೀಷರು ೧೮೩೪ರಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಪೊಲೀಸ್ ಇಲಾಖೆ ಎಂಬುದೇನು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಜಮ್ಮ ರೈತರೇ ತಮ್ಮ ಭೂಹಿಡುವಳಿಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಒಂದು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ೧೫ ದಿವಸ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿ ಮಾಡಬೇಕಿದ್ದ ಜಮ್ಮ ರೈತನು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜ್ಯಭಾರದಲ್ಲಿ ವರ್ಷವೊಂದರಲ್ಲಿ ೧೫ ದಿವಸ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿ ಮಾಡುವಂತದ್ದುದು ಮಹತ್ತರ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಸರಿ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆದರೂ, ೧೮೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಲವು ಜಮ್ಮ ರೈತರು ತಮ್ಮ ಜಮ್ಮ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡಲು ತಯಾರಿ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ೧೮೬೫ರಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಅಂದಿನ ಚೀಫ್ ಕಮೀಷನರ್ ಎಲ್.ಬೌರಿಂಗ್ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿ, ಅದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೌರಿಂಗ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಜಮ್ಮ ರೈತರು 'ಸೇವೆ'ಯೇ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಜಮ್ಮ ಭೂ ಒಡೆತನವನ್ನು ಮೈಸೂರಿಗರಿಗೆ ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದು 'ಕೊಡಗು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಗೆ ಮಾರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಮ್ಮ ಭೂ ಒಡೆತನ 'ಹೊರಗಿನವರ' ಪಾಲಾದರೆ ಅವರಿಂದ ಅಂತಹ ಸೇವೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ನು ಬೌರಿಂಗನ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸಲು ಆಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸಿದನು. ಈ ರೀತಿಯ ಕಿತಾಪತಿಯೊಂದಿಗೆ "ಈ ಪುಟ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಯೋಧರ ಉಜ್ವಲ ಗೌರವ, ಸ್ವಾಮಿ ನಿಷ್ಠೆ, ನಿರ್ಭೀತ ಗುಣಲಕ್ಷಣ"ಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅವರನ್ನು ೧೮೬೧ರ ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ ವಿನಾಯಿತಿಗೊಳಿಸುವ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸರಕಾರವು ಮಾಡಿತು (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೨೦೦೦, ೮೭-೮೮). ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ "ಕೊಡವ ಜನಾಂಗ"ವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಕಾಯಿದೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಆ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಿಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿಯೊಂದಿಗೆ ನೋಡಿದ ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ. ಜಮ್ಮ ಭೂಹಿಡುವಳಿ ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆ ಚಾಕ್ರಿಯೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಕಾಯ್ದೆಯೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಂಟಿದ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ" ಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಕೋವಿಗಂಟಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುರಾಣಗಳು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕೊಡವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪವಿತ್ರವಾಗದೆ ಅಲ್ಲಿನ ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ, ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಐರಿ, ಕೋಯುವ, ಜಮ್ಮ ಮಾಪಿಳ್ಳೆ, ಗೌಡ ಮತ್ತಿತ್ತರ "ಜನಾಂಗ"ಗಳಿಗೂ ಪವಿತ್ರವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು, "ಕೈಲು ಮುಹೂರ್ತ" ಮತ್ತು "ಹುತ್ತರಿ" ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಕೋವಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡುವುದುಂಟು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು "ಎಡವನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸಿದ್ಧಾಪುರ

ನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಗಡಿನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಜಮ್ಮ ಕೊಡವರೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಕ್ಕಲಿಗರಿದ್ದಾರೆ.ಲಿಂಗಾಯಿತ ರಾಜರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಹಿಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರನ್ನು ತಂದು ಅವರಿಗೆ ಜಮ್ಮದ ಹಿಡುವಳಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಜಮ್ಮ ಕೊಡಗರೆಂದು ಕರೆದರಾಗಿ ಹೇಳುವರು" (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೨೦) ಎಂದು, ಹಿಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿಯ ಹೀನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ "ಜಮ್ಮ ಕೊಡವರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ" ಒಕ್ಕಲಿಗರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಲಿ ಪಶು ಮಾಡುವುದು ಉಚಿತವಾಗಲಾರದು. ಸ್ವತಃ ಜಮ್ಮ ರೈತನಾಗಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಹಿಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿಯನ್ನು ಸರಕಾರದ ಪರವಾಗಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ, ಅದರ ಉಸ್ತುವಾರಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಪೊಲೀಸ್ ಸಬ್‌ಇನ್‌ಸ್ಪೆಕ್ಟರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿದ್ದ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರಿಗೆಈ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ವಿಚಾರಗಳು ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅಭಾಸವಾದೀತು.

ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಕಾಲದ ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದ ಪುರುಷ-ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಇಂದೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಕಲುಷಿತಗೊಂಡ ಅವೈದಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಕೊಡಗಿನ ನೆಲದ ಕಾನೂನುಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. "ಕೂಡಾವಳಿ ಮದುವೆ" ಬಗ್ಗೆ ನೀಡುವ ದಾಖಲೆ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಹಿರಿತನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. "ಕೂಡಾವಳಿ ಮದುವೆಯು ಮೂರು ವಿಧಿವಾಗಿರುತ್ತೆ" ಎಂದು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದನೇ ವಿಧದ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ತು ಹೋದ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲೆ ಸತ್ತವನ ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ ಅಥವಾ ದಾಯಾದಿಯರು ಅವರ ವಿಧವೆಯನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ವಿಧವೆಯನ್ನು ಇತರ ಮನೆಯವರು (ಒಕ್ಕ) ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಗಂಡನು ಬಿಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಮದುವೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಮದುವೆಯಾಗದ ಹುಡುಗಿಯರು ಸ್ವಜಾತಿಯವನಿಂದ ಗರ್ಭವಾದದ್ದಾಗಿ ರುಜುವಾತಾದರೂ ಸಹ ಮದುವೆಯಾದರೆ ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡುವಂತೆ (ಸರಳವಾಗಿ) ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದೆನ್ನುತ್ತದೆ. ವಿಧವೆಗೆ ವಿವಾಹವಾದ ಮೇಲೆ ಮುತ್ತೈದೆಯಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಮರ್ಯಾದೆಗಳಿಗೂ ಹಕ್ಕಿರುವುದು. ಮುತ್ತೈದೆಯು ನಡೆಸಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇವಳು ನಡೆಸಬಹುದು. ವಿವಾಹವಾಗದ ಸ್ತ್ರೀಯು ಗರ್ಭವತಿಯಾದರೂ, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಯವರು ಪರಸ್ಪರ ಒಪ್ಪಿ "ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಯವರು ಗಂಡಿನ ಮನೆಯವರಿಗೂ ಊರವರಿಗೂ ಗಂಡಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಊಟ ಹಾಕಬೇಕು" ಇದಕ್ಕೆ "ಬೆಂದು ಪೆರಜೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪,೧೪೧). ವಿಧವೆಯು ತನ್ನ ಗಂಡನ ಮನೆಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡು ತವರು ಮನೆಗೆ ಹೋದರೂ ಅವಳು ಪುನಹ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ನೆಂಟರಾಗಿ ಬರಬಹುದು ಎಂದು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿವಾಹ, ಮರುವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರೀತಿ-ರಿವಾಜುಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ದಾಖಲೆಗಳು ಪ್ರಗತಿಪರವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇಂದಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಪ್ರಸ್ತುತ ಎಂದರೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗಲಾರದು (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೩೨-೧೪೫). ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಗಳು ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜದೆಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದ ದುರ್ಬಲರಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳು ಕೊಡವೇತರ ಹೆಂಗಸು ತತ್ತರಿಸುವಂತೆ ಇತ್ತು ಎಂದರೆ ಅದು ಆರೋಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಸೂಚಿಸಿದ ಹಾಗೆ,

*ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ಕಳ್ಳ ಬಸುರಿಯಾಗಿ ಬೆಂದು ಪರಿಜೆ ಅಥವಾ ಕುಟ್ಟ ಪರಿಜೆ ಮೇರೆ ಹಕ್ಕು ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದರೂ ಕೊಡವನಿಂದಲೇ ಗರ್ಭವಾಯಿತೆಂದು ಗರ್ಭ ಮಾಡಿದವನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಕೊಡವನಿಂದಲೇ ಗರ್ಭವಾಯಿತೆಂದು ಪಂಚಾಯಿತರ ಮುಂದೆ ರುಜುವಾತು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಹೆಂಗಸನ್ನು ಪೊರಂಬಡಿ ಮಾಡುವರು* (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೫೦೧)

ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಹಳ ಸಾಧಾರಣ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ತಲ್ಲಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. "ಪೊರಂಬಡಿ"ಯಾದವರನ್ನು ಯಾರೊಬ್ಬರು ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಸೇರಿಸಕೂಡದು. ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಏನೊಂದೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೊಡಕೂಡದು. ಅಗಸ, ಕ್ಷೌರಿಕ, ಇತರ ವೃತ್ತಿಯವರು ಕೂಡ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಕೂಡದು. ಆದರೆ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥ ತನ್ನ ಹಕ್ಕಿರುವ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ

ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೫೦೧). ಬಸುರಿಯಾದವಳು ಇಂಥವನಿಂದಲೇ ಬಸುರಾದೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಯಾವುದೇ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು, ಸವಲತ್ತುಗಳಿಲ್ಲದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದ ದಿನಗಳ ಆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಅವಿವಾಹಿತ ಕೊಡವೇತರ ಬಸುರಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಮಾನಸಿಕ ಯಾತನೆ, ಪಂಚಾಯಿತಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಗಂಡಸರ ಮುಂದೆ ತಾನು ಹೇಗೆ ಬಸುರಾದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವ ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಬಲಿಷ್ಠ ಜಾತಿಗಳ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯು ಅಟ್ಟಹಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ದುರಂತ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ತಾನು ಬಸುರಾದದ್ದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ "ಪೊರಂಬಡಿ"ಯಾಗುವ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕಾರಗಳು ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹರಿಕಾರರು ಸದಾ ಆಲಾಪಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕೃತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಡವರಲ್ಲದ ಹೆಂಗಸು ಕೊಡವನಿಂದಲೇ ಬಸಿರಾದೆ ಎಂದು ಕೊಡವರೇ ಬಲಿಷ್ಠರಾಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವ ನ್ಯಾಯಗಾರಿಕೆಯ ನಿಯತ್ತು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇಂಥ ಕ್ರೂರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸದಾಕಾಲದ ಈ ರೀತಿಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟರೂ, ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತಗೊಳಿಸಿದ ಬಲಿಷ್ಠರ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಆಕರವಾಗುವುದರಲ್ಲಿಇ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಕೊಡವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸದ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಐದನೇ ಪುಟದಿಂದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ದಾಖಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. "ಕಾವೇರಿ ಪುರಾಣ"ವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾ ನಡಕೇರಿಯಂಡ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು,

*ಬಾಳೋ, ಬಾಳೋ ನಂಗಡ*
*ದೇವ ಬಾಳೋ ಮಾದೇವ...* ಎಂದು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ.
(ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೫).
ಹಾಗೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ
*ಭೂಮಿ ಬಾಳೋ ಜಬ್ಬೂಮಿ*
*ಕನ್ನಿ ಬಾಳೊ ಕಾವೇರಿ*
ಎಂದೂ ಮತ್ತು
*ಕಾವೇರಮ್ಮ ಮಾತಾಯಿ*
*ನಾರಾಯಣ ದೇವಯ್ಯ*
*ಲಕ್ಷ್ಮಿದೇವಿ ಮಾತಾಯಿ*
*ಪಾರ್ವತ್ಯಮ್ಮ ದೇವೀರ*
*ಮಮ್ಮಾಯತವತಾರ*
ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ
(ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೫-೭). ಹಾಗೆಯೇ
*ಮಕ್ಕ ಫಲ ಬೊಂಡೊಂದ್*
*ನಾಲ್ ಮೂಡ್ ಬ್ರಹ್ಮನ*
*ಮನವ್ ನೆನತಿತ್*
*ಉಗ್ರತಪ ಕಜ್ಜತ್*
*ಕೇಳನ್ನದ ಸಂಜಾದಿ*

*ಆತಪ್ಪ ಬಲತ್ ಲ್*
*ಅಗ್ನಿದೇವ ಪುಟ್ಟಿತ್.....*

ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಜನಪದ ಗೀತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೮).

ಕೊಡವರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಕೊಡಗಿನ ಇತರ ನಿವಾಸಿಗಳು ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಶುಭಕಾರ್ಯಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯಿಲ್ಲದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಇಂದು ಕೂಡಾ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾದ ಮೇಲಿನ ಕಾವ್ಯದ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಅವೈದಿಕ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳು ದರ್ಬಾರು ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೊಡಗಿನ "ಐನ್" ಮನೆಯ (ಕೊಡಗಿನ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದ ಮನೆ ರಚನೆ), "ಒಕ್ಕ"ದ (ಕೊಡಗಿನ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ) ವ್ಯವಸ್ಥೆ, "ಕಾರಣ"ವನ್ನು (ಒಕ್ಕದ ಮೂಲ ಪುರುಷ) ಪೂಜಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೂ ಭೂತಕೋಲಗಳು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ರಚನೆಯಾಗುವ ಸುಮಾರು ಒಂದೆರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೊಡಗಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತುರುಕಿರಬಹುದು ಎಂದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. "ಬಾಲಲೀಲೆ"ಯಂಥ ಸುಂದರ 'ದೇಸೀ' ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡರೂ ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವಾಗ "ವಾಮನ" ದೇವರ ಅಥವಾ "ಸೂರಿಯ" ದೇವರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪,೭೯-೮೨,೧೦೫).ಸಾವಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತವನ ಬಗ್ಗೆ (ಸತ್ತವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೃದ್ಧರು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ) ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಾಡುಗಳ ಕೆಲವೊಂದು ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

*ಗಂಗ ತುಂಗ ಕಾವೇರಿ ಅಜ್ಜಯ್ಯ*
*ಯಮುನೆಯ ಸರಸ್ವತಿ ಅಜ್ಜಯ್ಯ*
*ಕಾಂಚಿಲ್ ಕುಳಿಚಿತ್ ಅಜ್ಜಯ್ಯ*
*ರಾಮೇಶ್ವರ ಕೆತ್ತಿತ್ ಅಜ್ಜಯ್ಯ*
*ಅಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥ ಕುಳಿಚಿತ್ ಅಜ್ಜಯ್ಯ*
*ತಣ್ಣನೆ ಪೊಲಕವ ಅಜ್ಜಯ್ಯ*
*ನಾರಾಯಣ ದೇವಂಗೊ ಅಜ್ಜಯ್ಯ* (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೫೮).

ಹೀಗೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆರಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಡೆ ಬಿದ್ದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಬಹುತೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೊಡಗಿನ ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಹೊರಸೂಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ದಾಖಲಿಸುವ ಪುತ್ತರಿ ಪಾಟ್, ದೇವತೆಯಡ ಪಾಟ್, ಸಾರ್ತಾವುಡ ಪಾಟ್‌ಗಳು, ಕೇಳಿ ಪೋನಮಂಡ ಪಾಟ್ ಕೂಡ ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅಪವಾದವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ೪ನೇ ಅಧ್ಯಾಯವಾದ "ದೇವತೆಯಡ ಪಾಟ್" ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಎವ್ವ ಮಕ್ಕದೇಬುವಡ ಪಾಟ್" ಕೊಡಗಿನ ಜನರ ದೇವರುಗಳಾದ ಕಾಞರಾಟಪ್ಪ, ತಿರ್‌ಚಂಬತಪ್ಪ, ಬೈಂದ್ಕುಕೋಲಪ್ಪ, ಇಗ್ಗ್‌ತಪ್ಪ, ಪಾಲೂರಪ್ಪ, ತಿರುನೆಲ್ಲಿ ಪೆಮ್ಮಯ್ಯ ಮತ್ತು ಪನ್ನಂಗಾಲ ತಮ್ಮೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಗು ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಸಹೋದರ-ಸಹೋದರಿಯರು. ಒಂದೇ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನಲೆಯಿರುವವರು. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಪನ್ನಂಗಾಲತಮ್ಮೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕುಳಿದವರೆಲ್ಲಾ ಗಂಡಸರು. ಅವಳು ಇವರೆಲ್ಲರ ಕೊನೆಯ ತಂಗಿ. ಬಹಳ ನಾಜೂಕಿನವಳು. ಬುದ್ಧಿವಂತಳು ಎಂಬುದು ಆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಆಟಗಳಲ್ಲೂ ಅವಳ ಕೈಯೇ ಮೇಲು, ಒಮ್ಮೆ ಅವಳು

*ಅಣ್ಣಂಗಳೇ ಕೇಳಿರೊ*
*ಉಪ್ಪಿಲ್ಲುತೆ ಉಂಬೇಗಿ*
*ತ್ತಿತ್ತಿಲಲ್ಲತೆ ಕೂಬೇತಿ* (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೭೯).

"ಅಣ್ಣಂದಿರೆ ಕೇಳಿ. ಉಪ್ಪಿಲ್ಲದೇ ನೀವು ಉಣ್ಣುವುದಾದರೆ, ಬೆಂಕಿಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಅನ್ನವನ್ನು ತಯಾರಿಸುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗೆ ತಂಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣಂದಿರು ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿದರು. ಅವರು ತಂಗಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನೇ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಲು ಬಿಟ್ಟು ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನಮಾಡಿ ಆಡಿ ಬರಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇತ್ತ ತಂಗಿ ಮರಳಿನೊಳಗೆ ಕೆಂಡವನ್ನಿಟ್ಟು ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿವಳು. ಅಣ್ಣಂದಿರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ತಮಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವ ತಂಗಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವಳು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ :

*ಅಣ್ಣಂಗಾಲ್ ನೋಟಿತ್*
*ಈ ಬಾಕ್ ಪರಂದತ್*
*ತಿತ್ತಲ್ಲತೆ ಕೂ ಬೆಚ್ಚ*
*ಉಪ್ಪಿಲ್ಲವೆ ಉಂಡೋಳಿ"*
*ಎಂದಣ್ಣಿ ಪರಂದತ್*
*ಅದಕೇಟ ದೇಬುವ*
*ಚೇರಿಚಂಡ್ ಎದ್ದಿತ್* (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೮೦).

ಅಣ್ಣಂದಿರನ್ನು ನೋಡಿ, ಏಳಿ! ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲದೆ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಉಪ್ಪಿಲ್ಲದೇ ಊಟ ಮಾಡಿ ಎನ್ನುವಳು. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಅವಮಾನಿತರಾಗಿ ಧುತ್ತೆಂದು ಎದ್ದು ಹೋಗಿ ಊಟಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾಗುವರು. ನಂತರ ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಾದಾಗ ತಾವು ಬೇಸ್ತು ಬಿದ್ದದ್ದು ಅವರಿಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಊಟಮಾಡಿ ಎಲೆ ಅಡಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಯಾರ ನಾಲಿಗೆ ಕೆಂಪು ಎನ್ನುವ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಉಗುಳನ್ನು ಅಂಗೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ನಾಲಿಗೆ ಮುಂದೆ ಮಾಡುವಾಗ ತಂಗಿಯ ನಾಲಿಗೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಕೆಂಪಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲೂ ಅಣ್ಣಂದಿರ ಮುಖ ಕಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣಂದಿರು ತಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಉಗುಳನ್ನು ನಿಂತಲ್ಲೇ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಂಗಿ ಪನ್ನಂಗಾಲತಮ್ಮೆ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಉಗುಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬಾಯಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಅಣ್ಣಂದಿರು-

*ಕೇಳೊ ಕೇಳೊ ತಂಗಮ್ಮ*
*ಊಂಜಿ ತಿಂಜ ಚಂಬಲ*
*ಬಾಯಿಕೆ ನೀನಟ್ಟಿಯ*
*ಬಾಯಿಕಟ್ಟ್ ಕೊಂಡಾಂಗ*
*ಜಾತಿ ಕಟ್ ಪೋಚಿಲ*
*ಎಂದಣ್ಣಿ ಪರಂದತ್*
*ಆ ಬಾಕ್‌ನ ಕೇಪಕ್ಕ*
*ಒಬ್ಬ ದೇವಿ ತಂಗಮ್ಮ*
*ಮುಂದೆ ಮುಂಡೆ ಪೊಚ್ಚತ್*
*ಬುದ್ಧತ್ ತೆರಂದತ್*
*ಗೋಳಾಡಿ ಮೊರಟತ್*
*ಅದಕಂಡ್ ದೇಬುವ*
*ಕೂಬ್‌ಲ್ ತಲೆದೇವ*

*ಏದ ದುಃಖ ಮೂಡಿತ*

*ಈ ಬಾಕ್ ಪರಂದತ್*

*ಕೇಳ್ ಕೇಳ್ ತಂಗಮ್ಮ*

*ನಿನ್ನಂಗ್ ಚಡಿಚಲೆ*

*ನೀನಾಯಿತ್ ಕಟ್ಟೆಯ...*(ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೮೧-೧೮೨)

ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾವ್ಯದ ಭಾವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು : ಕೇಳು ಕೇಳು ತಂಗಿ, ಎಂಜಲನ್ನು ಬಾಯಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ನಿನ್ನ ಜಾತಿ ಹಾಳಾಯಿತು ಎಂದು ಅಣ್ಣಂದಿರು ಹೇಳುವರು. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ತಂಗಿಗೆ ಅಘಾತವಾಗಿ ತಲೆತಲೆ ಬಡಕೊಂಡು, ಬಿದ್ದು ಹೊರಳಾಡಿ, ಗೋಳಾಡಿ ಮೊರೆಯಿಟ್ಟು ಆರ್ತನಾದದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಜಾತಿಭ್ರಷ್ಟಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಡಿ ಎಂದು ಅಣ್ಣಂದಿರನ್ನು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವಳು. ಆದರ ಅಣ್ಣಂದಿರು ತಾನಾಗಿಯೇ ಅವಳು ಹಾಳಾದ್ದರಿಂದಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪನ್ನಂಗಾಲತಮ್ಮೆ ಇಂದು ಕೂಡ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ದಲಿತರಾದ ಕೆಂಬಟ್ಟಿಯವರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವ. ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗಗಳ ಭೂಹಿಡುವಳಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇನ್ನಿತರರು ಆರಾಧ್ಯದೈವಗಳು. ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನಲೆ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ, ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದಾಗಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಕೀಳು ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಈ ರೀತಿಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದರೂ, ಕೆಂಬಟ್ಟಿ ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು "ಅಚ್ಚುಕೊಟ್ಟ ಚಾಂಡಾಳ" ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೨೯೫). ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಕೊಡವರನ್ನು "ಕ್ಷತ್ರಿಯ" ಎಂದು, ಕೆಂಬಟ್ಟಿಯವರನ್ನು "ಚಾಂಡಾಳ" ಎಂದು ಕರೆದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಜಟಿಲಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೧೯೯೫, ೯೦-೯೨). ಜಾತಿಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವ "ಎವ್ವ ಮಕ್ಕ ದೇಬುವಡ ಪಾಟ್" ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸಿದರೂ, ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಮಣ್ಣಿನ ಸೊಗಡನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪ ೨೫೨, ೨೮೪).

ಕೊಡಗಿನವರು ಆಚರಿಸುವ ಹಬ್ಬಗಳ ಬಗ್ಗೆ, "ದೇವತೆಯಡ ಪಾಟ್", "ಕೇಳಿ ಪೋನಯಂಡ ಪಾಟ್" ಬಗ್ಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಹಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ("ಪಾಟ್" ಎನ್ನುವ ಕೊಡವ ಶಬ್ದದ ತರ್ಜುಮೆ "ಹಾಡು" ಎಂದು, "ದೇವತೆಯಡ ಪಾಟ್" ಹಾಗೂ "ಕೇಳಿ ಪೋನಯಂಡ ಪಾಟ್" ಎಂದರೆ "ಮಹಾಪುರುಷರ ಹಾಡು" ಎಂದರ್ಥ). ಜಾನಪದೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವು ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು 'ಭಾರತೀಯ' ಆಥವಾ 'ಹಿಂದೂ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಬರೆಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದು ಆ ಕಾಲದ ಮಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರ ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಉಪಖಂಡದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾಪನಗಳಾದದ್ದು ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲಾ ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕೊಡವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶೀ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಲ್ಲಿ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಹೆಸರು ಮೊದಲಾಗುತ್ತದೆ.

## (೪)

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು "ಬೈಬಲ್" ಅಥವಾ "ಖುರಾನ್" ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಕಬಂಧ ಬಾಹುಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ

ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಅಪಚಾರ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಿಗೆ ಯಾವತ್ತೂ ಸವಾಲಾಗುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತಗೊಳ್ಳುವ, "ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯಾಗುವ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ನಾವು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಈಗಾಗಲೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತಗೊಂಡಿರುವ 'ಜನಾಂಗೀಯ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸದೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹಾಗೂ ಆ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು, ಸಾಮರಸ್ಯಗಳನ್ನು, ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು, ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತತೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು "ಕೊಡಗರ" ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದ ಉಳಿದ ಜಾತಿಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಬಾರಿ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತಾ, ಸರಳೀಕೃತವಾದ, ದುರ್ಬಲವಾದ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಲ್ಲದ ವಾದಗಳನ್ನು, ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ೧೯೧೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಆಕರಗಳಿಂದ, ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸ/ಆಡಳಿತಗಾರರಿಂದ ಎರವಲು ಪಡೆದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಬಲಾಢ್ಯಪರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು, ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ "ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರಾಧಕರು" ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯನ್ನು ಬೈಬಲ್ ತರಹ ಆರಾಧ್ಯಭಾವದಿಂದ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಶಿಫಾರಸ್ಸು ಮಾಡುವುದು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಶೋಭೆ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಕುರಿತಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅವರ ಸಂಗ್ರಹವಾದ **ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ** ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾಗಲಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕೇಂದ್ರಿತವಾದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಹುಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವಾಗಬಹುದು.

**ಫಣಿಯವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ**

ಕೊಡಗಿನ ಭೂಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿರುವ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟ ಕುರುಬರು, ಜೇನು ಕುರುಬರು, ಕುಡಿಯರು, ಯರವರು ಮುಂತಾದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳೂ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಲಿಂದ ವಾಸವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಯರವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಯರವರಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಯರವರಲ್ಲಿ ಬರಿಗ ಅಥವಾ ಕಾಕೆಯರವರು, ಪಂಜೆರಿಯವರು ಹಾಗೂ ಫಣಿಯರವರು ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಗಳಿದ್ದರೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಫಣಿಯರವರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನೀಡುವ ಮೊದಲು, ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಬಹುಬಗೆಯ ಮಾದರಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿವರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಹತ್ತರವಾದ ಸಂಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಈ ಬರಹದ ಪ್ರಥಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮತ್ತು ದೇಸೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ನೆಲದಲ್ಲೇ ಸಂಶೋಧಿಸಲಾದ ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವು ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಿಗೆ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಅಧಿಕೃತ ಚರಿತ್ರೆ"ಯಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಫಣಿಯರವರ ಸಮುದಾಯಗಳಂಥವರು ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು, ತಮ್ಮ ಶೋಷಣೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ, ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೆನ್ನುವಂತೆ ದಾಖಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೮೫೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ರೆವರೆಂಡ್ ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್‌ರವರ "ಕೂರ್ಗ್ ಮೆಮ್ವಾ" ಮತ್ತು ೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ರೆವರೆಂಡ್ ರಿಕ್ತರ್‌ರ "ಕೂರ್ಗ್ ಗೆಜೆಟಿಯರ್" ಕೊಡಗಿನ ಹಲವು ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ, ಹಬ್ಬಗಳ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳ ಹಾಗೂ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಜರ್ಮನ್ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ (ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ೧೮೫೫, ರಿಕ್ತರ್ ೧೯೮೪, ಗೋವರ್, ೧೯೮೧). ಈ ಬಗೆಯ ೨೪ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಇ ಗೋವರ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೧೮೭೦ರಲ್ಲಿ ಮೇಜರ್‌ರ್ರಾಬ್ ಕೋಲನು "ಕೂರ್ಗ್ ಸಿವಿಲ್ ಲಾ"" ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾನೆ (ಕೋಲ್ ೧೮೭೧). ಮದರಾಸು ಪ್ರಾಂತ್ಯಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಗೋವರ್ ೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಿ ಹೊರತಂದ "ದಿ ಪೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸದರ್ನ ಇಂಡಿಯಾ" ಎನ್ನುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಅವನು "ಕೂರ್ಗ್ ಸಾಂಗ್ಸ್" ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು (ಗೋವರ್ ೧೯೮೧). ಜರ್ಮನ್ ಮಿಷನರಿ ಗ್ರೆಯಟರ್‌ನ ಕಾಣಿಕೆ ಕೂಡ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು. ೧೮೭೩ರಲ್ಲಿ "ಕೊಡಗು ಬೈಬಲನ್ನು" ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕಿಟ್ಟಲನು ಲಾವಣೀ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಕೊಡಗಿನ ಹಾಡುಗಳ ಪ್ರತಿ ಚರಣವೂ ಏಳು ಅಕ್ಷರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ರಗಳೆಯಂತೆ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ನೂರಾರು ಸಾಲುಗಳು ಕಂಡುಬರುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ೭೬೭ ಕೊಡವ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಕೊಡವ ಪದಿಮೆಯನ್ನು ೧೮೮೬ರಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನ್ ಮಿಷನರಿ ಜಿ.ಎಫ್.ವೈಲ್ ಎಂಬುವನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು (ವೈಲ್ ೧೮೮೬).

೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ದೇಶೀಯ ಬರಹಗಾರ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು, ೧೯೯೫ರಲ್ಲಿ ತೃತೀಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ೨೦೦೩ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ತರ್ಜುಮೆಯನ್ನು ಕಂಡ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರಿಗಿಂತಗ ಆರೇಳು ದಶಕಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಈ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅವರಿಗೆ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರಿಗೆ ದೊರೆತ ಗೌರವ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದರೂ, ಇವರೆಲ್ಲ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೂ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ದೇಶೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ದೊರೆಯಲು ಕಾರಣವಾದವು. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ೧೯೪೫ರಲ್ಲಿ ಎಮ್.ಎಸ್. ಅನಂತಪದ್ಮನಾಭ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ "ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ಅನಂತಪದ್ಮನಾಭ ೧೯೪೫). ಈ ಲೇಖನ ವಿಶೇಷವಾದದ್ದೇನನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಆಕರಗಳೆಲ್ಲ (ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ) ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಮುಖದ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಅಥವಾ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಇವು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ೩ ಬಿರುಸುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಪಾಲಚ್ಚಂಡ ತುಳಸೀದೇವಿ ಅವರ "ಕೊಡವ ಜಾನಪದ : ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ" ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯು ಕೊಡಗಿನ ಯವರ, ಕುರುಬ, ಕುಡಿಯ ಮತ್ತು ಕೊಡವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದ್ರಾವಿಡ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ "ಬಾಯನ"ವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ೧೯೯೨ರ ಕೊಡಗುಜಿಲ್ಲಾ ಗ್ಯಾಜೆಟಿಯರ್ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (ತೆಲಗಾವಿ ೧೯೯೨, ೭೧೮). ಆದರೆ ಬಾಯನವು ಅಪ್ರಕಟಿತ ಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ದೊರಕುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೇ ೧೯೯೪ - ೯೫ರಲ್ಲಿ ತಿತಿಮತಿ ಬಳಿಯಲಿ ಯರವ ಸಮುದಾಯದ ಕಾವ್ಯವಾದ "ಕಾಲಚಾತ"ವನ್ನು ಕೆಲವು ರಂಗಾಸಕ್ತರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಿಯ ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸದಸ್ಯರು ದಾಖಲಿಸಿ, ನಾಟಕವೊಂದನ್ನು ಮಡಿಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರು. ಕೊಡವ ಭಾಷಿಕರಾದ ಕೆಂಬಟ್ಟಿ ಸಮುದಾಯದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಾನು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕೇಳುವಂಥ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಇನ್ನೂ ದಾಖಲಾಗಬೇಕಾದ ಕೊಡವ ಭಾಷಾ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಹಳಷ್ಟಿರುವುದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ಅಂಥ ಕಾವ್ಯಗಳ ದಾಖಲಾತಿ ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಇಂದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಫಣಿಯರವರು ಕೊಡಗಿನ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನೆಲೆನಿಂತವರು. ವೈನಾಡು ಮಲಬಾರು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಗಣನೀಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಕೇರಳದವರೆಂದು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ (ತೆಲಗಾವಿ ೧೯೯೨, ೧೮೮). ಈ ಹಿಂದ ನಾನು ಹೆಸರಿಸಿದ ಕಾಳರಾಟಪ್ಪ, ತರ್‌ಚಂಬಿರಪ್ಪ, ಚಂದ್ರಕೋಲಪ್ಪ, ಇಗ್ಗತ್ತಪ್ಪ, ಪಾಲೂರಪ್ಪ, ತಿರುನೆಲ್ಲಿ ಪೆಮ್ಮಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಪನ್ನಂಗಾತಮ್ಮೆ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಮೂಲವನ್ನು ಕೇರಳ ವೈನಾಡು - ಮಲಬಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಗ್ಗುತ್ತಪ್ಪ, ಪಾಲೂರಪ್ಪ, ಪನ್ನಂಗಾಲತಮ್ಮೆ ಇಂದಿನ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಮಿಕ್ಕವೆಲ್ಲಾ ಕೇರಳ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿವೆ. ಕೊಡವರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದಂತೆ ಉಳಿದ ೧೭ ಮೂಲನಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ದೇವತೆಗಳ ದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಕೇರಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಕೊಡಗಿನ "ಒಕ್ಕ" ಅಥವಾ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದ ಮೂಲಪುರುಷ "ಕಾರಣ"ನು ಕುಟುಂಬದ ಯಾವುದಾದರೊಬ್ಬ ಪುರುಷನ ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಳಿದವರು ತಮ್ಮ ಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕೇಳುವುದು, "ಕಾರಣ"ನು ಅವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರ ಕೊಡುವವನು ಎಂಬುದು ಕೊಡಗಿನ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ. "ಕಾರಣ"ನು ಪುರುಷನ ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದಾಗ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕೂಗುವುದು "ಬೈತೂರಪ್ಪ"ನ ಹೆಸರನ್ನು. "ಕಾರಣ" ನನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಬರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಬೈತೂರಪ್ಪನ ಸನ್ನಿಧಿಗೆ ಹೋಗುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿದೆ. ಈ ಬೈತೂರಪ್ಪ ಇರುವುದೂ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ. ಇದೇ ರೀತಿ ಕೊಡಗಿನ ಜನರ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವ ಮುತ್ತಪ್ಪನ ಆದಿಸ್ಥಳ ಕೂಡ ಇರುವುದು ಕೇರಳದಲ್ಲೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕೇರಳ, ಕೊಡಗು, ಕರ್ನಾಟಕ, ತಮಿಳುನಾಡು ಇತ್ಯಾದಿ ಭೂಪ್ರದೇಶದ ವಿಂಗಡಣೆಗಳೂ ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನವು. ಗಡಿಗಳು ಬದಲಾಗುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಕರ್ನಾಟಕ, ಕೇರಳ, ತಮಿಳುನಾಡು ಈ ಮೂರು ರಾಜ್ಯಗಳ ಗಡಿ ನಿರ್ಣಯವಾದದ್ದೇ ೧೯೫೬ರಲ್ಲಿ. ಈ ರಾಜ್ಯಗಳ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೆ ದಟ್ಟವಾದ ಅರಣ್ಯವಿದ್ದ ಭಾಗ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ನೀಲಗಿರಿಯ ಗುಡಲೂರು ತಾಲ್ಲೂಕು, ಕೇರಳದ ವೈನಾಡು ಪ್ರದೇಶ, ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿರಾಜಪೇಟೆ, ಹೆಗ್ಗಡದೇವನಕೋಟೆ, ಗುಂಡ್ಲುಪೇಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳ ಬಹಳಷ್ಟು ಭಾಗಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ. ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯಗಳಿರುವ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನೆಲೆಸಿವೆ. ಅವುಗಳೆಲ್ಲಲ್ಲಾ ಕೊಡವರೂ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಯರವರಂಥವರೂ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಜನಪದವನ್ನು ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತಗೊಂಡ ಭೂಗಡಿಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳು ಗೋಚರವಾಗಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಈಗಿನ ಕೊಡಗಿಗೋ ಅಥವಾ ವೈನಾಡಿಗೋ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ತಪ್ಪು ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಪ್ರಥಮ ಭಾರಿಗೆ ೧೯೯೪ರಲ್ಲಿ ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅವರು ತಮ್ಮ "ಫಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ" ಎನ್ನುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ರಾವ್ ೧೯೯೪). ಇವರ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ

*ಯಾವುದೋ ದೊಡ್ಡ ದೇವರಿಗೆ, ವೀರನಿಗೆ, ತಮ್ಮ ಮೂಲವನ್ನು ಲಗತ್ತಿಸಿ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗದೇ, ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಏನು ಹೇಳಿದರೋ ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಈ ಕತೆಯ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಎರಡನೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಈ ಕಥೆ ನಿರೂಪಿಸುವ ನೋವಿನ ರೂಪ, ಇದರ ನೋವು ಸರಳ ಮತ್ತು ನೇರ. ಅದು ಹಸಿವಿನ ನೋವಲ್ಲ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ನೋವು* (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೩).

ಫಣಿಯರವರು ಗುಡಲೂರಿನಿಂದ ವಿರಾಜಪೇಟೆವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಭಾಷೆಯನ್ನು "ಎರವ" ಎಂದು, "ಫಣಿಯನ್" ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತಮಿಳೂ ಹಾಗೂ ಕೊಡಗು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ರಾವ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ಕೊಡಗಿನ "ತಿತಿಮತಿ" ಬಳಿಯ ಭದ್ರಗೋಳ ಗಿರಿಜನ ಕಾಲನಿಯ ಕರಿಯ ಮತ್ತು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟು ಎನ್ನುವ ಫಣಿಯರವ

ಸಮುದಾಯದ ಗಿರಿಜನರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದು. ರಾವ್ ಅವರು ಫಣಿಯರವರ ಹಲವು ಪಾಟ್ ಅಥವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ದಾಖಲುಗೊಂಡ ಪಾಟ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಫಣಿಯವರ ದೇವರುಗಳಾದ ಅಂಜಲಾತ್ತು, ಅಪ್ಪೆಮುತ್ತಿ, ಪಾಪಲಾತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೨೧). ಈ ದೇವರುಗಳು ಫಣಿಯರವರ ಕುಲದ ಮೂಲ ಪುರುಷರು. ನನ್ನ ಪ್ರಬಂಧದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ರಾವ್ ಅವರ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡ 'ಚತ್ತವಂಡ ಪಾಟ್'ನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಪಾಟ್‌ನ್ನು ರಾವ್ ಅವರು 'ತಿಥಿಹಾಡು' ಎಂದು ಭಾಷಾಂತರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಚತ್ತವಂಡ ಪಾಟ್" ಅಂದರೆ "ಸತ್ತು ಹೋದವನ ಹಾಡು" ಎಂಬ ಭಾಷಾಂತರವೇ ಸರಿಯಾದ್ದು ಎಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಮತ.

ಪ್ರಪಂಚದ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅದು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. :

*ಬಾಯ್ ಬಾಯ್ ಬಾಯೇ, ಮೋಚ್ಚಣಂ ಬಲನಾಡು ಬಾಯೇ*
*ಇನ್ನಿಯೇವಣ್ಣ ಬೋಂಡಿಯೇ*
*ಆಕಾ ಚಾ ಪೋಯೂ ಅಣಾಯ್ ಕಿಡಾಂಕಿಜೋ*
*ಪೂಮಿ ಪೋಯೇ ಪೊಣ್ಣಾಯ್ ಕಿಡಾಂಕಿಜೋ*
*ಇನ್ನಿಯೇವಣ್ಣ ಬೋಂಡಿಯೇ* (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೪೪).

"ಬಾಬಾ ಬಲನಾಡಿಗೆ. ಆಕಾಶ ಗಂಡಾಗಿ, ಭೂಮಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದೆ" ಎಂದೆನ್ನುವುದು ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾವ್ಯದ ಬಾವಾರ್ಥ. ಆಕಾಶ ಗುಂಡಾಗಿಯೂ ಭೂಮಿಯು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೂ ಬಿದ್ದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ ನೂರನಾಲ್ಕು ದೆಯ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಬೈನಾಡಪ್ಪ ಏನು ಮಾಡುವುದೆಂದು ಯೋಚಿಸಿದರು. ಚಿನ್ನದ ಹಾರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಗುಂಪುಗೂಡಿಸಿ ಜೋರಾಗಿ ಹೊಡೆದು ಭೂಮಿ ಆಕಾಶಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಆಕಾಶ ಅರ್ಧಗಾವುದ ಮೇಲೇರಿ ನಿಂತಿತು. ಭೂಮಿ ನಿಂತಲ್ಲೇ ನಿಂತಿತು. ಎರಡನೆಯ ಬಾರಿ ಗುದ್ದಿದಾಗ ಆಕಾಶ ಹಾರಿ ಹೋಯಿತು. ಭೂಮಿ ಅದುರತೊಡಗಿತು. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹಾರಿ ಹೋಗದೇ ಇರಲು ಭೂಮಿಗೆ ಅದುರದೇ ಇರಲು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದುಕೊಂಡರು. ಅದಕ್ಕೆ ನೊರೊಂದು ಕಲ್ಲುಕುಟಿಗರು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಲ್ಲುಬೇಕು. ಅವರು ಹಲವು ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರು. ಅವು ಹುಳುಕು ಮತ್ತು ಒಡಕಾಗಿದ್ದವು. ಉಮ್ಮಿರಮಿಚ್ಚ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹಾಸುಗಲ್ಲು ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಯಿತು. ಅವರು ನೂರೊಂದು ಕಲ್ಲುಕುಟಿಗರನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದರು. "ಆಯಿಶೆ ತೋಯಿಶೆ" ನೀಡಿದರು. ಸುರಂಗ ಇಟ್ಟು ಮದ್ದು ಇಟ್ಟು ಕಲ್ಲು ಸಿಡಿಸಿದರು. ಭೂಮಿ ಆಕಾಶಗಳು ತತ್ತರಿಸುವಂತೆ ಕಲ್ಲುಗಳು ಒಡೆದುಕೊಂಡವು. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಆರು ಶಾಸನ, ಭೂಮಿಗೆ ಮೂರು ಶಾಸನ ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಒಂಭತ್ತು ಶಾಸನ ಕೆತ್ತುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೈಗೊಂಡರು. ಇವರು ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ, ಹಾರಿಹೋಗಬೇಡವೆಂದು ಆಕಾಶಕ್ಕೂ, ಅದುರಬೇಡವೆಂದು ಭೂಮಿಗೂ ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದ ಶಾಸನ ಕೆತ್ತಿದರು. ಆದರೆ ಆಕಾಶ ಹಾರಿಹೋಗುವುದು ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿ ಅದುರುವುದು ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ನೂರು ನಾಲ್ಕು ದೆಯ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಬೈನಾಡಪ್ಪ ಯೋಚಿಸಿ "ಚಾತ್ತಂಗೊಟ್ಟು" ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿರುವ "ಚಿತ್ತಾಂಗೊಟ್ಟು" ಮುತ್ತಿಯಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದರು. ಅವರು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಚಿತ್ತಾಂಗೊಟ್ಟು ಮುತ್ತಿ ಮೂರು ಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಅನಿಸಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಮೂರು ಮೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನಿರಿಸಿದಳು. ಅವಲ ತಲೆ ಅಡಿಕೆ ಕಾಯಿಯಂತಾಗಿ, ಕೈಕಾಲು ಏಡಿಯ ಕೈಕಾಲುಗಳಂತಾಗಿ, ಕೃಶಳಾಗಿ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದಳು. "ಆಕಾಶ ಹಾರುವುದನ್ನು ಭೂಮಿ ಅದುರುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಅವರು ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡರು. ಆಕೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡು "ನಾನೇ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಹೇಗೆ ಅಷ್ಟು ಬಲವಾದ ಆಕಾಶ, ಭೂಮಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತರಲಿ" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಳು. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ನೂರಾ ನಾಲ್ಕು ದೆಯ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಬೈನಾಡಪ್ಪ ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಮೂರು ಮೊಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಒಡೆದರು. ಕೂಡಲೇ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳು ಮತ್ತು ಗಿಡಮರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಎರಡನೆಯ ಮೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಒಡೆದಾಗ ನಾನಾ ಜಾತಿ ನಲವತ್ತೆಂಟು ಕುಲ, ತೆವಳುವ ಹಾವು, ಹಾರುವ ಹಕ್ಕಿ ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲ ತೂರಿ ಬಂದವು. ಕೊನೆಯ ಮೊಟ್ಟೆ ಒಡೆದಾಗ ಚಿತ್ತಾಂಗೊಟ್ಟು ಮುತ್ತಿಯು ಉದಯ ಸೂರ್ಯನಂತೆ ಮೇಲೆದ್ದು ಹಾರುತ್ತಾ ಚಿತ್ತಾಂಗೊಟ್ಟು ಶಿಖರದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕಿಗೂ ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿ ಕುಟುಕಿ, ನಾಲ್ಕು ಸುತ್ತು ಕುಣಿದು ಬಂದಳು. ಆಗ ಆಕಾಶದ ಹಾರಾಟ ನಿಂತಿತು. ಭೂಮಿಯು ಅದುರುವುದು ನಿಂತಿತು. ಅವರು ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಕಣ್ಣು ಇರಿಸಿದರು. ಆಗ ಹಾರಾಟ, ಅದುರಾಟ ನಿಂತೇ ಹೋಯಿತು.

ಕೊಡಗಿನ ತಿತಿಮತಿ ಕಾಡಿನ ಮೂಲೆಯ ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಭೂಮಿಯ ರಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನೀಡುವ ವಿವರಣೆ ಬೈಬಲಿನ ಹಳೆಯ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭೂಮಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ವೇದಗಳು ಹೇಳುವ ಭೂಮಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಥೆಗೂ ವೇದಗಳ ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಸೋಂಕಿನಿಂದ ದೂರವಿದ್ದು, ಕಾಡಿನೊಳಗೆ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೆ ಇದ್ದ ಪಣಿಯರವರ ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವ ಭೂಮಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಥೆಗೆ ಸಾಮ್ಯ ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ರೋಚಕವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಹೇಳುತ್ತವೆ. ಭೂಮಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಂತರ ನೂರಾನಾಲ್ಕು ದೆಯ್ಯಗಳಉ ಮತ್ತು ಬೈನಾಡಪ್ಪ ಇಪ್ಪಿಮಲೆಯಲ್ಲೇ ಕೋಟೆಕಟ್ಟಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮರ ಕಡಿದದ್ದು ಮತ್ತು ಇಪ್ಪಿಮಲೆ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಪ್ಪಿಮಲೆಗಾಗಿ ಮಾಡಿಸಿದ ಮರ, ಇಟ್ಟಿಗೆ, ಕವೆಕೋಲು, ಮೊಳೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದವು. ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಯಿಲಿ ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಗಿಸಿ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿದರು. ಮಾಯಿಲಿ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ ನೂರಾರು ಕೆಲಸಗಾರರಿಗೆ ಕೂಲಿ ಬಾಕಿಯಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಯ "ತಂಬಿರಾಟ್ಟಿ" ಈ ವಿಚಾರ ತಿಳಿದು ಅವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಊಟದ ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡಿದಳು. ಊಟದ ಬಳಿಕ ಎಸೆದ ಎಲೆಗಳಿಂದ ಎಂಜಲು ಆಯಲು ನೂರಾರು "ಮಾನಾತುರು ಮಕ್ಕಳು" ಬಂದರು. ಮಾನಾತುರು ಮಕ್ಕಳು ಎಂದರೆ "ಪಿಶಾಚಿಗಳ ಮಕ್ಕಳು" ಎಂದರ್ಥ. ಅವರನ್ನು ಕಂಡ ಇಪ್ಪಿಮಲೆಯ ತಂಬಿರ, ಕಾಡುಕುರುಬ ಅವರನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ತಕ್ಕ ಉಪಾಯ ಮಾಡಿದರು. ಮುಂದಿನ ಸಲ ಮಾನಾತರು ಮಕ್ಕಳು ಎಂಜಲು ಆಯಲು ಬಂದಾಗ ಅವರು ಬೀಳುವಂತೆ ಬಲೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಒಂದು ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಂಡು, ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರು ಮಾನಾತುರು ಬಿದ್ದರು. ತಂಬಿರ ಮತ್ತು ಕಾಡುಕುರುಬ ಅವರನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದ ಮಾನಾತುರು ಮಕ್ಕಳು ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಬೆತ್ತಲೆ ಇದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡು ತಂಬಿರ ಏಳು ಮೊಳ ಬಟ್ಟೆ ನೀಡಿದ. ಹೆಣ್ಣು ಉಟ್ಟರೆ ಗಂಡಿಗಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಉಟ್ಟರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಂಡ ತಂಬಿರಾಟ್ಟಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಏಳುಮೊಳ ಬಟ್ಟೆ ನೀಡಿದಳು. ಅವರು ಅದನ್ನು ಉಟ್ಟರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಅವರು ಸೊಂಟದಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಬಟ್ಟೆ ಧರಿಸಿಲ್ಲದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣತಂಗಿಯಾಗಿ, ಸೊಂಟದಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬಟ್ಟೆ ಉಟ್ಟ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರಾಗಿ ಬಾಳಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಐದು ಗಂಡು ಐದು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಾದವು. ಆ ಮೂಲ ಜೋಡಿಯೇ ಫಣಿಯರವರ ಕುಲದ ತಂದೆ ದೈವ "ಅಂಜಿಲಾತ್ತು ಮುತ್ತಿ" ಮತ್ತು ತಾಯಿ ದೈವ "ಪಾಪಲಾತ್ತು ಮುತ್ತಿ" (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೧೦-೧೨).

ತಾವು "ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯ ಸಂತಾನ ಎನ್ನುವ ಅಪರಾಧೀಭಾವವನ್ನು ಪಣಿಯವರು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಈ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕ ರಾವ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಾಡನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕರಿಯ ಶೂನ್ಯ ನೋಟ ಬೀರುತ್ತಾ "ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ನಮ್ಮಂಥ ಹೀನಜನ ಇರುತ್ತಾರಾ ಸ್ವಾಮಿ?" ಎಂದು ರಾವ್ ಅವರನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕರಿಯಪ್ಪ ಲೋಕವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಹೆಂಡತಿ ಸರಸ್ವತಿ. ಆ ಸರಸ್ವತಿಯ ಅಪ್ಪ ಯಾರು ಗೊತ್ತಾ? ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಲ್ಲವೇ? ದೇವಿ ಮತ್ತು ಶಿವನಿಗೂ ತಾಯಿ ಮಗ ಸಂಬಂಧ ಹೇಳುವ ಕಥೆಗಳೂ ಇವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ಯಾರು, ತಂಗಿಯಾರು, ಅಪ್ಪಯಾರು, ಮಗಳು ಯಾರು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು" ಎನ್ನುವ ರಾವ್ ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮೂಲವನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೮). ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲ ಬುಡಕಟ್ಟಿನದು ಮತ್ತು ಆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲ ಆ ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳದ್ದು ಎನ್ನುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ ಫಣಿಯರವರ "ಚತ್ತವಂಡ ಪಾಟ್"ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು ಅದರ ಸರಳತೆಗೆ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಪ್ಪಿಮಲೆಯ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ತಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ಮಾಯಿಲಿ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಮಾಯಿಲಿಕೋಟೆಯ ಒಡೆಯ ಮಾಯಿಲಿ ಮಾವ. ಅವನು ತನ್ನ ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಹುಡುಕುವ, ಮದುವೆಯಾಗುವ ವಿವರಣೆಗಳು "ಚತ್ತವಂಡ ಪಾಟ್"ನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಮದುವೆ ಕ್ರಮಗಳು, ಪರಂಪರೆಗಳು ಈ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಭಾರತದೆಲ್ಲೆಡೆಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಒಂದೇ ಸಂತಾನದ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳ ನಡುವೆ ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಒಂದು ದಿನ ಮಾಯಿಲಿ ಮಾಮ ಕಾರ್ಯನಿಮಿತ್ತ ಹೊರಗೆ ಹೊರಟಾಗ ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಮಾಮಿ, "ಹೆಣ್ಣಾದ ನಾನು ಈ ದೊಡ್ಡ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳೇ ಹೇಗಿರಲಿ" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು 'ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಧಾನ್ಯಗಳಿವೆ, ಕೋಳಿಗಳಿವೆ, ನಾಯಿಯಿದೆ' ಎಂದು ಧೈರ್ಯ ಹೇಳಿ "ಸಂಜೆಯ ಮೇಲೆ ಬಂದವರಿಗೆ ಬೆಂಕಿ, ಹೊದಿಕೆ ನೀಡು, ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಬಂದವರಿಗೆ ಅನ್ನ ನೀಡು" ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಸೂಚನೆ ಕೊಟ್ಟು ನಿರ್ಗಮಿಸುವನು. ಆ ಸಂಧರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಮನ ಅಣ್ಣನ ಮಗ ಮನೆಗೆ ಬಂದ. ಮಾಮಿ "ನೀನು ಯಾರು?" ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ "ನಾ ಮಾಯಿಲಿ ಮಾಮನ ಸಾವಿರ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ, ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಾರಸುದಾರನಾದ ಅವನ ಅಣ್ಣನ ಮಗ" ಎಂದ. ಅವಳು ಅವನಿಗೆ ಊಟ ಹಾಕಿದಳೂ. ನಂತರ, "ಊಟವಾಯಿತು ಇನ್ನು ಹೋಗು" ಎಂದಳು. ಅವನು "ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ನನ್ನನ್ನು ಏಕೆ ಹೋಗು ಎನ್ನುತ್ತೀ" ಎಂದು ಕೇಳಿದ. ಅವನಿಗೆ ಅವಳು ರಾತ್ರಿಯ ಊಟವಿತ್ತು, ಚಳಿ ಕಾಯಿಸಲು ಬೆಂಕಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು, "ಪೂರ್ವದ ಜಗುಲಿಯಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲು ಹಾಸಿಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಮಲಗು" ಎಂದಳು. ಅವನು "ಅಲ್ಲಿ ಚೇಳು ಕಡಿದೀತು, ಆ ಜಾಗ ಆಗದು" ಎಂದು ಹಠ ಹಿಡಿದ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಗುಲಿಗೂ ಅದೇ ಮಾತು. ಮಾಮಿ ಬೇಜಾರು ಪಡುತ್ತಾ "ಮಾಯಿಲಿ ಮಾಮನ ಮಂಚದ ಕೆಳಗೆ ಹುಲ್ಲು ಹಾಸಿಕೊಡುತ್ತೇನೆ" ಎಂದಳು. ಆಗ ಅವನು "ಗಂಡಾದ ನಾನು ಮಂಚದ ಕೆಳಗೆ, ಹೆಣ್ಣಾದ ನೀನು ಮಂಚದ ಮೇಲೆ! ಇದಾವ ನ್ಯಾಯ" ಎಂದು ತರಲೆ ಎತ್ತಿದ. ಆಗ ಅವಳು "ಮಾಯಿಲಿ ಮಾವನ ಮಂಚದಲ್ಲಿ ನೀನು ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಲೆ ಹಾಕಿ ಮಲಗು, ನಾನು ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಲೆಯಿಟ್ಟು ಮಲಗುತ್ತೇನೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲು ತಲೆಯನ್ನು ತಲೆ ಕಾಲನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದು" ಎಂದಳು. ಅವನು "ಮಾಮಿ ಸತ್ತ ಸಾವೂ ಒಂದೇ, ನಿದ್ರೆಯೂ ಒಂದೇ. ಕಾಲು ತಲೆ ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪು ಎಣಿಸಬೇಡ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮಲಗಿದ. ನಡುರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲು ತಲೆ ಮುಟ್ಟಿತು. ತಲೆ ಕಾಲು ಮುಟ್ಟಿತು. ಮಾಯಿಲಿ ಕೋಟೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಯಿತು. ಮಾಮಿ ಉಟ್ಟ ಮುಂಡಿನ ಮೇಲೆ ಕಪ್ಪು ಕಲೆಯೊಂದು ಬಂದು ಅಂಟಿತು. ಅತ್ತ ಮಾಯಿಲಿ ಮಾಮನಿಗೆ ಕೋಟೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಶಕುನಗಳು ಸರಿಬರಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ಕೋಟೆ ಹತ್ತಿ ನೋಡುವಾಗ ಪೂರ್ವದ ಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಮಾಯಿಲಿ ಅಳಿಯ ಹೊರಬಂದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ. ಮಾಮಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ, ತಿಳಿಯದೆಂದಳು. ದಬಾಯಿಸಿದಾಗ, ಬಂದವನು "ಮಾಯಿಲಿ ಅಣ್ಣ" ಎಂದಳು. "ನಿನ್ನ ಮುಂಡಿನ [ಕೊಡಗು-ಕೇರಳ ಗಡಿಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಉಡುವ ತೊಡುಗೆ] ಮೇಲೆ ಕಪ್ಪು ಕಲೆ ಏನಿದು?" ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ, "ಬಾಳೆಕಾಯಿ ಕಡಿದಾಗ ಅಂಟಿದ ಕಲೆ" ಎಂದಳು. ಅವನು ತೃಪ್ತನಾಗದೇ, "ಎಣ್ಣೆ ಕಾಯಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಕೇಳುತ್ತೇನೆ, ಸಗಣಿ ಕಣಿ ಕೇಳುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಂದಲೂ ಅವನ ಶಂಕೆ ಬಗೆಹರಿಯಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಬಿಲ್ಲಂಗಳಕ್ಕೆ ಹೋದರು. ಮಾವ ಬಿಲ್ಲಿಗೆ ಬಾಣ ಹೂಡಿ ನಿಂತ. ಅವಳು ಕೈಮುಗಿದು ನಿಂತಳು. ಬಾಣ ಬಿಟ್ಟಾಗ ಅದು ಅವಳ ಏಳು ಮೊಳ ಕೂದಲಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಬಿತ್ತು. ಮಾಮನ ಶಂಖೆ ಬಗೆಹರಿಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮಾಮ, ಮಾಮಿ, ಅಳಿಯ ಮೂವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೊರಟು ಒಂದೆಡೆ ಕೂಡಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ಅಳಿಯ ಮಾಮನಿಗೆ, ಮಾಮ ಅಳಿಯನಿಗೆ ಎಲೆ ಅಡಿಕೆ ಕೊಟ್ಟರು ಶಂಕೆ ಅಸಮಾಧಾನಗಳೆಲ್ಲ ತೀರಿದವು (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೧೫-೧೬).

ಮಾಮನಿಗೆ ಮಾಮಿಯು ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ ಮಗನೊಂದಿಗೆ ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿದಳೆಂದಾಗ ಆದ ಅಸಮಾಧಾನ ಸಹಜವಾದುದು. ಅವಳಿಗೆ ಸತ್ಯ ಹೇಳಲು ಸಂಕೋಚವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಆ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ "ಶೀಲ" ದ ಬಗೆಗಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಮಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿದ್ದು ಗೊತ್ತಾದಾಗ ಅದನ್ನೊಂದು ಸುಖಾಂತ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ನಂತರದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆ ಫಣಿಯರವರ ಸಮುದಾಯವು ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆ ನಿಂತು "ಖಾಸಗೀ ಸೊತ್ತಿನ" ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯ ದೃಶ್ಯಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮದೇ ಭೂಮಿ ತಮ್ಮದೇ ಎತ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಉಳುಮೆಮಾಡಿ ಸಂತೋಷಪಡುವ ದಿನಗಳು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ದಿನ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮುದಾಯವು ಗದ್ದೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ಭಾಗಗಳು ವರ್ಣರಂಜಿತವಾಗಿವೆ. ಕಾಡಿನ ಜೀವನದಿಂದ ಕೃಷಿಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪಾದಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಗತಿಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳವು. ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದ ಗೀತೆ ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಹಳೆಯ ಮಾನಾತುರಗಳು ಮುಂದೆ ಹೊಸ ಮಾನಾತುರುಗಳು ಹಿಂದೆ ನಿಂತು ಎತ್ತುಗಳ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ನೊಗಕಟ್ಟಿ ನೋಡಿದರು. ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ನೋಡಿದರು ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಕೊಯಿಲಪ್ಪ"ನ ಪ್ರವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಿರಾಮೆ ಕೊಯಿಲಪ್ಪ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರವಾದಿಯ

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವನು. ಅವನು "ಅಯ್ಯೋ ಮಕ್ಕಳೆ, ಕೊರಳಿನ ಮೇಲೆ ನೊಗ ಇಟ್ಟು ಬಲದಿಂದ ಎಡಕ್ಕೆ ಎಡದಿಂದ ಬಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ" ಎಂದು ಏರು ಹೂಡುವ ಕೆಲಸ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ. ಹೀಗೆ ಕೆಲಸ ಕಲಿತ ಮಾನಾತುರುಗಳು ಚುರುಕಾಗಿ ಕೃಷಿಕಾರ್ಯ ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಬಲಿಷ್ಠ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಹಿಡಿತ ಕಳೆದುಕೊಂಡು "ಕಣ್ಣೀರಿನಲ್ಲಿ ಗಂಜಿ ಕಾಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು." ಎದುರಿಸಿ ನಿಂತು ಹೋರಾಡಲಾರದೇ, ಆ ಬವಣೆಯನ್ನು ತಾಳಿಕೊಂಡು ಇರಲಾರದೇ ಅವರೆಲ್ಲಾ ಓಡಿ ಹೋದರು. ಪರಾರಿಯಾದ ನಂತರ ಕಾನ್ಯಕರೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಿಂತು ತಮ್ಮ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೆನೆದು "ನಮಗೀಗ ನೆಲವಿಲ್ಲ, ಕುಲವಿಲ್ಲ, ಅಪ್ಪನಿಲ್ಲ, ಅಮ್ಮನಿಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಇರುವವನು ನಮ್ಮ ಗುರು ಮಾತ್ರ" ಎಂದು ತಮ್ಮ ಗುರುವಿನ ಕುರಿತು "ಕಾನ್ಯಕರೆಯಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಹಾರಿತು, ಭೂಮಿ ಅದುರಿತು, ಆಗ ಮಾನಾತುರುಗಳು ಒಂದನೇ ಮೆಟ್ಟಿಲೇರಿ, ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಏಳನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲಲ್ಲಿ ಇಲಿಯೋ ಹೆಗ್ಗಣವೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ಅಡಗಿಕೊಂಡು ಬದುಕತೊಡಗಿದರು. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದರೂ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಈ ಹಾಡು ಅವರ ದುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. "ನೆಲವಿಲ್ಲ ಕುಲವಿಲ್ಲ ಅಪ್ಪನಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ತಾವು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟಿರುವುದನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. "ತಲೆಗೆ ಕತ್ತಿ ಬಂತು. ಕೈಗೆ ಕೊಳ ಬಂತು, ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಸಂಕೋಲೆ ಬಂತು" ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ತಾವು ಹೀನ ಬಲತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಹಾಡಿನ ಯಾವ ಭಾಗವೂ "ಫಣಿಯರವರ ಬವಣೆಗೆ ಕಾರಣರಾರು" ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ತಮಗೆ ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ" ಎಂಬ ಅವರ ದೂರು "ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಅಷ್ಟೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೨೧-೨೩).

(೫)

ಫಣಿಯರವರು ಯಾವ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟರು ಎನ್ನುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಶಂಕರನಾರಾಯಣರವ್ ಅವರ ವಿವರಣೆಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ

*೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಫಿ, ಟೀ ತೋಟಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿದಾಗ ಆ ತೋಟಗಳ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೇಯಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆ ಕಾಲದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ವರದಿ ಮಾಡಿವೆ. ಹಾಡಿನ ಈ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬೇಲಿ ಕಟ್ಟುವುದು, ಕಾವಲು ಕಾಯುವುದುಕ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಇವೆ. ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಸಹ ಭತ್ತದ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಜೀತಗಾರರಾಗಿದ್ದ ಫಣಿಯರವರು ತೋಟಗಳ ಸಾಲು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ತಮ್ಮ ಅಸಹನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೇಸಿ ಫಣಿಯರವರು ಓಡಿಹೋದರು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ...... ಈ ಕಥೆಯು ಯುರೋಪಿಯನ್ನವರ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಫಣಿಯರವರು ತಮ್ಮ ಹೀನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡುಯಾವ ಪರಿಹಾರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಾಣದೇ ಗುಂಪಾಗಿ ಕಾಡಿಗೆ ಓಡಿ ಹೋದರು. ದಯಾಳುವಾದ ಪಾದ್ರಿಯೊಬ್ಬ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕರೆತರಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ, ಫಣಿಯರವರು ಹಾಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಲು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬವಣೆಪಟ್ಟು ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಸಾವನ್ನಪ್ಪಿದುದು ಇಂತಹ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.... ಕತೆಯು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾಲೀಕರ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಉಸಿರುಕಟ್ಟಿಸುವ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ* (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೩೪-೩೫).

ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್, ಅವರ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಫಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿರುವ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಮತ್ತು ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರುಗಳು ಧ್ವನಿಗೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೯೫, ೩ ; ನಾವಡ ೧೯೯೫, ೨೫೮). ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್, ಬಿಳಿಮಲೆ ಮತ್ತು ನಾವಡ ಅವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ "ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾಲೀಕರ ಶೋಷಣೆಯಿಂದಾಗಿ" ಫಣಿಯರವರು ಓಡಿ ಹೋದ ವಿಚಾರಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ದೂರವಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಮುಂಬೈಯ "ಇಂಡಿಕಾ"ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ನನ್ನ "ಅಸ್ಪೆಕ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಸ್ಲೇವರಿ ಇನ್ ಕೂರ್ಗ್ ಇನ್ ದಿ ನೈನ್‌ಟೀನ್ತ್ ಸೆಂಚುರಿ" ಮತ್ತು "ಅರಿವು ಬರಹ"ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ "ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು"ಎನ್ನುವ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ

ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವಂತೆ ಫಣಿಯವರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೇ, ಬಡಗ, ಮರವ, ಪಂಜಿಯರವ, ಪಾಲೆ, ಕುಕ್ಕ ಹೊಲೆಯ, ಮಾರಾತ ಹೊಲೆಯ, ಮಾರೆಹೊಲೆಯ, ಕಾಪಾಲ, ಮಾದಿಗ, ಮೇದ, ಬೆಟ್ಟಕುರುಬ, ಜೇನುಕುರುಬ, ಸಮುದಾಯಗಳು "ಒಕ್ಕಲು ಜಮ್ಮದಾಳು" ಗಳಾಗಿದ್ದರು. "ಜಮ್ಮ" ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಳಲು ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂಥ ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳಲ್ಲಿ "ಭೂಮಿ ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳು" ಮತ್ತು "ಒಕ್ಕಲು ಜಮ್ಮದಾಳು"ಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದರು. (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೧೯೯೨, ೧೦೭-೧೨೨). ಭೂಮಿ ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳು ಭೂಮಿಯೊಡನೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಭೂಮಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮಾರುವುದಿದ್ದರೆ ಅದರೊಡನೆ ಅವರನ್ನೂ ಮಾರಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳು ಯಜಮಾನನ ಖಾಸಗೀ ಸ್ವತ್ತಾಗಿದ್ದು, ಅವರನ್ನು ಅವನು ಮಾರಲೂಬಹುದಿತ್ತು. ಅಥವಾ ಅಡವಿಲೂಬಹುದಿತ್ತು (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೧೯೯೨, ೧೦೮-೧೧೧). ಇಂಥ ಒಕ್ಕಲು ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳಲ್ಲಿ ಫಣಿಯರವರ ಸುಮದಾಯ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಬ್ರಿಟೀಶರ ಕಛೇರಿ ಕಡತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮಬಾರಿಗೆ ದಾಖಲಾದುದು ಜುಲೈ ೧೪, ೧೮೩೪ ರಂದು ಕರ್ನಲ್ ಫ್ರೇಸರ್ ಭಾರತ ಸರಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. (ಕರ್ನಲ್ ಫ್ರೇಸರನು ತಾ. ೧೪ ಜುಲೈ, ೧೮೭೪ರಂದು ಭಾರತ ಸರಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ ಡಬ್ಲ್ಯೂ. ಹೆಚ್. ಮ್ಯಾಗ್ನಟನ್‌ಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರ ಬಂಡಲ ೧-೧೮೩೪, ಫೈಲ್ ೧ಬಿ-೧೮೮೪ [ಕೊಡಗು ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ]). ಬ್ರಿಟೀಶರು ಕೊಡಗನ್ನು ತಮ್ಮ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮೇ ೭, ೧೮೩೪ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಕೊಡಗನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಎರಡು ತಿಂಗಳು ಒಂದು ವಾರದ ನಂತರ ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳ ಮೇಲಿನ ಸಮಗ್ರ ವರದಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರರ್ಥ ಫಣಿಯರವರು ಜೀತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದುದು ಕೊಡಗಿನ ಭೂಹಿಡುವಳಿದಾರರಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು, ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಯುರೋಪಿನವರ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೯೯, ೧೮೦೯ ಮತ್ತು ನಂತರದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ರಾಜರ ಸರಕಾರ ಕೊಡಗಿನ ಭೂಹಿಡುವಳಿದಾರರಿಗೆ ನೀಡಿದ್ದ ಜಮ್ಮ ಸನದುಗಳೂ ಈ ಮೇಲಿನ ಅಂಶವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೨೦೦೦, ೪೫-೪೯ ; ೬೫-೬೬). ಕೊಡಗಿನ ಭೂಹಿಡುವಳಿದಾರರಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಒಕ್ಕಲುಗಳಾಗಿ, ದುಃಖ, ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ, ಸಂದರ್ಭ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಯಾತನೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದನ್ನು "ಓಡಿ ಹೋಗುವದೆಂದು" ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಫಣಿಯರವರು ಒಕ್ಕಲು ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಆಗಾಗ್ಗೆ 'ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು' ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಅವರನ್ನು ಕೊಡಗಿನ ಭೂಮಾಲೀಕರು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲವೇ ರಾಜನಿಂದ ಅವರನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಶೋಷಣೆ, ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಪಲಾಯನ.... ಇವೆಲ್ಲಾ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಕೊಡಗಿಗೆ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಮೊದಲು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ದಾಖಲೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ (ಕರ್ನಲ್ ಫ್ರೇಸರನು ತಾ.೧೪ ಜುಲೈ, ೧೮೭೪ರಂದು ಭಾರತ ಸರಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದ ಸಂಖ್ಯೆ ೪೭೪ ದಿನಾಂಕ ೬ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೮೩೪ ರಂದು ; ಕೊಡಗಿನ ಸೂಪರಿಂಟೆಂಡೆಂಟನು ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರ ಬಂಡಲ್ ೧-೧೮೩೪, ಫೈಲ್ ೧ಬಿ-೧೮೮೪ [ಕೊಡಗು ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ]).

ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕಾಫಿ ತೋಟಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದೇ ೧೮೫೪ರ ನಂತರ. ಡಾಕ್ಟರ್ ಫಾಲರ್ ಎಂಬುವನು ೧೮೫೪ರಲ್ಲಿ ಮಡಿಕೇರಿ ಬಳಿಯ ಹೊರಮಲೆಯಲ್ಲಿ "ಮರ್ಕೆರ ಕಾಫಿ ಎಸ್ಟೇಟ್" ಅನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ನಂತರ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬಂದು ತೋಟಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ನಂತರ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ತೋಟಗಳ ಜಾಲ ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ೧೮೪೩ರ ಆಕ್ಟ್ ೫ ರಂಥ ಕಾನೂನುಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗುಲಾಮಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇದಿಸಿದವು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಒಕ್ಕಲು ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳಾಗಿದ್ದ ಫಣಿಯರವರಂಥ ದುಡಿಯುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು, ಕೊಡಗಿನ ನೆಲಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾಗಿದ್ದ ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಭೂಮಾಲೀಕರ ಹತೋಟಿಗೆ ಒಳಗಾದುದು ೧೮೫೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಎಂಬುದು ಖಚಿತ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವರು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದದ್ದು ಕೊಡಗಿನ ಭೂಹಿಡುವಳಿ ವರ್ಗದಿಂದ ಎಂಬುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯುರೋಪಿನ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಮಸ್ತ ಶೋಷಣೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದ "ಮಾನತುರ ಮಕ್ಕಳು" ಅರ್ಥಾತ್ ಫಣಿಯರವರು ತಮಗೊದಗಿದ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಂದ, ದುರ್ಗತಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಓಡಿ ಹೋದವರು ಮತ್ತೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಈ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರವಾದಿಯ ವರ್ಚಸ್ಸಿನ ಪಿರಾಮೆ ಕೋಯಿಲಪ್ಪನ ಮಾತನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸದೆ ಅವರು ಓಡಿಹೋಗಿ ಅದೃಶ್ಯರಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅವರು ಪಿರಾಮೆ ಕೋಯಿಲಪ್ಪ ಯಾರೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ, ಕೋಯಿಲಪ್ಪನ ಜೊತೆಗಿರುವ ನಾಯಿ, ದೊಣ್ಣೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪಿರಾಮೆ ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ, ಪಿರಾಮೆ ಕೋಯಿಲಪ್ಪ ಎಂದರೆ ಮತಾಂತರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಪಾದ್ರಿ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾರೆ (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೩೩-೩೪). ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ "ಅರಿವು ಬರಹ"ದ ಸಂಚಿಕೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ "ಪಿರಾಮೆಕೋಯಿಲಪ್ಪನಿಗೆ" ಸಂಬಂಧಿಸದ ವಿಚಾರಗಳ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಗೆ ನನ್ನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದೆನು. (ಅರಿವು ಬರಹ ೧೯೯೬, ೨೮-೫೫). ಈ ಲೇಖನದ ಪ್ರಕಾರ, ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಕಾರ್ಯ ಸ್ವಲ್ಪ ರಭಸದಲ್ಲಿದ್ದುದೇ ೧೮೪೦ ಮತ್ತು ೧೮೬೦ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬ ವಿಚಾರಗಳು ಕೂಡ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ (೪೩ನೇ ವರ್ಷದ ಬ್ಯಾಸೆಲ್ ಇವೆಂಜಲಿಕಲ್ ಮಿಷನರಿ ಸೊಸೈಟಿಯ ವರದಿ, ೧೮೫೧;ನೈರುತ್ಯ ಇಂಡಿಯಾದ ಜರ್ಮನ್ ಇವೆಂಜಲಿಕಲ್ಲ ಮಿಷನ್ನಿನ ೧೯ನೆಯ ವರದಿ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೮೭೯ ಪು. ೯೦-೯೧ ; ೧೮೬೭ ನೆಯ ಇಸವಿಯ ಬ್ಯಾಸೆಲ್ ಇವೆಂಜಲಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯ ವರದಿ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೮೬೮, ಪುಟ ೩೩-೩೪ [ಕರ್ನಾಟಕ ಥಿಯೋಲೋಜಿಕಲ್ ಕಾಲೇಜಿನ ಆರ್ಕೆವ್ಸ್, ಮಂಗಳೂರು]). ಅಂದರೆ ಬ್ರಟೀಷರು ಕೊಡಗನ್ನು ೧೮೩೪ರಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರವೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬರುವ ಮೊದಲು ಭೂಮಾಲೀಕರ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕವಾಗಿ ಬಹಳ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಪಿರಾಮೆ ಕೋಯಿಲಪ್ಪ "ಪಾದ್ರಿ" ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾರನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಗುರಿಮಾಡಲ ಈ ಮುಗ್ಧ ಸಮುದಾಯ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ನೋವುಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪ್ರವಾದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿರಬಹುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅವರು "ಫಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ "ಪಿರಾಮೆಕೋಯಿಲಪ್ಪ ಪಾದ್ರಿಯಲ್ಲ" ಎಂದು ಬರೆದು, ತಮ್ಮ ಹಳೆ ವಾದವನ್ನು ಕೈ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು (ರಾವ್ ೨೦೦೦, ೮೦). "ಆಕಾಶ ಗಂಡಾಗಿ, ಭೂಮಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಬಿದ್ದಿವೆ" ಎಂದು ಪ್ರಪಂಚದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಿಗೂಢವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಈ ಫಣಿಯರವರ ಸಮುದಾಯ "ಸೊಂಟದಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರಾಗಿ, ಸೊಂಟದಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ" ಕಂಡುಕೊಂಡ ಹುಟ್ಟು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಹ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ.ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಹುಟ್ಟು ಹೀಗೆಯೇ ಎಂಬುದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ರುಜುವಾತುಗೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಸಮುದಾಯದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ನಂತರ ಸಂತಾನ, ಮದುವೆ, ಸಾವು ಇತ್ಯಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಭೂಹಿಡುವಳಿ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಎದುರುತ್ತರ ಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿ ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿದ್ದ ಫಣಿಯರವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಸಂತೋಷದ ದಿನಗಳು ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ತಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲೇ ಅವರು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ದೌರ್ಜನ್ಯಕೋರರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಫಣಿಯರವ ಕುಟುಂಬಗಳು ಪಲಾಯನ ಮಾಡುವುದು ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತಗೊಳಿಸಲು ಶೋಷಕರ ಹಿಂಸೆಯ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ, ಸಮುದಾಯದ ಅವನತಿಯನ್ನು ಪಿರಾಮೆ ಕೋಯಿಲಪ್ಪನಂಥ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮಿಂದೊಮ್ಮೆಗೇ "ಮಾನಾತುರ ಮಕ್ಕಳು ಅದೃಶ್ಯರಾಗುವುದು" ನಿಗೂಢವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅದಕ್ಕಿದ್ದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯೊಳಗೆ ಹೂತುಹೋದ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಜನರ ನೋವು ಕಣ್ಣೀರಿನ ಘಟನೆಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಇನ್ನಿತರ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಕರಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗುತ್ತದೇ ವಿನಹ "ಶಿಷ್ಟ" ಮತ್ತು "ಪರಿಶಿಷ್ಟ"

ಎಂದು ವಿಂಗಡನೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಆಕರಗಳಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಆದರೆ, ಈ ಆಕರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವವನು ಚರಿತ್ರೆಕಾರ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

***

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತದಂಥ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ" ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಒಂದು ವಿರಾಮ ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ "ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದೇ" ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವುದು ರೂಢಿಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಾಗ ಅಥವಾ ಬರೆಯುವಾಗ ಅಥವಾ "ಸೃಷ್ಟಿ"ಸುವ (ಈಸಟೋಪ್ ೧೯೮೩, ೭೮-೯೩) ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆ ಅಂಶಗಳು ಒಳಸೇರುವುದನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಮೌಖಿಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪರಧಿಯೊಳಗೆ ಬರುವುದು "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಜಿಮನಿ"ಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾದ ಫಣಿಯರವರ "ಚತ್ತವಂಡ್ ಪಾಟ್" ರೀತಿಯ "ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು" ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಿಗೆ ಆಕರವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಹುಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಅವನತಿಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಹುಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡದ ಮೌಲ್ಯದಿಂದ ಹೊರತಾದ ದೇಶೀ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ, ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತವೆ. "ಮಹಾಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕವಾದದ್ದರಿಂದ "ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನುವುದು ಅಭಾಸಕರವಾಗುತ್ತದೆ "ಮಹಾಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನುವುದು ಯುರೋಪಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಭವೀಕರಣದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ "ಮಹಾಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಜಿಮನಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. "ಜನಪದ" ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಹೋಗುವ ಪರಂಪರೆಗಳು. ಅವೈದಿಕ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ "ಮಹಾಕಾವ್ಯದ" ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದವನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಕೊಡಗಿನ ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದವನ್ನಾಗಲೀ "ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ"ಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಇಲ್ಲಿ "ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, "ಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಶಬ್ಧವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಪಡೆಯಲಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡದ "ಹಾಡು" ಎನ್ನುವ ಪದದ, ತುಳುವಿನ "ಪಾಟ್" ಎನ್ನುವ ಪದದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ "ಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನುವಾಗ, ಕಾವ್ಯವು "ಹಾಡು/ಪಾಡ್/ಪಾಟ್" ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳ/ಹಾಡುಗಳ/ಪಾಡುಗಳ/ಪಾಟ್‌ಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ "ಒಪ್ಪಿತವಾದ" ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಲೋಕದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಮಣ್ಣಿನೊಳಗೆ ಹೂತು ಹೋದ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ೧೯೯೭, ೫೪-೫೫).

## ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, *ಆಸ್ಪೆಕ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಸ್ಲೇವರಿ ಇನ್ ದಿ ನೈನ್‌ಟೀನ್ತ್ ಸೆಂಚುರಿ,* ಇಂಡಿಕಾದಲ್ಲಿ (ಹೆರಾಸ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಅಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್) ಬಾಂಬೆ, ೧೯೯೨.

೨. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, *ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು,* ಅರಿವು ಬರಹ, ಸಂಚಿಕೆ ೩, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ೧೯೯೨.

೩. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ "ದಿ ಜಮ್ಮ ಲ್ಯಾಂಡ್‌ಹೋಲ್ಡರ್ಸ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ಅಂಡ್ ದಿ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಆರ್ಮ್ಸ್ ಆಕ್ಟ್" ಪ್ರೊಸೀಡಿಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ೫೪ನೇ ಅಧಿವೇಶನ (ಮೈಸೂರು), ದೆಹಲಿ, ೧೯೯೪.

೪. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ "ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕೊಡಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ:ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ" ಅರಿವು ಬರಹ ಸಂಚಿಕೆ : ೮, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ ೧೯೯೫.

೫. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ "ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು" ಅರಿವು ಬರಹ ಸಂಚಿಕೆ : ೧೧, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ ೧೯೯೬.

೬. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ಆಧುನಿಕ ಕೊಡಗು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦.

೭. ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ, ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೪.

೮. ಕೊಡವ ಸಮಾಜ, ಕೊಡವಡ ನಡ್‌ಪ್ (ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಕ). ಮಡಿಕೇರಿ ೧೯೬೧.

೯. ರಿಕ್ತರ್ ಜಿ, ಎ ಗೆಜೆಟಿಯರ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್, ಡೆಲ್ಲಿ, ೧೮೭೦, ೧೯೮೪.

೧೦. ರಿಕ್ತರ್ ಜಿ, ಎತ್ನಾಗ್ರಫಿಕಲ್ ಕಂಪೇಂಡಿಯಮ್ ಅನ್ ದಿ ಕಾಸ್ಟ್ ಅಂಡ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಫೌಂಡ್ ಇನ್ ದ ಪ್ರಾವಿನ್ಸ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೮೮೭.

೧೧. ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಈ ಗೋವರ್, ದಿ ಪೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸದರನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ದೆಹಲಿ, ೧೯೮೧ (ಮರುಪ್ರಕಟಣೆ)

೧೨. ರಾಬ್ ಕೋಲ್, ಎ ಮ್ಯಾನ್ಯುಯಲ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ಸಿವಿಲ್ ಲಾ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೮೭೧.

೧೩. ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಹೆಚ್, ಕೂರ್ಗ್‌ಮೊಯರ್ - ಆನ್ ಎಕೌಂಟ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ಆಯಂಡ್ ಆಫ್ ದಿ ಕೂರ್ಗ್ ಮಿಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೮೫೫.

೧೪. ಶ್ರೀನಿವಾಸ (ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್). ಚಿಕ್ಕವೀರ ರಾಜೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೫೬, ೧೯೮೪.

೧೫. ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಅಯ್ಯರ್ ಎಲ್.ಎ. ದಿ ಕೂರ್ಗ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಆಂಡ್ ಕಾಸ್ಟ್ಸ್, ಮದ್ರಾಸ್, ೧೯೪೮.

೧೬. ಗಣಪತಿ ಬಿ.ಡಿ. ಕೊಡವಾಸ್ (ಕೂರ್ಗ್ಸ್ ದೆಯರ್ ಕಸ್ಟಮ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್, ಮಡಿಕೇರಿ, ೧೯೬೭.

೧೭. ಸುಬ್ಬಯ್ಯ ಕೆ.ಕೆ, ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ವಿಥ್ ಸ್ಪೆಷಲ್ ರೆಫರೆನ್ಸ್ ಟು ಮೆಗಲಿಥ್ಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೮.

೧೮. ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಎಂ.ಪಿ. ಮತ್ತು ಪೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾರಿಯಪ್ಪ, ದಿ ಕೂರ್ಗ್ಸ್ ಅಂಡ್ ದೆಯರ್ ಆರಿಜಿನ್ಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೧.

೧೯. ಮುತ್ತಣ್ಣ ಐ.ಎಂ, ಎ ಟೈನಿ ಮಾಡೆಲ್ ಸ್ಟೇಟ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಪಾಲಿಬೆಟ್ಟ, ೧೯೫೩.

೨೦. ಮುತ್ತಣ್ಣ ಪಾಂಡಂಡ, ಕೂರ್ಗ್ ಆಂಡ್ ದಿ ಕೂರ್ಗ್ಸ್, ೧೯೩೧.

೨೧. ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ದಿ ಪಾಸ್ಟ್ ಆಂಡ್ ಪ್ರಿಜುಡೈಸ್, ನವದೆಹಲಿ, ೧೯೭೫, ೧೯೭೯.

೨೨. ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಎ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ, ವಾಲ್ಯೂಮ್ ೧, ಲಂಡನ್, ೧೯೬೬, ೧೯೯೦.

೨೩. ಕೋಸಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ, "ಕಂಬೈನ್ಸ್ ಮೆಥಡ್ಸ್ ಇನ್ ಇಂಡೋಲಜಿ," ಇಂಡೋ ಇರಾನಿಯನ್ ಜರ್ನಲ್‌ನಲ್ಲಿ, ವಾಲ್ಯೂಮ್ VI, ೧೯೬೨ -೬೩, ದಿ ಹೇಗ್.

೨೪. ಕೋಸಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ, ವಿ.ಜೆ. ಸೈಯ್ಯದ್ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಡಿ.ಡಿ. ಕೋಸಾಂಬಿ ಅನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ : ಪ್ರಾಬ್ಲಮ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಟರ್‌ಪ್ರಿಟೇಷನ್, ಮುಂಬೈ, ೧೯೮೫.

೨೫. ಕೋಸಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ, ದಿ ಕಲ್ಚರ್ ಅಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಸೇಷನ್ ಆಫ್ ಏನ್ಸಿಯಂಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಇನ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಔಟ್ ಲೈನ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, ೧೯೬೪, ೧೯೯೧.

೨೬. "ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕೊಡಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಲ : ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ" ಅರಿವು ಬರಹ ಸಂಚಿಕೆ : ೮, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ೧೯೯೫.

೧೭. ವೈಲ್ ಜಿ.ಎಫ್, ಕೊಡವ ಪಡಿಮೆ, ಎ. ಸೆಲೆಕ್ಷನ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ ಪ್ರೊವರ್ಬ್ಸ್, ಮಂಗಳೂರು, ೧೮೮೬.
೧೮. ಅನಂತಪದ್ಮನಾಭ ಎಂ.ಎಸ್, "ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ" ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ : ೩೦, ಸಂಚಿಕೆ : ೩-೪.
೧೯. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಎನ್.ಪಿ. ಫಣಿಯರವರ್ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೪
೨೦. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಆಗಸ್ಟ್ ೩೦, ೨೦೦೩.
೩೧. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಹೊಸ ಓದು, ಪುಸ್ತಕ ಮಾಹಿತಿ, ಸಂಪುಟ ೩, ಸಂಚಿಕೆ ೧೧, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ಫೆಬ್ರವರಿ ೧೯೯೫.
೩೨. ನಾವಡ ಎ.ವಿ., *ಜಾನಪದ*, ಕನ್ನಡ ವಾರ್ಷಿಕ ೧೯೯೪, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೫
೩೩. ಫೈಲ್ ನಂ. ೫೭ ಆಫ್ ೧೮೮೯, ಕೂರ್ಗ ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ.
೩೪. ಫೈಲ್ನಂ. ೧ ಬಿ ಆಫ್ ೧೮೮೪, ಕೂರ್ಗ ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ.
೩೫. ದಿ ಹುಕುಂನಾಮ ಆಫ್ ಲಿಂಗರಾಜೇಂದ್ರ ಒಡೆಯರ್, ಕರ್ಜನ್‌ವೆನ್ ಎ.ಜೆ. (ಸಂ), ಮಡಿಕೇರಿ, ೧೯೧೧.
೩೬. ಶರ್ಮ ಆರ್.ಎಸ್, ಆಸ್ಪೆಕ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಐಡಿಯಾಸ್ ಆಂಡ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಶನ್ಸ್ ಇನ್ ಏನ್ಸಿಯಂಟ್ ಇಂಡಿಯಾ, ದೆಹಲಿ, ೧೯೬೮.
೩೭. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಎಂ.ಎನ್, ದಿ ರಿಲಿಜನ್ ಆಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ ಅಮುಂಗ್ ದಿ ಕೂರ್ಗ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯ, ಆರ್ಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ, ನವದೆಹಲಿ, ೧೯೫೨, ೧೯೮೯.
೩೮. ಆಂಟನಿ ಈಸಟೋಪ್, ಪೊಯಟ್ರಿ ಡಿಸ್ಕೋರ್ಸ, ಲಂಡನ್, ೧೯೮೩..
೩೯. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಎನ್.ಪಿ. "ಪಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ", ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಎನ್. ಹುಚ್ಚಪ್ಪ ಮಾಸ್ತರ, ಗಿರಿಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦.

# ೪. ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸ : ಭೂತಾರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ

## (೧)

ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಭೂಭಾಗ ತುಳುನಾಡು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಕರಾವಳಿಯ ಬಹುತೇಕ ಭೂಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಈ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಈಗಿನ ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳೆಂದು ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾದರೂ, ಅನನ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಭೂಭಾಗಗಳನ್ನು ತುಳುನಾಡೆಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಶಿವಳ್ಳಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಸ್ಥಾನಿಕರು, ಬಂಟರು, ಜೈನರು, ಬಿಲ್ಲವರು, ಗೌಡರು, ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ತುಳುವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಾತೃಭಾಷೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಡುತ್ತಾರೆ. ತುಳುನಾಡನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಆಳಿದ ಅರಸರಾದ ಆಳುವರು, ಹೊಯ್ಸಳರು ಮತ್ತು ವಿಜಯನಗರದವರು ಕನ್ನಡ ಅರಸರಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣ, ಅವರು ಕನ್ನಡವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿದರು. ಬಂಗರು, ಚೌಟಮ, ಅಚಲರು ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಸ್ಥಳೀಯ ಜೈನ ಅರಸರು ತುಳುವರಾದ್ದರೂ ಅವರ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು ಕನ್ನಡದವರಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣ, ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವೇ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು (ವಿವೇಕ ರೈ ೮). ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಜಾತ್ಯಾಧಾರಿತ ತುಳುಸಮಾಜದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಸೀಮೆ, ಮಾಗಣೆ, ಗ್ರಾಮ, ಗುತ್ತು ಮುಂತಾದ ಆಡಳಿತ ಘಟಕಗಳು "ಜಾತ್ಯಾಧಾರಿತ ಜಮೀನ್ದಾರೀ" ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಆಡಳಿತ ಘಟಕಗಳು ವಸಾಹತುಕಾಲದವರೆಗೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಮೋಹನ್‌ಕೃಷ್ಣ ರೈ ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಮೋಹನ್‌ಕೃಷ್ಣ ರೈ ೧೯೯೯). ಸೀಮೆ, ಮಾಗಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನರು ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಗ್ರಾಮ ಮತ್ತು ಗುತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಟರು ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಉಳಿದಂತೆ ಬಿಲ್ಲವರು, ಗೌಡರು, ಮೊಗವೀರರು, ಮಡಿವಾಳರು, ಕುಂಬಾರರು, ಗಾಣಿಗರು, ವಿಶ್ವಕರ್ಮರು, ಕೊಂಕಣಿಗಳು, ದೇವಾಡಿಗರು, ಬೋವಿಯವರು, ಮುಗೇರರು, ಪರವರು, ಪಂಬದರು, ನಲಿಕೆಯವರು, ಮೇರರು, ಮನ್ಸರು ಹಾಗೂ ಮತ್ತಿತರ ಜಾತಿಯವರು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದು, ಅವರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಅಲ್ಲಿನ ಬಲಾಢ್ಯ ಸಮುದಾಯಗಳದ್ದಾಗಿತ್ತು (ಮೋಹನ್‌ಕೃಷ್ಣ ರೈ ೧೯೯೯, ೧೫-೧೬)

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದಂತೆ ಕೊಂಕಣಿ, ಅರೆಗನ್ನಡ (ಸುಳ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ), ಬ್ಯಾರಿ ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳ ಜನವರ್ಗಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದರೂ, ತುಳು ಭಾಷೆ ಕೂಡ ಈ ಜನವರ್ಗದ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಭೂತಗಳು ಅಥವಾ ದೈವಗಳು ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದೇ ಶ್ರದ್ಧಾ ಬಿಂದುಗಳು ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೇ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗದೇ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ತಮಾನದ ಭಾಗಗಳೇ ಆಗಿರುವುದು ವಿಶೇಷ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾನು ಭೂತಾರಾಧನೆ ಅಥವಾ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಜನಪದರು ಕಂಡುಕೊಂಡ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ" ಕುರಿತಂತೆ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು "ಚರಿತ್ರೆ" ಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯವು ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು, ಭೂತಾರಾಧನೆ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿವಿಧ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಭೂತಾರಾಧನೆ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿವಿಧ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು "ಹಿಸ್ಟಾರಿಸೈಸ್" ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ನೂರಾರು ಬಗೆಯ, ಭಿನ್ನ, ಭಿನ್ನ ಹಿನ್ನಲೆಯ ಭೂತಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರನೇಕರು ಈಗಾಗಲೇ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಮೂರು ಭಿನ್ನ ಹಿನ್ನಲೆಯ ಭೂತ / ದೈವಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ತುಳುನಾಡಿನ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಯಾದ ಬಂಟ ಸಮುದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾದ "ಸಿರಿ"ಯು ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆದ ಬಗೆಯು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಉತ್ತಮವಾದ ವಸ್ತುವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಎರಡನೆಯ ಶ್ರದ್ಧಾ ಬಿಂದುವೆಂದರೆ "ಕೋಟಿ - ಚೆನ್ನಯ" ಅವಳಿ ಸಹೋದರರು. ಇವರಿಬ್ಬರು ತುಳುನಾಡಿನ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಿಲ್ಲವ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ, ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ನೈತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಇವರಿಬ್ಬರು ಶ್ರೇಷ್ಠರಾಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ, ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಚಿತ್ರಣವು ಇಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರೊಂದಿಗೆ ಸೆಣಸಾಡುವ ಕೋಟಿ - ಚೆನ್ನಯರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳು ಇಂದು ಬಿಲ್ಲವ ಸಮುದಾಯದ ಶ್ರದ್ಧಾ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವುದು ಕಾಕತಾಳೀಯವಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಳಗೆ ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಗದೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಯಾಮಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯವು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ದಾರ್ಷ್ಟ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ವಂಚನೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ "ಕಲ್ಕುಡ - ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ" ಎಂಬ ಅವಳಿ ಸಹೋದರ-ಸಹೋದರಿಯರ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೆ, ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತವಾದ ಕುಶಲಕರ್ಮಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಲ್ಕುಡನು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ತಾನೇ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದಾಗ ಬಲಾಢ್ಯರ ವಿರುದ್ಧ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಈ ಅವಳಿಗಳು ಸತ್ತನಂತರ "ಭೂತಗಳಾಗಿ": ಆಳುವ ಜನರ ವಿರುದ್ಧ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಆಳುವ ಜನರೇ ಈ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಶರಣಾಗಿ ಸತ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಬಗ್ಗೆ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇಂತಹ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಿಸಲಾಗಿದೆ.

* * *

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ತುಳುನಾಡಿನ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಿಕೋಪಗಳು, ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವುಗಳ ಆಚೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆ, ಸತ್ತವರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಬಯಕೆ, ದುಷ್ಟ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಭಯ ಮತ್ತು ಅದೇ ಭಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಆರಾಧನೆಯ ಮನೋಭಾವ, ಆಕಸ್ಮಿಕವೂ ಅಸಹಜವೂ ಆದ ಸಾವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೆ ಅಂತಹ ವೀರರನ್ನು ಮಧ್ಯಂತರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವ ವೀರಾರಾಧನೆ ಇಂತಹ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಭೂತಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬನು ಬಣ್ಣ, ವೇಷಭೂಷಣ, ಕುಣಿತ, ಹಾಡು, ಮಾತು ಇಂತಹ ರಂಗಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಲೌಕಿಕ ಭೂತದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಜನಪದರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಈ ಭೌತಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಜನಪದರು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆರಾಧನೆಯ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಲೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ೧೯೯೦, ೨೫೧; ೨೫೩).

ಭೂತಾರಾಧನೆಯೆಂದರೆ ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳ ಹಳ್ಳಿ ಕೊಂಪೆಗಳ ಬಡ ದಲಿತ ವರ್ಗದವರ ಆಚರಣೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಪೇಟೆ ಪೇಟೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೀಮಂತರು, ಬಡವರು, ಉಚ್ಚವರ್ಗದವರು, ದಲಿತವರ್ಗದವರು, ವಿದ್ಯಾವಂತರು, ಅವಿದ್ಯಾವಂತರು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿ ಮಾಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಬ್ಬ (ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ೧೯೮೭, ೧೫). ತುಳುವರು ತಾವು ನಂಬಿದ ಭೂತಗಳನ್ನು "ಸತ್ಯೊಲು" (ಸತ್ಯಗಳು) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ತುಳುನಾಡಿನ "ಸತ್ಯೊಲು" ಎಂಬುದು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ನಾಮವೇ ಆಗಿದೆ (ಆಳ್ವ ೧೯೮೭, ೨೧). ಭೀಕರ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು, ವಿನಾಶಕಾರಿ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಗತಿಸಿದ ಹಿರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ವೀರರು ಮತ್ತು ಅತಿಮಾನುಷವೆಂದು ನಂಬಲಾದ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆರಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಅಭಯವನ್ನು, ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅಭಯ, ರಕ್ಷಣೆಯ ಹೊರತು ಈ ದೈವೀ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಸಂಪತ್ತಿನ ರಕ್ಷಣೆ, ಜಾನುವಾರುಗಳ ರಕ್ಷಣೆ, ರೋಗದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ, ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಉದ್ಭವಿಸುವ ವಿವಾದಗಳ ಪರಿಹಾರ, ಭೌತಿಕವಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳ ಪೂರೈಕೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಹತ್ತು ಹಲವು ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನೂ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜವು ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ, ಪುರಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಜರುಗಿಸುವ ಕ್ರಮವು ರೂಢಿಯಾಯಿತು (ಮುಕುಂದ ೧೯೮೭, ೫೨).

ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ತತ್ವ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅಚರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ದೈವಗಳ ಪರಾಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶೀಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೈವ ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ 'ರಾಜನ್ ದೈವ'ವಾಗಿ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೈವವಾಗಿ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ದೈವಗಳನ್ನು ಮನೆ ದೈವ, ಮಾಗಣೆ ದೈವ, ಸೀಮೆ ದೈವ, ಹೋಬಳಿ ದೈವ ಎಂದೂ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಊರವರ ವಂತಿಗೆಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಗುತ್ತಿನ ಮನೆಯವರು (ಬಂಟ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಶ್ರೀಮಂತರು) ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಮೂರು-ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿ ಆರಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಇದೆ (ಸುಶೀಲ ೧೯೯೮, ೧೨೮). ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಳ್ಳಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಭೂತಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಸಮೂಹವಾದ "ಮಾಗಣೆಗೆ" ಮಾಗಣೆ ದೈವವೂ, ಮಾಗಣೆ ಭೂತಸ್ಥಾನವೂ, ಮಾಗಣೆಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸೀಮೆ ಭೂತವೂ ಸೀಮೆ ಭೂತಾಲಯವೂ ಇದೆ. ಹಲವು "ಸೀಮೆ ಒಕ್ಕೂಟ"ಕ್ಕೆ ರಾಜ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಇರುವ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು "ಪಟ್ಟದ ಭೂತ" ಅಥವಾ "ಅರಸಭೂತವೂ" ಇತ್ತು (ಉದಯವರ್ಮರಾಜ ೧೯೯೮, ೧೮೮).

ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಗುವ ದೈವದ ಆರಾಧನೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಕೋಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೋಲ ಎಂದರೆ ಶೃಂಗಾರ, ಅಲಂಕಾರ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಭೂತವನ್ನು ಮೈಗೆ ಅವಗಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನರ್ತಕ ತೆಂಗಿನನಾರಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳಿಂದ ನೃತ್ಯ ಅಭಿನಯ ಮಾಡಿ ಆವೇಶಭರಿತನಾಗಿ ದೈವದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿ ಭೂತಗಳನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಅವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ನಲಿಕೆ, ಪಾಣಾರ, ಅಜಲಾಯ, ಕೋಪಾಲ, ಪರವ ಮತ್ತು ಪಂಬದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರೆಲ್ಲರವನ್ನು "ಭೂತಕಟ್ಟುವವರು" ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ (ಸುಶೀಲ ೧೯೯೮, ೮೬ ; ೧೨೮) ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ವೀರಾರಾಧನೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅಕಾಲಮರಣ ಹೊಂದಿ, ಭೂತಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ್ಯ,ಕಲ್ಕುಡ, ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ, ಬೊಬ್ಬರ್ಯ, ಬುದಾಬಾರೆ, ಕೊಡದಬ್ಬು, ತನ್ನಿಮಾನಿಗ ಸೊನ್ನೆ, ಗಿಂಡೆ, ಒಕ್ಕು ಬಲ್ಲಾಳ, ಕೊರಗತನಿಯ ಮೊದಲಾದವರೆನ್ನೆಲ್ಲಾ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು (ಸೋಮೇಶ್ವರ ೧೯೮೪, ೩).

"ಹೊಸ ನಂಬಿಕೆ"ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ತಮ್ಮದೇ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಜನರು, ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೈನರು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಬಂದು, ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಸಾರ' ಮಾಡಿದರೂ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಪ್ರಭಾವವು ಇವರ ಮೇಲಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಈ "ಸತ್ಯಗಳನ್ನು" ಜೈನರು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮದಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇವರು ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಭೂತಾರಾಧಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು (ಆಳ್ವ ೧೯೮೭, ೨೨). ತುಳುನಾಡಿನ ಬಹಳಷ್ಟು ದೇವಾಲಯಗಳು ಮೊದಲು ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಮುಂದೆ ಅಲ್ಲಿ "ದೇವರುಗಳು" ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ "ದೈವಗಳನ್ನು" ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಎನ್ನುವದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ತುಳುನಾಡಿನ ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆ ದೇವತಾರಾಧನೆಗಳು "ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು" ತಮ್ಮದಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆದುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ದೇವರ ದರ್ಶನ, ಬಲಿ, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರದ ವಸ್ತು ಪರಿಕರಗಳಲೆಲ್ಲಾ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಛಾಪನ್ನು ನೋಡಬಹುದು (ಆಳ್ವ ೧೯೮೭, ೨೨).

ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಬಹುಶಃ ಭೂತಾರಾಧನೆಗೆ ಎದುರಾದ ಪ್ರಮೂಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ಪ್ರಭಾಕರ್ ಜೋಶಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಭೂತಾರಾಧನೆಯು 'ಎರಡನೆಯ ಹಂತ'ದ ದೈವಗಳ ಆರಾಧನೆಯಾಯಿತೆಂದು ಅವರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆರಂಭಿಕ ಆರಾಧ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು "ಬಿರ್ಮೆರ್" ಆಗಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡು, ನಾಗನೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯಗೊಂಡು ನಾಗಬೆರ್ಮರಾದ ಅಸ್ರಣ್ಣ ಎಂಬ ಪುರೋಹಿತನಿಗೆ ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದಿರುವ / ಸಂದುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೂ ಈ ಪ್ರಭಾವದ ಫಲಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ವೈದಿಕ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮೇಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮತ್ತು ಭೂತಾರಾಧನೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದ 'ಕೆಳ' ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಗಿ ಭೂತಾರಾಧಕರಿಂದಲೇ ಅಂಗೀಕಾರಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು (ಜೋಶಿ ೧೯೮೭, ೫೭). ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಪುರಾತನ ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ "ನಯವಾಗಿ ಬೆರೆಸಿ" ಭೂತಾರಾಧನೆಯಂಥ ಜೀವಾಳ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೇಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿ, ಈಗಲೂ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ (ಸೋಮೇಶ್ವರ ೧೯೮೪, ೧೦).

ಭೂತಗಳ ನೆಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವಾರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಎ. ಶ್ರೀಧರ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಲವು ಭೂತಗಳು ಹಿಂದೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ಕಂಟಕಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದ "ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ" ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ 'ವೀರ ಮರಣ' ಹೊಂದಿದವರು. ಮತ್ತೆ ಅವರು ಭೂತಗಳಾಗಿ ಈ "ಕೆಳವರ್ಗದವರ" ರಕ್ಷಕರಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು, ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ಕಿರುಕುಳ ನೀಡುವ ಊಳಿಗದೊರೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಗುತ್ತಿನ ಮನೆಯವರನ್ನು ಪೀಡಿಸಿ ಅವರಿಂದ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತೃಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಈ "ಊಳಿಗ ದೊರೆಗಳ" ಆಶ್ರಯದಲ್ಲೂ ಉಳಿದು ಅವರ ದೈವಗಳಾದುದು ಇವೆ. ಭೂತಾರಾಧನೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ

ಶ್ರಮವಿಭಜನೆ ಇದ್ದು ಅದು ವೃತ್ತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಂತ್ರಿಯಾದರೆ, ಬಂಟನು ಮಧ್ಯಸ್ಥನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಜೈನರು ಮಧ್ಯಸ್ಥರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಿಲ್ಲವರು ಪಾತ್ರಿಯಾದರೆ, ಮಡಿವಾಳರು ಬಟ್ಟೆ ತೊಳೆಯುವ ಮತ್ತು ದೀವಟಿಗೆ ಹಿಡಿಯುವ, ಗಾಣಿಗರು ಎಣ್ಣೆ ತರುವ, ಸೇರಿಗಾರರು ವಾಲಗ ಊದುವವರಾದರೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವರು ಪಲ್ಲಕ್ಕಿ ಹೊರುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹೊರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೀಧರ ೧೯೯೯, ೨೯-೩೭).

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿಯೂ “ಭೂತಗಳ” ಆರಾಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ತುಳು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೫೦ರ ನಂದಳಿಕೆ ಶಾಸನ ಹಾಗೂ ೧೫೫೯ರ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿಟ್ಲದ ಅರಸನಾದ ಡೊಂಬ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ಮಲೆರಾಯ ಭೂತಕ್ಕೆ ಉಂಬಳಿ ಬಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ (ಸುಶೀಲಾ ೧೯೯೮, ೧೨). ಕಾಂತಾವರದ ಬಳಿ ದೊರಕಿದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೭೬ರ ಶಾಸನ, ೧೫೪೩, ೧೫೫೪, ೧೫೪೬, ೧೫೬೬ ಮತ್ತು ೧೬೩೦ರಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳಿದ್ದಾವೆಂದು ಕೆ.ಜೆ.ವಸಂತ ಮಾಧವ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಮಾಧವ ೧೯೯೬, ೨೨೯-೨೩೦). ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ನಿಂತೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶಾಸನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಡರಸುಗಳ ನಡುವೆ ಕಾದಾಟಗಳು ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಂದಗಳು ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ವಿಜಯನಗರದ ಪತನವು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಖರವಾಗಿದ್ದುದು ಕಾಕತಾಳೀಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾದಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರಿಗೆ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವರು ಭೂತದೈವಗಳಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಾಪವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಮಕುಂದ ೧೯೮೭, ೫೩-೫೪).

ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಶಾಸನಗಳು ಒಂದು ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ, ಆ ಬದುಕಿನ ವೈವಿಧ್ಯವಾದ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬಹುದಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ತುಳುನಾಡಿನ ಕೆಲವು “ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು” ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ‘ಸಿರಿ’, ‘ಕೋಟಿ -ಚೆನ್ನಯ್ಯ’ ಮತ್ತು ‘ಕಲ್ಕುಡ -ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ’ಯವರ ಜೀವನದ, ಹಾಗೂ ಅವರು ಬದುಕಿದ್ದ/ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮುಖಗಳನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೊಳಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇವರಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಯ ನೂರಾರು “ಭೂತ”ಗಳಿದ್ದರೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಸಿರಿ, ಕೋಟಿ - ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಕುಡ -ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯರನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಭೂತಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು “ಪಾಡ್ದಾನಗಳೆಂದು” ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭೂತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮೊದಲು ಪಾಡ್ದಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪಾಡ್ದಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

**ಪಾಡ್ದನಗಳು**

ಈಗಾಗಲೆ ನಾನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಮೌಖಿಕ ಆಧಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ನಾಡಿನ ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅದರಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಆಕರಗಳನ್ನು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ “ಪಾಡ್ದನ”ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿ ಸಂದುಹೊಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಮನೆತನಗಳ ಏಳುಬೀಳುಗಳ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಭೂತಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಸಾಧನೆ, ಸಂಚಾರ (ಪ್ರಸರಣ)ಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಆಕರ್ಷಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯರೂಪಗಳನ್ನು ಪಾಡ್ದಾನಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದು ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೨೦). ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ಮೂಲತಃ

ಗದ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಕ್ರಮೇಣ ಅವುಗಳು ಪದ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು (ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ರೈ ೧೯೯೪, ೬೯-೭೦). ಪಾಡ್ದಾನದ ಸಾಲನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಗಾಯಕಿಯೊಬ್ಬಳು ಮೊದಲು ಹಾಡಿದುದನ್ನು ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಪುನರಾವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಟ್ಟಾದ, ಸೂತಕದ ಸಂದರ್ಭಗಳು "ಹೊಲೆ" ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದುದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಪಾಡ್ದಾನ ಹಾಡಿಕೆಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ನಿಷೇದವಿದೆ. ಹಾಡುಗಾರರು ಪಾಡ್ದಾನ ದುರಂತದ ಉನ್ನತ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ನಾಡಿಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದರೆ ತಾವು ಅವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಅವರಲ್ಲಿದೆ (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೧೩೮). ಕಥೆಗಳು ಹಾಡಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದಾಗಲೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಹಜರೂಪ ದೊರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವುದು. ಪಾಡ್ದಾನಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಎಷ್ಟು ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಸಾಗಿದೆಂತಲ್ಲ ಹೊಸಹೊಸ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ದಾಖಲಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಡುವ ಧಾಟಿ, ಶೈಲಿ, ದೀರ್ಘತೆ ಹಾಗೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ಅಪಾರ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ದುರಂತ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ ಸುಖಾಂತದ ಮಾದರಿಯ ಪಾಡ್ದಾನಗಳೂ ಇವೆ.

ಪಾಡ್ದಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿರುವ ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಪಾಡ್ದಾನಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಲೌಕಿಕ ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪಾಡ್ದಾನಗಳೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಅಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ಅಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಆದರೆ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಬಗೆಗೂ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಭೂತಗಳಂತೆ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯರಾಗಿದ್ದು ಸಂದು ಹೋದ ಬಳಿಕ ಅಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಇಂತಹ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ಚಿತ್ರಿತರಾದ ತುಳುವ ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು, ತಾವು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಗೆ "ಆದಿಮೂಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು" ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪ್ರಿಯ ಆರಾಧನಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾದ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಿರಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪಾಡ್ದಾನಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬಹುದು (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೨೪-೨೫).

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ವರ್ಗಗಳ ಜನರು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪಾಡ್ದಾನಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಭೂತದ ಪಾಡ್ದಾನಗಳನ್ನು ಭೂತರಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರವ, ಪಂಬದ, ನಲ್ಕೆಯವ ಮತ್ತು ಪಾಣರರು ಎಂಬ ಭೂತಕಟ್ಟುವ ವರ್ಗದ ಜನರು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಭೂತರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭೂತಕಟ್ಟುವ ವರ್ಗಗಳು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಪಂಬದ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ಧವು ತುಳುವಿನ 'ಪಣ್ ಪದ' ಅಂದರೆ 'ಪದವನ್ನು ಹೇಳು' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಿಂದ 'ಪದ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವವನು' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವ ರೈ ಅವರು, 'ನಲ್ಕೆಯವ' ಎನ್ನುವ ಪದವೇ ಹೇಳುವಂತೆ "ನಲಿಯುವವನು" ಅಥವಾ ಕುಣಿಯುವವನು ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ರೈ ಅವರು ಪರವ, ಪಂಬದ, ನಲ್ಕೆಯವರ, ಪಾಣಾರಾ ಮುಂತಾದ ದಲಿತ ವರ್ಗಗಳು ತುಳುನಾಡಿನ "ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು" ಮತ್ತು ಉಳಿದವರು "ಹೊರಗಿನಿಂದ" ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದವರು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೩೦-೩೧).

ಪಾಡ್ದಾನಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಆರಾಧಕ - ಆರಾಧ್ಯರ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕರಾರು ಅಥವಾ "ನೇಮ" (ನಿಯಮ)ವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಯಮಗಳ ಅಲ್ಪತರದ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯನ್ನೂ ದೈವವು ಕ್ರೂರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕಾರ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಪಾಡ್ದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳ ಹಾಗೂ ಭೂತಗಳಾದ ವೀರರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯೂ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ವೀರರು ತಮ್ಮ ಅವಸಾನದ ನಂತರ ನಡೆಸಿದ ಕಾರಣೀಕಗಳು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇವು ಅನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ಹಿರಿಯರಿಂದ ಕಿರಿಯರಿಗೆ ಹಾಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ "ಪಳಂಎಯ" ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎ. ಮೇನ್ನರ್, ಬರ್ನೆಲ್ ಮುಂತಾದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಷನರಿಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಪಾಡ್ದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲದಿಂದ

ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿವರಗಳು ಸೇರುತ್ತಿರುವುದು ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತ ಸಮಾಜದ ನಾಡಿಮಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು (ಮುಕುಂದ ೧೯೮೭, ೫೨).

ಪಾಡ್ದಾನಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ 'ಸಂಧಿಗಳು' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ' ಪಾಡ್ದಾನವನ್ನು 'ಬಂಟೆರ ಸಂಧಿ', 'ಸಿರಿಯ ಪಾಡ್ದಾನವನ್ನು' 'ಸಿರಿಯ ಸಂಧಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ 'ಪಾಡ್ದಾನ' ಮತ್ತು 'ಸಂಧಿ'ಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿಯ ವೇಳೆ ಮನೋರಂಜಕವಾಗಿ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ, 'ಸಂಧಿ'ಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ - ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ಮನೋರಂಜನೆಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಲೌಕಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಇದ್ದುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೨೮-೩೦). ನೇಜಿ (ಪೈರು) ತೆಗೆಯುವಾಗ ಹಾಡುವ ಸರಣಿಯನ್ನು "ಸಂಧಿ" ಎಂತಲೂ, ನೇಜಿ (ಪೈರು) ಯನ್ನು ನಾಟಿ ಮಾಡುವಾಗ ಹಾಡುವ ಸರಣಿಯನ್ನು "ಕಬಿತ" ಎಂತಲೂ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿನ ಹಾಡಿನ ಸರಣಿಯನ್ನು ವಿವಿಧ ಧ್ವನಿ ಏರಿಳಿತ ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮದ ರೂಢಿಯಂತೆ ಹೆಂಗಸರು ಹಾಡುವರು. 'ಸಂಧಿ' ಹಾಡುವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿರುವರು. ಅಂತೆಯೇ 'ಕಬಿತ'ದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಕಲ್ಪಿತ ದೇವರುಗಳ ಕಥೆಯ ವರ್ಣನೆಯ ಸಾರ ದೊರಕುವುದು (ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೮೭, ೬೨). ನಾಟಿಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕಗೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಭೂತದ ಕಥೆಗಳಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವುಡರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಭೂತದ ಕಥೆಗಳಷ್ಟು ಆವರ್ತನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಅವುಗಳ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಇಳಿಮುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು ಎಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ತುಳುವರ ಬದುಕು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆ, ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ, ಮಾವ-ಸೊಸೆಯರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕಡೆಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕತೆ, ಯಾಂತ್ರೀಕರಣಗಳು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಬದಲಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಬಹುಶಃ ಈ ಬಗೆಯ ಪಾಡ್ದಾನಗಳ ಪದ್ಯ ಮರೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ನಾವಡರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೧೫-೧೭).

ಈ ಪಾಡ್ದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳ ಮಹಿಮಾನುವರ್ಣನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾಚೀನ ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಜೀವನದ ಸುಳುಪು, ಹೊಳಪು, ನಂಬಿಕೆ ನಡಾವಳಿಗಳು, ಆಹಾರ ವಿಹಾರ, ಕಲೆ, ಧರ್ಮ, ಊರಾಡಳಿತ ಕ್ರಮ, ಕೃಷಿ, ಕೈಕಸಬು, ವ್ಯಾಪಾರ, ಉಡುಪು, ಕಾಳಗ ವಿಧಾನ ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ನೂರಾರು ಕಥೆಗಳ ಸಾವಿರಾರು ಪಾತ್ರಗಳು ಪಾಡ್ದಾನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿದ್ದು, ಜನಪದ ಮನೋಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣ, ಬೆಡಗು, ಬೆರಗು, ವಿಷಾದ, ಉದ್ವೇಗ, ಭಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ (ಸೋಮೇಶ್ವರ ೧೯೮೪, ೪). ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ತುಳುವರ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ತುಳು ಪುರಾಣವೆಂದೇ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಬನ್ನಂಜೆ, ಬಾಬು ಅಮೀನ್ ಮತ್ತು ಮೋಹನ ಕೋಟ್ಯಾನ್ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ (ಅಮೀನ್ ಮತ್ತು ಕೋಟ್ಯಾನ್ ೧೯೯೦, ೩). ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರ ಇತ್ತೀಚಿನ ಲೇಖನವೊಂದು ವಿವರಿಸುವಂತೆ, ಭೂತಗಳ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೂತದ ಹುಟ್ಟು, ಭೂತದ ಸಾಹಸ (ಮಹಾತ್ಮೆ) ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಸರಣದ ಭಾಗಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಭೂತದ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಕರಣದ ಪಾಡ್ದಾನಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ರೀತಿ ಭೂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಡ್ದಾನಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ಪ್ರಸರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಟ್ಟು ಮಾಡಿ, ಒಂದು ಲಾವಣಿ ಚಕ್ರ ನಿರ್ಮಿಸಬಹುದು. ಅದನ್ನೇ ಆ ಭೂತದ "ಎಪಿಕ್" ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು (ವಿವೇಕ ರೈ ೨೦೦೦, ೮೮-೮೯). ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ, ಒಂದು "ಲಾವಣಿ ಚಕ್ರ" ದ ಮೂಲಕ ಭೂತಗಳನ್ನು ವಸ್ತು ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಹಂತವು ಚರಿತ್ರೆ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಯಾಮವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಕಾರ್ತಿ ರೊಮಿಲಾಥಾಪರ್ ಅವರು ಕೂಡ ಸೈಕ್ಲಿಕ್ (ಚಕ್ರದೋಪಾದಿ) ಮಾದರಿಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಳಸುವ ಬಗೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ, ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ "ಲಾವಣಿ ಚಕ್ರವು" ಭೂತದ "ಎಪಿಕ್" ಆಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಸಂದೇಹಗಳಿವೆ. ಎಪಿಕ್/ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಜನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗುವ ಗೊಂದಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಾಯ ೩ ಮತ್ತು ೫ರ ಕೊನೆಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಯ ೩ ಮತ್ತು ೫ ನ್ನು ನೋಡಬಹುದು).

(೧)

**ಸಿರಿ**

೧೯೫೧ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಶೀನಪ್ಪ ಹೆಗಡೆಯವರು ಗದ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ "ಸಿರಿ"ಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ ಕೆ.ಜೆ. ಶೆಲ್ಪಕಡಂದಲೆ ಅವರು 'ಸಿರಿ'ಯನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರು ಬರೆದ ದಿ ಸಿರಿ ವಿಥ್ ಆಯಂಡ್ ರಿಚುಯಲ್ : ಎ ಮಾಸ್ ಪೊಸೆಷನ್ ಕಲ್ಟ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ ಎನ್ನುವ ಕೃತಿ, ಹಾಗೂ ಅದರ ಅನುವಾದ (ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಹಾಗೂ ಸುಭಾಶ್ಚಂದ್ರ) ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೈಲಿಗಲ್ಲು. ೧೯೮೮ರಲ್ಲಿ ಎನ್.ವಿ.ರಾವ್ ಅವರು 'ಸಿರಿ' ಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೮೫ರಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕರೈ ಅವರ "ತುಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ"ವು ಸಿರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅವರು, ಹಾಗೆಯೆ ೧೯೯೯ರಲ್ಲಿ ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರು ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಸಿರಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಪಾಡ್ದಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೯೯ರಲ್ಲಿ ಲಾರಿಹಾಂಕೊ ಮತ್ತಿತರ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗೋಪಾಲನಾಯ್ಕರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದ ಸಿರಿಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರ "ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು" (೧೯೯೯) ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯು ಸಿರಿಯ ಮೇಲಿನ ಇತ್ತೀಚಿನ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ.

ಕರಾವಳಿಯ ಉಡುಪಿ, ಕಾರ್ಕಳ, ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ, ಮಂಗಳೂರು ಮತ್ತು ಬಂಟ್ವಾಳದ ಪರಿಸರದ ಬಂಟ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಿರಿ. ಬಂಟ ಸಮುದಾಯದವರು ಸಿರಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ "ಮೂಲಸ್ತ್ರೀ" ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅವಳ ಕೃಪೆಗೆ ಒಳಗಾದವರಿಗೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ, ಗೌರವ ಲಭಿಸುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ.

ತುಳುನಾಡಿನ ಇವರ ಆರಾಧನಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಭೂತಾರಾಧನೆ, ನಾಗಾರಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಯದೇವತೆಗಳ ಜಾತ್ರೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಸಿರಿ ಜಾತ್ರೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದು, ಸಾಮೂಹಿಕ ಆವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದು, ಅಪರಿಚಿತರಾಗಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಜಾತಿವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ಅವೇಶಿತರಾದಾಗ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸಿರಿಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದು, ನೋವು ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಒದಗಿಸುವುದು, ಮಹಿಳೆಯರ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿಗೂ ಆರಾಧನೆಗೂ ಇರುವ ಅಂತಃಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಸಿರಿಯು ಮೈದುಂಬುವ ಹೆಣ್ಣು ಗಳಿಸುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ - ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವ ಮನ್ನಣೆಗಳು - ಹೀಗೆ ಹಲವು ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಿರಿ ಆರಾಧನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೫೧). ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದಾನದಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ವಿಚ್ಛೇದನ, ಮರುಮದುವೆ, ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರತ್ವ, ಸ್ತ್ರೀತ್ವ ಮತ್ತು ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಗಂಡಿನ ಮೋಸ, ಅನ್ಯಾಯ, ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೇರಿಕೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು, ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ವಿಜಯಗಳು ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬಂಟ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲಹೆಣ್ಣೆಂದು ಗ್ರಹೀತಳಾದ ಸಿರಿಯೊಂದಿಗೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಮಾತೃರೂಪಿ ಕುಟುಂಬದ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೫೩).

ಪಾಡ್ದಾನಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಿರಿಯ' ಪಾಡ್ದಾನವು ನಾಲ್ಕು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಒಂದು ಕತೆ. ಜನಪ್ರಿಯವಾದ, ದುರಂತ ಸ್ವರೂಪದ ಈ ಸಿರಿಗಳ ಸಂಧಿ ಅಥವಾ ಪಾಡ್ದಾನವು ಆರಾಧನೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಬಂಟ ಜಾತಿಯ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಜಲೊಂದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಸಿರಿ' ಕಾವ್ಯವು ಸಹಾಯವಾಗಬಲ್ಲದು.

ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರ "ತುಳು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ" ಮತ್ತು ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರ "ಗಿಡಿಕೆರೆ ರಾಮಕ್ಕ ಮುಗ್ಗೇರ್ತಿ ಕಟ್ಟಿದ ಪಾಡ್ದಾನ" ಎನ್ನುವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಸಿರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಗಾಯಿತ್ರಿನಾವಡ ಅವರು ನೀಡಿರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಮಾಡಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಸಿರಿಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

* * *

ಲಂಕಾ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬರ್ಮ ಅಥವಾ ಬೆರ್ಮ ಆಳ್ವ ಎಂಬ ಶ್ರೀಮಂತನನ್ನು ಎಲ್ಲರು "ಆಜ್ಜೆರ್" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗರ್ಭ ಶ್ರೀಮಂತನಾಗಿದ್ದರೂ, "ಸತ್ಯನಾಪುರ" ಎಂಬ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದರೂ, ಸಂತತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಕೊರಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು "ಸತ್ಯದ ಕಾಲವಾದ್ದರಿಂದ" ಇವನ ದುಃಖವನ್ನು ಅರಿತ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಳ್ವನ ವ್ಯಸನದ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೇಳಿದನು. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಆಳ್ವನಿಗೆ ಹಾಳುಬಿದ್ದು ಕಾಡಾಗಿರುವ ಲಂಕೆ ಲೋಕನಾಡಿನ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನವನ್ನು "ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರ ಮಾಡಿ ದೇವರಿಗೆ ನಿತ್ಯ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಸಿದರೆ" ಸಂತಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದನು. ಅದರಂತೆ ಆಳ್ವನು ಗುಡಿಯನ್ನು ನವೀಕರಿಸಿ, ಸುಗ್ಗಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಜಾತ್ರೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿದನು. ಆರಾಧನೆ ನಡೆಸುವಾಗ ಒಳಗಿನಿಂದ ದೇವರು "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ" ವೇಷದಿಂದಲೆ ಬಂದು "ಸಿಂಗಾರದ ಹಾಳೆಯನ್ನು" (ಅಡಿಕೆ ಹೂವು ಆಗುವ ಮೊದಲು ಹಾಳೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಿಂಗಾರದ ಹಾಳೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ) ನೀಡಿ, ಮಾಯವಾಗುತ್ತಾರೆ (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೬೨-೬೩). ಅಲ್ಲಿ ಸಿಂಗಾರದ ಹೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. "ಸತ್ಯದ ಮಗುವಾದ್ದರಿಂದ" ಆಳ್ವನು ಆ ಮಗುವಿಗೆ "ಸತ್ಯಮಾಲೋಕದ ಸಿರಿ" ಎಂದು ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾನೆ. (ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೧೪೦). ಮಗುವಿಗೆ ಒಂದು ತಿಂಗಳಾಗುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಷದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಬಾಲೆ ಏಳು ಏಳುವರೆ ವರ್ಷದ ಹೆಣ್ಣಿನಂತೆ ಮೈತುಂಬಿಕೊಂಡಳು. ಸಿರಿ ಅರಳಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ಇಡಿಯ ಸತ್ಯನಾಪುರವೇ ಅರಳಿತು. ಮಗುವು ಬೆಳೆದು ಪ್ರಾಯದವಳಾದಾಗ, ಆಳ್ವನು ಅವಳನ್ನು ಬಸರೂರಿನ ಅಂಗಡಿ ಕಾಂತಪೂಂಜನಿಗೆ ಲಗ್ನಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂತಪೂಂಜನು "ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಾಗಿದ್ದನು" ಎಂದು ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೬೩). ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದಳು. ಅವಳಿಗೆ "ಸೀಮಂತ"ದ (ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗರ್ಭವತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಆಚರಣೆ) ಏರ್ಪಾಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂಂಜನು ಮಡದಿಗೆಂದು ಸೀರೆಯೊಂದನ್ನು ಕೊಂಡನು. ಮನೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಹೋಗುವ ಬದಲು "ಬಸರೂರ ಸೂಳೆಯ" ಮನೆಗೆ ಹೋದನು. ಆ "ಸೂಳೆಯು" ಕಾಂತ ಪೂಂಜಾನು ತನ್ನ ಮಡದಿಗೆಂದು ತಂದ ಸೀರೆಯನ್ನು ಉಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಳು. ಅವನು ಗದರಿಸಿದಾಗ, ಆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ, ಮಡಿಸಿಕೊಟ್ಟಳು. "ಈ ಪಟ್ಟೆ ಸೀರೆ ಕಡೇರಿ ಕಾಲನದ ಕೊಡಿಕುಂಬಳೆಯ ಸೂಳೆಸಿದ್ದು ಉಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟ ಪಟ್ಟೆ ಸೀರೆ. ಅದನ್ನು ನನ್ನ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಉಡಲಾರೆ. ಇಂದು ನಾನು ಉಟ್ಟ ಹಳೆಯ ಸೀರೆಯಲ್ಲೆ ನನಗೆ ಬಯಕೆ ಮದುವೆಯ ಸಮ್ಮಾನ ಆಗಬೇಕು" ಎಂದಳು (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೭೧). ಈ ಮೂಲಕ ಅವಳು ಕಾಂತಪೂಂಜನ "ಮರ್ಯಾದಿಯನ್ನು" ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಕಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ತಿಂಗಳು ತುಂಬಿ ಸಿರಿಯು ಗಂಡುಮಗುವನ್ನು ಹೆತ್ತರೂ, ಅವಳನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಮಗುವನ್ನಾಗಲಿ ಗಂಡನು ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಗನಿಗೆ "ಕುಮಾರ" ಎಂದು ನಾಮಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. "ಮಗುವು ಅಜ್ಜನನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಜ್ಜನು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವನು" ಎಂಬ ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳ ಮಾತು ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ಆರು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಿರಿಯು ತಂದೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವ್ಯಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಸೂಡವ ಶಂಕರ ಆಳ್ವ ಎನ್ನು ಅಜ್ಜರ ಬಂಧುವೊಬ್ಬ ಅಜ್ಜರ ಆಸ್ತಿಯೆಲ್ಲಾ ತನ್ನದೇ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ, "ಪತ್ತೇರಿ ಕೂಟದ" (ಹತ್ತು ಮಂದಿ/ಪಂಚಾಯತದಾರರು) ಮಂದಿಗೆ, ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಕೈ ತುಂಬಾ ಹಣ ಕೊಟ್ಟು" ಆಸ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸ್ವಾಧೀನಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕುತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಗಂಡ ಕೂಡ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. "ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುವ ಕೂಟದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಕೇಳಿ ಅವಮಾನಿತಳಾದ ಸಿರಿಯು "ಸತ್ಯನಾಪುರದ ನೆಲೆ ಬಂಜರು ಬೀಳಲಿ, ಅರಮನೆ ಸುಟ್ಟು ಹೋಗಲಿ" ಎಂದು ಶಾಪ ಹಾಕುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅರಮನೆಯ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ 'ಬರ' (ವಿಚ್ಛೇದನ) ಹೇಳುವಳು. "ಇನ್ನು ಮುಂದಾದರೂ ದುಷ್ಟ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಬಾಳುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೋಳು ತಪ್ಪಬೇಕು. ಅಂಥ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮರುಮದುವೆಯಾಗುವ ನಿಯಮ ಇಂದಿನಿಂದಲೇ ಬರಬೇಕು. ಒಮ್ಮೆ ವಿಧವೆಯಾದವಳು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮುತ್ತೈದೆಯಾಗುವ ನಿಯಮ ಇಂದಿನಿಂದಲೇ ಬರಬೇಕು. ಒಮ್ಮೆ ವಿಧವೆಯಾದವಳು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮುತ್ತೈದೆಯಾಗುವ ಭಾಗ್ಯ

ಬರಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಹೊರಟುಹೋಗುತ್ತಾಳೆ (ಗಾಯತ್ತಿ ನಾಔಡ ೧೯೯೯, ೧೪೦). ಹಾಗೆಯೇ ಸಿರಿಯು "ಇಂದಿನ ತನಕ ಬಸರೂರು ಅರಮನೆಗೆ ಲೋಕಕ್ಕೇ ನೀಡುವಷ್ಟು ಬದುಕು ಭಾಗ್ಯ ಇದ್ದಿತ್ತು. ಇಂದಿನಿಂದ ಕುಡಿಯಲು ಗಂಜಿ ಇರದಷ್ಟು ಬಡತನ ಒತ್ತಬೇಕು. ಹಟ್ಟಿ ತುಂಬ ಜಾನುವಾರುಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಣ್ಣಿನ ಎತ್ತು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯಬೇಕು. ನನ್ನ ಗಂಡ ನಾಲ್ಕು ಮನೆ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುತ್ತಾ ಮೂರು ಮನೆ ತಿರುಗುತ್ತಾ ಉಣ್ಣಲು ಗತಿ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರಬೇಕು" ಎಂದು ಮಣ್ಣುಮುಟ್ಟಿ ಶಾಪ ನೀಡಿದಳು (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೭೫).

ಅವಮಾನಿತಳಾಗಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಿರಿಗೆ ಎದುರಾದವರು ಕರಿಂಗ ಕಾಳಿಯ ಮತ್ತು ಮೊಳಿಯ ದೇಸಿಂಗ ಎನ್ನುವ ಕ್ಷತ್ರಿಯ" ಸಹೋದರರು. ತಂಗಿಯಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವ ಭರವಸೆಯೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಸಿರಿಗೆ ಸಹಾಯದ ಹಸ್ತವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ "ಆರು ತಿಂಗಳ:" ಮಗುವು "ಅಮ್ಮಾ, ನಿನಗೆ ಅಣ್ಣಂದಿರು ದೊರಕಿದರು. ನೀನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಸುಖವಾಗಿ ಬಾಳು. ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಬೆಟ್ಟು ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತೇನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತೇನೆ...." ಎಂದು ಹೇಳಿತು. (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೬೫). ಆದರೆ ಗಾಯಿತ್ತಿ ನಾವಡ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಗುವು "ಒಬ್ಬ ತಂದೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ತಂದೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾರೆ" ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಮಗನ ಕೋರಿಕೆಯಂತೆ ಸಿರಿಯು ಅವನನ್ನು 'ಮಾಯ' ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ; (ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೧೪೯). ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎ.ವಿ.ನಾವಡರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೭೭). ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ಒಳ್ಳೆಯ ಅಣ್ಣಂದಿರು ದೊರಕಿದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ" ಕುಮಾರನು ಮಾಯವಾದರೆ ನಾವಡ ಹಾಗೂ ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ತಂದೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾರೆ" ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕುಮರನು "ಮಾಯ"ವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಮತ್ತು ಸಿರಿಯ ನಡುವಿನ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯ ಮರುಮದುವೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರನು "ಮಾಯ"ವಾಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಮುಂದೆ ಅವರು ಸಿರಿಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೆ ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದ ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿ ಕೊಡುವರು. "ಮಗ ಕುಮಾರನ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಎದುರಿಸಿಯೇ ಸಿರಿ ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗುತ್ತಾಳೆ" ಎನ್ನುವ ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ ಸಿರಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮದುವೆ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೫೨)

ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಸಾಮು ಆಳ್ವೆದಿ ಎನ್ನುವ ಹೆಂಡತಿಯಿದ್ದಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿರಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಅವನಿಗೆ ಸಂಕೋಚವೆನ್ನಿಸಿದರೂ, ಚತ್ತೇರಿಗಳು (ಕಾಸಿಂಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿಂಗ) ಸಾಮುವನ್ನು "ಸತಾಯಿಸಿ ತವರು ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡು" ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಸಲಹೆಯಿಂದ ಪುಳಕಿತಗೊಂಡರು. ಸಾಮುವನ್ನು ತವರುಮನೆಗೆ ಕಳಿಸಿ ಸಿರಿಯನ್ನು ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನು ಮದುವೆಯಾದನು. ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಸಾಮುವಿನ ಮತ್ತು ಸಿರಿಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಕೆಟ್ಟುಹೋಯಿತು. ಮುಟ್ಟಿನ ಸೂತಕ ಮೀಯಲು ಸಾಮುವು ಹೊರಟದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಸಿರಿಯು ತಾನು "ಸತ್ಯದ ಮಗಳು ಹೌದೆಂದಾದರೆ" ಕೊಟ್ಟರಾಡಿಯ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರಿರಬಾರದೆಂದು ಶಾಪವಿತ್ತಳು. ಸೂತಕ ಮೀಯಲು ಹೋದ ಸಾಮುವಿಗೆ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹನಿ ಕೂಡ ನೀರಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅವಳು ತನ್ನ ಗೆಜ್ಜೆ ಕತ್ತಿ ತೆಗೆದು ನೆಲವನ್ನು ಗೀರಿದಾಗ, ಚಿಮ್ಮಿದ ನೀರಿನಿಂದ ಕೆರೆ ತುಂಬಿಬಂದಿತು. ಸಾಮುವು ಮಿಂದು ಮನೆ ಹೊಕ್ಕಳು. ಆಶ್ಚರ್ಯ ಏನೆಂದರೆ ಸಾಮುವು ಕೂಡ ಸಿರಿ ಸ್ನಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೊಟ್ಟು ನೀರಿರಬಾರದೆಂದು ಶಾಪ ಹಾಕಿದ ಪ್ರಸಂಗ. ಸಿರಿಯು ಗೆಜ್ಜೆಕತ್ತಿಯಿಂದ ನೆಲವನ್ನು ಗೀರಿದಾಗ ನೀರು ಚಿಮ್ಮಲಿಲ್ಲ. ಕೆರೆ ತುಂಬಲಿಲ್ಲ. ಗಂಡನಿಗೆ ದೂರು ಕೊಟ್ಟ ನಂತರ, ಸಾಮುವಿನ ಮೂಲಕವೇ ಮತ್ತೆ ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ಬರುವಂತಾಯಿತು (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೭೪-೭೯).

ಇತ್ತ ಸಿರಿಯ ಮೊದಲಗಂಡ ಕಾಂತಪೂಂಜಗೆ ಗಂಜಿಕುಡಿಯಲೂ ಗತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವ ಸ್ಥಿತಿಗಿಳಿದನು. ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಕಾಂತಪೂಂಜನನ್ನು ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನು ಸತ್ಕರಿಸುವನು. ಅದೂ-ಇದೂ ಮಾತನಾಡಿ ತನ್ನ ಬಡತನದ ದುಃಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡಲು ಸಿರಿಯಿಂದ ತನಗೊಂದು ವರ ಕೊಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನಿಗೆ ಕಾಂತಣಾಳ್ವನು ದುಂಬಾಲು ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಒಡಲಿಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿಟ್ಟ ಕಾಂತಣಾಳ್ವನಿಗೆ ವರವನ್ನು ನೀಡಲು ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನ ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ವರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾಳೆ.

ಹಂಗಿಸಿ ಹಂಗಿಸಿ ವರವನ್ನೂ ನೀಡಿದರೂ, ಆ ವರದಾನದಿಂದ ಕಾಂತಣಾಳ್ವನ ಜೀವನವು ಸಮೃದ್ಧಿಗೊಂಡಿತು (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೭೯-೮೦).

ದಿನಗಳೆದಂತೆ ಸಾಮು-ಸಿರಿಯರು ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿರಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಸಿರಿಯು ಬಸುರಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಮು ಆಳ್ವೆದಿಯ ತವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಯಕೆ ಸಮ್ಮಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ವಾಪಾಸ್ಸು ಬರುವಾಗ ಸಿರಿಗೆ ಹೆರಿಗೆ ನೋವು ಬಂದು, ಹೆರಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ. "ಬಡಬ್ರಾಹ್ಮಣನ" ವೇಷದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರನು (ಸಿರಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಮಗ) ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ತೇಲುತ್ತಾ ಕುಟುಂಬದ ಅಜ್ಜರಾದ ಕಾನಬೆಟ್ಟು ಅಜ್ಜನಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕುಮಾರನು ಸಿರಿಯನ್ನು "ಮಾಯೆ" ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ೧೪೧). ಈ ಕಥೆಯು ಕ್ಲೈಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ನ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದ ಪ್ರಕಾರ, "ಬಯಕೆ ಸಮ್ಮಾನಗಳ" ನಂತರ ಸಿರಿಯು ವಾಪಸ್ಸು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಟ್ಟೆನೋವು ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣುಮಗುವನ್ನು ಹೆತ್ತ ಆಕೆ, ಆ ಮಗುವನ್ನು ಅಡಿಕೆ ಹಾಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಸಿ ಸಾಮು ಆಳ್ವದಿ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟು, "ಅಕ್ಕಾ, ಈ ಮಗುವನ್ನು ನನ್ನ ಅಜ್ಜ ಕಾನಬೆಟ್ಟಿನ ಅರಮನೆ ಚಂದವಣ್ಣ ಪೆರ್ಗಡೆಯವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಿರಿ, ನಾನು ನನ್ನ ಮಗ ಕುಮಾರನಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿ "ಮಾಯವಾದಳು". ನಂತರ ಮಗುವನ್ನು ಇವರೇ ಸಾಕಬೇಕೆಂದು ಎಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ, ಮಗುವು ಚಂಡಿ ಹಿಡಿದು ಅಳುತ್ತಾ ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಸಿರಿಯ ಆಶಯದಂತೆ ಪೆರ್ಗಡೆಯವರೆಗೆ ಮಗುವನ್ನು ನೀಡಿದರು (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೬೬-೬೭). ಸಿರಿಯೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡ ಜನಪದವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿದವು ಎಂದೆನ್ನಿಸಿದರೂ. ಅವಳು "ಮಾಯವಾದ" ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿಕ್ಕೊಂಡ "ಸಂಧಿ"ಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿವೆ. ಅವು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವೆನ್ನಿಸಿದರೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. (ವಿವೇಕರೈ, ಎ.ವಿ.ನಾವಡ, ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.).

ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದಾನದಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ವಿಚ್ಛೇದನ, ಮರುಮದುವೆ, ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರತ್ವ, ಸ್ತ್ರೀತ್ವ ಮತ್ತು ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಗಂಡಿನ ಮೋಸ, ಅನ್ಯಾಯ, ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೇರಿಕೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು, ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ವಿಜಯಗಳು ದಾಖಲಾಗಿವೆ ಎಂದು ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಸಿರಿಯೊಂದಿಗೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಮಾತೃರೂಪಿ ಕುಟುಂಬದ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ (ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೫೫). "ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ರೂಢಿಗತ ನಿಯತಿಯನ್ನು ಬಂಜಿಸುವುದು ಸಿರಿಯ ಬದುಕಿನ ಹೋರಾಟದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು" ಎನ್ನುವ ನಾವಡ ಅವರು ತನ್ನ ಮಗ ಕುಮಾರನ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಎದುರಿಸಿಯೇ ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ತಾಯ್ತನದ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಹುಸಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು. (ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೧೪೧-೧೪೨; ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೫೨೨) ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಸುತ್ತುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು "ಹೆಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿದ್ದು ಅವಳ ತುಮುಲ, ಪಲ್ಲಟ, ಹೋರಾಟ, ಅಂತಸ್ಸತ್ವಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ." ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸಿರಿಯು

*ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮಾತೃತ್ವ, ಪುರುಷ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಲೆ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುತ್ತಾಳೆ... ಸಿರಿಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಪುರುಷಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡುವ ಪ್ರತಿರೋಧ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಣೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಸ್ವಾಯುತ್ತ ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ* (ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ೧೯೯೯, ೧೪೨-೧೪೩).

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು,

*ಪರಂಪರಾಗತ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ ಬದಲಾವಣೆಯ ತೀವ್ರ ತುಡಿತವನ್ನು ಸಿರಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸಿರಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ, ಸ್ಥೈರ್ಯದ ಅದ್ಭುತ ರೂಪಕ, ತನ್ನ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಪುರುಷನಿರ್ಮಿತ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಸಿರಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ.... "ಸತ್ಯಮಾಲೇಕದ ಸಿರಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಡೆದು ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಯ ತುಡಿತಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿ, ಅಸಮಾನ ಅಧಿಕಾರಾಧರಿತ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧದ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ದುರಂತವನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಕ್ಕಳು ಬೆಳೆಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ* (ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ವಿಶೇಷಾಂಕ, ದಿನಾಂಕ ೧೪.೦೨.೨೦೦೨,೮)

ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ನಾವಡ, ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಹಾಗೂ ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿರಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಪಾಸಿಟಿವ್ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಿರಿಯನ್ನು "ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿ" ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅಥವಾ ಅವಳನ್ನು ಆ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಬಹುದು ಅಥವಾ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ, ಸಿರಿಯನ್ನು ಅತಿಮಾನುಷಶಕ್ತಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿದರೂ, ಅವಳು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಅವಳ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಿರುವ "ನೈತಿಕ-ಮೌಲ್ಯಧಾರಿತ" ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. "ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ರೂಢಿಗತ ನಿಯತಿಯನ್ನು ಭಂಜಿಸುವುದೇ" ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಿರಿಯು ಕಾಂತಪೂಂಜನು ವೇಶ್ಯೆಯ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವಳು ಅದನ್ನೇ ಗೌರವಿಸಿದ್ದರೆ, ಕುಮಾರನು ಅವಳ ಇನ್ನೊಂದು ಮದುವೆಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿದಾಗ, ಅದನ್ನು ಮೀರಿ "ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ತಾಯ್ತನದ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಹುಸಿಗೊಳಿಸಿದಷ್ಟೇ" ಅವಳ ಆಶಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸಾಮು ಆಳ್ವೆದಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಸಿರಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿರಿಯು ಸಾಮು ಆಳ್ವೆದಿಯ "ಮುಟ್ಟಿನ ಸೂತಕ ಮೀಯಲು ಹೋದಾಗ" ಕರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೊಟ್ಟು ನೀರಿರಬಾರದೆಂದು ಬಯಸಿದಂತಹ ಘಟನೆಗಳು, ಸಿರಿಯ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಲಾದ "ನೈತಿಕ" ಅಥವಾ "ಸ್ತ್ರೀಪರ ಮೌಲ್ಯ"ಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೊಟ್ಟು ನೀರಿಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಸಾಮುವು ತನ್ನ ಗೆಜ್ಜೆಕತ್ತಿ ತೆಗೆದು ನೆಲವನ್ನು ಗೀರಿದಾಗ ನೀರು ಚಿಮ್ಮಿದ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ತುಂಬಿದ ಮತ್ತು ಆ ಕೆರೆ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮುವು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಬಂದ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ "ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳು" ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಿರಿಯು "ಸತ್ಯದ ಮಗಳು" ಆಗಿದ್ದರೂ, ಸಾಮುವಿನ ಶಾಪದಿಮದ ಬರಡಾದ ಕೆರೆಗೆ ನೀರನ್ನು ತರಲಾರದೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನ ಬಳಿ ಹೋಗಿ, ಸಾಮುವಿನ ನೆರವಿನಿಂದ ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಉದಾಹರಣೆಯು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರ ಭಾವುಕತಗೆ / ಮೌಢ್ಯಗಳು ಸಿರಿಯನ್ನು ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರೂ, ಪಾಡ್ದಾನಗಳೇ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ "ಸಾಮಾನ್ಯ" ಮಹಿಳೆಗೆ ಇರಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವ ದ್ವೇಷ, ಅಸಹನೆ, ಈರ್ಷೆ... ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಬಹುಶಃ ಜನರಿಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಮ್ಮಂತೆ ಇರುವ, ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯ ಗುಣಗಳು "ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿ"ಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅವು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಎಲ್ಲೋ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಸಾಮು ಆಳ್ವೆದಿ ರೀತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಿರಿಯ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾದ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಕೂಡ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಸಿರಿಯು ಕೇಂದ್ರವಾಗುಳ್ಳ ಪಾಡ್ದಾನಗಳೇ ಸಾಮು ಆಳ್ವೆದಿ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ವಿಚಾರವು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

**ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯ**

ಕಾಲ, ದೇಶ, ಜನಾಂಗ ಎಂಬ ಈ ಮೂರು ಆಯಾಮಗಳ ಸೇರ್ಪಡೆಯೊಂದಿಗೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಜನರ ಮಾನಸಿಕ ಆಯಾಮವೂ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪಾಡ್ದಾನ, ಭಯಕಳ ನೇಮ (ಆರಾಧನೆ) ಗರಡಿ ಆರಾಧನ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ತುಳು ಜನಪದ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶವಾಗಿದೆ ಎಂದು

ವಿವೇಕ ರೈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ನಂದಾವರ ೨೦೦೧, ೫-೬). ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯರ ಮೇಲೆ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿದ ವಾಮನ ನಂದಾವರ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ, ಕಾಲ, ಸ್ಥಳ, ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಬಂಧದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತ ಬಂದವರು. ತುಳುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ನೆರವಾದವರು. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಮೂರ್ತೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಬಿಲ್ಲವ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ತುಳುನಾಡಿನ ಭೂ ಒಡೆತನದ ಜೈನ, ಬಂಟ ಸಮಾಜದವರು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಕೃಷಿ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸವಾಲಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವರು. ಮೂರ್ತೆಯಿಂದ ಕೃಷಿಗೆ ನಡೆದ ಅವರ "ವೃತ್ತಿ ಪಲ್ಲಟವು" ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಗೌರವಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದು ಮುಂದೆ ಇಡೀ ಬಿಲ್ಲವ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಘನತೆಯನ್ನು ಗೌರವವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು ಎನ್ನುವ ವಾಮನ ನಂದಾವರ ಅವರು, ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾದ "ಯೋಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಕೊಟಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಒಂದು ಪುರಾಣವೂ ಹೌದು. ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳು, ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳು, ರೂಪಾಂತರಗಳು, ಕನಸುಗಳು, ಪವಾಡಗಳು, ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಹೀಗೆ ಒಂದು ಜನಪದ ಪುರಾಣದ ಎಲ್ಲ ಆಶಯಗಳು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯದಲ್ಲಿವೆ.

ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದ ಪಂಜೆಮಂಗೇಶರಾಯರು ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಪಾಡ್ದಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಜೆಮಂಗೇಶರಾಯರ ಕೃತಿಯೇ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಹಲವಾರು ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ಸಿನಿಮಾ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ "ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯ" ಅವಳಿಗಳ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲಧಾರವಾಯಿತೆಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯೇನಲ್ಲ.

ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರನ್ನು "ಲೌಕಿಕ-ಅಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನ" ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಮನ ನಂದಾವರ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಪುರೋಹಿತ ಹಾಗೂ ಅರಸ (ಬಲ್ಲಾಳ)ನ ಅಧೀನರಲ್ಲಿ ಊಳಿಗವನ್ನು ಮುಗೇರ, ಬಾರುಡ ಮತ್ತು ಕೊರಗ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯರು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಜಾತಿ ಭೇದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ,

*ಲೌಕಿಕ ಅಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಬೆರ್ಮರ್(ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ಪ್ರಜಾವರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಆಳುವ ಬಲ್ಲಾಳ ಹಾಗೂ ದುಡಿಯುವ ಬಂಟ ವರ್ಗಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ನಡೆದ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ, ಅನ್ಯಾಯ, ಶೋಷಣೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ-ಹೋರಾಟ - ಇವನ್ನೇ ಒಂದು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ... ಒಂದು ಮೌಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಮೂಹ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ದುರಂತ ಕಂಡ ವೀರರು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು... ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ದುರಂತವಾದರೋ ಶೂದ್ರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಯಿತು. ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಯಕ ಅನುಭವಿಸಿದ ಅವಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಬದುಕಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು* (ನಂದಾವರ ೨೦೦೧, ೩೨೮)

ಎಂದು ನಂದಾವರ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ನಾಗರಿಕವೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮಾಜವೊಂದು ಈ ನಾಡು ವಸ್ತು ಕಾಡುಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಕೃಷಿ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ಸಮಾಜ ನಾಗರಿಕವೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಭಾವೀ ಸಮಾಜ, ಇವುಗಳೊಳಗೆ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಡಿನ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಕಾಡಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುವುದು, ಬೇಟೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಗಡಿ ಅತಿಕ್ರಮಣ, ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ಈ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದ ವೀರರ ಹೋರಾಟ, ಅವರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಸಮುದಾಯದ ಅನುಕಂಪ, ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಆರಾಧನೆ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ "ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ"ದ ಶಿಲ್ಪವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಪಡುಮಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಸಾಹಸಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರು ಮುಂದೆ ಪಂಜ, ಎಣ್ಮೂರುಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಾಹಸದ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೇ ಹಿಂದೆ ತಮ್ಮ ರಕ್ಷಕನಾಗಿದ್ದ ಪರಮಲೆ ಬೀಡುವಿನ ಬಲ್ಲಾಳನ ಕುತಂತ್ರದ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರು ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾದ ದುರಂತವೊದಗುತ್ತದೆ (ನಂದಾವರ ೨೦೦೧, ೩೨೯) (ಸುಬ್ಬಣ್ಣರೈ ೧೯೯೪, ೭೦).

ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ಅನ್ಯಾಯ-ಅನಾಚಾರ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಭೇದ - ಭಾವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೆದ್ದ ವೀರರಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಲೆ, ಪಂಜ, ಎಣ್ಮೂರುಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಗರಡಿಯೊಂದಿದೆ. ಇವರೀರ್ವರ ಸಮಾಧಿಯೂ ಇದೆ. ಅದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಬಿಸಾಕಲಾಗಿದ್ದೆನ್ನಲಾದ ಬಾವಿಯು ಈಗ ಮುಚ್ಚಿಹೋಗಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಸುತ್ತ ಹುತ್ತ ಬೆಳೆದಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು "ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯವೆಂದು" ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಾದರೂ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ, ಸಂಶೋಧನಾಸಕ್ತರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಗೊಂದಲವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರು, ಸದ್ಯ ದೊರಯುವ ಪಾಡ್ದಾನಾವೃತ್ತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದರ ಕಾಲವನ್ನು ಹದಿನೈದು-ಹದಿನಾರು ಶತಮಾನಗಳಿರಬಹುದು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ (ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೮೭, ೧೨೭). ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಪಾಡ್ದಾನದ ಕಾಲಾವಧಿ ಸುಮಾರು ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನವೆಂದು ಡಾ.ವಿವೇಕ ರೈಯವರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯರ ಪಾಡ್ದಾನದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರದಿಂದ ಕ್ಷೌರಿಕನೊಬ್ಬನು ತುಳುನಾಡಿಗ ಬರುವ ವಿಚಾರವಿದೆ) (ಅಮೀನ್ ಮತ್ತು ಕೋಟ್ಯಾನ್ ೧೯೯೦, ೧೪-೧೫).

* * *

ಪೆರ್ಮಾಲೆ ಬಲ್ಲಾಳನೆಂಬ ಅರಸನು ಬೇಟೆಯಾಡಲು ಬೋಂಟೆಮಾರಿಗೆ ಹೋದಾಗ ನಂಜಿ ಮುಳ್ಳು ಚುಚ್ಚಿ, ಕಾಲಿನ ಬಾವು ತೀವ್ರವಾಗತೊಡಗಿತು. ಯಾವಾಗಲೂ ಆತನಿಗೆ ಔಷಧಿ ನೀಡುವ ಸಾಯನ ಬೈದ್ಯನು ತನಗೆ ವಯಸ್ಸಾಗಿ ಕಣ್ಣು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ, ಅವನ ತಂಗಿ ದೇಯಿ ಬೈದ್ಯೆತಿಗೆ ರಾಜನಿಗೆ ಔಷದಿ ನೀಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೈದ್ಯರನ್ನು "ಬೈದ್ಯ"ರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಅಲ್ಲಿನ "ಬಿಲ್ಲವ" ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸೇಂದಿ ಇಳಿಸುವ ಕಸುಬಿನೊಂದಿಗೆ ಇವರು ವೈದ್ಯರು ಆಗಿರುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಹಾಗೂ ರಾಜರಿಗೂ ಇವರು ವೈದ್ಯರಾಗಿರುವುದು ಇನ್ನೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ.

ದೇಯಿ ಬೈದ್ಯೆತಿಯು ತುಂಬು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದ್ದರಿಂದ ರಾಜನು ಅವಳನ್ನು ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಿಂದ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ತರಲು ಕಳುಹಿಸುವನು. ಅವಳ ಆರೈಕೆಯಿಂದ ಆತ ಗುಣಮುಖನಾಗುವನು. ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ವಸ್ತ್ರಾಭರಣಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲಾಳನು ನೀಡುವನು. ಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುವಾಗ ಹೆರಿಗೆ ನೋವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ದೇಯಿಯು ತೆಂಗಿನ ಮರವೊಂದನ್ನು ಅಪ್ಪಿ ಹಿಡಿದು ವೇದನೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. ಆಗ ಬುದ್ಯಂತನು (ಇವನನ್ನು "ಬುದ್ದಿವಂತ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವನು ಬಲ್ಲಾಳನ ಮಂತ್ರಿ ಹಾಗೂ ತುಳುನಾಡಿನ ಬಲಾಢ್ಯ ಸಮುದಾಯಗಳ 'ಬಂಟ' ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವನಾಗಿದ್ದನು). "ಇದೇನು ಗರ್ವ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದೀಯಾ" ಎಂದು ಕೇಳಿದನು."ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ತಾನು ಹಾಗೆ ನಿಂತಿದ್ದರೆ ನರಳಬೇಕು" ಎಂದುತ್ತರಿಸಿದ ಅವಳು, "ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನನಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಮಕ್ಕಳು [ನಿನ್ನನ್ನು] ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವಳು. (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೫೫) ನಂತರ ಬಲ್ಲಾಳನು ಅವಳನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದು ಹೆರಿಗೆಯ ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡಿದನು. ಅವಳಿಗೆ ಜನಿಸಿದ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳೇ ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರು. ವಸಾಹತು ಹಾಗೂ ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಬಲಾಢ್ಯರಾದ ಬಂಟರ ಮತ್ತು ಬಲಾಢ್ಯರಿಂದ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಬಿಲ್ಲವರ ನಡುವಿವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬಲಾಢ್ಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ, ಅವರ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಕುಹಕಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಬಿಲ್ಲವರ ಅಸಹಾಯಕ ಮಹಿಳೆಯ ಚಿತ್ರಣವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ.

ದೇಯಿಯು ಬಹಳ ಕಾಲ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವಳ ಅಣ್ಣ ಸಾಯನಬೈದ್ಯ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದನು. ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬುದ್ಯಂತನು ಹಿಂಸಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ದುಡಿದು, ಫಸಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಭೂಮಿಗೆ ನೀರು ಬಿಟ್ಟು, ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಬುದ್ಯಂತನು ಹಾಳು ಮಾಡಿದನು. ಸಿಡಿದೆದ್ದ ಚೆನ್ನಯನು ಬುದ್ಯಂತನನ್ನು ಕೊಂದುಬಿಡುವನು. ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಲ್ಲಾಳನನ್ನು ಇವರು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಛೂ ಬಿಟ್ಟ ಪಟ್ಟದ ಆನೆ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ "ನ್ಯಾಯನಿಷ್ಠುರತೆಗೆ ತಲೆಬಾಗಿ," ವಾಪಸ್ಸು ಹೋಯಿತು ಎನ್ನುವ ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಾಗಿ

ಇವರೀರ್ವರು ನಲುಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಬಂಡೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಶೂದ್ರರಿಗೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ನೀರಿನ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಕುಡಿಯಲು ಅವರು (ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು) ಒಪ್ಪದೆ, ತಮ್ಮ ಕತ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ನೀರು ಸುರಿಯಲು ಹೇಳಿ, ನೀರು ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ" ಎಂಬು ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದನ್ನು ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರಿಗೆ "ಬಾಕುಡರು, ಕೊರಗರು, ಮುಗೇರರು" ಆಳುಗಳಾಗಿದ್ದ ವಿಷಯ ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಕೆರಳಿಸುತ್ತದೆ (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೫೬) ಜೈನರು, ಬಂಟರು ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಈ ಅವಳಿ ಸಹೋದರರು ತಮಗಿಂತಲೂ ಕೆಲಸ್ತರದವರನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿ ರಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಬುದ್ಯಂತನನ್ನು ಕೊಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಬಲ್ಲಾಳನು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರಿಗೆ ಉಪ್ಪರಿಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಅವರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿಬಿಟ್ಟನು. ಸರಪಳಿಯಿಂದ ಬಿಗಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು "ಬಿರ್ಮೆರ್ ಭೂತ"ವನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ತಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು ಮೊರೆಯಿಟ್ಟರು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿ ಬಂತು. ಸರಪಳಿಗಳು ತುಂಡಾದವು. ಉಪ್ಪರಿಗೆಯ ಕೋಟೆ ಕಲ್ಲುಗಳು ಕುಸಿದು ಬಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಅವರ ಪರಾಕ್ರಮಗಳು, ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೆ ಇವರಿಗೆ ಎಣಂಬೂರಿನ ಬಲ್ಲಾಳನು ಆಶ್ರಯ ನೀಡುವನು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕ್ರೋಧಗೊಂಡ ಪಂಜದ ಬಲ್ಲಾಳನು (ಅವಳಿ ಸಹೋದರರ ಹಳೆಯ ಯಜಮಾನ) ಎಣಂಬೂರು (ಎಣ್ಮೂರು) ಬಲ್ಲಾಳನನ್ನು ಅವಮಾನಿಸುವ ಪತ್ರವೊಂದನ್ನು ಬರೆದು, ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನೆಯರನ್ನು ಹಳಿಯುವನು ಹಾಗೂ ಎಣಂಬೂರು ಬಲ್ಲಾಳನು "ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷ" ಧರಿಸಬೇಕೆಂದು ಗೇಲಿ ಮಾಡುವನು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪಂಜಸೀಮೆ ಮತ್ತು ಎಣಂಬೂರು ಸೀಮೆಯವರ ನಡುವೆ ಯುದ್ಧ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎಣಂಬೂರು ಬಲ್ಲಾಳನಿಗೆ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಪರಾಕ್ರಮದ ಹೋರಾಟದಿಂದಾಗಿ ಜಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೋಟಿಯು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಶವದಹನದ ಬಳಿಕ ಕೋಟಿಯ ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಳಿಗೆ ಹೋದಾಗ, "ತಮ್ಮನಿಲ್ಲದ ಒಂಟಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬರಬಾರದೆಂದು" ಬ್ರಹ್ಮನು ಕೋಟಿಗೆ ಹೇಳಿದ. ಕಾಕತಾಳೀಯ ಎನ್ನುವಂತೆ "ಅಣ್ಣನಿಲ್ಲದೆ ಬದುಕು ಬರಡೆಂದುಕೊಂಡ" ಚೆನ್ನಯನು ಬಂಡೆಕಲ್ಲಿಗೆ ತನ್ನ ತಲೆಯನ್ನು ಅಪ್ಪಳಿಸಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು. ನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಳಿಗೆ ಹೋದ ಅವಳಿ ಸಹೋದರರನ್ನು, ಬ್ರಹ್ಮನು ಗೌರವಿಸಿ, ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಪ್ರಮುಖರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸುತ್ತಾನೆ (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೫೮).

* * *

(೩)

ಬಿಲ್ಲವರ ಇಬ್ಬರು ಅವಳಿ ತರುಣ ವೀರರು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗದವರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದನ್ನು, ಅಂತಹ ಹೋರಾಟವೇ ಕೊನೆಗೆ ಅವರ ದುರ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದೆಂದು ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೫೮). ರೈ ಅವರು ನೀಡಿದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅವುಗಳು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಗೊಂಡವು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು, ಪಡುಮಲೆ ಬಲ್ಲಾಳನ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದರೂ, ಪಂಜದ ಬಲ್ಲಾಳನ ಸರಪಳಿಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರೂ, ಕೊನೆಗೆ ಎಣಂಬೂರಿನ ಬಲ್ಲಾಳನ ಬಂಟರಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಕೋಟಿಯು ಸಾಯುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿಯೂ "ನಾವು ಜೀವದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಮುಂದೆಯೂ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.... ನಾವು ಭೂತಗಳಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ನಿಮ್ಮ ಪರವಾಗಿ ಕಾದಾಡುತ್ತೇವೆ" (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೫೮) ಎನ್ನುವುದು. ಅಂದರೆ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ಒಬ್ಬ ಬಲ್ಲಾಳ ಅಥವಾ ಅವನಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಟೆದುನಿಂತರೂ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬಲ್ಲಾಳನು ಇವರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದನೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಬಲ್ಲಾಳ ಹಾಗೂ ಅವನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಂದ ರೂಪಿತಗೊಂಡ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು

ಕಾಪಾಡುವ/ಕಾಪಾಡಿದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಾಕಡರು, ಕೊರಗರು, ಮೊಗೇರರು ಮುಂತಾದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬಂದ ಜನರು ಬಿಲ್ಲವರಿಗಿಂತಲೂ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು. ಈ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಬಂದ ಜನರು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರಿಗೆ "ಆಳುಗಳಾಗಿದ್ದ" ವಿಷಯ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವೇ. ಒಟ್ಟರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ವೃತ್ತಾಂತಗಳು ವಿಜಯನಗರೋತ್ತರ ಕಾಲದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಪಾಳೆಯಗಾರಿಕೆ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಹವರ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯನವರಂಥವರ ಸಹವರ್ತಿಗಳ "ಬಂಡಾಯ" ವು ವ್ಯವಸ್ಥೆ/"ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ" ವ್ಯವಸ್ಥೆ/ ಉನ್ನತ ಜಾತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಎನ್ನುವುದು ಅಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು "ಕಾಪಾಡುತ್ತಲೇ" ಆದವು ಎಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯರು ಬಿಲ್ಲವ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಗ್ಗುರುತು ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ೩ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಳಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬೇಕಾದರೂ ಅವುಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಾದಿತಪ್ಪುವುದುಂಟು. ಮೂರ್ತೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ್ಯರು ಜೈನ-ಬಂಟರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಸವಾಲಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ "ವೃತ್ತಿ ಪಲ್ಲಟವಾಯಿತು" ಎಂದು ವಾಮನ ನಂದಾವರ ಅವರು ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, "ಇದು ಮುಂದೆ ಬಿಲ್ಲವ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಘನತೆಯನ್ನು, ಗೌರವವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು." ಹಾಗೆಯೇ, "ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ" ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾದ "ಯೋಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು" ತಮ್ಮದಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ಮಾಡಿದರು ಎಂದು ವಾಮನ ನಂದಾವರ ಅವರು ಮಾಡಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಅಷ್ಟು ಸಮಂಜಸವಾಗಿಲ್ಲ (ನಂದಾವರ ೨೦೦೧, ೩೨೮) ಎಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಾಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಬಗೆಯ ವೃತ್ತಿಪಲ್ಲಟವಾದದ್ದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ದಿನಗಳಲ್ಲೇ, ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ೧೯೫೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಯೋಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಪಡುವ ವಿಚಾರವು ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲೆಲ್ಲಾ ಆರಂಭವಾದಂತೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಆರಂಭವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ ಎಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

**ಕಲ್ಕುಡ - ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ**

'ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭೂತಗಳು. ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳವರಿಂದ ಆರಾಧನೆಗೊಳಗಾಗುವ "ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ" ಪ್ರಮುಖವಾದವು ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಗಳು. 'ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ' ಮತ್ತು 'ಸಿರಿ'ಯ "ಭೂತಗಳಾಗದೆ" "ದೈವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು" ಗಳಿಸಿಕೊಂಡ ಅಥವಾ ಅವರ ಜಾತಿ ಅನುಯಾಯಿಗಳು "ದೈವ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು" ಗಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ವಿಚಾರಗಳು "ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ"ಗಳ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ತುಂಬಾ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ "ದೈವಗಳು" ಇನ್ನೂ "ಭೂತಗಳಾಗಿರುವುದು" ಮತ್ತು, ದೊಡ್ಡ/ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ "ಭೂತಗಳು" ದೈವವಾಗಿರುವುದು/ ದೈವವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ತುಳುನಾಡಿನ ಸಮಾಜದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು.

* * *

ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ 'ಕಲ್ಕುಡ' ಎಂದರೆ 'ಬೀರು ಕಲ್ಕುಡ', "ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ" ಎಂದರೆ ಅವನ ತಂಗಿ ಕಾಳಮ್ಮ. ಈ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿ ದೈವಗಳು ಪಾಡ್ದಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಜೊತೆಜೊತೆಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಕಥೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳ ಭಾವುಕತೆ ಹಾಗೂ ಕಷ್ಟ-ಸುಖಗಳ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು ಎನ್ನಬಹುದು. ಶಂಭುಕಲ್ಕುಡ ಹಾಗೂ ಇರಾವತಿ ಎಂಬ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಜನಿಸಿದ ಎಲ್ಯಣ್ಣ ಬಡಗಿಯಾದರೆ, ಮಲ್ಲಣ್ಣ ಕಮ್ಮಾರನಾದ. ಬೀರು ಅಕ್ಕಸಾಲಿಯಾದ, ಬಿಕ್ಕರು ತಾಮ್ರದ ಕೆಲಸಗಾರನಾದ ಹಾಗೂ ನಂದುವು ಕಲ್ಲುಕುಟಿಗನಾದ. ಈ ನಂದುವೇ ಮುಂದೆ ಕಲ್ಕುಡನೆಂದು ಹೆಸರಾದವನು (ವಿವೇಕ ರೈ

೧೯೮೫, ೭೭). ನಂದುವು ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ, ಅರಸನಿಂದ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕರೆಗಳು ಬಂದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಭುಕಲ್ಕುಡನು ಬೆಳಗೊಳದ ಅರಸನನ್ನು ಭೇಟಿಯಾದನು. ಅರಸನು ಅವನಿಗೆ

*ಸಾವಿರ ಕಂಭ ಮತ್ತು ನೂರಿಪ್ಪತ್ತು ವಿಗ್ರಹಗಳುಳ್ಳ ಒಂದು ಬಸ್ತಿ, ಏಳು ವಿಗ್ರಹಗಳ ಏಳು ಬಸ್ತಿ, ತೋಟದೊಳಗೆ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಬಸ್ತಿ. ಅಂಗಳದಲ್ಲೊಂದು ಕಲ್ಲಿನ ಆನೆ ಮತ್ತು ಗೊಮಟೇಶ್ವರನ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕೆಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿದನು. ಒಂದು ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಾಗಿಲುಗಳೂ ಮುಚ್ಚಬೇಕು ; ಒಂದು ಬಾಗಿಲು ಮುಚ್ಚಿದರೆ ಸಾವಿರ ಬಾಗಿಲುಗಳು ತೆರೆಯುವಂತಿರಬೇಕು... ನರ್ತಕಿಯರಿಗೊಂದು ನಿವಾಸವನ್ನು, ಓಡುತ್ತಿರುವ ಆನೆ, ಕುದುರೆ ಮತ್ತು ಸಿಂಹಗಳ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಕೆತ್ತಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಿದನು* (ನೇಮಿರಾಜಮಲ್ಲ ೧೯೭೦, ೨೨).

ಇದರಂತೆ ಶಂಭು ಕಲ್ಕುಡನು ಅರಸನ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣು ಅವಳಿ ಜವಳಿ ಮಕ್ಕಳು ಜನಿಸಿದರು. ಅವರೇ ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರು. ಮಗ ದೊಡ್ಡವನಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ "ತಂದೆ ಇಲ್ಲದವ" ಎಂದು ಇತರ ಮಕ್ಕಳು ಮೂದಲಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಆಗ ಕಲ್ಕುಡನು ತಾಯಿಯೊಂದಿಗೆ ಜಗಳ ಕಾಯುವನು. ಕಲ್ಕುಡನು "ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಏಳುತಿಂಗಳ ಮಗುವಾಗಿರುವಾಗಲೇ" ಶಂಭು ಕಲ್ಕುಡನು ರಾಜನ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಕಲ್ಕುಡನಿಗೆ "ಒಂದುವರೆ ವರ್ಷವಾದ" ಕಾರಣ ಶಂಭು ಕಲ್ಕುಡನು ಮರಳಿಬರುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಲ್ಕುಡನ ತಾಯಿಯು ತಿಳಿಸುವಳು. ಅತ್ತ, ಶಂಭುಕಲ್ಕುಡನು "ಒಂದು ವರ್ಷ ಅರು ತಿಂಗಳು" ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ರಾಜನ ಅನುಮತಿ ಪಡೆದು ಮನೆಯ ಕಡೆ ಹೊರಡುವನು (ನೇಮಿರಾಜಮಲ್ಲ ೧೯೭೦, ೨೨). "ನನ್ನಪ್ಪನನ್ನು ನೋಡದೆ ಇರಲಾರೆ" ಎಂದು ಕಲ್ಕುಡನು ತನ್ನಪ್ಪನನ್ನು ನೋಡಲು "ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ" ಹೊರಟನು. ರಸ್ತೆಯ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಅಪ್ಪ-ಮಗನ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ನಂತರ, ಮಗನು ಉತ್ಸುಕನಾಗಿ ಅಪ್ಪನ ಕಲಾಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದನು. ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ ಮಗನು "ಆ ಕಪ್ಪೆಯ ಮೂರ್ತಿ ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲ ಅದರ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಕೆತ್ತಿಲ್ಲ" ಎಂದನು. ಶಂಭುವಿನ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ತಲೆತೂಗಿದ ಸ್ವತಃ ಮಗನೇ ಬೇರೆ ಮಾತಾಡಿದ್ದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು, ಅರಸರಿಗೆ ಈ ವಿಷಯ ತಿಳಿದರೆ ಅವಮರ್ಯಾದಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿಯಾರು ಎಂದುಕೊಂಡು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಅರಸನು ಕಲ್ಕುಡನಿಗೆ ಕೆತ್ತನೆಯ ಹೊಸ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಚೆಲುವಾದ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ, ಬಸದಿಗಳನ್ನು, ಮಂದಿರಗಳನ್ನು, ಬೇಲೂರಿನ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕಿಂತ ಎರಡುಮೊಳ ಹೆಚ್ಚು ಎತ್ತರಚ ಗುಮ್ಮಟನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕೆತ್ತಿದನು ಕೊಲ್ಲೂರಿನ ಮೂಕಾಂಬಿಕೆ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸಾವಿರಕಂಬಗಳ ಬಸ್ತಿಯನ್ನು, ನೂರಿಪ್ಪತ್ತು ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು, ನೃತ್ಯಶಾಲೆ ಹಾಗೂ ನರ್ತಕಿಯರಿಗೆ ವಸತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದನು. ಕಾರ್ಕಾಳದಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿದ ಗೋಪಾಲಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಐದುಸಾವಿರ ಜನರಿಗೂ ಎತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಾಗ, ಕಲ್ಕುಡನು ತನ್ನ ಎಡಗೈಯನ್ನು ವಿಗ್ರಹದ ಕೆಳಗಿಟ್ಟು ಎತ್ತುವನು. ನಂತರ ಅವನು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವ ಆಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದಾಗ "ನನ್ನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಕಲ್ಕುಡನು ಇನ್ನೊಂದು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಾರದು" ಎನ್ನುತ್ತಾ ಅವನ ಎಡಕೈಯನ್ನೂ, ಬಲಗಾಲನ್ನು ಕಡಿದು ಹಾಕಿಸಿದನು (ನೇಮಿರಾಜಮಲ್ಲ ೧೯೭೦, ೨೩-೨೪). ದುಃಖತಪ್ತನಾದ ಕಲ್ಕುಡನು ವೇಣೂರಿನ ತಿಮ್ಮಣ್ಣಾಜಿಲ ಎಂಬ ಅರಸನ ಬಳಿಗೆ ಹೋದನು. ಅಲ್ಲಿ ಅರಸನು ಕಲ್ಕುಡನೊಡನೆ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತನೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡನು. ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ಗುಮ್ಮಟನ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು, ಒಂದು ಬಸ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದನು. ತನ್ನ ಪ್ರತಿರೂಪವುಳ್ಳ "ಬಂಟಕಂಬವನ್ನು" ಕೆತ್ತಿದನು. ತನ್ನ ಅಣ್ಣನನ್ನು ಕಳೆದ "ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಿಂದ" ನೋಡದಿದ್ದ ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯು ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬೇಲೂರಿಗೆ ತಲುಪಿದಳು. ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ಕಾಣದಿದ್ದಾಗ, ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಬೆಳ್ಗೊಳ, ಏನ್ನಾಡು, ಕೊಲ್ಲೂರು, ಪೆದ್ದೂರು, ಕಾರ್ಕಾಳದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಿದಳು. ಅಲ್ಲಿ ಅವನ ಕೈಕಾಲು ಕತ್ತರಿಸಿದ ವಿಚಾರ ಕೇಳಿ, ಅಳುತ್ತಾ ವೇಣೂರಿಗೆ ಹೋದಳು. ತನ್ನ ಪ್ರತಿರೂಪವನ್ನು ಸ್ತಂಭದಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತುತ್ತಿದ್ದ ಕಲ್ಕುಡನನ್ನು ಕಂಡು ಅವನ ಹೀನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರೋಧಿಸಿದಳು. ಕಾರ್ಕಾಳದ ಭೈರರಸನ ವಿರುದ್ಧ ಸೇಡು ತೀರಿಸುವ ಶಪಥ ಮಾಡಿದಳು. ಅಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಅಣ್ಣನೊಂದಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಮೂರುಸುತ್ತು ಬಂದು ಕಾರ್ಕಾಳಕ್ಕೆ ಅಭಿಮುಖವಾಗಿ "ಮಾಯವಾದರು" (ನೇಮಿರಾಜಮಲ್ಲ ೧೯೭೦, ೨೫-೨೬). ಇಲ್ಲಿ "ಮಾಯವಾದರು" ಎಂದರೆ "ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ" ಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಬಹುದು.

"ಮಾಯವಾದ ಮೇಲೆ" ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯರು ಕಾರ್ಕಾಳದ "ಅರಸರ ಹಾಸಿಗೆಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿ ಅವರ ಆಭರಣದ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಟ್ಟರು. ಅನೇಕ ಅಂಗಡಿಗಳನ್ನು ಶೆಟ್ಟಿಗಳ ಮನೆಗಳನ್ನೂ ಸುಟ್ಟರು. ಇಡೀ ಕಾರ್ಕಾಳ ನಗರವೇ ಸುಟ್ಟು ಹೋಯಿತು." "ನೀನು ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಾಗು ; ನಾನು ಗಂಡಸರನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತೇನೆ" ಎಂದ ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯ ಮಾತಿನಂತೆ, ಕಾರ್ಕಾಳದ ಐದು ಸಾವಿರ ಜನರಿಗೂ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿಯಿತು. ರಾಜನಿಗೆ ದಿಕ್ಕೇ ತೋಚದೆ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರವಾದಿಗಳನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಉಪ್ಪಿನಂಗಡಿಯ ಹ್ವೊಲಾರ್ ಎಂಬ ಮಂತ್ರವಾದಿ ಇವರಿಬ್ಬರನ್ನು "ವಶಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು" ವಿಫಲನಾದಾಗ, ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರು "ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರ" ಮಾಡದೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರೇ ನಿಮ್ಮೊಡನೆ ಇರುತ್ತೇವೆಂದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದರು. ನಂತರ ರಾಜನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಹ್ವೊಲಾರನು ಪೂಜಾಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಭೂತಗಳಿಗೆ "ಯೋಗ್ಯವಾದ ಉಡುಪುಗಳನ್ನು" ಕೊಟ್ಟು, ಪೂಜೆ ಮಾಡಿದನು. ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರು ಅವನ ಸತ್ಕಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹ್ವೊಲಾರನ ಮನೆಯ ಭೂತಗಳೆಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದವು (ನೇಮಿರಾಜಮಲ್ಲ ೧೯೭೦, ೧೭-೧೮).

ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯವರ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ನೀಡಿರುವ ಪಠ್ಯವೊಂದರ ಪ್ರಕಾರ, ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಗೆ "ಸತ್ಯಮ್ಮ" ಎಂದು ಹೆಸರಿರುತ್ತದೆ. ಅವಳು ತನ್ನ ಅಣ್ಣನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೊರಡುವ ಹೊತ್ತಿನಿಂದ ವಿವರಣೆಯು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಪ್ರಯಾಣದ ಸಿದ್ಧತೆ, ಅಲಂಕಾರ, ಸಂಚಾರದ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅಣ್ಣನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಅವಳು ಉಡುಪಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಕಪಟವೇಷದಿಂದ ಅವಳ ಅಣ್ಣನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದು ಸಿಗುತ್ತದೆ. "ಕಪಟನಾಟಕದ ಕೃಷ್ಣದೇವರು" ಬಾ ತಂಗಿ ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ಅಪ್ಪಿ ಹಿಡಿದು ಮುತ್ತು ಕೊಡಲು ಹೋದಾಗ, ಅವಳು ದೂರಸರಿಯುವಳು. "ನನ್ನ ಅಣ್ಣ ನೀವಲ್ಲ. ನೀವು ಕಪಟನಾಟಕದ ಕೃಷ್ಣದೇವರು" ಎಂದಾಗ ಕೃಷ್ಣನು ಆಶ್ಚರ್ಯಚಕಿತನಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರ ಗೊತ್ತಾದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆ ಕೇಳುವನು. ಆಗ ಅವಳು "ನೀವು ಕಪಟನಾಟಕದವರು. ನಿಮ್ಮ ಹಾಗೆಯೇ ನಾನು ಕಪಟ ನಾಟಕದವಳು. ನೀವು ಹೋಗಿ ವಸಂತದಲ್ಲಿ ಓಲಗವಾಗಿ. ನಾನು ಹೋಗುತ್ತೇನೆ ಅಣ್ಣನ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ" ಎಂದಳು. ತನ್ನನ್ನು "ಕಪಟನಾಟಕದವಳು" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾ ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯು "ಅತಿಮಾನುಷ" ಆಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ, "ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಉಡುಪಿಯ ಕೃಷ್ಣನ ರಸಿಕತೆಯನ್ನು, ಲೀಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಹೊಸಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ವಿವೇಕರೈ ೧೯೮೫, ೮೬)

* * *

ಜೀವಂತವಾಗಿರುವಾಗ ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿದ್ದ "ಶೋಷಿತ ವರ್ಗದ" ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರ ಅದಮ್ಯ ಯಾತನೆ ದ್ವೇಷದ ರೂಪತಾಳಿ "ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ" ಅರಸನನ್ನು ಭೂತದ ಸಂಕೇತದ ಮೂಲಕ ಪೀಡಿಸುವ, ಹಿಂಸಿಸುರವ ಛಲ ಈ ಪಾಡ್ದಾನದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೀವಂತವಾಗಿರುವಾಗ ಹಿಂಸೆಗೊಳಗಾದ ಈ "ಶೋಷಿತರು" ಭೂತಗಳಾದ ಮೇಲೆ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ "ವರ್ಗ"ವು ಅವರಿಗೆ ಗುಡಿಕಟ್ಟಿ ಆರಾಧಿಸುವ, ಭಯಪಡುವ ರೀತಿಯ "ಅದುಮಲ್ಪಟ್ಟ ಜನರ" ಪ್ರತೀಕಾರ ಭಾವನೆಯು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಇಂತಹ ಪಾಡ್ದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವೇಕ ರೈ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೦, ೧೨) ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ) "ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ" ದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ನಾನು "ವರ್ಗ" ಹೋರಾಟದ ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಕಲ್ ಫಾರ್ಮ್‌ಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವೆಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಮಾಜವು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತತೆಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ "ರಾಜ" (ಭೈರರಸ ಅಥವಾ ಅವನಂತವನು) ಮತ್ತು ಕುಶಲಕರ್ಮಿ ಜಾತಿಗಳ (ಅದು ಕಲ್ಲುಕೆತ್ತುವವರು ಅಥವಾ ಇನ್ನಾರೇ ಇರಬಹುದು) ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳ (ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿರುವವರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಇಲ್ಲದವರ ನಡುವೆ ಸಾಮರಸ್ಯ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ "ಸಂಘರ್ಷ" ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ) ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂತಹ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಿರುವ

ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ "ವರ್ಗ" ಮತ್ತು "ಜಾತಿ"ಯ ನಡುವಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಬಲ್ಲವು.

* * *

ಸೀಮೆ, ರಾಜ್ಯ, ಗ್ರಾಮಗಳ ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ತುಳು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೂ ಗುರಿಕಾರಿಕೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಕೆಲಸದ ಹೊಣೆಯಿತ್ತು. ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಇಂದು ಕೆಲವು "ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು" ಭಾವಿಸುವಂತೆ "ಯಜಮಾನ ಪದ್ಧತಿಯ" ನಡವಳಿಕೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಇದರ ಬದಲು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೇವಾಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದಂತೆ ಗೌರವದ ಹೆಸರು ನೀಡಿ, ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಟ್ಟು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕುವ ಯೋಚನಾಭರಿತ ಯೋಜನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಜನರಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನವಾಗದೆ ಹೋದ ನ್ಯಾಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಸತ್ಯದ" ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಣೆ ನಡೆದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದು ಕೊನೆಯ ತೀರ್ಮಾನ. ಇದಕ್ಕೆ ಜನ ಒಪ್ಪಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಭೂತಗಳು-ತುಳುವರು ನಂಬಿದ ಸತ್ಯಗಳು - ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಾಯಕರುಗಳೂ ಆಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಸಮಾಜ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಸಹೋದರತೆ, ಶಾಂತಿ, ಸಮಾಧಾನಗಳಿಂದ ಬಾಳಲು ದೊಡ್ಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೆರವಾದವು ಎಂದು ಆಳುವವರು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಆಳ್ವ ೧೯೮೭, ೨೨). ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಷಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ಹಾಗೆ, ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಉಳಿದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿಮ್ನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ದಿನದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹಿಮಾನ್ವಿತನಾಗಿ ಭಕ್ತಿಗೌರವಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗುವುದೇ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲೊಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಸತ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ "ಮೇಲ್ವರ್ಗದ" ಜನ ಭೂತದ ಬಗ್ಗೆ ತೋರುತ್ತಿದ ಭಕ್ತಿ ಕೃತಕವಲ್ಲ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೇ. ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಭೂತ ಕಟ್ಟುವವನ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ "ಕಾರಣಿಕ" ಇದ್ದರೂ ಆ ಜನಾಂಗಗಳು ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಬಡತನಗಳಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡಿದ ವಿಚಾರ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಗತಾನುಗತಿಕ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಆ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಉಳಿದು ಬಂತು. ಆದುದರಿಂದ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಉಳಿವಿನೊಂದಿಗೆ ಆ ಜನಾಂಗಗಳ ಉನ್ನತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನ ಅವರ ಕೈಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿ ಹೋದದ್ದು, ಅನ್ಯ ಜನಾಂಗಗಳ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ. ಅವರಿಗೆ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ಥಾನ ಉಳಿದು ಬಂದಿದ್ದು, ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತೆ ಬದಲಾದದ್ದು ಈ ಶತಮಾನದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ (ಜೋಶಿ ೧೯೮೭, ೫೮). ಮಿಶನರಿಗಳು ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ, ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯರ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಲು ಬಲಾಢ್ಯರು ಇದೇ ರೀತಿ "ಭಕ್ತಿ ಗೌರವ"ಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿರಬೇಕು. ಇದು ಈಗ ಕೇವಲ ಒಂದು ದಿನದ ವಿಧಿಯಾಗಿರುವುದು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು.

ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಭೂತಾರಾಧನೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಜಮೀನ್ದಾರನ ಹಿತರಕ್ಷಣೆ, ಗೇಣಿದಾರನ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣವು ಇದರಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಭೂತವು ಜಮೀನ್ದಾರನ ಮತ್ತು ಗೇಣಿದಾರನ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಸಾಧಕ ಅಥವಾ ಸೂತ್ರಧಾರನಾಗುವಂತಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಜಮೀನ್ದಾರನ ರಕ್ಷಣೆ ಗುರಿಯಾದರೆ, ಭೂತಾರಾಧನೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಯಿತು ಎಂದು ಎ. ಶ್ರೀಧರ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಗೇಣಿದಾರರು ದಂಗೆಯೇಳದಂತೆ ಜಮೀನ್ದಾರರು ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ನೇರವಾಗಿ ನಂಬಿಕೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಂದರೆ ಜಮೀನ್ದಾರನ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೇಳುವುದೆಂದರೆ ಭೂತದ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೇಳುವುದು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಸಿಡಿದೆದ್ದರೆ, ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಭೂತವು ಗೇಣಿದಾರರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹರಡಲಾಯಿತು. ಎಂದರೆ ಭೂತವು ಜಮೀನ್ದಾರರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಭೂತದ ಇತರ ಪರಿಚಾರಕರು (ಇವರೂ ಗೇಣಿದಾರರೆ) ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಭೂತದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಪ್ಪದೇ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು (ಶ್ರೀಧರ ೧೯೯೯, ೨೯-೩೭).

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ದಾಮ್ಲೆಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಹಿಂದೆ ಭೂತಕಟ್ಟುವ ಉದ್ಯೋಗದ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರಾವುದೇ ಬದುಕುವ ದಾರಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಪರವ, ಪಂಬದ ಹಾಗೂ ನಲಿಕೆಯವರು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅದೊಂದೇ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿದ್ದರು. ಈಗ ಅವರಿಗೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಗದ್ದೆ, ದರ್ಖಾಸ್ತು, ಕೃಷಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಭೂತಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೆನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ಬಿಡುವು ಇದ್ದಾಗ ಭೂತಾರಾಧನೆಯು ಜರುಗುವುದರಿಂದ ಸಂಪಾದನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಾಭಕರವಾಗಿದೆ. (ದಾಮ್ಲೆ ೧೯೯೫, ೪೦೯) ಮೇಲ್ ಜಾತಿಯವರು ಭೂತ ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಾದರಿಂದಾಗಿ ಮೇಲ್‌ಜಾತಿಯವರು ಪಂಬದ ಮತ್ತಿರರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಲೇ ಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅವರು ಗೌರವದಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಇಗಾಲಿಟೇರಿಯನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿಯೇ ಏನೋ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. "ನೇಮ"ಗಳಲ್ಲಿ "ಪ್ರಸಾದ"ವನ್ನು ನೀಡುವಾಗ ದಲಿತರಿಗೆ ಬೂದಿ ಪ್ರಸಾದವನ್ನೂ, ದಲಿತೇರರಿಗೆ ಅರಸಿನಪುಡಿಯ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ನೀಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ, ತಮಗೂ ಅರಸಿನಪುಡಿ ಪ್ರಸಾದವನ್ನೇ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಆಗ್ರಹಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಆಡಳಿತವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ದಾಮ್ಲೆಯವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತರು ಇದರಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆಯೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ದಲಿತ ಯುವಕರು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆ ನಡೆಯುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಮೇಲಿನ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಸಮೀಪದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳುತ್ತಾರೆ (ದಾಮ್ಲೆ ೧೯೯೫, ೪೦೯-೪೧೦). ಇದು ಇಂದು ಕೂಡ ಭೂತಾರಾಧನೆಯು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನವಾಗಬಲ್ಲದು.

ನಂಬಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂದು ಜನರು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುವ ಜನರ ಪ್ರಮಾಣ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈಗ ಭೂತಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು 'ಭೂತಾಲಯ' ಗಳೆಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯುವುದೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ "ಅಷ್ಟಬಂಧ ಬ್ರಹ್ಮಕಲಶ" ಮಾಡುವುದೂ ಆರಂಭಗೊಂಡಿದೆ (ದಾಮ್ಲೆ ೧೯೯೫, ೪೧೦). ಭೂತಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಭೂತಾರಾಧನೆಯೊಡನೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ "ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಸದುದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೂಡದೆ ದುರುದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ" ಎನ್ನುವ ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ ಅವರು "ಈ ಅಕ್ಟೋಪಸ್ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಭೂತ ಅಥವಾ ದೈವ ಪರದಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ." ಎಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಜನಪದರ ಬದುಕನ್ನೇ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜನರು ಜನಪದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ನಡೆಸುತ್ತಾ, ತಮ್ಮ ಪಾವಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ "ದೈವವನ್ನು" ದೇವರೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ಅಧೀನಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದಾಗಿ, "ಎರಡು ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರ ಅಂತರವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದು ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಹುನ್ನಾರಗಳು ನಡೆದವು" ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ, ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅನಕ್ಷರತೆ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ ಅವರು "ಭೂತಗಳು" ದ್ವಿತೀಯ ದರ್ಜೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಲುಪಿರುವುದನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎಂದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ದೈವಗಳು/ಭೂತಗಳು ವೈದಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಕೃತಗೊಂಡು ವೈದಿಕ ದೇವರುಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡವು. ಮಾಂಸಹಾರಿಗಳಾದ ಬಂಟರು ಮತ್ತು ಸಸ್ಯಹಾರಿಗಳಾದ ಜೈನರು ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹರಿಕಾರರಾದರೂ "ಶಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ" ಬೆಂಬಲ ನೀಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬಹುದು. ಬಂಟರು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಆಡಳಿತದ ಚುಕ್ಕಾಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ, ದೇವರ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಹೊರುವವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇವಸ್ಥಾನದ "ನೇಮದ" ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಭೂತ ಕಟ್ಟುವವನು" ಕೆಳ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂಥ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜನರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂಟರು ಮತ್ತು ಜೈನರು ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡಷ್ಟು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜಟಿಲವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುವುದು

ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ ೧೯೯೯, ೩೫). ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಮಾರಿಯಮ್ಮ ಮಾರಿಕಾಂಬಾ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ, ಲೆಕ್ಕೆಸಿರಿ ರಕ್ತೇಶ್ವರಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಬೆರ್ಮೆರ್ ಆಗಿದ್ದನಾ ಅಥವಾ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದನಾ ಎನ್ನುವುದು ರೈ ಅವರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ.

ವೈದಿಕ ದೇವರುಗಳ ಆಚರಣೆ ಬಲಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳ ಜನರು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿದ್ದಾರೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಂದರೂ, ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯವರಾದ ಪರವ, ಪಂಬದ, ನಲಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಜನರು ವೇಷಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕುಣಿಯುವವರಾದರೆ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ವೇಷವನ್ನು ಇವರಿಂದ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಅದ್ದೂರಿಯಾಗಿ ಆಚರಿಸುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಪರವ, ಪಂಬದರ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಮೌನ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸೌಲಭ್ಯ, ಸವಲತ್ತುಗಳು ಸಿಗಬಾರದೆನ್ನುವ ಹಟವೂ ಇದೆ. ಕಲ್ಕುಡ -ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯರು ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆಗಳಿಂದ ಸತ್ತು, ದೈವಗಳಾದರೂ, ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಶೋಷಣೆ ಇನ್ನೂ ನಿಂತಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಹಾಗೂ ಈ ದೈವಗಳು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಅನುಭವಿಸಿದ ನೋವು, ಅವಮಾನಗಳು ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಮುಂದುವರಿದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ ಅವರು ಆತಂಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ ೨೦೦೦, ೨೬-೩೦). ೧೯೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಂತೂ ತುಳುನಾಡಿನ ಭೂತದ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವಾಧ್ವಜವು ರಾರಾಜಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಕುಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದೇ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ನಡುವೆ ವೈದಿಕ ದೇವರುಗಳು, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಭೂತಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಭೂತಗಳ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

## ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ., ತುಳು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಅಶ್ವಥ್ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೫.

೨. ವಿವೇಕ ರೈ.ಬಿ.ಎ. ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, ಲೇಖಕರಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತ, ರಾಜೇಶ್ ಪವರ್ ಪ್ರೆಸ್, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ೧೯೮೫.

೩. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ, ತುಳು ಅಧ್ಯಯನ, ೧೯೮೦.

೪. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ, “ಪಾಡ್ದಾನಗಳು”, ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಎನ್. ಹುಚ್ಚಪ್ಪ ಮಾಸ್ತರ (ಸಂ), ಗಿರಿಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦.

೫. ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ ಕೆ, ತುಳುಸಂಸ್ಕೃತಿ : ಚತುರ್ಮುಖಿ ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.

೬. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಕೆ, ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಮದಿಪು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ೧೯೯೦.

೭. ಮುಕುಂದ ಪ್ರಭು, *ಭೂತಾರಾಧನೆ -ಇತಿಹಾಸದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ,* ಮಂಗಳ ತಿಮರು (ತುಳುನಾಡಿನ ದೈವಾರಾಧನೆಯ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಆರಾಧನೆಗಳ ಬಹುಮುಖ ಅಧ್ಯಯನ), ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ (ಸಂ), ಮಂಗಳ ತಿಮರು, ಅಮಟಾಡಿ ಮಂಗಳ ತಿಮರು ಶ್ರೀ ಅಣ್ಣಪ್ಪಸ್ವಾಮಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಇದರ ನವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕಳಸದ ನೆನಪಿನ ಸಂಚಿಕೆ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೭.

೮. ಉದಯವರ್ಮರಾಜ, ತುಳುನಾಡಿನ ಗತವೈಭವ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಕೇರಳ ವಿಶೇಷ ಘಟಕ, ಕಾಸರಗೋಡು, ೧೯೯೮.

೯. ಸುಶೀಲಾ ಪಿ. ಉಪಧ್ಯಾಯ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ, ೧೯೯೮.

೧೦. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ತುಳುಬದುಕು, ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕೋಟಿಕಾರು, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ, ೧೯೮೪.

೧೧. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರಮ, ತುಳು ಪಾಡ್ದಾನ, ಸಂಪುಟ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

೧೨. ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ (ಸಂ), ಮಂಗಳ ತಿಮರು, ಆಮಟಾಡಿ ಮಂಗಳ ತಿಮರು. ಶ್ರೀ ಅಣ್ಣಪ್ಪಸ್ವಾಮಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಇದರ ನವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕಳಸದ ನೆನಪಿನ ಸಂಚಿಕೆ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೭.

೧೩. ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ, ವ್ಯಷ್ಟಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆ ಸಮಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸೂತ್ರ, ಮಂಗಳ ತಿಮರು, ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ (ಸಂ), ೧೯೮೭.

೧೪. ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಷಿ ಎಂ, ಭೂತಾರಾಧನೆ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಸವಾಲುಗಳ ಮಧ್ಯೆ, ಮಂಗಳ ತಿಮರು, ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ (ಸಂ), ೧೯೮೭.

೧೫. ಶ್ರೀಧರ ಎ, "ಭೂತಾರಾಧನೆ : ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು", ಸಂಕ್ರಮಣ, ಸಂಪುಟ ೩೪, ಸಂಚಿಕೆ ೬, ಜೂನ್ ೧೯೯೯.

೧೬. ವಸಂತಮಾಧವ ಕೆ.ಜೆ, ಇವಲ್ಯೂಷನ್ ಆಫ್ ಭೂತಾಸ್ ಆಂಡ್ ಫೆರೋಸಿಯಸ್ ಡೀಟೀಸ್ ಇನ್ ಕೋಸ್ಟಲ್ ಕರ್ನಾಟಕ, ಕೋಸ್ಟಲ್ ಕರ್ನಾಟಕ, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ, ೧೯೯೬.

೧೭. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ರೈ ಎ., ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಮುಂಬಯಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ಪರವಾಗಿ ಮಾಣಿ ಜೂನಿಯರ್ ಛೇಂಬರ್, ಚೇತನ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಮಾಣಿ, ೧೯೯೪.

೧೮. ನಾವಡ ಎ.ವಿ. ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದಾನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.

೧೯. ನಾವಡ ಎ.ವಿ. ತುಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮.

೨೦. ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್, ತುಳುವ ದರ್ಶನ, ನಾವಡ ಎ.ವಿ. ಮತ್ತು ಸುಭಾಷ್‌ಚಂದ್ರ (ಅನು), ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಸಂಗ, ಕುಂದಾಪುರ, ೧೯೮೭.

೨೧. ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್, "ತುಳು ಪಾಡ್ದಾನಗಳು" - ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಮಂಗಳ ತಿಮರು, ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ (ಸಂ), ೧೯೮೭.

೨೨. ಬನ್ನಂಜೆ ಬಾಬು ಅಮೀನ್, ಮೋಹನ್ ಕೋಟ್ಯಾನ್, ತುಳುನಾಡು ಗರೋಡಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಶ್ರೀ ಬ್ರಹ್ಮ ಬೈದರ್ಕಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ (ರಿ) ಉಡುಪಿ, ೧೯೯೦.

೨೩. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಸಿರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೧೯೯೯.

೨೪. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ ಸಂಚಿಕೆಗಳು, ೨೦೦೨.

೨೫. ವಾಮನ ನಂದಾವರ, ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಹೇಮಾಂಶು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧

೨೬. ಸೇವ ನೇಮಿರಾಜಮಲ್ಲ, ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೦.

೨೭. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ದಾಮ್ಲೆ, ಭೂಸುಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಭೂತಾರಾಧನೆ, ಸಿರಿ - ಶ್ರೀ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅಭಿನಂದನ ಸಂಪುಟ, ಕಲಾಗಂಗೋತ್ರಿ, ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅಭಿನಂದನಾ ಸಮಿತಿ, ಸೋಮೇಶ್ವರ, ಉಚ್ಚಿಲ, ೧೯೯೫.

೨೮. ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ಯು.ಪಿ, "ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ದೈವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ", ಮಂಗಳತಿಮರು, ಅಮಟಾಡಿ ಮಂಗಳತಿಮರು ಶ್ರೀ ಅಣ್ಣಪ್ಪಸ್ವಾಮಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಇದರ ನವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕಳಸದ ನೆನಪಿನ ಸಂಚಿಕೆ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೭.

# ೫. ಉಪಸಂಹಾರ

(೧)

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕೊಡಗು ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಂತರದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ, ಕೊಡಗು ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವೊಂದು ವಿವರಗಳನ್ನು ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಜಾನಪದ ಹೀರೋಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೊಳಪಟ್ಟವರಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು ಪ್ರಮುಖರು. ಈ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿವೆ. ೧೯೮೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತತೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಗಾಮಿ ಅಂಶಗಳಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಈ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ನೋಟಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಹೀರೋಗಳ ಸಾಧನೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು "ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ", "ಚಳವಳಿ" ಮತ್ತು "ಮಾದಿಗ-ಹೊಲೆಯ-ವೀರಶೈವ" ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನ ಬಗ್ಗೆ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು "ಕೆಳವರ್ಗಗಳ" ಆಶಯಗಳು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೭೦ರ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಮಠಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿದರೂ, ೧೯೭೦ರ ದಶಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ್ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಿತು. ಸುಮಾರು ೩೦,೦೦೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಲುಗಳುಳ್ಳ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ"ವನ್ನು ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮಾದೇಶ್ವರನು ಮಾದಿಗರ ಜಾತಿಯವನು ಎಂಬ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು (ರಾಜಶೇಖರ್ ೧೯೯೮, ೩೯). ೧೯೮೦ರಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಮಠವೊಂದರ ಪಂಡಿತರು ತಾವು ಹೊರತಂದ "ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಮೀಕ್ಷೆ" ಎನ್ನುವ ಪುಸ್ತಕದ ಮೂಲಕ ರಾಜಶೇಖರ್ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ೧೯೭೮ರಲ್ಲಿ ಜೀ.ಸಂ.ಪ. ಅವರು ಕೂಡ ರಾಜಶೇಖರ್ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಜೈನನಾದ ದೇವಚಂದ್ರನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನು "ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ೧೯೭೯, ೯೦).

ಹೊಲೆಯರ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎಂದೂ, ಮಾದಿಗರ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು ಮಾದಯ್ಯನೆಂದು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವೀರಶೈವ ಜಂಗಮರ ಒಣ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ-ಮಾದಯ್ಯರು ಹೆಂಡ, ಮಾಂಸ, ಭಂಗಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ "ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದ್ದರಿಂದ" ಜನತೆಯ ಅಭಿಮಾನವು ಇವರಿಗೆ "ದೇವರುಗಳ ಪಟ್ಟವನ್ನು" ನೀಡಿತು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರು (ನಾಗವಾರ ೧೯೯೬,೧೩೪). ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಪ್ರಕಾರ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶರಣ "ಚಳವಳಿಯ" ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಹರಳಯ್ಯ, ಕಕ್ಕಯ್ಯಾದಿಗಳ ನಂತರದ "ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ" ಸೇರಿದ ಶರಣರ ಗುಂಪು "ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು" ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿರುವುದರಿಂದ "ಶರಣ ಚಳವಳಿಯು" ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಿತ ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ವಿಫಲವಾಯಿತು. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅತ್ಯಂತ "ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿದ್ದ" ಈ ಗುಂಪು ನಂತರ ಕ್ರಮೇಣ ಒಂದು "ಜಾತಿಯಾಗಿ" ಮಾರ್ಪಟ್ಟು, ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕಂದಕವನ್ನು ತಾನೇ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಿಡಿದುನಿಂತ "ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನ" ಸೋಲಿನಿಂದ

ಹತಾಶರಾಗಿ "ಬೀದಿಗೆ ಬಂದು" ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದಾರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ-ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅವರನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಸಲಹೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ೧೯೯೭,xiii). ೧೯೯೯ರಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದ "ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ"ಯಲ್ಲಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ ಅವರು "ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು" ಹಾಗೂ "ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು" ಗುರುತಿಸಿರುವುದನ್ನು ಸಹ ನೋಡಬಹುದು (ಇಂದ್ವಾಡಿ ೧೯೯೯, ೩; ೨೧; ೨೩). ೨೦ನಯ ಶತಮಾನದ "ಚಳವಳಿ", "ವರ್ಗ", "ಬೀದಿಗೆ ಬಂದು" ಮಾಡುವ ಹೋರಾಟ ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಪ್ಯಾರಾಡೈಮ್‌ಗಳನ್ನು ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಘಟನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರುವುದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು. ಇದೇ ಬಗೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ" ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ, ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರು

*ಮಧ್ಯಯುಗದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಹಿಂದುತ್ವವನ್ನೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿತೆಂಬುದು ತಿಳಿದ ಸಂಗತಿಯೇ. ಆದರೆ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೇ ಬೇರೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೂ ಅದೇ ಪರಿಸರದ ಕುಮರರಾಮನ ಮೂಲಕ ಜನಪದರು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೀತಿಗೂ ಅಂತರವಿದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನಗಳ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ರಾಜನಿಲ್ಲದ ಪಾಳೆಯಗಾರನಿಲ್ಲದೆ ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಇತ್ತು. ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಲದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಾಯಕನಿಷ್ಠೆಯ ಬಸವತತ್ವದ ಬುನಾದಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಕಾಯಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ರಚನೆ ಆದರ್ಶವಾಗಿತ್ತೇ ಹೊರತು ಬಲವಾದ ಸಮಷ್ಠಿ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರಲಿಲ್ಲ. (ಗಣೇಶ್ ೨೦೦೩, ೫೯)*

ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು, "ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರರಿಬ್ಬರೂ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ" ಎಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. (ಗಣೇಶ್ ೨೦೦೩, ೭೫). ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿರುವುದು ಏನೆಂದರೆ "ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ," "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ," "ಹಿಂದುತ್ವ" "ಬಸವಣ್ಣ ಕಾಲದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ", "ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆ"ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾಡರ್ನಿಟಿಯು (ಆಧುನಿಕತೆಯು) ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಾಗ್ಮಯಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ"ಯನ್ನು ವಿಜಯನಗರ "ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ" ಮೇಲಾಗಲಿ, ಜನಪದರು "ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು" "ಕುಮಾರರಾಮನ ಮೂಲಕ" ಹೇರುವುದಾಗಲಿ ಮಾಡಿದರೆ ಸರಿ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಎನಲೈಟ್‌ಮೆಂಟ್ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾದ "ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ" ಅಥವಾ ಅದರ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ "ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆ" ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ-ಮಾದೇಶ್ವರರಿಗೆ ಹೇರುವುದು ಕೂಡ ಸಮಂಜಸ ಎಂದೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು, ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಯ ೧ ರಲ್ಲಿ ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಅವರು ಮಾಡಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಧ್ಯಾಯ ೩ ರಲ್ಲಿ "ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂಗೆ" ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು).

ಮಾದೇಶ್ವರನು ಮಾದಿಗನೋ ಇಲ್ಲವೇ ವೀರಶೈವನೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಾದವಿವಾದಗಳೇ ನಡೆದಿವೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನು "ಕಾವ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನವನ್ನು" ಏರಿದ ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಎಂಬ ವಾದ ಮಂಡನೆಯ ಕಾರ್ಯವೂ ನಡೆದಿದೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನು ಸ್ವತಃಲಿಂಗಾಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದ್ದನಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಭಕ್ತರಿಗೂ ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದನು ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾದೇಶ್ವರ "ಪಕ್ಕಾ ವೀರಶೈವ" ಎನ್ನುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೂ ಇದೆ. ಶರಣ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹರಳಯ್ಯ ಕಕ್ಕಯ್ಯರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ "ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ" ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸಿದ ನೂರಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಎನ್ನುವ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು "ಮಾದೇಶ್ವರ ಕೂಡ ಮಾದಿಗರವನೇ ಆಗಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿನ ಶರಣರ ತತ್ವದಂತೆ ಲಿಂಗಾಧಾರಣೆ ಮಾಡಿರಲೂಬಹುದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಥೆಯೂ ಹೀಗೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೋ ಏನೋ ಇವರು ಅಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ದಕ್ಷಿಣಾಭಿಮುಖವಾಗಿಹೊರಟು, ಕೆಳವರ್ಗದವರು, ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ

ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹಗೆಯೇ ಇವರು ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಮಾದಿಗನೆಂದೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಹೊಲೆಯವರನೆಂದು "ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತಾ ಮಾದೇಶ್ವರನು ಬಂದು ನೆಲೆ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಸೋಲಿಗರು, ಕಾಡುಕುರುಬರು, ಜೇಡರು ಮುಂತಾದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮತ್ತು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯು ವಿರಳವಾಗಿದ್ದ ದಟ್ಟಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಥನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬರುವ ಜನರಲ್ಲಿ ಈ "ವರ್ಗಗಳಿಗೆ" ಸೇರಿದ "ಗಿರಿವಾಸಿಗಳೇ ಹೊರತು ಕಾಡಿನಾಚೆಯ ಜನವರ್ಗವಲ್ಲ" ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನ ಹಲವು ಪವಾಡಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಅವನ ಒಕ್ಕಲಾಗುವ ಜನ "ಕಾಡಿನಾಚೆಯ ಕೆಳವರ್ಗದವನೆನ್ನಿಸಿದ" ಉಪ್ಪಾರ ಶೆಟ್ಟರು, ಪರಿವಾರದವರು ಮತ್ತಿತರರು ಕೃಷಿಕರು ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾ "ಮಾದೇಶ್ವರನು ದಲಿತನೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ದಲಿತರೇ ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಯಲುನಾಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಗಿರಿಜನರ ಪ್ರದೇಶವಾದ ದಟ್ಟಾರಣ್ಯವನ್ನೇ ನೆಲೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಯಾಕೆ ವಾಸ ಆರಂಭಿಸಿದ" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ೧೯೯೫, ೪೯).

ಲಿಂಗಾಯತ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಶಾಕ್ತ, ಶೈವ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಮೊದಲಾದ "ದ್ರಾವಿಡ ತತ್ವ ಜ್ಞಾನಾಚರಣೆಗಳ ಪರಂಪರೆ"ಯ ಮಾದೇಶ್ವರರನ್ನು 'ವೀರಶೈವ' ತನ್ನವನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ ಎಂದು ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಯಜಮಾನ ವರ್ಗವು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತವಾದರೂ, ಅವರ ಅಧಿಕಾರದ ಬಲ, ಧನಬಲಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅಳುಕಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. "ಮಾದೇಶ್ವರರು ಮಾದಿಗರು, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಹೊಲೆಯರು ಎಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಘೋಷಿಸಲು ಎದೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ" ಎಂದವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಹಿರೇಮಠ ೧೯೯೮, ೮) ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರು ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ-ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯರ ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗಣೇಶ್ ಅವರು "ಮತೀಯರು ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಲಿಂಗಾಯಿತ ಎಂಬ ಮಠಕ್ಕೆ ನೆಲೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ವಿಪರ್ಯಾಸ" ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಲೆಯರ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕ" ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಾದರೆ ಮಾದಿಗರ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕ" ಮಾದೇಶ್ವರ ಎನ್ನುವ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರು ಮಾದೇಶ್ವರನು "ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಅಲೆದು ತಂತಾನೆ ಮಹಾಮಹಿಮನಾಗಿ ಅನೇಕ ಮೇಲುಜಾತಿ ಯುವಕರನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಭಕ್ತರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದು ಕೊನೆಗೆ ಮಹದೇಶ್ವರ ಬೆಟ್ಟದ ನಾಗಮಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯಾಗುವ ತನಕ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದೆ" ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ೧೯೯೭, ix, xi). ಗಣೇಶ್ ಅವರಾಗಲಿ ಅಥವಾ ನಂತರದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಲಿ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರ "ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ"ಯ ಥಿಯರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನ ವಹಿಸುತ್ತಲೆ, ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ್ ಮತ್ತು ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡ "ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗ - ಮಾದಯ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಜಾಡಿನ ವಾದಗಳನ್ನೇ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ವಾದವಿವಾದಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ, ಕೆ.ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಅವರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಶ್‌ಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಅದಕ್ಕೆ ಬರದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರು ವೀರಶೈವದ ಪಂಗಡವೊಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ಬರೆದಿರುವುದು ಸೋಜಿಗವಾಗಿದೆ (ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ೨೦೦೧, xv). ಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಜೊತೆಗೆ ದಲಿತರ ವಿಡಂಬನೆ ಶುರುವಾಗಿದ್ದು ಕಾಕತಾಳೀಯವೇನಲ್ಲ. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮೇರುಕೃತಿಯಾದ "ಕುಸುಮಬಾಲೆ"ಯನ್ನು ಪೂರ್ವಿಕ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ೧೯೭೦-೮೦ರ ದಶಕದ ದಲಿತರ ಹೋರಾಟದ ದಲಿತರ ಸಿಂಬಲ್‌ಗಳಾಗಿ ಮಾದೇಶ್ವರ-ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರನ್ನು ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಸಿರುವುದು, ಬದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು.

ಚಾಮರಾಜನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸೋಸಲೆಯ ಹೊಲೆಯರು ಮತ್ತು ಮಾದಿಗರ ಶ್ರದ್ಧಾಕೇಂದ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎನ್.ಚೆನ್ನಸ್ವಾಮಿ ಸೋಸಲೆ ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ - ಮಾದೇಶ್ವರರಿಗೆ "ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವರ" ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನನಗೆ

ನೀಡಿದರು. ಸೋಸಲೆ ಗ್ರಾಮದ ಹೊಲೆಯರಲ್ಲಿ ಮೂರುಬಗೆಯ ಪಂಗಡಗಳಿವೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗದ ಜನರಿಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗದ ಜನರಿಗೆ ಮಾದೇಶ್ವರನು ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮಗದೊಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ "ಚುಂಚನಗಿರಿ" ಯು ಶ್ರದ್ಧಾಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದವರು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತರ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದವರನ್ನಾಗಲಿ ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು. ಇದೇ ರೀತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾದಿಗರಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಮಾದಿಗರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಭಕ್ತವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತವರ್ಗಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರ ಭಕ್ತ ವರ್ಗಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಮದುವೆಯಾಗುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆಯೇ ವಿನಹ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ವಿವಾಹವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಪಿ. ಮಹಾದೇವಯ್ಯನವರೊಂದಿಗೆ ಇದೇ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸೋಸಲೆಯವರ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಮಹಾದೇವಯ್ಯನವರ ಪ್ರಕಾರ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಮದುವೆಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಪಕ್ಕದ ಹಳ್ಳಿಯ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತರೊಂದಿಗೆ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ, ಒಂದೇ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತರಿದ್ದರೂ, ಆ ಭಕ್ತರ ಕುಲಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬಹಳ ಅಪರೂಪವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಸೋಸಲೆಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಹೊಲೆಯರೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಮಾದಿಗರೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಸೋಸಲೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತವಿರುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ/ಮಾದೇಶ್ವರನ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯ ಮತ್ತು ಮಾದಿಗರಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ.

* * *

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಬಗೆಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಮಾತಾಡುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಅಥವಾ ವಸಾಹತುಪೂರ್ವ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಆಕರಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಗ್ರಾಮ-ನಾಡು ಪರಿಸರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಕಬ್ಬಿಣದ ಪಾತ್ರ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಪತ್ರಾಗಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿರುವ ಆಕರಗಳು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಅದನ್ನೊಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಬಹಳ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಉತ್ಪಾದಕ ವರ್ಗದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನವನ್ನು ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ, ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಕಥನದ ಮೂಲಕ ಆ ಕಾಲದ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿನ್ನಲೆ ಅಥವಾ ದೇಶೀ ಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಇನ್ನೂ ಬೇರುಬಿಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣ ತಯಾರಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಅವರು ತಿಳಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪಾಂಚಾಳ ಜನವರ್ಗವನ್ನು ತನ್ನ ಪರಿಧಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕಬ್ಬಿಣ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ವರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವನು ಕೇಳುವ ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆ ತೀರಾ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆ. ಕಾಡು ನಾಡಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಮತ್ತು ಪಶುಸಂಗೋಪಕರು ಕೃಷಿಯ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುವ ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಕೃಷಿಕರಾಗಿದ್ದವರು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಕಬ್ಬಿಣ ಉತ್ಪಾದಿಸುವವರಿಗೆ ಇದ್ದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಪಾಂಚಾಳರು ದೊರೆಗಳಾಗಿ ಮೆರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆ

ಪಡೆಯುವುದೆಂದರೆ ಅವರನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು ಅದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಜನವರ್ಗಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಕಬ್ಬಿಣದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವ ಜನವರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯವಹಾರದ ಕಥೆ. ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯ ಕುಲುಮೆಯ ವರ್ಣನೆ, ಅಲ್ಲಿನ ಅವನ ದರ್ಪ, ಅಹಂಕಾರ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಉತ್ಪಾದನಾ ವರ್ಗವೊಂದರ ಧೋರಣೆಯಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ೧೯೯೭, xvii). ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ವಿಜಯನಗರೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಾತ್ರೆ" ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಆ ಕಾಲದ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದೆ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. "ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಈ ಕಾಲದ ಇನ್ನಿತರ ಸಂತರ ಈ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ" ಎಂದು ಅವರು ಬರೆದರೂ, ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಸಮರ್ಥವಾದ ಆಕರ ಮತ್ತು ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು (ಇಂದ್ವಾಡಿ ೧೯೯೯, ೧೧೨).

ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಘಟನೆಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲು" ಭಾಗವನ್ನು ಫೆಮಿನಿಸಂನ ಅಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ "ಕಾಡು ಕಾಂಕ್ರಿಟ್ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ" ಎನ್ನುವ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ "ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲು" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಗರ ನೀಲಯ್ಯನ ಹೆಂಡತಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಪರಮ ಸ್ಪುರದ್ರೂಪಿ. ನೀಲಯ್ಯ ಅವಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗಳು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ಬೇರೆ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಒಲಿದರೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ನೀಲಯ್ಯನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾರಿಗೂ ಒಲಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾಷೆ ಕೊಡು ಎಂದು ನೀಲಯ್ಯನು ಸಂಕಮ್ಮಳನ್ನು ಆಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ,

*ಇಲ್ಲಿಂದ ಕಥೆ ಬೇರೆಯದೆ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಪರಸ್ಪರರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಸಂದರ್ಭ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೊಗಡು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಭೆಯ ತಾರಕಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟುವುದು ಇಂಥ ಧರ್ಮ ಸೂಕ್ಷ್ಮದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೇ. ಸಂಕಮ್ಮ ಮತ್ತು ನೀಲಯ್ಯರ ನಡುವಿನ ನೀತಿ ಅನೀತಿಗಳ ಹಾಗೂ ನ್ಯಾಯ ಅನ್ಯಾಯಗಳ ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಡುವ ಗಾಯಕನ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕಡೆಗೆ ಸಂಕಮ್ಮ ನೀಲಯ್ಯನ ತೆರೆವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟು ಅವನನ್ನು ತೊರೆಯಲು ಸಿದ್ಧಳಾಗುತ್ತಾಳಾದರೂ ಭಾಷೆ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಒಳಗಾಗಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಮಾತೃ ಮೂಲ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯಾಗಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾಳಾದರೆ, ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ನೀಲಯ್ಯನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎರಡು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿ ಕೂಡ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ* (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ೧೯೯೫, ೫೧-೭೪; ೨೦೦೧, ೮೦-೮೧).

ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ "ಫಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ" ಎನ್ನುವ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಂಡ ಮಾಯಿಲಿ ಮಾಮ, ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಮಾಮಿ ಹಾಗೂ ಅವನ ಅಣ್ಣನ ಮಗನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಗಂಡಿನ "ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧ - ಶೀಲ" ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೆನು (ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಯ ಏನ್ನು ನೋಡಿ). ಸಿರಿಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಲೂ ಇವಕ್ಕೆ ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಕುಮಾರರಾಮನ ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಣೆಗಳು. ಇವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾದಿಗರ ಮತ್ತು ಮಾದಿಗೇತರ ಅದರಲ್ಲೂ ಬೇಡರ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು. ಇದೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಜೋಕುಮಾರನು ಲೈಂಗಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾದಿಗರಿಂದ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟನು ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ನಮ್ಮ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರರಾಮನು, ಜೋಕುಮಾರನು ಸತ್ತಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರೀತಿ ವಂಚಿತಳಾದ ಮಾದಿಗರ

ಮಾತಂಗಿಯಿಂದ ಸತ್ತಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ೨೧ನೇಯ ಶತಮಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಭೂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಇರುವುದು ಕಾಕತಾಳೀಯವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಷ್ಠರಾದ ಬೇಡರ ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲರಾದ ಮಾದಿಗರ ನಡುವಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕೆಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳಿಂದಲೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬುದು ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. "ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಚರಿತ್ರೆ"ಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು.

* * *

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎನ್ನುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬಹುಶಃ ಮಧ್ಯಯುಗದ ನಂತರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದರೂ, ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಅವನ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದದ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು "ಈಚಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೂ" ಆತನ "ಬಂಡಾಯಕ್ಕೆ" ಮಾನ್ಯತೆ ಸಿಗಬೇಕಾದರೆ ಕಲ್ಯಾಣವೆಂಬ ಪವಿತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಅವರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ

*೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಯಾಣವಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಕಲ್ಯಾಣ ಎನ್ನುವುದು ಕನ್ನಡ ಜನರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಕಡೇಪಕ್ಷ ಒಂದು ಕಲ್ಪನಾಯಾತ್ರಾ ಮಾಡಲು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಎಂಥಾ ಬಂಡಾಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆಗಳಿಸುವ ಬಯಕೆ ಉಂಟು. ಪರಂಪರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಮೂಡಿಬಂದ ಬಂಡಾಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕೊಲೆಗೀಡಾಗುವ ಭಯವಿಲ್ಲ. ಉಳಿದು ಬೆಳೆಯುವ ಭರವಸೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿ ದಂಗೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ಧರ್ಮದ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಪೂರಾ ನಿಜ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.* ***ಬಂಡಾಯವೂ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೆ ನೆಂಟು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಂಗ್ಯದಂತೆ ಕಂಡರೂ, ವಾಸ್ತವ.*** *ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಲ್ಯಾಣ ಪ್ರಯಾಣವೂ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯಾಣ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ದಂಗೆಯ ದಿನ ಅದು ಕಲ್ಯಾಣದ ಜತೆಗೇ ಮಾತಾಡಬೇಕು. ಅದು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಿ. ಇಡೀ ಕರ್ನಾಟಕವೆಂಬ ಭೂ-ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಳವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಲ್ಯಾಣದ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಯುವುದು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಹಜವು ಹೌದು, ನಿರೀಕ್ಷಿತವೂ ಹೌದು****(ದಪ್ಪಕ್ಷರವು ನನ್ನದು)*** (ನಾಗರಾಜ್, ೧೯೯೯, ೧೯೪).

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಭಕ್ತಿಚಳುವಳಿಯ ಇತಿಹಾಸದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಮಾಡಿದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಅವರ ಉದ್ಧರಣಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಬಂಡಾಯವೂ ಪರಂಪರೆಯ" ಜತೆಗೆ ನೆಂಟು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಂಗ್ಯದಂತೆ ಕಾಣುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಅದು "ವಾಸ್ತವ" ಹೌದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ "ಪರಂಪರೆ" ಎನ್ನುವ ಐಡಿಯಾಲಜಿ ಹಾಗೂ ಬಂಡಾಯ ಎನ್ನುವ ಐಡಿಯಾಲಜಿಕಲ್ ಮಾದರಿಗಳು ಸಮಾನಾಂತರ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. "ಪರಂಪರೆಗೆ" ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ "ಬಂಡಾಯವು" ಹೇಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ನೆಂಟು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅದೊಂದು "ವಾಸ್ತವ" ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವುಗಳು ಕೇವಲ ಶಬ್ಧಗಳ ಆಟಕ್ಕಷ್ಟೆ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ತುಳುನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಕಂಡುಬಂದ ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯ ಎಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಕಲ್ಕುಡ - ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ಪಾಡ್ದಾನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಮಾಹಿತಿಗೂ, ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ

ಮಾಹಿತಿಗಳಿಗೂ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಾಡ್ದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಕುಡನು ಕಾರ್ಕಳದ ಭೈರರಸನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಮತ್ತು, ಹಾಗೆಯೇ ಕಲ್ಕುಡನು ವೇಣೂರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದ ಎಂಬ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಯ ೪ ನೋಡಿ) ಶಾಸನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಕಳದ ಭೈರರಸರ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ವೇಣೂರಿನ ಅರಸರ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸುಮಾರು ೧೮೧ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೪೮ರ ಚಂದ್ರಮಕವಿಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಕಳದ ಗೊಮಟೇಶ್ವರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಶಾಸನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಕಾಳದ ಗೊಮ್ಮಟನ ಮೂರ್ತಿ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೩೨ರಲ್ಲಿ. ಅದನ್ನು ಒಂದನೇ ಪಾಂಡ್ಯ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೨೦-೧೪೫೦) ಎಂಬ ಭೈರರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೦೩ರಲ್ಲಿ ವೇಣೂರಿನ ಗೊಮ್ಮಟಮೂರ್ತಿಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಾಸನಗಳು ತಿಳಿಸಿವೆ (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೭೪-೭೫).

ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಕಳದ ಭೈರರಸನು ಉದಾರಿಯಾಗಿ, ದಾನಿಯಾಗಿ, ಕಲೆಗಳ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಕಂಠಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಈತನು ಸ್ವಾರ್ಥಿಯಾಗಿ, ಕ್ರೂರಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ವ್ಯಾಮೋಹಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಶಾಸನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಕಾಳದ ಮತ್ತು ವೇಣೂರಿನ ಗೊಮ್ಮಟಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ೧೮೧ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಕುಡ - ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯರ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಯಾವರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕು ಎಂದು ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುವುದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅರಸನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿರುವ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ರಾಜನನ್ನು ಸುಪ್ರೀತಗೊಳಿಸಲು ಶಾಸನ ಬರೆದಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಜನರು ದುಃಖ ದುಮ್ಮಾನಗಳು, ಕಣ್ಣೀರು, ಹತಾಶೆಗಳು ಕಂಠಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಆಶಯವನ್ನು ರೈ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಾಲಾಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು "ಜನಪದ ಆಶಯ" ಎನ್ನುವ ನಿಲುವುಗಳು (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೭೮-೮೧). "ಘಟನೆಗಳು, ಕಾಲದ ಅಂತರವನ್ನು ಮರೆತು ಒಂದಾಗಿರುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ, ಸ್ಥಳಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಕಾಲದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೂಲದ ತಿರುಳಿನ ಸುತ್ತ ಕವಚಗಳ ಪದರುಗಳನ್ನು ಪೇರಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬಹುಜನರ ನೋವು ನಲಿವುಗಳು, ಆಸೆ-ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿ ಪ್ರಸರಿಸುತ್ತಾ ಇಂತಹ ಕಂಠಸ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು" ಎನ್ನುವ ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಕಂಠಸ್ಥ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ನೋಡಬಹುದು (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೮೦-೮೧). ಆದರೆ ರೈ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾ, "ಇಂತಹ ಕಂಠಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಇತಿಹಾಸರಚನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಸಂಭವಿಸಬಹುದಾದ ತಪ್ಪುಗಳು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಬಹುದಾದ ತಪ್ಪುಗಳಷ್ಟು ಘೋರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಂಡಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯದು" ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು, ಸಮರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೮೧). ಬಹಳ ಸಣ್ಣ ಎನ್ನುವ ಈ ರೀತಿಯ ಮಿತಿಗಳಿದ್ದರೂ, ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು "ಕಲ್ಕುಡ - ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ"ಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು "ಹಿಸ್ಟಾರಿಸೈಸ್" ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರವಣಿಗೆ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

* * *

(೨)

ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ-ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯರು ದಲಿತರ ಗುರುತಿನ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಜುಂಜಪ್ಪ - ಮೈಲಾರಲಿಂಗರು ಅಥವಾ ತುಳುನಾಡಿನ ಕೋಟಿ - ಚೆನ್ನಯರು ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ಸಂಕೇತಗಳಾಗುತ್ತಿರುವುದು

ಬದಲಾದ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. "ಸಿರಿ"ಯು ತುಳುನಾಡಿನ ಬಂಟರ ಸಂಕೇತವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ವಸ್ತುವಿಷಯವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಎಲ್ಲಮ್ಮಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂಶಗಳು ಮಹಿಳಾ ಆದ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಅಷ್ಟೇನು ಪರಿಚಿತ ವಸ್ತುವಿಷಯವಾದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ವಿದ್ಯಾಮಾನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಆಧಾರಗಳು ಕಳೆದ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ವಾಙ್ಮಯದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಇಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಸಮಾನಾಂತರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮುಗ್ಗರಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ತನ್ನ ಒಡಲೊಳಗೆ ಇರುವ ಮಿತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೋರುವ ಅತಿ ಉದಾರತೆಯಿಂದಾಗಿ, ಅನೌಪಚಾರಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗಿಂತ ಜಾತೀಯ ಗುಂಪುಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತಗೊಳಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಕೆಲವು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಇಂದು ಗುಟ್ಟಾಗಿಯೇನೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ, ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ಹೋರಾಟವು ನೀಡಿದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಏನೋ, ತಮ್ಮ ಸಬಲೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸೀಮಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲೇ ಎಂಬುದು ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾವಿರಾರು ಜಾತಿಗಳ "ಐಡೆಂಟಿಟಿ"ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಜಾತಿಗಳ ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಈ ಜಾತಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಹೇಗೆ ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳ ಹೆಜಿಮಾನಿಯೊಳಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ "ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು", "ವಿಧಿಗಳು" ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಮತ್ತು ಕೊಡಗಿನ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಯೊಂದರ ದಾಳಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಕೊಡವ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ವರ್ಗವೊಂದು ಆ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು (ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ) ಬೈಬಲ್‌ನ ಥರ ಕೊಡವರು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಕರೆ ನೀಡಿರುವುದು ಮತ್ತು 'ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ'ಯು ಸೂಚಿಸುವ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದು ತಾಕೀತು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಈಗಾಗಲೇ ಅಧ್ಯಾಯ ೩ರಲ್ಲಿ ನಾನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವಂತೆ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನಂಥ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕರು ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ನುಗ್ಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಕೊಡವರು ಕ್ಷತ್ರಿಯರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವರನ್ನು "ಕ್ಷತ್ರಿಯರನ್ನಾಗಿ" ಮಾಡುವ, ಉಳಿದವರು ಅವರು ವರ್ಗಿಸುವ ರೀತಿಯ "ಶೂದ್ರ" ಅಥವಾ "ಚಾಂಡಾಳ"ರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನು ಶೂದ್ರ-ಚಾಂಡಾಳರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರಹದ "ಶೂದ್ರರು", "ಕ್ಷತ್ರಿಯರಾದ" ಕೊಡವರ ಮನೆಯ ಮತ್ತಾವ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡಿಸುವ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ. "ಕಾಲಿಗೆ ಪಾದರಕ್ಷೆ ಹಾಕಬಾರದು, ಬಟ್ಟೆ ಕೊಡೆ ಹಿಡಿಯಬಾರದು, ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗರಣೆ ಹಾಕಬಾರದು, ಹಸು, ಎಮ್ಮೆಗಳನ್ನು ಸಾಕಬಾರದು, ಚಿನ್ನದ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಬಾರದು, ನಿಂತ ಮರವನ್ನು ಕಡಿದು ಸೌದೆ ಮಾಡಬಾರದು, ಹಣೆಗೆ ಗಂಧವನ್ನಾಗಲಿ ಕುಂಕುಮನ್ನಾಗಲಿ ಹಚ್ಚಬಾರದು, ಕೋವಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದು" ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ "ಚಾಂಡಾಳ"ರಿಗೆ ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡಿಸುವ "ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ" ಯನ್ನು ಆಸಕ್ತರು ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಸರಕಾರದ ಅನುದಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ "ಕೊಡವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ" ಲಾಂಛನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೇಷ್ಟೆಯಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಳಿತಪ್ಪುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ಯಾಂಪಲ್‌ಗಳೂ ಹೌದು. ಕೊಡಗಿನ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಕುಡಿಯ, ಎವರ ಹಾಗೂ ಅರೆ ಭಾಷೆಗಳು ಕೊಡಗಿನ ಭಾಷೆಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಜಾತೀಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು

ಕೊಡಗಿನ ಜಾತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ಪಕ್ವವಾದವು. ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಜಾತಿಗಳ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಜಾತಿಗಳ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಹಮತವಿರುವುದರಿಂದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಳಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತರು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಭೂತಕಟ್ಟುವ ಜಾತಿಯವರು ಹೆಚ್ಚು ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾಸಿಟಿವ್ ಮುಖವಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ನೆಗಟಿವ್ ಮುಖವಾಗಿದೆ. ಪಾಸಿಟಿವ್ ಮುಖಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ಬಿಲ್ಲವ ಸಮಾಜದ ಮುನ್ನುಗ್ಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾದರೆ, ನೆಗೆಟಿವ್ ಮುಖಕ್ಕೆ ಪರವ, ನಲಿಕೆ ಮುಂತಾದ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಬಿಲ್ಲವ ಸಮುದಾಯವು ಭೂತಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ - ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರಬಲರಾದ ಬಂಟರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಜೈನರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಬಿಲ್ಲವರು ಇಂದು ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಇವರೆಲ್ಲರ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಭೂತಕಟ್ಟುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ "ಹೀರೋ"ಗಳಾಗುವ ಪರವ, ನಲಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದು ತುಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾಗಿದೆ. ಹೊಲೆಯರು-ಮಾದಿಗರು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಯ ಮಹಾಪೂರವನ್ನು "ಕಪಟ ಜಂಗಮರ" ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಿದ ಮಾದೇಶ್ವರ-ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿದರೂ, ಹೊಲೆಮಾದಿಗರಿಗೆ "ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ" ಮಾದೇಶ್ವರ - ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯರ "ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ" ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆ ಕೊಡಗು ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡಿನ ದಲಿತರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ದಲಿತರ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಹೊಸ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಕೊಡಗು - ತುಳುನಾಡಿನ ದಲಿತರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ವಿಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಈ ದಲಿತರು ಇನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿರಲೂಬಹುದು.

* * *

ಜನಪದ ನಾಯಕರು / ಭೂತಗಳು / ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣ / ಸಂಸ್ಕೃತಾನುಸರಣ / ವೈದಿಕೀಕರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿರುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇಂದು ಬಹಳ ಪ್ರಬಲಗೊಂಡಿರುವ ಏಕರೂಪಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿರುವುದ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಬಂಧದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಿದ್ದೇನೆ. ದೆಹಲಿ ಅಥವಾ "ಹಿಂದೂ" ಕೇಂದ್ರಿತ ಏಕರೂಪಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಬಹುರೂಪಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರದ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೂಲಕವೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು 'ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'ಯೊಂದು ಆಗಿ ಹೋಗಿ, ಮುಗಿದ ಅಧ್ಯಾಯ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಿದ್ದೇನೆ.

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭೂತಸ್ಥಾನಗಳು 'ಭೂತಾಲಯಗಳಾಗುವ' ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ "ಅಷ್ಟಬಂಧ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಲಶ" ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ದಾಮ್ಲೆಯವರು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಯ - ೪ ರಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ. ತಮ್ಮ ಪಾವಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ "ದೈವವನ್ನು" ದೇವರೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ಅಧೀನಗೊಳಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ ಅವರು ಆಕ್ರೋಶ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟಗಳಿಂದಾಗಿ ದೈವಗಳು / ಭೂತಗಳು ವೈದಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಕೃತಗೊಂಡು ವೈದಿಕ ದೇವರುಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಯ - ೪ನ್ನು ನೋಡಿ). ಎಲ್ಲಮ್ಮಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು (ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಯ -೨ನ್ನು ನೋಡಿ).

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮತ್ತು ಕುರುಬರ "ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ"ಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಾನಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ, "ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸೋದರಮಾವಂದಿರಂತೆಯೇ ಬೀರಪ್ಪನ ಸೋದರಮಾವ ಕಾಳಿ ನಾರಾಯಣ ಬೀರಪ್ಪನು ಜನಿಸುವ ಕ್ಷಣದಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಬೀರಪ್ಪನ ಮೇಲೆ ಹಗೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಅನೇಕ ಷಡ್ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಅಳಿಯ - ಸೋದರಮಾವ ವೈರುಧ್ಯದ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಯಶಃ ಕೃಷ್ಣ - ಕಂಸರ ಪ್ರಭಾವವಿರಬಹುದು. (ಕೃಷ್ಣನಂತೆಯೇ ಬೀರಪ್ಪನೂ ತನ್ನ ತಾಯಿಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಸಾಕುತಾಯಿಯೊಡನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ)" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ (ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೧೦.೦೨,೨೦೦೨, ಪುಟ ೮). ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ, ಆ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು, ಗಣಪತಿ, ಸರಸ್ವತಿ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇವ - ದೇವತೆಯರು ಮತ್ತು ಶಿವ, ನಂದಿ, ಬಸವಣ್ಣ, ನೀಲಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ವೀರಶೈವ ದೇವರು/ಸಂತರು ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ವಿಧಿಗಳ ಕ್ರೋಢೀಕೃತಗೊಂಡ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ೨೦೦೨, xxii).

"ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು" ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದಿರಬಹದು ಎಂಬ ರೀತಿಯ ವಾದಗಳು ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರದ್ದಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ - ಮಾದೇಶ್ವರ ಕತೆಗಳನ್ನು "ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ" ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಲ್ಯಾಣದ ಜೊತೆಗೆ, ಬಸವಣ್ಣನ ಜೊತೆಗೆ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಜೊತೆಗೆ, ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟ ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ "ಮನಸ್ಸು" ಬ್ರಾಹ್ಮಣದೇವರ ಜೊತೆಗಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗುರುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳೋದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕಾರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ, "ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಯಾವ ಜಾತಿಯ ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅನು ಮನುಷ್ಯ, ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆತ್ಮದ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಅವಕಾಶಗಳು ಇವೆ ಅನ್ನುವ ಸಮಾನತೆಯ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದು ಕಲ್ಯಾಣದ ಘಟನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಜನವರ್ಗ ಬಸವಣ್ಣನ ಜೊತೆಗೆ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇ ಹೊರತು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇವರುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳೋದಿಲ್ಲ" (ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಳೆಸಂಚಿಕೆ ೨೦೦೧, ೧೬). ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣದ ಧ್ವನಿಯ ಬದಲು ಶೈವೀಕರಣದ ಧ್ವನಿಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು.

* * *

ಮಾದೇಶ್ವರ-ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಸಿರಿ, ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಪಾಡ್ದಾನಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ವೈದಿಕತೆಯ ಅಥವಾ ಶೈವೀಕರಣವನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವೈದಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅವರು ಕೊಡಗಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತಮ್ಮ ಆಧ್ಯಯನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು "ಸ್ಯಾನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಟೈಸೇಶನ್" ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಾನುಸಾರಣ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆ ಇಂದು ಬಹಳ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರು ಇಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಾನುಸರಣ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮೀಸಲಾಗಿಡಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಹೇಗೆ ವೈದಿಕ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ಕೆಳಗೆ ಒಂದಾದವು ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದವು ಎಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ಶ್ರೀನಿವಾಸ್೧೯೫೨: ೧೯೮೯, ೨೧೩-೨೨೮). ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅವರು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಹೇಗೆ ಅವೈದಿಕ ದೈವಗಳ ರೀತಿ-ನೀತಿ, ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅವರು ಮಾದರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಡಿ. ಕೋಸಾಂಬಿ ಅವರು

ಮಾಡಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಕೋಸಾಂಬಿ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ವಿಧಿಗಳನ್ನು, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಿಥ್‌ಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಇವರಿಗಿಂತ ಒಂದು ಹಂತದ ಮೇಲಿನ ಜಾತಿಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜಾತಿಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಪರ್ಯಾಯ ಪರಂಪರೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಆಚರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಮಿಥ್‌ಗಳು ಮಾರ್ಪಾಟಾಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಮೇಲಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್ಲೇಖಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತರಾಗಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದರು. ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲಿನ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಗಳಾಧಾರಿತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡ 'ಹಿಂದೂ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದರೂ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಬರುವ ದೇವರು ಮತ್ತು ರಾಕ್ಷಸರೆಲ್ಲಾ ಕೆಳಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವರೇ ಆಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮಿಥ್‌ಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಕಲೆ ಹಾಕಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಏಕರೂಪಿಯಾದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೆಣೆದು, ಈಗಾಗಲೆ ಇರುವ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು (ಕೋಸಾಂಬಿ, ೧೯೬೪, ೧೮೯೧, ೧೫, ೧೬).

ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದಲೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಭಾವವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ" ಕೂಡ ವೈದಿಕ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಹೋರಾಟದೊಂದಿಗೆ ಭಾರತದುದ್ದಕ್ಕೂ ತನ್ನೊಡನೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಯಿತು ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಂ.ಎನ್.ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಾನುಕರಣದ ಹೆಜ್ಜೆಯು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿಯೇನು ಇಲ್ಲ. ಭೂತಾರಾಧನೆ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದ ಜನಪದ ನಾಯಕರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲೆಲ್ಲಾ ವೈದಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವಿಧಿಗಳನ್ನು-ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ "ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ" ಮತ್ತು "ಹಿಂದಿ-ಹಿಂದೂ" ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಗುರುತನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ-ಹಿಂದಿ-ಹಿಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಲು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ-ಮಾದೇಶ್ವರನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯವರೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ "ಮಹಾಕಾವ್ಯ"ಗಳಾಗಬಾರದು ಎಂದು ನನ್ನ ಆಶಯ (ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಯ - ೩ರ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ). ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಎಲಿಯಾಸ್ ಲಾನ್ ಕೋಟ್ ಬಹು ನಿರೂಪಕರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ "ಕಲೇವಾಲವು" ೧೮೩೫-೩೬ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ಅದನ್ನು "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯ" ಎಂದು ಇಡೀ ರಾಜ್ಯವು ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಸ್ವಾಗತಿಸಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯ ಬಗೆಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜಾತ್ಯಾಧಾರಿತ ಮತ್ತು ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ದೀರ್ಘ ಕಥನಗಳಿಗೆ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಯಾಮವನ್ನು" ಕೊಡುವುದು ಉಚಿತವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯದ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ "ಜನಾಂಗದ" ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಹೊರತು "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲ" ಎಂದು ಅವರು ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆಯ/ಸಮುದಾಯದ ದೀರ್ಘ ಕಥನಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿರುವುದರಿಂದ "ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು" ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೬.೧೨.೦೨, ೮). ಜಾತ್ಯಾಧಾರೀತ ಮತ್ತು ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ದೀರ್ಘಕಥನಗಳಿಗೆ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಯಾಮವನ್ನು" ಕೊಡುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ ಎಂಬ ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರಿ ಎಂದೆನ್ನಿಸಿದರೂ ಇನ್ನೊಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಉಚಿತವಲ್ಲ ಎಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಹೇಳಿರುವ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಯಾಮವು" ವಸಾಹತು

ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ "ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ" ಕುರಿತದ್ದಾದರಿಂದ. ಭಾರತವು ಡಿಕೊಲನೈಸ್ ಆಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕೂಟ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿರಬೇಕಾ ಅಥವಾ ಕೇಂದ್ರದ ನಿರ್ದೇಶನದ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಿರಬೇಕಾ ಅಥವಾ ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಐರೋಪ್ಯ ಪೂರ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ೫೬೫ ರಾಜ್ಯಗಳು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಇದ್ದವು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರವೊಂದರ ನೇತೃತ್ವದ ಭಾಷಾವಾರು ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನವು ಹೊಂದಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾದುದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತವು ಡಿಕೊಲನೈಸ್ ಅಗಿ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಭಾರತದ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಮತ್ತಿತರ ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಳು ಬದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಐಡೆಂಟಿಗಳನ್ನು "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ" ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಾಗ ಮಾತ್ರ, ಭಾರತದ ಈಶಾನ್ಯ ರಾಜ್ಯಗಳು, ಕಾಶ್ಮೀರ ಅಥವಾ ತಮಿಳು ರಾಜ್ಯದ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ" ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಗುರುತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಜಾಡು ಕೂಡ ಇದೇ ಬಗೆಯ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಯಾಮದಿಂದ" ಕೂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಇಂಥ ಆಯಾಮಗಳ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆಯೇ ಮಾದೇಶ್ವರ-ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ "ದಲಿತರ" ಗುರುತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯ, ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ-ಕಲ್ಕುಟ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮೊದಲಾದ ಜನಪದ ಹೀರೋಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ "ಶೂದ್ರರ" ಗುರುತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ, ತುಳು ಮತ್ತು ಕೊಡವ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವನ್ನಾಗಿಯೇ ಈ ಬಗೆಯ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಮಂಜಸವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಾಯ - ೩ರ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಸಮನಾಂತರವಾಗಿ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಪರಂಪರೆಗಳು. "ಮಹಾಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನುವುದು ಯುರೋಪಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಆರಂಭದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ವಿರೋಧಿ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹೆಜಿಮನಿಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ "ಮಹಾಕಾವ್ಯ" ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಯಿತು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಅದರಲ್ಲೂ ೧೯೮೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಜ್ಯಗಳ, ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅದರಲ್ಲೂ ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳು (ಇದರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳು) ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡ ಹೋರಾಟಗಳ, ಭಾಷಿಕ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಜಿಮನಿಯು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಠೇಂಕಾರಗಳಿಗೆ ಸವಾಲಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನವಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ "ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ" "ಓಬಿಸಿ" ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ "ಮಹಾಕಾವ್ಯದ" ರಾಜಕೀಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗುವ "ಮಹಾಕಾವ್ಯವು" ಅವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವುದು (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಯ ೩ರ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ).

* * *

ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ವಿವರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೆನು."ಶಿಷ್ಟ" ಮತ್ತು "ಪರಿಶಿಷ್ಟ"ವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಯಾಕಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮೆಥಡಾಲಿಜಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಕಲ್ಕುಡ - ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಕಾವ್ಯವು "ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ" ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ, ಕಾವ್ಯದ "ಆಶಯವು" ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಎಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ.

ಆಶಯ ಮತ್ತು ಕನ್‌ಸಿಸ್ಟೆನ್ಸಿಗಳೆರಡೂ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಿಗೆ ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರ ಆಶಯವು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಕುಮಾರರಾಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವನ ಮರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಾವಿತ್ರಿಯವರು ಮಾಡಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕೂಡ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ತುಘಲಕ್-ಮಲ್ಲಿಕಾಫರ್-ಕುಮಾರರಾಮನ ಮರಣದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಶಿಷ್ಟ - ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕುಮ್ಮಟದುರ್ಗ ಮತ್ತು ಕಂಪಿಲಿಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ದೊರೆಯುವ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ "ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ"ದ ಬಗ್ಗೆ ಏನೇನೂ ವಿವರಣೆಗಳು ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಂಶಗಳು ಕೂಡ ಸಂಶೋಧಕರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಪತ್ರಗಾರಗಳ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದಾಗ ಫಣಿಯರವರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. "ಪಿರಾಮೆ ಕೋಯಿಲಪ್ಪ" ಅಥವಾ "ಗುಲಾಮರ" ಅಥವಾ "ಶೋಷಿತರ" ಬಗ್ಗೆ ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್, ಬಿಳಿಮಲೆ ಮತ್ತು ನಾವಡ ಅವರು ನೀಡಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಪತ್ರಗಾರಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ನೂರ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ "ದಾಖಲು" ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ವಿವರಗಳಿಂದ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಹಾಗೇ "ದಾಖಲು" ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ದಾಖಲಾಗದ" ನೂರಾರು ವಿಚಾರಗಳು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದಾವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ "ಶಿಷ್ಟ" ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ" (ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಹಾಗೆ) ಅಥವಾ "ಇಂಗ್ಲೀಶರೇ" ಅಥವಾ "ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಡಿತರೇ" ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಅಥವಾ ಹಾಕುವ "ಸಾಹಿತ್ಯ" ಎಂದೇನೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತ - ಇಂಗ್ಲಿಶ್‌ಗಳಲ್ಲದೆ ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ನೂರಾರು ಬಗೆಯ ಭಾಷೆಗಳಿವೆ. ಅದನ್ನು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಓದಿ - ಬರೆದವರು ಇಲ್ಲಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದ್ದವರು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ವಿವರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ವಾಙ್ಮಯಗಳ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಶೈವ - ಬೌದ್ಧ - ಜೈನ ಪರಂಪರೆಗಳು ವಾಙ್ಮಯಗಳು ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದವು ಹಾಗೂ "ಶಿಷ್ಟ" ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಗಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಜೊತೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪೂರಕವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು. ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಿಂಟ್ ಮೀಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೌಖಿಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅಥವಾ "ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ" ಕೂಡ "ಶಿಷ್ಟ"ವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರಗಳು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಯಾವತ್ತೂ ಸವಾಲಾಗಿವೆ.

## ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು-೧೯೭೯.

೨. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬.

೩. ಕೊಸಾಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ. ದಿ ಕಲ್ಚರ್ ಅಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಸೇಶನ್ ಆಫ್ ಏನ್ಸಿಯಂಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಇನ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಔಟ್‌ಲೈನ್, ವಿಕಾಸ್ ಪಬ್ಲಿಶಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ನವದೆಹಲಿ, ೧೯೬೪.

೪. ರಾಜಶೇಖರ್ ಪಿ.ಕೆ. ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂಪುಟ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೩೦೭-೩೧೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೮.

೫. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ಕಾಡು ಕಾಂಕ್ರೀಟು ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶಣ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೫.

೬. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ. (ಸಂ), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

೭. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮.

೮. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧.
೯. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ, ಮುತ್ತಿನಹಾರ ಮಾಲಿಕೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು-೧೯೯೬.
೧೦. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂ. ಡಾ.ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೩.
೧೧. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಳೆ ಸಂಚಿಕೆ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ (ಸಂ), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ - ೮, ಸಂಚಿಕೆ - ೧. ಹಂಪಿ, ೨೦೦೧.
೧೨. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ ೧೦.೦೨.೨೦೦೨.
೧೩. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೧೬.೦೬.೨೦೦೨.
೧೪. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್.ಎಸ್. ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂಪುಟ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೩೦೭-೩೧೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೮.
೧೫. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. ೧೯೯೯.
೧೬. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಬಿಸಿಲು ಸಂಚಿಕೆ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ (ಸಂ), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ - ೫, ಸಂಚಿಕೆ - ೪. ೧೯೯೯.
೧೭. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ, ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, ರಾಜೇಶ್ ಪವರ್ ಪ್ರೆಸ್, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ೧೯೮೫.
೧೮. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ, “ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮತನದ ಹುಡುಕಾಟ”, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ೨೦೦೧, ಮಳೆ ಸಂಚಿಕೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೧.
೧೯. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಎಂ.ಎನ್, ದಿ. ರಿಲಿಜನ್ ಆಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ ಅಮಾಂಗ್ ದಿ ಕೂರ್ಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ದೆಹಲಿ, ೧೯೫೨, ೧೯೮೯.
೨೦. ಶಿವಶಂಕರಪ್ಪ ಜಿ. (ಸಂ), ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಶ್ರೀ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಯ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆ, ಲೋಟಸ್ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸಸ್, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ಮಾಧುವನಹಳ್ಳಿ (ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲ್ಲೂಕು), ೧೯೮೦.
೨೧. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕಥೆ, ವಿಶ್ವಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯.
೨೨. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ, ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾವ್ಯ - ಜಾನಪದ ವೀರಕಾವ್ಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೦.
೨೩. ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೭.
೨೪. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಮಾತಂಗಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧ಟ೯೯೬.
೨೫. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.
೨೬. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಕೆ, ಮಲೆಮಹಾದೇಶ್ವರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.
೨೭. ಕಮಲಾ ಹೆಮ್ಮಿಗೆ, ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೫.

## ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ : ಜಾನಪದ : ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಮಿತ್ರ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೪.
ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಅಯ್ಯರ್ ಎಲ್.ಎ, ದಿ ಕೂರ್ಗ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಆಂಡ್ ಕಾಸ್ಟ್ಸ್, ಮದ್ರಾಸ್, ೧೯೪೮.
ಅನಂತಪದ್ಮನಾಭ ಎಂ.ಎಸ್, “ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ” ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ : ೩೦, ಸಂಚಿಕೆ : ೩-೪, ೧೯೪೫.
ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಪರಂಪರೆ - ರಚನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂಪುಟ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೩೦೭-೩೧೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೮.

ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಜಾನಪದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ : ಹಾಂಕೊದೃಷ್ಟಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ತ್ವರಿತ ಮುದ್ರಣ ಆಫ್‌ಸೆಟ್ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦.

ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ತುಳುಬದುಕು, ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕೋಟೆಕಾರು, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ, ೧೯೮೪.

ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ (ಸಂ), ತುಳು ಪಾಡ್ದಾನ ಸಂಪುಟ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಾರಿಪಾಲ್ ಪವರ್ ಪ್ರೆಸ್, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

ಆಂಟನಿ ಈಸಟೋಪ್, ಪೊಯಟ್ರಿ ಡಿಸ್ಕೋರ್ಸ್, ಲಂಡನ್, ೧೯೮೩.

ಉದಯವರ್ಮರಾಜ, ತುಳುನಾಡಿನ ಗತವೈಭವ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಕೇರಳ ವಿಶೇಷ ಘಟಕ, ಕಾಸರಗೋಡು, ೧೯೯೮.

ಎಲ್ವೆಡ್ ಎಂ, ಟೈಮ್ ಆಂಡ್ ಎಟರ್ನಿಟಿ ಇನ್ ಇಂಡಿಯನ್ಕ ಥಾಟ್, ಮ್ಯಾನ್ ಅಂಡ್ ಟೈಮ್, ಪ್ರಿನ್ಸ್‌ಟನ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ನ್ಯೂಜರ್ಸಿ, ೧೯೫೯.

ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ಯು.ಪಿ, "ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ದೈವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ:, ಮಂಗಳತಿಮರು, ಅಮಟಾಡಿ ಮಂಗಳತಿಮರು ಶ್ರೀ ಅಣ್ಣಪ್ಪಸ್ವಾಮಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಇದರ ನವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕಳಸದ ನೆನಪಿನ ಸಂಚಿಕೆ, ಸಿದ್ದಾರ್ಥ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೭.

ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ (ಸಂ), ಮಂಗಳ ತಿಮರು, ಅಮಟಾಡಿ ಮಂಗಳ ತಿಮರು ಶ್ರೀ ಅಣ್ಣಪ್ಪಸ್ವಾಮಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಇದರ ನವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕಳಸದ ನೆನಪಿನ ಸಂಚಿಕೆ. ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೭.

ಒಗ್ಗರು ಹನುಮಂತಪ್ಪ (ಸಂಕಥಕ), ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ (ಪ್ರಸ್ತಾಪಕ), ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.

ಕಮಲಾ ಹೆಮ್ಮಿಗೆ, ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೫.

ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಎಂ.ಪಿ ಮತ್ತು ಪೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾರಿಯಪ್ಪ, ದಿ ಕೂರ್ಗ್ಸ್ ಅಂಡ್ ದೆಯರ್ ಆರಿಜಿನ್ಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೧.

ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬

ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಸಂ), ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಜಾನಪದ ಬರಹಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಮಯೂರ್ ಪ್ರಿಂಟ್ ಆಡ್ಸ್, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦.

ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ (ಸಂ), ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಮಯೂರ್ ಪ್ರಿಂಟ್ಸ್ ಆಡ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ೨೦೦೦

ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಕೆ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

ಕೊಡವ ಸಮಾಜ, ಕೊಡವಡ ನಡ್‌ಪ್ (ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ), ಮಡಿಕೇರಿ, ೧೯೬೧.

ಕೊಸಾಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ, "ಕಂಬೈನ್ಸ್ ಮೆಥಡ್ಸ್ ಇನ್ ಇಂಡೋಲಜಿ," ಇಂಡೋ ಇರಾನಿಯನ್ ಜರ್ನಲ್‌ನಲ್ಲಿ, ದಿ ಹೇಗ್, ವಾಲ್ಯೂಮ್ VI, 1962-63.

ಕೊಸಾಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ, ದಿ ಕಲ್ಚರ್ ಅಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಸೇಷನ್ ಆಫ್ ಏನ್ಸಿಯಂಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಇನ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಔಟ್ ಲೈನ್, ನ್ಯೂ ಡೆಲ್ಲಿ, ೧೯೬೪, ೧೯೯೧.

ಕೊಸಾಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ, ಸೈಯದ್ ವಿ.ಜಿ (ಸಂ), ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿ ಆನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ : ಪ್ರಾಬ್ಲಮ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಟರ್‌ಪ್ರಿಟೇಶನ್ಸ್, ಮುಂಬೈ, ೧೯೮೫.

ಗಣಪತಿ ಬಿ.ಡಿ, ಕೊಡವಾಸ್ (ಕೂರ್ಗ್ಸ್) ದೆಯರ್ ಕಸ್ಟಮ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್, ಮಡಿಕೇರಿ, ೧೯೬೭.

ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ, ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಸಿರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೧೯೯೯.

ಚಂದ್ರಪ್ಪ ಎನ್, ಎಲ್ಲಮ್ಮ-ಒಂದು ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಮುಂಡ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ದಾಮ್ಲೆ, *ಭೂಸುಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಭೂತಾರಾಧನೆ,* ಸಿರಿ-ಶ್ರೀ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅಭಿನಂದನ ಸಂಪುಟ, ಕಲಾಗಂಗೋತ್ರಿ, ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅಭಿನಂದನಾ ಸಮಿತಿ, ಸೋಮೇಶ್ವರ, ಉಚ್ಚಿಲ, ೧೯೯೫.

ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮.

ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಕೆ, ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಮದಿಪು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ೧೯೯೦

ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಈ ಗೋವರ್, ದಿ ಫೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸದರನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ದೆಹಲಿ, ೧೯೮೧ (ಮರುಪ್ರಕಟಣೆ)

ಚೆಲುವರಾಜು, ಜುಂಜಪ್ಪ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

ಜೋಷಿ ಶಂ.ಬಾ. ಹಾಲುಮತ ದರ್ಶನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೩.

ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, "ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು" ಅರಿವು ಬರಹ, ಸಂಚಿಕೆ ೩, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ೧೯೯೨, ಪುಟ ೯೩ - ೧೦೪.

ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, "ಆಸ್ಪೆಕ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಸ್ಲೇವರಿ ಇನ್ ದಿ ನೈನ್‌ಟೀನ್ತ್ ಸೆಂಚುರಿ", ಇಂಡಿಕಾದಲ್ಲಿ (ಹೆರಾಸ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಪ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಅಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್) ಬಾಂಬೆ, ೧೯೯೨.

ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ "ದಿ ಜಮ್ಮ ಲ್ಯಾಂಡ್ ಹೋಲ್ಡರ್ಸ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ಅಂಡ್ ದಿ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಆರ್ಮ್ಸ್ ಆಕ್ಟ್" ಪ್ರೊಸೀಡಿಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ೫೪ನೇ ಅಧಿವೇಶನ (ಮೈಸೂರು), ದೆಹಲಿ, ೧೯೯೪.

ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ "ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕೊಡಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ : ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ" ಅರಿವು ಬರಹ ಸಂಚಿಕೆ : ೮, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ೧೯೯೫.

ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, "ಆನರ್ ಇನ್ ಚೈನ್ಸ್ : ದಿ ಪ್ರಾಬ್ಲೆಮ್ ಆಫ್ ಹಿಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿ ಇನ್ ಜುಮ್ಮ ಟೆನ್ಯೂರ ಇನ್ ಕೂರ್ಗ್ (೧೮೦೦-೧೯೩೦)", ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಇಕಾನಮಿಕ್ ಅಂಡ್ ಸೋಷಿಯಲ್ಲ ಹಿಸ್ಟರಿ ರಿವ್ಯೂನಲ್ಲಿ, ೩೧:೪, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, ೧೯೯೫

ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, "ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು", ಅರಿವು ಬರಹ ಸಂಚಿಕೆ : ೧೧, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ೧೯೯೬.

ತಂಬಂಧ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ಆಧುನಿಕ ಕೊಡಗು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦.

ದಿ ಹುಕುಂನಾಮ ಆಫ್ ಲಿಂಗರಾಜೇಂದ್ರ ಒಡೆಯರ್, ಕರ್ಜನ್‌ವೆನ್ ಎ.ಜೆ. (ಸಂ), ಮಡಿಕೇರಿ, ೧೯೧೧.

ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ, ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೨೪, ೧೯೭೪.

ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೯

ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ದಂಗೆಯ ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಬಿಸಿಲು ಸಂಚಿಕೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ-೫, ಸಂಚಿಕೆ - ೪, ೧೯೯೯.

ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ ಓ.ಎಲ್, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ನಮ್ಮತನದ ಹುಡುಕಾಟ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಳೆ ಸಂಚಿಕೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಸಂಧ್ಯಾ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ತ್ರೈಮಾಸಿಕ, ಸಂಪುಟ - ೮, ಸಂಚಿಕೆ -೧, ೨೦೦೧

ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ ಓ.ಎಲ್. ಮಾದಪ್ಪನ ಕಥೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮.

ನಾವಡ ಎ.ವಿ, "ಜಾನಪದ" ಕನ್ನಡ ವಾರ್ಷಿಕ ೧೯೯೪, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ೧೯೯೫.

ನಾವಡ ಎ.ವಿ. (ಸಂ), ಗಿಡಿಕೆರೆ ರಾಮಕ್ಕ ಮುಗ್ಗೇರ್ತಿ ಕಟ್ಟಿದ ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದಾನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಣಿಪಾಲ್ ಪವರ್ ಪ್ರೆಸ್, ಹಂಪಿ, ಪ್ರಥಮಮುದ್ರಣ, ೧೯೯೯.

ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೭.

ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ, *ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ*, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮.

ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೯.

ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್, ತುಳುವ ದರ್ಶನ, ನಾವಡ ಎ.ವಿ. ಮತ್ತು ಸುಭಾಷ್‌ಚಂದ್ರ (ಅನು), ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಸಂಗ, ಕುಂದಾಪುರ, ೧೯೮೭.
ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, "ಹೊಸ ಓದು", ಪುಸ್ತಕ ಮಾಹಿತಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ಸಂಪುಟ : ೩, ಸಂಚಿಕೆ : ೧೧, ಫೆಬ್ರವರಿ, ೧೯೯೫, ಪುಟ ೩, ಬಿಳಿಮಲೆ, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಮ್ಯಾಗಝಿನ್ ವಿಭಾಗ, ೭, ೩, ೯, ೫ ಪುಟ ೫.
ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಚಲುವರಾಜು, ಹಂಪಿ ಜಾನಪದ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ನೇತ್ರಾ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೬.
ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಲಿಪಿ ಮುದ್ರಣ, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ, ೧೯೯೭.
ಪುರೋಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕುಮಾರರಾಮ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.
ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಷಿ ಎಂ, *ಭೂತಾರಾಧನೆ : ಸಾಮಾಜಿ ಸವಾಲುಗಳ ಮಧ್ಯೆ,* ಮಂಗಳ ತಿಮರು, ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ (ಸಂ), ೧೯೮೭.
ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ, ಸಂಪುಟ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೩೦೭-೩೧೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೮.
ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಆಗಸ್ಟ್ ೩೦, ೨೦೦೩.
ಫೈಲ್ ನಂ. ೫೭ ಆಫ್ ೧೮೮೯, ಕೂರ್ಗ್ ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ.
ಫೈನ್ ನಂ. ೧ ಬಿ ಆಫ್ ೧೮೮೪, ಕೂರ್ಗ್ ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ.
ಬನ್ನಂಜೆ ಬಾಬು ಅಮೀನ್, ಮೋಹನ್ ಕೋಟ್ಯಾನ್, ತುಳುನಾಡು ಗರೋಡಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಶ್ರೀ ಬ್ರಹ್ಮ ಬೈದರ್ಕಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ (ರಿ) ಉಡುಪಿ, ೧೯೯೦.
ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ಕಾಡು ಕಾಂಕ್ರೀಟು ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೫.
ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, (ಸಂ) ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.
ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ಗಿರಿಜನನಾಡಿಗೆ ಪಯಣ, ರಾಗಿರೊಟ್ಟಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಯೂರ ಪ್ರಿಂಟ್ ಆಡ್ಸ್, ಎರಡನೇ ಮುದ್ರಣ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦.
ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ತಿಮ್ಮಪ್ಪಗೊಂಡ ಹಾಡಿದ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.
ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೮.
ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧.
ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಮಾತಂಗಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೬.
ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ,, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.
ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ, "ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಂಡು ಜೋಗಮ್ಮರು : ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವಪೀಠಿಕೆ", ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಜುಲೈ-ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೯೯.
ಮುಕುಂದ ಪ್ರಭು, ಭೂತಾರಾಧನೆ - ಇತಿಹಾಸದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ, ಮಂಗಳ ತಿಮರು (ತಮಿಳುನಾಡಿನ ದೈವಾರಾಧನೆಯ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಆರಾಧನೆಗಳ ಬಹುಮುಖ ಅಧ್ಯಯನ), ಏರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಆಳ್ವ (ಸಂ), ಮಂಗಳ ತಿಮರು, ಅಮಟಾಡಿ ಮಂಗಳ ತಿಮರು ಶ್ರೀ ಅಣ್ಣಪ್ಪಸ್ವಾಮಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಇದರ ನವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಕಳಸದ ನೆನಪಿನ ಸಂಚಿಕೆ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೭.
ಮುತ್ತಣ್ಣ ಐ.ಎಂ, ಎ ಟೈನಿ ಮಾಡೆಲ್ ಸ್ಟೇಟ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಪಾಲಿಬೆಟ್ಟ, ೧೯೫೩
ಮೀರಾಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು,೧೯೯೮.

ಮೈತ್ರಿ ಕೆ.ಎಂ, ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭..
ಮೈತ್ರಿ ಕೆ.ಎಂ, ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦.
ಮೋಹನ್ ಕೃಷ್ಣ ರೈ .ಕೆ, ತುಳುಸಂಸ್ಕೃತಿ : ಚತುರ್ಮುಖಿ ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.
ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ದೇಸಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ನೇತ್ರಾ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.
ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬.
ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ದೇಶೀ ಕಥನಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂ. ಡಾ.ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೩.
ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಹೆಚ್, ಕೂರ್ಗ್ ಮೊಯರ್ - ಆನ್ ಎಕೌಂಟ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ಆಯಿುಂಡ್ ಆಫ್ ದಿ ಕೂರ್ಗ್ ಮಿಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೮೫೫.
ರಾಮಾನುಜನ್ ಎ.ಕೆ (ಸಂ), ಮಹಾಬಲ್ಲೇಶ್ವರ ರಾವ್ (ಅನು), ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ನ್ಯಾಷನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಇಂಡಿಯಾ, ಹೊಸದೆಹಲಿ, ೨೦೦೦.
ರಾಜಶೇಖರ್ ಪಿ.ಕೆ, ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾವ್ಯ -ಜಾನಪದ ವೀರಕಾವ್ಯ, ೧೯೯೦.
ರಾಜಶೇಖರ್ ಪಿ.ಕೆ, “ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ : ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸಂವಹನೆ”, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂಪುಟ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೩೦೭-೩೧೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೮.
ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್(ಅನು), ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಕೆ. (ಸಂ), ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ರತನ್ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸಸ್, ನವದೆಹಲಿ, ೨೦೦೦.
ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ ಸಂಪುಟಗಳು, ೬.೧೨.೨೦೦೧, ೧೩.೦೧.೨೦೦೨, ೨೭.೦೧.೨೦೦೨, ೦೭.೦೨.೨೦೦೨, ೧೦.೦೨.೨೦೦೨, ೧೭.೦೨.೨೦೦೨ ಮತ್ತು ೨೪.೦೨.೨೦೦೨.
ರಾಬ್ ಕೋಲ್, ಎ ಮ್ಯಾನ್ಯುಯಲ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ಸಿವಿಲ್ ಲಾ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೮೭೧, ೧೯೪೭.
ರಿಕ್ತರ್ ಜಿ, ಎ ಗೆಜೆಟಿಯರ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್, ಡೆಲ್ಲಿ, ೧೮೭೦, ೧೯೮೪.
ರಿಕ್ತರ್ ಜಿ, ಎತ್ನಾಗ್ರಫಿಕಲ್ ಕಂಪೇಂಡಿಯಮ್ ಆನ್ ದಿ ಕಾಸ್ಟ್ ಅಂಡ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಫೌಂಡ್ ಇನ್ ದ ಪ್ರಾವಿನ್ಸ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೮೮೭.
ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಎ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ, ವಾಲ್ಯೂಮ್ ೧, ಲಂಡನ್, ೧೯೬೬, ೧೯೯೦.
ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ದಿ ಪಾಸ್ಟ್ ಆಂಡ್ ಪ್ರಿಜುಡೈಸ್, ನವದೆಹಲಿ, ೧೯೭೫, ೧೯೭೫.
ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಟೈಮ್ ಏಸ್ ಎ ಮೆಟಾಫರ್ ಆಫ್ ಹಿಸ್ಟರಿ : ಅರ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾ, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ೧೯೯೭.
ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಎಚ್. ಜೆ., ಮಲೆನಾಡು ಜಾನಪದ, ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು.
ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಎಚ್.ಜೆ., ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾನಪದ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಾನಸ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು.
ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ತೆಲಗಾವಿ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ, ಕನ್ನಡ ಶಾರದ, ಅಖಿಲ ಭಾರತ ೫೩ನೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು, ಮಾಚ್, ೧೯೮೧.
ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ತೆಲಗಾವಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಗ್ಯಾಸೆಟಿಯರ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨.
ವಸಂತಮಾಧವ ಕೆ.ಜೆ, *ಇವಲ್ಯೂಷನ್ ಆಫ್ ಭೂತಾಸ್ ಆಂಡ್ ಫೆರೋಸಿಯಸ್ ಡೀಟೀಸ್ ಇನ್ ಕೋಸ್ಟಲ್* ಕರ್ನಾಟಕ, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ, ೧೯೯೬.
ವಾಮನ ನಂದಾವರ, ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ, ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಹೇಮಾಂಶು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧.
ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ, ತುಳು ಅಧ್ಯಯನ, ೧೯೮೦.
ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ, ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, ಲೇಖಕರಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತ, ರಾಜೇಶ್ ಪವರ್ ಪ್ರೆಸ್, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ೧೯೮೫.

ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ, ತುಳು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಅಶ್ವಥ್ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೫.

ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ, “ಪಾಡ್ದಾನಗಳು”, ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಎನ್.ಹುಚ್ಚಪ್ಪ ಮಾಸ್ತರ (ಸಂ), ಗಿರಿಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦.

ವೆಂಕಟೇಶ್ ಇಂದ್ವಾಡಿ ರಾ., ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.

ವೆಂಕಟೇಶ್ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕಥೆ, ವಿಶ್ವಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೯.

ವೈಲ್ ಜಿ.ಎಫ್, ಕೊಡವ ಪದಿಮೆ, ಎ. ಸೆಲೆಕ್ಷನ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ಪ್ರೊವರ್ಬ್ಸ್, ಮಂಗಳೂರು, ೧೮೮೬.

ಶರ್ಮ ಆರ್.ಎಸ್, ಆಸ್ಪೆಕ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಐಡಿಯಾಸ್ ಆಂಡ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಶನ್ಸ್ ಇನ್ ಏನ್ಸಿಯಂಟ್ ಇಂಡಿಯಾ, ದೆಹಲಿ, ೧೯೬೮.

ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೮೨.

ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮.

ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಎನ್.ಪಿ, ಫಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೪.

ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಎನ್.ಪಿ “ಫಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ”, ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಎನ್.ಹುಚ್ಚಪ್ಪ ಮಾಸ್ತರ, ಗಿರಿಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦.

ಶಿವಶಂಕರಪ್ಪ ಜಿ. (ಸಂ), ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಶ್ರೀ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಯ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆ, ಲೋಟಸ್ ಎಂಟರ್ಪ್ರೈಸಸ್, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ಮಾಧುವನಹಳ್ಳಿ (ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲೂಕು), ೧೯೮೦.

ಶ್ರೀಧರ ಎ, ಭೂತಾರಾಧನೆ : ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು, ಸಂಕ್ರಮಣ, ಸಂಪುಟ ೩೪, ಸಂಚಿಕೆ vi, ಜೂನ್ ೧೯೯೯.

ಶ್ರೀನಿವಾಸ (ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್), ಚಿಕ್ಕವೀರ ರಾಜೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೫೬, ೧೯೮೪.

ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಎಂ.ಎನ್, ದಿ ರಿಲಿಜನ್ ಆಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ ಅಮಂಗ್ ದಿ ಕೂರ್ಗ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯ, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್, ನವದೆಹಲಿ, ೧೯೫೨, ೧೯೮೯.

ಸಾವಿತ್ರಿ ಎಸ್.ಎಂ, ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನ, ಚಿತ್ರಶ್ರೀ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೦೨.

ಸ್ವಾಮಿ ಬಿ.ಎನ್, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂಪುಟ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೩೦೭-೩೧೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೮.

ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ರೈ ಎ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಮುಂಬಯಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ಪರವಾಗಿ ಮಾಣಿ ಜೂನಿಯರ್ ಛೇಂಬರ್, ಚೇತನ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಮಾಣಿ, ೧೯೯೪.

ಸುಬ್ಬಯ್ಯ ಕೆ.ಕೆ, ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ವಿಥ್ ಸ್ಪೆಷಲ್ ರೆಫರೆನ್ಸ್ ಟು ಮೆಗಲಿಥ್ಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೮.

ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ್, ರೈಟಿಂಗ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಹಿಸ್ಟರಿ, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ನವದೆಹಲಿ, ೧೯೯೯.

ಸುಶೀಲಾ ಪಿ. ಉಪಾಧ್ಯಾಯ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ, ೧೯೯೮.

ಸೇವ ನಮಿರಾಜಮಲ್ಲ, ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೦.

ಸೈಯ್ಯದ್ ವಿ.ಜೆ. ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ ಆನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಅಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ : ಪ್ರಾಬ್ಲಮ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಟರ್‌ಪ್ರಿಟೇಷನ್, ಮುಂಬೈ, ೧೯೮೫.

ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್.ಎಸ್, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಪರಂಪರೆ - ಕಾವ್ಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆ, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ, ಸಂಪುಟ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ೩೦೭-೩೧೪, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೮.