ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆ: ಸ್ಥಾಪಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನಮತ

ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ

ಸಂಯೋಜನೆ: ಕುಪ್ಪನಹಳ್ಳಿ ಎಂ. ಭೈರಪ್ಪ

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.14035474

ವಿನೂತನ ವೈಧಾನಿಕತೆಯ ಸಂಶೋಧಕಿಯಾಗಿ ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ ಅವರು

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬರಹಗಾರರಾಗುವುದೆಂದರೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ, ಪ್ರದೇಶ, ಬುಡಕಟ್ಟು, ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಜಂಡರ್ ಆಧಾರಿತ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಮೀರುವುದೇ ಆಗಿದೆ; ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಬುನಾದಿಯೊದಗಿಸುವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಅಸ್ಮಿತೆಯಾಗಿ, ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿ ಚಿಂತಕರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ, ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದಿವೆ. ಬರಹಲೋಕದೊಳಗಿನ ಇಂತಹ ನಿರೂಪಣೆಯ ರಾಜಕಾರಣವೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತ, ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ; ಅಧ್ಯಯನದೊಳಗಿನ ಬರಹಗಾರರ ಉದ್ದೇಶದ ಭಾಗವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಮಸ್ಯೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಮರುವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗಿರುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅಕ್ಯಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಜನ ಸಮುದಾಯದ ವಲಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ, ವಿನೂತನ ವೈಧಾನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ 'ವಾಸ್ತವ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಸಂಶೋಧಕಿಯರಲ್ಲಿ ಶೈಲಜ ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ.ಶೈಲಜ ಎಂ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು 1969ರ ಜನವರಿ 5ರಂದು ಜನಿಸಿದರು. ಎಂ.ಎ, ಎಂ.ಫಿಲ್, ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವೀಧರರು. ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಹಾಗೂ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಪರಿಣಿತಿ ಹೊಂದಿರುವ ಇವರು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ದಲಿತ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಸಕ್ತಿ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತರವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಾತರದವರು, ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರಿತ್ರೆ, ಹರದೇಶಿ–ನಾಗೇಶಿ: ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು(ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ಅಧ್ಯಯನ), ಸ್ತ್ರೀ ಕಥನ; ಮಹಿಳಾ ಕಾರ್ಮಿಕರು (ಹಾಡಿಕೆ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ), ನಿರೂಪಣೆಯಾಚೆ(ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ) ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ 'ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಅರ್ಧವಾರ್ಷಿಕ

ಪತ್ರಿಕೆ'ಯನ್ನು ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಇವರದು.

ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ ಅವರ 'ಪಾತರದವರು' ಕೃತಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಗೊರೂರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳು ದೊರಕಿವೆ. 'ಸ್ತ್ರೀ ಕಥನ' ಕೃತಿಯು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನೀಲಗಂಗಾ ದತ್ತಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿವಿಯ ಕನ್ನಡ ರಾಜ್ಯೋತ್ಸವ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನದ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ದತ್ತಿನಿಧಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗೆ ಭಾಜನವಾಗಿದೆ. 'ಹರದೇಶಿ–ನಾಗೇಶಿ: ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು(ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ಅಧ್ಯಯನ)' ಎಂಬ ಮಹತ್ವದ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಲೇಖಕಿಯರ ಸಂಘದ ದತ್ತಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘದ ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಸಂಘದ ರತ್ನಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಡೆ ದತ್ತಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಸಂದಿವೆ.

'ಹರದೇಶಿ–ನಾಗೇಶಿ: ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು: ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬುದು ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿ ಹೊರತಂದಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಸಂಶೋಧನ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಅಪಮಾನವಾಗುವ ಮತ್ತು ನೋವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ನಡೆದರೂ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದು ಅವರ ಸಂಶೋಧನ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಶೈಲಜ ಅವರು 'ಹರದೇಶಿ–ನಾಗೇಶಿ'ಯನ್ನು ಕಲಾವಿದರ ಸಮಗ್ರ ಬದುಕಿನ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಮತದಂತೆ, 'ಹರದೇಶಿ–ನಾಗೇಶಿ'ಯ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಅದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳ, ವಿಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಬರವಣಿಗೆ ಆ ಜಗತ್ತಿನ ನಾನಾ ಸ್ತರಗಳ ಅದೆಷ್ಟೊ ಕತ್ತಲ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಕೀರ್ಣಗಳನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸಿದೆ. ಕಲೆಯ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಮಾನವು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿದು ಕಲೆಯ ಹಿಂದಿನ ದುಡಿಮೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಕಲಾವಿದರಿಗೆ 'ಹರದೇಶಿ–ನಾಗೇಶಿ'ಯು ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಾಗಿದ್ದರೆ; ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಹಾಡುವವರು 'ದೇವದಾಸಿ'ಯರೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಮಹಿಳಾ ಕಲಾವಿದರು ಅನುಭವಿಸುವ ಅಪಮಾನ, ಯಾತನೆ ಮತ್ತು ವೇದನೆಗಳ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಅನಾವರಣವಾಗಿವೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಶೈಲಜ ಅವರ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. 'ಹರದೇಶಿ–ನಾಗೇಶಿ' ಕುರಿತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅವರದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಲಾವಿದರು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಓದುಗರನ್ನು ಎದುರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಒಳನೋಟದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿಯೊಂದು ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪದ ಅಖಂಡ ಸೃಜನಶೀಲ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗಿ ರೂಪುಪಡೆದಿದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಇಂತಹ ನಿರೂಪಣೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾರಸ್ವತ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೂ

ನಡೆದಿರುವ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ ಕುರಿತಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿರುವ ಶೈಲಜ ಅವರ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿ 'ನಿರೂಪಣೆಯಾಚೆಗೆ'. ಇಲ್ಲಿ 1900ರಿಂದ 2004ರ ವರೆಗಿನ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳೆರಡನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತಿರುವ ಎಲ್ಲ ನಿರ್ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಡ್ಡಲಾಗಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಪುರುಷ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೆಳ ಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸಂಶೋಧಕಿಯು ಅಕ್ಷರ ಸಾಕ್ಷರತೆಗೆ ಒಳಗಾಗದವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಮ್ಮ ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್‌ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಯೇ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾಡಿಕೊಂಡ 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ', 'ಪುರುಷ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ವಿಂಗಡಣೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು, ಯಾಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು, ಇವುಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಯಾವ ಯಾವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದವು. ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಯಾವ ರಾಜಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವ ಯಾವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ತಿರುವುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಿಂದ ಮಹಿಳೀಕರಣಗೊಂಡ ಇವತ್ತಿನ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸಿದೆ, ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ವರ್ಗ, ಲಿಂಗ, ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಲಾಗಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ನಿಕಷಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ, ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು, ಅವುಗಳು ಇಂದಿಗೂ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೇವಲ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಾಗಿಯೇ ಅಥವಾ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಗಳೆರಡರ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಬೇಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಸಿರುವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನೆಯು ತನ್ನ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ವೈಧಾನಿಕತೆಯಿಂದಲೂ ಸಕಾಲಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದಲೂ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವ “ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆ: ಸ್ಥಾಪಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನಮತ” ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನ ಲೇಖನವು ಹಂಪಿ ವಿವಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ‘ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ’ ಎಂಬ ಅರ್ಧವಾರ್ಷಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಜನವರಿ-ಜೂನ್-2006ರ ಸಂಪುಟ-8, ಸಂಚಿಕೆ-1ರ ಪುಟ 29-59ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. ಸಂಶೋಧಕಿಯಾದ ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ, “ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ” ಎಂಬ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರುವ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಲೇಖನವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನಕ್ಕಿರುವ ಉದ್ದೇಶ ಹಾಗೂ ಮಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗಿನ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ (ಪುರುಷ ಚಿಂತಕರು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತಕರು) ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಚಿಂತಕ-ಚಿಂತಕಿಯರ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಆದಿವಾಸಿ ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ವಿನೂತನವೂ ವಿಭಿನ್ನವೂ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಾಗೂ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುನ್ನೋಟವಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನನ್ನ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನಕ್ಕಿರುವ ಉದ್ದೇಶ ಹಾಗೂ ಮಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗಿನ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ (ಪುರುಷ ಚಿಂತಕರು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತಕರು) ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಚಿಂತಕ-ಚಿಂತಕಿಯರ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

“ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗಗಳೆಂಬ ಭೇದಗಳು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಸಮಾಜ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಕ ನಿರ್ಮಾಣಗಳು. ಇವುಗಳ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಆಕ್ರಮಣವೇ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶ. ಆದರೆ, ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರು ಭಿನ್ನರಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇಬ್ಬರ ದೈಹಿಕ ರಚನೆ, ಸ್ನಾಯು ಬಲ, ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಮನೋಭಾವ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಅಂತರವಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ, ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಈ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಮೇಲು-ಕೀಳಿನ ಮಾತು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿಯೇ ಜೀವನ ಎಂಬುದು ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ” (ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್. ಎಸ್. ೧೯೯೯. ಪು.ಸಂ. ೧೨೩-೧೨೪). ಶ್ರೀಮತಿ ಅವರು ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ ಭೇದಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರಾದರೂ ಅದನ್ನು ಮಹಿಳಾ ವಿಷಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು

ಹೇಳುವ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಸಮಾಜವು ಪುರುಷನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ ಭೇದಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಗುರುತಿಸದೇ, ಅವರನ್ನು ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಅಖಂಡ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತ ಆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗಗಳೆಂಬ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ–ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣೆ ತೀವ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಶ್ರೀಮತಿ ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ಮಹಿಳೆಯರ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಮತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿವೆ.[1]

ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ ಅವರು "ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟವಳು ಮಹಿಳೆ. ಇದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಸಂಗತಿ. ಮಹಿಳೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯಗಳ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹದಿಂದ ಹೊರಗೆ ದಬ್ಬಲ್ಪಟ್ಟಳು. ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಅವಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಲಾಯಿತು. ಮಾತೃತ್ವ, ಪತ್ನಿತ್ವ, ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಆದರ್ಶಗಳು ಅವಳನ್ನು 'ಆಳಲು' ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ರೂಪಿತವಾದದ್ದೇ ವಿನಾ ಅವಳ ಹಿತವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರೂಪಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆ ಜಾಗತಿಕ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಭಾರತದ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಸ್ತ್ರೀ ಹೊರತಲ್ಲ" (ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ. ೧೯೯೪. ಪು.ಸಂ. ೨೧೨) ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ ಅವರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಮಾನದಂಡವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಾಗತಿಕ, ಭಾರತ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಏಕ ಘಟಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ಥಾನಿಕದಿಂದ ಜಾಗತಿಕದವರೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಏಕ ಘಟಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ.

ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಮಹಿಳಾ ಹಿತಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯೊಡ್ಡುವ ಮಾತೃತ್ವ, ಪತ್ನಿತ್ವ, ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಆದರ್ಶಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿದಂತವುಗಳಾಗಿವೆ. ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಆದರ್ಶಗಳು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವರಿಂದ ರೂಪಿತವಾದವುಗಳಾಗಿದ್ದರಿಂದ

ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇವುಗಳು ತಳ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಂತಹ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ, ವರ್ಗ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಆದರ್ಶಗಳಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡೇ ಇಲ್ಲ.

ಕೇಶವಶರ್ಮ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯುವಾಗ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ನೀತಿಯಿರುವುದು ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ದೇಹದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲ ಮಾನದಂಡವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಈ ದೇಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ" (ಕೇಶವಶರ್ಮ. ೧೯೯೮. ಪು.ಸಂ. ೯೬). ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವರ್ಗ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು; ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಸೂಳೆ'ಯ ವರ್ಣನೆಯ ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಅದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಒಟ್ಟು ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ಅವರು ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಏಕಘಟಕವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಏಕಘಟಕವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಎಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅವಲಂಬಿತ ಹಾಗು ಶೋಷಿತ ವರ್ಗವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರೀಮತಿ, ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ, ನೇಮಿಚಂದ್ರ, ಕೇಶವಶರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತಕರು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಇವರು ಪುರುಷ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಸಮಾಜ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತಕರ ವಿಚಾರದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪುರುಷ ಅಥವಾ ಮಹಿಳೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ನೋಡುತ್ತವೆ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ, ಅವರನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಆರ್. ಸುನಂದಮ್ಮ, ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ, ಧರಣಿದೇವಿ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಮೊದಲಾದವರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರಾದರೂ, ಅವರ ಆ ಮಾತುಗಳು ವೈಭವೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತಕಿಯರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು, ಆದಿವಾಸಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಗೆ ವರ್ಣರಂಜಿತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು, ಮಹಿಳಾ ಲೋಕಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೈ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹಿ. ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಆದಿವಾಸಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅವರನ್ನು ಅತಿ ಉದಾತ್ತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿದೆ.[2] ಈ ಕುರಿತು ಲೇಖನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು; ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಹಾಗು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು: ಈ ಮೂರೂ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ತಳಸಮುದಾಯ ಮಹಿಳೆಯರ, ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಶೋಷಣೆಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

“ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜಗಳು ಇಂದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಶಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಂದು ಅವು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಗಳಾಗಿವೆ. (ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ. ಆರ್. ೧೯೯೩. ಪು.ಸಂ. ೧೨೨) ಎಂದು ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾಗರಾಜ್ ಮತ್ತು ಬಹುಪಾಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರರು, ಶೋಷಣಾ ರಹಿತರು ಎಂದೇ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ೧. ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಹೊರಗಿದ್ದವರು ೨. ಪೌರ

ಸಮಾಜದ ಒಳಗಿದ್ದವರು. ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಹೊರಗಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರಾಗಿರುವರು. ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕೂಡ ಏಕ ಘಟಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಿನ್ನ-ಭಿನ್ನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಆಯಾ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಶೋಷಣಾ ಸಂರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕೂಡ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಒಳಗಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರು ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಹೋಗಿದ್ದು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವೆ ಅಪಾರವಾದ ಕಂದಕಗಳಿವೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜಗಳು ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಹೊರಗಿದ್ದರೂ, ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಜೊತೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಒಳಗಡೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಹೊರಗಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಿರಬಹುದು: ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಒಳಗಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಿರಬಹುದು. ಇವುಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಹೇಗೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿವೆ? ಬುಡುಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆ ಕುರಿತು ಪೌರ ಸಮಾಜವು ಯಾವ ಯಾವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ? ಇದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎನ್ನುವ ಹುಡುಕಾಟ ನನ್ನ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿದೆ.

ಲೈಂಗಿಕತೆ: 'ವಾಸ್ತವ'ಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು

ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಮಾಜದವರು ತಳ ಸಮುದಾಯದವರ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವತ್ತಾಗಿಯೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪುರುಷರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ(ಶ್ರಮ)ಶೋಷಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಗೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ' ಮತ್ತು 'ಗಂಗೀ ಗೌರಿ ಹಾಡು' ಎನ್ನುವ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡು ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಆರಂಭದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ ಆರಂಭದ ಕಥನ ಸಾರಾಂಶ ಹೀಗಿವೆ. (ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ. ಕೆ. ೧೯೯೨. ಪು.ಸಂ. ೧-೪೫). ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಬಂದ ಚಾಮುಂಡಿ ತನ್ನ ರಕ್ತಸಿಕ್ತವಾದ ದೇಹವನ್ನು ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿದ ಚಾಮುಂಡಿ ತನ್ನ ತಲೆಗೂದಲನ್ನು ಬಿಸಿಲಿಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡು ಕುಳಿತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಬಂದ ನಂಜುಂಡನು ಅವಳನ್ನು ನೋಡಿ ಮೋಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಚಾಮುಂಡಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಕೂಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕವಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಂಜುಂಡನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಾಗ, ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಲ್ಲದ ಚಾಮುಂಡಿ ಅವನ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಮಣಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಗಂಗೀ ಗೌರಿ ಹಾಡಿನ (ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ. ೨೦೦೦. ಪು.ಸಂ. ೧೮೫-೧೮೭) 'ಗಂಗಿನ ತರಬೇಕಂತ ನಂದಿನ ಸೃಂಗಾರ ಮಾಡಿ'ಕೊಂಡು ಶಿವನು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ.

ಹಳ್ಳದ ದಂಡಿsಗ ಹೂವ ಕೋವು ನಿಂತ ಗಂಗೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಜೊತೆ ಬರಲು ಶಿವನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕವಳು 'ನಮ್ಮವ್ವ ನಮಗs ಬೈದಾಳ, ನಮ್ಮಪ್ಪ ನಮಗ ಬಡದಾನ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ 'ನಿಮ್ಮವ್ವ ಬೈದರ, ನಿಮ್ಮಪ್ಪ ಬಡಿದsರ ಬೇಗ ಬಾ ಗಂಗಾ ಜಡಿಯಾಗ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಗಂಗೆಯನ್ನು ಶಿವನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡಿದ್ದ ಚಾಮುಂಡಿಯ ಹತ್ತಿರ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ನಂಜುಂಡ "ಗುಡಗುಡನೆ ಓಡಿ ಬಂದು, ಮುತ್ತಿನ ಮುನ್ಸೆರಗ ಹಿಡಿದು" (ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ. ಕೆ. (ಸಂ). ೧೯೭೨. ಪು.ಸಂ. ೩೦) ತನ್ನನ್ನು ಕೂಡಿ ಬಾಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೂ ಕುಯ್ಯುತ್ತಾ ನಿಂತ ಬೆಸ್ತರ ಹುಡುಗಿ ಗಂಗೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಜೊತೆ ಬರುವಂತೆ ಶಿವನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವನು. ತನಗೂ ಕುಟುಂಬದವರು ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು "ನಮ್ಮವ್ವ ಬೈದಾಳ, ನಮ್ಮಪ್ಪ ನಮಗ ಬಡಿದಾನ" (ರೇವಪ್ಪ ಕಾಪಸೆ (ಸಂ). ೨೦೦೦. ಪು.ಸಂ. ೧೮೬) ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ "ನಿಮ್ಮಪ್ಪ ಬೈದರ, ನಿಮ್ಮಪ್ಪ ಬಡಿದರ ಬೇಗ ಬಾ ಗಂಗ ಜಡಿಯಾಗ" (ಪು.ಸಂ. ೧೮೬) ಎಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವನು. ಮೇಲ್ವರ್ಣ, ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ತಳ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು, ಅವರ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದ ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ತಲೆಬಾಗುವುದು-ಇಂತಹ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಜನಪದ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಂತಹ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಮತ್ತು ಕೇಳುವ ತಳಸಮುದಾಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರು ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರಿಬ್ಬರ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ಣಾಧಾರಿತ, ಜಾತ್ಯಾಧಾರಿತ, ವರ್ಗಾಧಾರಿತ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು, ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರಲ್ಲಿನ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಚಿವುಟಿ ಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅವರಿಗೆ "ತಾವು ಸದಾ ಪರಾಧೀನರು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹೀನರು ಮತ್ತು ಉಳ್ಳವರ ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ತೆತ್ತುಕೊಳ್ಳಲು ಹುಟ್ಟಿದವರು" ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯದವರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಕಥೆಗಳು, ಕಾವ್ಯಗಳು ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ನಡೆಸಿದ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವಂತೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಕುರಿತು ಸದಾ ಭಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ನಡೆಸುವ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಹಾಗೂ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಕುರಿತು ಇರುವ ಭಯ–ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಸಾಧಿಸುವುದು ಎರಡನೆಯದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವವರು ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಆಳುವವರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶೋಷಣೆಯ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಶೋಷಕರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಠಿಣ. ಇಂಥ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರುವ ಮತ್ತು ಇಂಥ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ಹೇಳುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ವಸ್ತು, ವಿಷಯ, ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಆಳವಾದ ಭಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತ, ಅದನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ತಳಸಮುದಾಯದವರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಇಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಣೆದು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಜನಪದ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೇನಾದರೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆಯಾ? ಪ್ರತಿರೋಧ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರತಿ ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳೇ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಾನೇ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ತನ್ನ ಬುದುಕಿಗೆ ತಾನೆ ನಂಬುಗೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಇಂತಹ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಿದೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳೇ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಇಂತಹ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿನ ಅರ್ಥವೇನು, ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು; ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಸೂಕ್ತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆಸಬೇಕಿದೆ. 'ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯ ಕತೆ' (ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು (ಸಂ). ೧೯೯೮. ಪು.ಸಂ. ೧೪೦–೧೪೩)"[3] ಯನ್ನು ಈ ಮೇಲಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿ ಕಥೆಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಸಾರಾಂಶ ಹೀಗಿದೆ: ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ಉರುವಲು ಕಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಗುಡ್ಡದಾಚೆಗೆ ಹೋಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯನ್ನು ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. "ನಾನು ಕೊರ್ರ ಕಂಚಿ. ಹೀಗಾಗಿ ನೀವು ನನ್ನನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೂ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಾಗ "ಗಂಡನಿಗೆ ಗಂಜಿ ಹಾಕಿ ಬರುತ್ತೇನೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. "ನೀನು ಬರುತ್ತೀಯ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದೇ ಭರವಸೆ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಕೊರ್ರ ಕಂಚಿ ಆತನಿಂದ ಮುದ್ರೆ ಉಂಗುರ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮರಳಿ ಬರುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಮುದ್ರೆ ಉಂಗುರ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ನೇರವಾಗಿ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಹೆಂಡತಿ 'ಮಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಅಮ್ಮ'ರ ಹತ್ತಿರ ಬರುವಳು. ಅವಳಿಗೆ ತನ್ನ ಉಡುಪು–ತೊಡುಪುಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಸಿ, ಅವಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣ

ಸ್ವಾಮಿ ಕೊಟ್ಟ ಮುದ್ರೆ ಉಂಗುರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಇರುವ ಗುಡ್ಡದಾಚೆಯ ತಾಣಕ್ಕೆ 'ಮಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಅಮ್ಮರ'ನ್ನು ಕಳುಹಿಸುವಳು. ಮುದ್ರೆ ಉಂಗುರವನ್ನು ನೀಡಿದ 'ಮಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಅಮ್ಮರ'ನ್ನು ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ ಅವಳನ್ನು ಕೂಡುವರು.

ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆಂದೇ "ಮುಟ್ಟಿಕುಕ್ಕಿ ಹೊತ್ತು, ಈ ಗುಡ್ಡಿಂದಾಚೇಗೆ ಮಾಗುಡ್ಡಿಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟೆ ಕುಕ್ಕಿ ಇಳ್ಸಿ" ಕಟ್ಟಿಗೆ ಕಡಿಯುತ್ತಾ ತನ್ನ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ನಿರತಳಾಗಿದ್ದ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯ ಹತ್ತಿರ ಬಂದ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ, ಅವಳನ್ನು ಕಾಮಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೈದಿಕರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು "ನೀವು ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬರು, ನಾ ಕೊರ್ರ ಕಂಚಿ ಎಂಬಳು. ನಾ ಕೊಟ್ಟ ಸುಣ್ಣವ ನೀವಾರು ತಿನ್ನಬಾರ್ದು" (ಪು.ಸಂ. ೧೪೦) ಎಂದು ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಆಹ್ವಾನವನ್ನು ನಯವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ವರ್ಣ, ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರೇ, ಅವುಗಳ ಸೀಮಾ ರೇಖೆಗಳನ್ನು ದಾಟಲು ಏಕೆ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದರ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣ ಅವಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಣ, ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು, ಜಾತಿ, ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಿ ಸೀಮಾ ರೇಖೆಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಹಾತೊರೆಯುವಿಕೆಯು ಖಾಯಂ ಆಗಿರದೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯು ಲೈಂಗಿಕ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿವಾಹ ಬಾಹಿರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ, ನಿಸರ್ಗ ಕೊಡ ಮಾಡಿದ ದೈಹಿಕ ಸಂರಚನೆಯಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳೇ ತಾಯ್ತನಕ್ಕೆ ಬಾಧ್ಯಸ್ತಳಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿವಾಹ ಬಾಹಿರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವನು ತಂದೆತನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿನ ಹೊಟ್ಟೆ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಗುವಿಗಾಗಲಿ, ತಾಯಿಗಾಗಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಗಂಡಸರು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಆಹ್ವಾನವನ್ನು ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿಯು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ವಿವಾಹಿತೆಯಾಗಿದ್ದುದು. ನಂಜುಂಡ ಆಹ್ವಾನಿಸಿದ ಚಾಮುಂಡಿಯು, ಶಿವನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದ ಗಂಗೆ-ಇವರು ಅವಿವಾಹಿತರಾಗಿದ್ದುದು. 'ನನ್ನ ಕೂರ್ಗ್ ಬಪ್ ಹೊತ್ತಾಯ್ತ್, ಅವನಿಗೆ ಗಂಜಿ ಹಾಕಿ ಬತ್ತೆ" (ಪು.ಸಂ. ೧೪೧) ಎಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ತಾನು ವಿವಾಹಿತೆ, ತನಗೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ನಯವಾಗಿ ಹೇಳುವಳು. ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗ, ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿ,

ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಪರ ಪುರುಷರ ಕಾಮುಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ವಿವಾಹಿತ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಪರ ಪುರುಷನು ಬಯಸಿದರೆ ಅವನು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೇ ಆದರೂ ದುರ್ಯೋಧನ, ರಾವಣ, ಕಡ್ಲಿಮಟ್ಟಿ ಸ್ಟೇಷನ್ ಮಾಸ್ತರ, ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾದಲ್ಲಿನ ಸಂಗ್ಯಾನಿಗೆ ಬಂದ ದುರ್ಗತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಸುರಕ್ಷತೆಯನ್ನು ವಿವಾಹವು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಾವ್ಯದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೊರಗನಿಗೆ ಗಂಜಿ ಹಾಕಿ ಬರುತ್ತೇನೆ ಎಂದ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಗೆ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ "ನಿಮ್ಮ ಬರ್ವಸೊ ನಂಗಿಲ್ಲೆ" (ಪು.ಸಂ. ೧೪೧) ಎಂದು ತನ್ನ ಮುದ್ರೆಯುಂಗರವನ್ನು ನೀಡಿ, ಅವಳಿಂದ ಹಿಂದುರಿಗಿ ಬರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಕೊಟ್ಟ ಮುದ್ರೆ ಉಂಗರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹಿಂದಿರುಗಿದ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ಕೊರಗನಿಗೆ ಗಂಜಿ ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವಳು ನೇರವಾಗಿ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿಯ ಹೆಂಡತಿಯಾದ 'ಮಾಲಕ್ಷಿ ಅಮ್ನರು' ಹತ್ತಿರ ಬರುವಳು. ಬಂದವಳೆ ಅವಳು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ:

ಈ ಮುದ್ರಿಯುಂಗ್ರು ಕೈಗಾಯ್ಕಿಣಿ
ನನ್ನ ವಸ್ತ್ರ ನೀವುಡಿ
ನನ್ನ ಸರಬಾರೊ ನೀವ್ಹಾಯ್ಕಿಣಿ
ಈ ಚಂಡಿ ಮುಟ್ಟಿ ಮಂಡಿಗಿಡಿ
ಈ ಗುಡ್ಡಿ ಮರುಕೀಲೆ
ನಿಮ್ಮ ಗಂಡ್ನಾರು ಕೂತೀರೊ
ಅಲ್ಹೋಯ್ ಸೇರೀನಿ (ಪು.ಸಂ. ೧೪೧)

ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ನೇರವಾಗಿ ನಿನ್ನ ಗಂಡ ಕಾಮುಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ತನ್ನ ಉಡುಪು ತೊಡಪುಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ, ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ತನಗೆ ಕೊಟ್ಟ, ಉಂಗುರವನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ನೀಡಿ, ಗುಡ್ಡದ ಮರೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿಯ ಹತ್ತಿರ ಕಳಿಸುವಳು. ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದ 'ಮಾಲಾಕ್ಷಿ ಅಮ್ನರನ್ನು' ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳನ್ನು 'ಕೊರ್ರಕಂಜಿ' ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿಯು "ಕೂಡಿ ಒಡನಾಡಿರೋ, ಬೈಯಾರಲಾಯಿತೊ".

ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ದ್ರೌಪದಿಯಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸು ಎಂದು ದೈವಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅವಳಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಅಸಹಾಯಕರಾದ ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ಕೆಣಕುವುದಿಲ್ಲ. ಪರ ಪುರುಷನ ಕಾಮದಾಸೆಯಿಂದ ಬಂಧಿತಳಾದ

ಸೀತೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ರಾಮ ಧಾವಿಸಿ ಬರುವಂತೆ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯ ಗಂಡ ಧಾವಿಸಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದೇನೆಂದರೆ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನನ್ನು ಕಾಮಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ಗಂಡನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರದೇ ಇರುವುದು. ಅದು ಅವಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ವಿಷಯವನ್ನು ಗಂಡನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದರೂ ತಾನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಆತನಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು "ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಗಂಜಿ ನೀಡಿ ಬರುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ 'ಮಾಲಾಕ್ಷ್ಮಿ ಅಮ್ನರು' ಹತ್ತಿರ ಬಂದು ತನ್ನ ಉಡುಪನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಹಾಕಿ ಕಳುಹಿಸುವಳು. ಹೀಗೆ ಮೇಲ್ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿಯ ವಿರುದ್ಧ ನೇರವಾಗಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಯದೆ, ಪ್ರತಿ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೂಡಿ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯದಿಂದ ಪಾರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಈ ಹೋರಾಟವು ತಾತ್ಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಇನ್ನೆಂದೂ ಅವಳನ್ನು ಕಾಮುಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡದಂತೆ ಪರೋಕ್ಷ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ 'ಮಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಅಮ್ನರು' ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದು. ಜಾತಿ–ಜಾತಿಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಊರು–ಕೇರಿಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಿಶ್ವಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮೇಲ್ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯ ಜೊತೆ ಮಾತನಾಡುವುದೇ ಕಷ್ಟಕರವಾದುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಜಾತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ, ವರ್ಣ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯು ತೊಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಹಾಕಿಬಿಟ್ಟ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೇನಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾರೆನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ, ಮುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುಗಳ ಮಡಿ–ಮೈಲಿಗೆ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಡೆ ಇರುವ ಮೇಲ್ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ 'ಮಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಅಮ್ನರು', ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆ ತೊಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಹಾಕ್ರಾಂತಿಯೇ ಸರಿ. ಸೂಳೆ ಸಿದ್ದು ಸೀಮಂತ ಸೀರೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಉಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಸಿರಿಗೂ; ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವಳು ತೊಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟ, ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ, ಅವಳಿಗೋಸ್ಕರ ಹೊಸ್ತಿಲನ್ನು ದಾಟಿ ಗುಡ್ಡದಾಚೆಗಿನ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡನನ್ನು ಕೂಡಿದ 'ಮಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಅಮ್ನರಿ'ಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಣ್ಣೇ ತಡೆದದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿ. ಕೊರಾತಿ

ಕಂಚಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳಾಗಿದ್ದೂ ಅಸಹಾಯಕಳಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವುಳ್ಳ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳುವೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿ ತನ್ನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದೊಳಗಿದ್ದೂ ಜಾತಿ ಬೇಲಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಒಂದುಗೂಡುವ, ಒಬ್ಬರ ಸಂಕಟವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಕೇಳುವ, ಪರಿಹಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಪರ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಇಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸೋದರಿತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯ ಕಥೆಯು ಮೇಲ್ವರ್ಣದ ಪುರುಷ ನಡೆಸುವ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯದಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ವಿಮುಕ್ತಿಗೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಗೆದ್ದ ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ; "ಗಂಡ ಬಂದನ್ಣೆಂಗೆ ಮಾಡಲೊ" (ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು. ೧೯೯೮. ಪು.ಸಂ. ೬೨-೬೩)[4] ಎನ್ನುವ ಕಥನ ಗೀತೆಯು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಗಂಡನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದಂತೆ ಅನ್ಯ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಗಂಡ ಬಂದನ್ಣೆಂಗ ಮಾಡಲೊ' ಕಥಾ ಸಾರಾಂಶ ಹೀಗಿದೆ: ವಿವಾಹಿತ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ಗಣೆಯನನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಗೆಣೆಯನೊಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದಾಗ ಗಂಡ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವಳು ತಾನು ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸರ್ವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವಳು. ಗೆಣೆಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಸೀರೆ, ಕುಬುಸ ಹಾಗೂ ಬಳೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವುಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಳುವಳು. ನಂತರ ಅವನನ್ನು ದೇವರ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಹಣೆಗೆ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಹಚ್ಚಿ, ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬೇವಿನ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಇಡುವಳು. ತಾನೇ ರೂಪ ಬದಲಾಯಿಸಿದ ಗೆಣೆಯನನ್ನು ಎಲ್ಲವ್ವದೇವಿ, ಉಚ್ಚಂಗಿ ಎಲ್ಲವ್ವ ಎಂದು ಗಂಡನಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾ, ಆ ದೈವಕ್ಕೆ ತಲೆ ಬಾಗಿ ಮಕ್ಕಳ ಫಲವನ್ನು ಕೇಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವಳು. ಇದಾವುದನ್ನು ಅರಿಯದ ಆಕೆಯ ಗಂಡ, ರೂಪ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಂತ ಹೆಂಡತಿಯ ಗೆಣೆಯನನ್ನು ಉಚ್ಚಂಗಿ ಎಲ್ಲವ್ವ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿ, "ಅಡ್ಡಡ್ಡ ಬಿದ್ದು" ಮಕ್ಕಳ ಫಲವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎದುರಾದ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿದ ಆಕೆಯ ಗೆಣೆಯ ಭಯದಿಂದ ಓರೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ತನ್ನ ಗೆಳತಿಯ ಗಂಡನನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಕಥನ ಗೀತೆಯ ಕಥಾನಾಯಕಿಯ ಮನೋಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸ್ಥಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಳ ಬದುಕಿನ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಕೆ ಅನ್ಯ ಪುರುಷನೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಳು. ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಇನಿಯನೊಡನಿದ್ದಾಗ ಒಂದು ದಿನ ಗಂಡನ

ಆಗಮನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಹವಣಿಸಿ, ಆ ಇಡೀ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ.

ನಾನುಟ್ಟಿರುವಂಥ
ಸೀರೇನಾದ್ರು ಉಟ್ಟುಗಳ್ಳಯ್ಯ
ನಾ ತೊಟ್ಟಿರುವಂಥ
ಕುಬುಸನಾದ್ರು ತೊಟ್ಟುಗಳ್ಳಯ್ಯ

ನಾ ಇಟ್ಟಿರುವಂಥ
ಬಳೆಗಳಾದ್ರು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಯ್ಯ
ಕೈಯ್ಯಾಗೆ ಒಂದು
ಕಟ್ಟಿಗೆನಾದ್ರೂ ತಕ್ಕೋಳ್ಳೋ

ನೆಟ್ಟಗೆ ಹೋಗಿ
ದೇವರ ಕ್ವಾಣಾಗೆ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳೋ
ನಿನ ಮೈಮ್ಯಾಲ್ ಬಿಳೇ
ಪಟ್ಟೇನಾದ್ರು ಹಾಡು ಒಡಕಳ್ಳೋ

ಹಣೆಯ ಮ್ಯಾಲೆ ಓಟು
ಭಂಡಾರಾದ್ರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಯ್ಯ
ಬಾಯಿಗೆ ಓಟು
ಬೇವಿನ್ ಸೊಪ್ಪ ಇಟುಕೊಳ್ಳಯ್ಯ (ಪು.ಸಂ. ೬೨-೬೩)

ಎಂದು ತನ್ನಿನಿಯನ ಇಡಿ ರೂಪವನ್ನೇ ಹೆಣ್ಣು ದೈವವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರು, ಧರ್ಮ, ದೈವದಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪೌರ ಸಮಾಜದವರಾಗಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಹೊರಗಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರಾಗಿರಬಹುದು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಗಂಡನನ್ನು ಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸಿ ದೈವೀಕರಣಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿರುವರು. ಹೀಗೆ ದೈವೀಕರಣಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ಬಹಳ ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. 'ಅಸಲಜಾತಿ ಹೆಣ್ಣು', 'ಸಂಪಿಗೆ ತೆನೆಯಂತ ಹುಡುಗ', 'ಚಂದ್ರುಣಿ', 'ಗಿಡ್ಡಪೋರಿ' (ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ) ಮೊದಲಾದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾದಂತಹ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥಾ ನಾಯಕಿಯರು ಅನ್ಯ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಿಕ್ಷೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಮೇಲಿನ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ ಕಥಾನಾಯಕಿ ತಾನೂ ಶಿಕ್ಷೆಗೊಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ, ಬೇರೆಯವರನ್ನೂ ಶಿಕ್ಷೆಗೊಳಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಗಂಡಯ್ಯ ಗಂಡ

ಎಲ್ಲವ್ವ ನಾವೇ ಹೋಗಬೇಕಂತಿದ್ದೋ
ಉಚ್ಚಂಗಿ ಎಲ್ಲವ್ವ
ತಾನೇ ತಾನು ಬಂದು ನಿಂತಾಳೋ
ಗಂಡಯ್ಯ ಗಂಡ
ಮಕ್ಕಳ ಫಲಗಳ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳೋ
ಗಂಡಯ್ಯ ಗಂಡನಾದ್ರೆ
ಅಡ್ಡಡ್ಡ ಬಿದ್ದು ಬೇಡುತಾನಲ್ಲೋ
ಮಿಂಡಯ್ಯನಾದ್ರೆ
ಓರೆಗಣ್ಣಾಗೆ ನೋಡುತಾನಲ್ಲೊ

ಹೀಗೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಗಂಭೀರವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದು ನವುರಾದ ಹಾಸ್ಯ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ವಿವಾಹಿತ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ಅನ್ಯ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೈತಿಕ, ಅಶ್ಲೀಲ, ಹಾದರ ಎನ್ನುವ ಧ್ವನಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಗಂಡ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಿರುವ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ವೈವಾಹಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮುರಿಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯ ಮನೋಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪತಿಯೇ ಪರದೈವ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ, ವೈವಾಹಿಕ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ತಾನು ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ತೋರಿಕೆಗೆ ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆಳದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೀಡು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅಚಾನಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡ ಬಂದಾಗ ತನ್ನೊಡನಿರುವ ಇನಿಯನಿಗೆ ತಕ್ಷಣವೇ ಜೋಗಮ್ಮನ ಉಡುಪುಗಳನ್ನು ತೊಡಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಉಚ್ಚಂಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಎಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಕರೆಯತೊಡಗಿದ್ದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕುರಿತಿರುವ ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದ ಕಥನಗಳು ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ವಿವಾಹ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಪರಶುರಾಮನಿಗೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ "ನನಗೆ ಗಂಡನಿಲ್ಲ, ನಿನಗೆ ತಂದೆಯಿಲ್ಲ"(ಎಂ. ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ. ೧೯೭೭. ಪು.ಸಂ. ೩೫) ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳಿರಬಹುದು; "ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರ ಬಿಡಿಸ್ಯಾಳ! ಭಂಡಾಟ ತಂಟೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಹರಿಸ್ಯಾಳ... ಗಂಡ ಹೆಂಡರ ಬಿಡಿಸಿ ಭಂಡಾರ ಚೀಲವ ಧರಿಸಿ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆದಿ ಶಕ್ತಿ ನೀನಾದೆಮ್ಮ' (ಪು.ಸಂ. ೭೨-೮೯) ಎಂದು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಗೀತೆಗಳಿರಬಹುದು; ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮನು ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ ಎನ್ನುವ ಪಿತೃನಿಷ್ಠ ಆಕೃತಿಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ತಾನೆದುರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಣ್ಣು ದೈವವನ್ನು ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಗಂಡನನ್ನು ಮತ್ತು ವಿವಾಹ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಜನಪದ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಥನಗಳು ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ

ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಿವೆ, ಇಂತಹ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಕುರಿತು ಯಾವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ 'ಈರಬಡಪ್ಪ' ಕಥನಗೀತೆಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈರಬಡಪ್ಪನು ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದ ನಾಯಕನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವನು. ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಬೇಡ ಸಮುದಾಯದ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿ ಓಬಮ್ಮ ಮಾಡಿದ ಮೋಸದಿಂದಾಗಿ ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ ಈರಬಡಪ್ಪನು ವೀರಮರಣವನ್ನಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಥನ ಗೀತೆಯ 'ಈರಣ್ಣನದಟ್ಟಿಗೆ ಸೂಳೆ ಒಲಿದಾಳೆ' ಮತ್ತು 'ಮುಟ್ಟಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಕುಚಗಳ' (ಪು.ಸಂ. ೩೫, ೪೧) ಎನ್ನುವ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿಯ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಕುರಿತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಧಾರೆ-ಧಾರೆಯಾಗಿ ಹರಿದು ಬಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈರಬಡಪ್ಪ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬೆಳ್ಳಿ ಸುಣ್ಣಗೋವಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ಬೆನ್ನಿಂದೆ ಜೂಲುನಾಯಿ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಈರಬಡಪ್ಪನು ಹೊಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಜೂಲುನಾಯಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಹೋದ ಈರಬಡಪ್ಪನನ್ನು ನೋಡಿದ ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿ ಓಬಮ್ಮನು ಅವನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಈರಬಡಪ್ಪನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಟ ಓಬಮ್ಮನನ್ನು ಹತ್ತಾರು ಜನ ತಡೆದು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೊರಟಿರುವೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕವಳು ನಿರ್ಬಿಡೆಯಿಂದ ಈರಬಡಪ್ಪನನ್ನು ಕಾಣುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿರುವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈರಬಡಪ್ಪನು ಇದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಓಬಮ್ಮನು 'ಎದೆಯ ಕುಪ್ಪಸವ ಸಡಲಿಸಿ! ಬ್ಯಾಡರುಡುಗಿ ವದೆಗೋಗಿ ಸೆರಗ ಹಿಡಿದಾಳೆ! ಗೊಲ್ಲರ ಈರ ನೋಡಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಕುಚಗಳ'' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ''ಕುಚಗಳ ಮುಟ್ಟಿದರೆ ದೆಸೆಗಳು ಕೆಟ್ಟಾವು ಹುಸಿಯ ಬಂದಾವೆ ನಮ ಮಾತು ಓಬಮ್ಮ ಸುಮ್ಮ ಹೋಗೆ ಅರಮನೆಗೆ'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೂ ಓಬಮ್ಮನು 'ಎತ್ತಿನ ಗೂಡಿನಾಕೆ ಹೊಕ್ಕು', 'ಹಾವಿನ ಗೂಡಿನಾಕೆ ಹೋಗಿ' ಅವನನ್ನು ದುಂಬಾಲು ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅವನು 'ಹರ್ತಿಯ ಬೇಡರು ನಮಗಪ್ಪ ಮಕ್ಕಳು, ನೀನು ನಮ್ಮಿಗೆ ಕಿರುತಂಗಿ' ಎಂದಾಗ ಅವಳು 'ರಾಯರಂಬೋರೆ ನಮಗಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯಂತಹ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಾಗ; 'ಎತ್ತು ಕೊಟ್ಟೆನು ದುಡಿದುಣ್ಣೆ' ಎಂದು ಈರಬಡಪ್ಪ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಓಬಮ್ಮ ಈರಬಡಪ್ಪನನ್ನು ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಕರೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಎತ್ತಿಗೆ ನೀರು ಕುಡಿಸುವ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಈರಬಡಪ್ಪನ ಎದುರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಬಂದು ನಿಂತು ''ಇಟ್ಟ ಕುಪ್ಪಸವೇ ಸಡಿಲಿಸಿ, ಬೇಡರುಡಿಗಿ ವದೆಗೋಗಿ ಸೆರಗ ಹಿಡಿದಾಳೆ/ ಗೊಲ್ಲರ ಈರ ಮುಟ್ಟಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಕುಚಗಳ'' (ಕರಾಕೃ (ಸಂ). ೧೯೬೩. ಪು.ಸಂ. ೩೫) ಎಂದು ಹೇಳುವಳು. ಹೀಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕಾಮುಕಿಯರನ್ನಾಗಿ, ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವವಳಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯೌವ್ವನ ತುಂಬಿದ ಆರೋಗ್ಯವಂತ, ಹಣವಂತ

ಹುಡುಗನನ್ನು ಕಂಡರೆ ಸಾಕು, ಇವರು ತಾವೇ ಬಟ್ಟೆ ಬಿಚ್ಚಿ ಕೊಂಡು ಕಾಮಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವಷ್ಟು ಕಾಮುಕಿಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿ "ನೋಡಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಕುಚಗಳನ್ನು, ಅರಗಳಿಗೆ ಸಾಕು ಸುಖನಿದ್ರೆ; ಬಾರಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಅರಮನೆಗೆ" (ಪು.ಸಂ. ೩೫-೩೬) ಎಂದು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದರೆ "ಎದ್ದೋಗ ನಿನ್ನ ಅರಮನೆಗೆ, ಹೆತ್ತಮ್ಮ ಕಂಡರೆ ಬೈಯ್ದಾಳೆ" ಎಂದು ಈರಬಡಪ್ಪನು ಆತಂಕದಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವನು. ಸಮಾಜ ರೂಪಿಸಿದ ನೈತಿಕ ನಿಯಾಮವಳಿಯಲ್ಲಿ ಈರಬಡಪ್ಪನ ವರ್ತನೆಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿಯ ವರ್ತನೆಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಈರಬಡಪ್ಪನಿಗೆ ಹೆತ್ತತಾಯಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಭಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಬೇಡರ ಹುಡುಗಿಗೆ ಈ ಯಾವ ಭಯಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಪೌರ ಸಮಾಜದವರು, ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಹೊರಗಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತು ಕಾಮುಕಿಯರು, ಲಜ್ಜಾಹೀನರು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಗೊಲ್ಲರ ಈರಬಡಪ್ಪನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನಾದರೂ ಅವನ ಸಮುದಾಯದವರ ಪಶುಸಂಗೋಪನಾ ವೃತ್ತಿಯು ಕೃಷಿ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಗೊಲ್ಲರು ಪೌರ ಸಮಾಜದವರೊಡನೆ ಬೆರೆತು ಹೋದರು. ಬೇಡರ ವೃತ್ತಿಯೇ ಅರಣ್ಯದೊಡನೆ ಸಮೀಕರಣಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳೆನಿಸಿದರು. ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮವಾಸಿಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಿಶ್ವಗಳೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಊರಿನವರಿಗೆ ಅರಣ್ಯದವರು ಅಪರಿಚಿತರು, ವಿಚಿತ್ರ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿವುಳ್ಳವರು ಆಗಿ ಕಂಡು ಬಂದರು. ಊರೊಳಗಿರುವ, ತಮ್ಮ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಳುವ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ಸಂಬಂಧಿ ಮಹಿಳೆಯರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಕುರಿತು ವಿಚಿತ್ರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪೌರ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜಗಳು ಊರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ದೂರ ಇರುವ ಅರಣ್ಯವಾಸಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತು ಮತ್ತಷ್ಟು ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟವು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಹಾದಿಬೀದಿಯಲ್ಲಿ "ಇಟ್ಟ ಕುಪ್ಪಸವೇ ಸಡಿಲಿಸಿ, ಬೇಡರುಡುಗಿ ಎದೆಗೋಗಿ ಸೆರಗ ಹಿಡಿದಾಳೆ! ಗೊಲ್ಲರ ಈರ ಮುಟ್ಟಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಕುಚಗಳ.... ಅರಗಳಿಗೆ ಸಾಕು ಸುಖನಿದ್ರೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಹ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈರಬಡಪ್ಪ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಹರ್ತಿಯ ಬೇಡರು ನಮಗಪ್ಪ ಮಕ್ಕಳು
ನೀನು ನಮ್ಮೀಗೆ ಕಿರು ತಂಗಿ ಹೋಗಮ್ಮ

..

ಗುಡ್ಡದ ಬೇಡರು ನಮಗಣ್ಣ ತಮ್ಮದಿರು
ನೀನು ನಮ್ಮಿಗೆ ಕಿರು ತಂಗಿ ಹೋಗಮ್ಮ

ಎಂದು ಈರಬಡಪ್ಪ ಹೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಓಬಮ್ಮ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಳು.

ರಾಯರೆಂಬೊರೆ ನಮಗಿಲ್ಲಾ ಗೊಲ್ಲರ ಈರ
ಬಾರಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಅರಮನೆಗೆ

..

ಗಂಡರೆಂಬೇರೆ ನಮಗಿಲ್ಲಾ ಗೊಲ್ಲರ ಈರ
ನಡೆಯಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಅರಮನೆಗೆ

(ಕರಾಕೃ (ಸಂ). ೧೯೬೩. ಪು.ಸಂ. ೪೫)

ಈರಬಡಪ್ಪನು ಅಪ್ಪ-ಮಕ್ಕಳು, ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮಂದಿರು, ತಂಗಿ ಎಂದು ಬಂಧುತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಿದರೆ, ಓಬಮ್ಮನು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಗಂಡಂದಿರೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮ, ಅಕ್ಕ-ತಂಗಿ, ಅಪ್ಪ-ಮಕ್ಕಳು, ಈ ತೆರನಾದ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಳು. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದವರು ತಳಸಮುದಾಯದವರನ್ನು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಕುಟುಂಬರಹಿತರನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವರು. ಗಂಡ, ಹೆಂಡತಿ, ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ, ಅಕ್ಕ, ತಂಗಿ, ಮಗಳು, ಮಗ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವತ್ತು. ತಾವು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿವಾಹವೇ ನಿಜವಾದ ವಿವಾಹ, ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ನಿಜವಾದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತೀಯ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿವೆ. ತಳಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ, ಅವರ ಸಾಮೂದಾಯಿಕ ನಡಾವಳಿಗಳು, ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳು, ಅವರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದವು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅವರುಗಳ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡಾವಳಿಗಳ ಕುರಿತು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದವು. ಅಲ್ಲದೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವತ್ತಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರು. ತಳಸಮುದಾಯದವರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರು, ದಾಸದಾಸಿಯರೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಈ ದಾಸ ದಾಸಿಯರು ಚರಾಸ್ಥಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಇವರುಗಳು ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ರವಾನೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ವಿವಾಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗಂಡನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಸ್ವತ್ತಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಹೆಂಡತಿ-ಮಕ್ಕಳಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿ, ಅಕ್ಕ-ತಮ್ಮ, ತಂದೆ-ಮಗಳು, ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೇಡರಂತಹ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷರನ್ನು ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮ, ತಂದೆ-ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ-ದೊಡ್ಡಪ್ಪ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡಸರನ್ನು ಕಾಮ ವಾಂಛೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದು ಬೇಡಹುಡುಗಿಯರ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆ ಈರಬಡಪ್ಪ ಕಥನಗೀತೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಬೇಡ ಸಮುದಾಯದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲರನ್ನು ಸೂಳೆಯರನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದು,

ಇವರಾರೂ ದೇವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ದಾಸಿಯರಲ್ಲ. ಈರಬಡಪ್ಪ 'ಕಥನಗೀತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ದೇವದಾಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. "ಎತ್ತು ಕೊಟ್ಟೇನು ದುಡಿದುಣ್ಣೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಕಾಮಕ್ಕಾಗಿ ಹಪಾಹಪಿಸುವ ಓಬಮ್ಮನು "ಗಂಡರೆಂಬೆರೆ ನಮಗಿಲ್ಲ, ಗೊಲ್ಲರ ಈರ, ನಡೆಯಯ್ಯ ನಮ್ಮ ಅರಮನೆಗೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವಳು. ಇಡೀ ಬೇಡ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನೇ Sex Workersನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಸಂಗತಿ ಬಯಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗೊಲ್ಲರ ಈರ ಮತ್ತು ಬೇಡರ ಓಬಮ್ಮ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೇ ಸೇರಿದವರಾದರೂ ಈ ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಈರನ ಪಶುಸಂಗೋಪನ ವೃತ್ತಿಯು ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಕೃಷಿ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ಓಬಮ್ಮನು ಸೇರಿದ ಸಮುದಾಯದವರ ವೃತ್ತಿಯು ಅರಣ್ಯ ಜೀವನದೊಡನೆ ಸಮೀಕರಣಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳ ಸಮುದಾಯದವರು ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಹೊರಗಿನವರಾಗಿಯೇ ಉಳಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಏಕಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಅವರೊಳಗೆ ಅನೇಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯನರನ್ನು ಏಕ ಘಟಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ, ಅವರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾದ 'ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯ ಕತೆ', 'ಗಂಡ ಬಂದನ್ಹಂಗೆ ಮಾಡಲೋ' ಹಾಗೂ 'ಈರಬಡಪ್ಪನ ಕಥನಗೀತೆ', ಈ ಮೂರು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯು ವಿವಾಹಿತೆ ಆದರೂ, ಅವಳ ಈ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಅನ್ಯ ಪುರುಷರ ಕಾಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಕ್ಷಣೆ ಒದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ಗಂಡ ಬಂದನ್ಹಂಗೆ ಮಾಡಲೊ" ಎನ್ನುವ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ ಕಥಾನಾಯಕಿ ವಿವಾಹಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರೂ, ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಮೂಲಕವೇ ವಿವಾಹ ನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದವಳು. ಈರಬಡಪ್ಪ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ ಒಬಮ್ಮನನ್ನು ಹಾಗೂ ಆಕೆಯ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು Sex workersನಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬಳು ತನ್ನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಳು; ಮತ್ತೊಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಳು; ಮಗದೊಬ್ಬಳನ್ನು ತಂದೆ, ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ, ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ, ದೊಡ್ಡಪ್ಪ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಇಡಿ ಗಂಡಸು ಸಮುದಾಯವನ್ನೇ ಕಾಮ ವಾಂಛೆಯಿಂದ ನೋಡಿದವಳಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ಮೂರೂ ಕಥನಗೀತೆಗಳು. ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು, ಪೌರ-ಸಮಾಜದ ಒಳಗಿನವರು ಮತ್ತು ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಹೊರಗಿನವರು - ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಭಿನ್ನ-ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ತಾಯ್ತನ ಮತ್ತು ಬಂಜೆತನ

ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಪೌರ ಸಮಾಜದವರಂತೆ ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು 'ಬಂಜೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. 'ಬಂಜೆ' ಈ ಪದವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೊರತೆಯನ್ನಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅಪರಿಪೂರ್ಣ ಜೀವಿಯನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವಂತೆ, ಗಂಡನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು 'ಬಂಜೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದಂತೆ ಫಲವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಪುರುಷನನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯದ ಭಾಷಾ ಭಂಡಾರದಲ್ಲಿ ಪದಗಳೇ ಇಲ್ಲ.

ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನೇ ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಗಂಡಿಗೆ ಮರು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪೌರ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಮಹಿಳೆಯರಂತೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರೂ, ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಟ, ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ, ಸ್ವಾಮಿಗಳಿಗೆ ಮೊರೆಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ಯ ಪುರುಷನನ್ನು ಕೂಡುತ್ತಾರೆ.

ಇಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಭಂಜಿಸಿದವರು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅರ್ಥೈಸಿರುವರು. ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಸೋಲಿಗ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸಂಕವ್ವೇ ಮಾದಯ್ಯನನ್ನು ಕೂಡಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರಚನಗೊಳಿಸಿದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದುವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿವೆ. “ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮುಕ್ತತೆಗೆ ಹಾತೊರೆದರೆ ಗಂಡು ಕಟ್ಟು ಪಾಡಿನ ಬೇಲಿಯನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಇದು ಅವಸ್ಥಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಬೇಕು ಬೇಡುಗಳ ಸಂಘರ್ಷ, ಆಸೆ ಅದುಮಿಕೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತತೆ ಹಾಗೂ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವೆಂಬ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ. ಇಡಿ ಸಂದರ್ಭ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವಾದ ಶೀಲವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಮೀರುವ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ” (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ. ಚಿ. ೧೯೯೫. ಪು.ಸಂ. ೬೦-೬೩) ಎಂದು ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ಹೇಳಿದರೆ, ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು. “ಸಂಕಮ್ಮನ ತುಡಿತವನ್ನು ಸತೀತ್ವದ ಭಂಗವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಂಕಮ್ಮ ಮಾದಯ್ಯರ ವಿವಾಹೇತರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೈತಿಕವಾಗಿ ಕಂಡಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ತಳಮಳವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಕಮ್ಮ ಮಾದಯ್ಯನನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ದೊರೆಯುವುದು, ಗಂಡ ನೀಲಯ್ಯನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುವುದು, ನೀಲಯ್ಯ ಶೀಲದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನು ಅದೇ ಎದೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಗೆಲ್ಲುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಸ್ಥಾಪಿತ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಹಾದರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮರು ರಚಿಸುತ್ತದೆ” (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. ೧೯೯೭. ಪು.ಸಂ. ೧೨೬). ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಸಂಕವ್ವೆಯಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾದ ಜರೂರಿದೆ, ನಿಜಕ್ಕೂ ಅವರು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹಾಕಿದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರೇಖೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ದಾಟಿದ್ದಾರೆಯೆ?

ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದ್ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯು ಇವರನ್ನು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮುರಿಯುಂತೆ ಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ ಅವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದ 'ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವ'ರನ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಂಕವ್ವೆಯ ಕಥನ ಭಾಗವನ್ನು ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವೆ. ಈ ಕಥನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಂಕವ್ವೆ, ಗಂಡ ನೀಲೇಗೌಡನು ಹೆಜ್ಜೇನು ಮಲೆಗೆ ಹೋಗುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಆತನಿಗೆ ಬಂಜೆತನದಿಂದಾಗಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಾನೆದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು, ಕೊಂಕು ನುಡಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ನೀಲೇಗೌಡನು ಹೆಜ್ಜೇನು ಮಲೆಗೆ ತೆರಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಾಗ ಆತನು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಗಾಢವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾನೆ: ೧. ತನಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿರುವ ಸಂಗತಿ ೨. ತಾನು ಕೂಡು ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಸಿಡಿದು ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿ ಒಂಟಿಯಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಭಾಷೆ ನೀಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ "ನಾನು ಪತಿಗೆ ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ನನ್ನ ಪತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮ ಏನಾಗುತ್ತದೆ, ಯಜಮಾನ ನಾನು ಖಂಡಿತವಾಗ್ಲು ಭಾಷೆ ಕೊಡೋದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಸಂಕವ್ವೆ, ಹಠ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡನು ಏನೆಲ್ಲಾ ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೀಡಿದರೂ, ಸಂಕವ್ವೆ ತನ್ನ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನೀಲೇಗೌಡನು ಸಂಕವ್ವೆಗೆ ಪತಿವ್ರತಾ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಭಾಗವು (ಪು. ಸಂ. ೧೪೮-೧೭೮) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ೧. ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನೇ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ನೀಲೆಗೌಡನ ಹಠ. ೨. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲೊಪ್ಪದ ಸಂಕವ್ವೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನದ ಬಯಕೆಯು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವುದು.

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಂಕವ್ವೆಯು "ಬಂಜೆ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟುದೇ ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ನನ್ನ ಸತ್ಯವೇ ಹುಸಿಯಾದಂಗಾಯ್ತು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಂಕವ್ವೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಭಾಷೆ ನೀಡಿದರೆ ಅವಳ ಯಾವ ಸತ್ಯ ಹುಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ, ಅವಳೇಕೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದಳು ಎನ್ನುವುದುನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಜೀವಿತಾವಧಿಯವರೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನೀಲೆಗೌಡ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಲು ಬಯಸಿದ ಸಂಕವ್ವೆ 'ಗರತಿಭಾಷೆ'ಯನ್ನು ಕೊಡಲು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮಾದಯ್ಯನು ಸಂಕವ್ವೆಯಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಭಾಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾದಯ್ಯ, ಸಂಕವ್ವೆಯನ್ನು ನೀಲೆಗೌಡನು ಹಾಕಿದ ಮಾಯಾ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ, ಅವಳಿಗೆ ಸಿರಿಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕರುಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಮಾದಯ್ಯ ಸಂಕವ್ವೆಯ ಮುಖ ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಂಕವ್ವೆ ಮಾದಯ್ಯನ ಎದುರಿಗೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಳು ಹೊರಬರದಾದಾಗ ಮಾದಯ್ಯನು

'ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ಮರಿ ಇದ್ದಾರ' ಎಂದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಕ್ಕಳು ಎಂದ ತಕ್ಷಣವೇ 'ಸಂಕವ್ವೆ ದಡಾರನೆ ಭೂಮ್ಗಿಳಿದ್ ಬುಟ್ಟಳು... ನಾನು ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಬಂಜೆ ಅಂದಳು' (ಪು.ಸಂ. ೧೨೧) ಅವಳ ದುಃಖವನ್ನು ದುಪ್ಪಟ್ಟುಗೊಳಿಸಲು ಅವಳ ಬಂಜೆತನವನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾದಯ್ಯನ ವ್ಯಂಗ್ಯ ನುಡಿಗಳು ಅವಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಘಾಸಿಗೊಳಿಸಿದವೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟು ಬಂಜೆ ಎಂದು ಹಂಗಿಸಿ, ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸಿದವನ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕರುಣಿಸಲು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಬಂಜೆತನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿದರೆ, ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬರುವ ವರೆಗೆ ಅರವಟ್ಟಿಗೆ ಸೇವೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವಂತಹ ನೂರಾರು ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮಾದಯ್ಯನು ಸುಪ್ರೀತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಜೋಡಿ ಮಕ್ಕಳು ಕೊಟ್ಟರೆ ನಿಮ್ಮ ಮುತ್ತಿನ ಜೋಳಿಗೆಗೆ ದಾನ ನೀಡುವೇನೊ" (ಪು.ಸಂ. ೨೫೨) ಎಂದಾಗ ಸಂತಾನ ಭಾಗ್ಯ ಕರುಣಿಸಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕವ್ವೆಗೆ ಗಂಡನಿಂದ ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೆನಿಸಿರಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನೀಲೇಗೌಡ ಬರುವುದರೊಳಗಾಗಿ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ನೀಡುವಂತೆ ಮಾದಯ್ಯನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಂಜೆತನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಪದೆದುರು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವು ಧೂಳಿಪಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದಯ್ಯನೇ ಆಕೆಯ ಗಂಡನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತಾನಾದರೂ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ವ್ಯವಧಾನ ಅವಳಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಮಾದಯ್ಯನಿಂದಲೇ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡೆ ಎಂದು ಇರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂದಿನ ಬದುಕು ತಾನುತ್ತರಿಸಿದಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವಳಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆದರೂ ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದಷ್ಟು ಅದು ಅವಳಿಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನೀಡು ಎಂದು ಅವಸರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಾದಯ್ಯನು ತಾನು ಕೊಡುವ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಹಕ್ಕನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸಂಕವ್ವೆಗೆ ಪಿಂಡ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಂಕವ್ವೆಗೆ ಮಾದಯ್ಯನ ಮೇಲೆ ಅನುರಾಗ ಉಂಟಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಗಂಡ ನೀಲೇಗೌಡನ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಅಗಲಿಕೆಯು ಆಕೆಗೆ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ಕಟ ಕಾಮದಿಂದಾಗಿ ಮಾದಯ್ಯನನ್ನು ಸಂಕವ್ವೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಗಂಡನು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಚಿತ್ರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನೋ ಅದನ್ನು ಮುರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರತೀಕಾರದ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ಮಾದಯ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಜೆ ಶಾಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವೇ ಮಾದಯ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವಳು ಹುಟ್ಟುವ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಸಂತಾನಾಪೇಕ್ಷೆ ಅವಳೊಳಗಿನ ತುಡಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸಂಕವ್ವೆ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಕವ್ವೆ ಮಾದಯ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಿದ್ದನ್ನು ಸತೀತ್ವದ ಭಂಜನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ತಾಯ್ತನದ ತುಡಿತವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ಅನ್ಯ ಪುರುಷನನ್ನು ಕೂಡಿದಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದಿಂದ ಬೇಸತ್ತು, ಅದರಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಲು ನಡೆಸಿದ ಅವಳ ಹೋರಾಟವನ್ನು, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ತಾಯ್ತನದ ಹಂಬಲದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕವ್ವೆಯ ಎದುರಿಗಿದ್ದುದು ಎರಡು ಆಯ್ಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ ೧. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪ ಎದುರಿಸುವುದು. ೨. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಬಂಜೆತನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಅವಳು ಬದ್ಧಳಾಗಿದ್ದರೆ ಸಂತಾನಾಪೇಕ್ಷೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ನೀಲೇಗೌಡನು ತರುವ ಸವತಿಯೊಂದಿಗೆ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅವಳೇ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಜೆಯಾದವರಿಗೆ ಕುಟುಂಬದವರಿಂದಾಗಲಿ, ಸಮಾಜದವರಿಂದಾಗಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಬೆಂಬಲ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎರಡನೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡರೆ ಬಂಜೆತನದಿಂದಾಗಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪಮಾನಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕವ್ವೆ ಅನ್ಯ ಪುರುಷನನ್ನು ಕೂಡಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದ ಸಂಗತಿ ಆಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನೀಡಿದ ಮಾದಯ್ಯನಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಗಂಡನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳು ತನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ತನ್ನ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದವರ ಮಾರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಹರಾಜಿಗಿಟ್ಟಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕವ್ವೆ ಪತಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಆಕೆಯ ಗಂಡ ಅವಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಕಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಮುರಿಯುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಸಂಕವ್ವೆಗೆ ಕಂಡಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಗಂಡನು ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಸಾಧುವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ತವರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಶ್ರಯ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮುರಿದ ಹೆಣ್ಣು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಯಪಕ್ಷ ಬಂಜೆತನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪಮಾನಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಂಕವ್ವೆ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎರಡನೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಸಂಕವ್ವೆಯದು ಜಾಣ ಆಯ್ಕೆ. ಬಂಜೆತನದಿಂದ ವಿಮೋಚನೆ ಪಡೆಯುವುದು ಅವಳ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತೆ ಹೊರತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಬಲೀಕರಣ?

ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದೊಳಗಡೆಯೇ ಇರುವ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗಡೆ ಇರುವ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ, ಇವು ಆ ಮಹಿಳೆಯರ

ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ, ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀಪರ ಎಂದು ಕಾಣುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸಶಕ್ತೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ನಿಜವಾದ ಬದುಕನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಾಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ 'ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆ ಸಂದು' (ಚಲುವರಾಜು. ೧೯೯೭. ಪು.ಸಂ. ೧೮೬-೨೪೪)ವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

“ಗಂಡ ಸತ್ರೂ ಅವರು ಮುಂಡೇರಾಗಂಗಿಲ್ಲ
ಕೃಷ್ಣ ಸತ್ತದಿನ ಮುಂಡೇರವ್ರು
ಸರಿ ಆದ್ರೆ ಗಂಡ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ
ಗರ್ಭಿಣಿ ಆದ್ರ ಮಾತ್ರ
ಕೆಟ್ಟೋದ್ಲು ಅಂತ ಆಚೆಗೆ ತಳ್ಳಿ ಬಿಡ್ತಾರೆ
ಇನ್ನು ಕಳಸ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಾ ಹಿಡಿಬಹುದು
ಅರಿಶಿಣ ಕುಂಕುಮ ಇಕ್ಕಬಹುದು
ಹೂವಾ ಮುಂಡಿಬೊದು
ತಾಳಿ ತೆಗ್ದು ಹಾಕಂಗಿಲ್ಲ
ಕಾಲುಂಗರ ತೆಗೆದಾಕಂಗಿಲ್ಲ
ಕರೇಬಳೆ ತೆಗೆದುಹಾಕಂಗಿಲ್ಲ” (ಪು.ಸಂ. ೨೧೬)

ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕು ಉತ್ತಮವಾಗಿದೆ ಎಂದಾಗಲಿ; ಕೃಷ್ಣ ಸತ್ತ ದಿನ ಒಂದನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ಉಳಿದ ದಿನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮುತ್ತೈದೆಯಾಗಿರುವ ಅವಳ ಬಾಳಿನ ಕ್ರಮ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಲಿ; ಪೌರ ಸಮಾಜದೊಳಗಿರುವ ವಿಧವೆಯರು ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆ ಎದುರಿಸುವ ವೈಧವ್ಯದ ಭೀಕರತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾರಳು ಎಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಶೋಷಣಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಹಾಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ “ಕೃಷ್ಣ ಸತ್ತ ದಿನ ಅವರು ಮುಂಡೆಯರಾಗುತ್ತಾರೆ”, “ಗಂಡ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಗರ್ಭಿಣಿ ಆದ್ರೆ ಅವಳು ಕೆಟ್ಟುಹೋದಳು ಎಂದು ಆಚೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತಾರೆ” ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಗೊಲ್ಲ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕುಂಕಮ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡರೂ ಒಂದು ದಿನದ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ “ಮುಂಡೆ”ಯಾಗುವುದು ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣ ಸತ್ತ ದಿನ ಒಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ದಿನ ಅರಿಶಿಣ ಕುಂಕುಮ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡರೂ, ಅವಳು ಸತ್ತ ಗಂಡನಿಗೆ ನಿಷ್ಠಳಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಬಾಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಕುರಿತು ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಿಂದ ಹೊರತಳ್ಳಿ ಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನ್ನಮ್ಮನ

ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆ ಸಂದಿನ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಗೊಲ್ಲ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಶೋಷಿತ ಬದುಕು ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿದೆ.

"ಹೆಣ್ಣು ಸೂರ್ಯ ಮುಣುಕಿದ ಮ್ಯಾಲೆ
ನಮ್‌ಗೊಲ್ಲ ಗೊಲ್ಲಾಣಿಯೊಳುಗೆ ಹುಟ್ಟಿದುಮ್ಯಾಲೆ
ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಕಿರುವಿನಿಂದ ಒಳಗಡೆ ಇರಬೇಕು
..
ಊರೊಳಗೆ ಒಂದು ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ನಿಂತವುಳೆ ಅಂದ್ರೆ
ಕೆಟ್ಟೋಗಳ್ವೆ ಅಂತ
ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬ್ಯಾರೆ ಜಾತಿಯಳಾದ್ಲು ಅಂತ
ಮನೆಯೊಳಕೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಕಣಮ್ಮ
ಭೂಮಿ ಚಂದ್ರ ಇರೋವರ್ಗು ಇದೇ ನಡ್ದೋಗಲಿ
ಹೆತ್ತ ಬಾಣಂತರಿಗೆ ನನಗೆಂಗೆ ಗುಡ್ಲು ಕಟ್ಟಸ್ಕಂಡ್ಲೊ
ನಮ್ಮಜ್ಜಪ್ಪಂತಾವು
ಅದೇ ರೀತಿ ಗುಡ್ಲು ಕಟ್ಟಿಕ್ಕಿ
ಇಡೀ ನಮ್ ಗೊಲ್ಲಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಾ
..
ಹದಿನಾರು ದಿನದವರೆಗೂ ಋತುವಾದ ಮಕ್ಕುಳಿಗೆ
ಆ ಕಡೆ ಗುಡ್ಲು ಸುಟ್ಟು
ಸೂತ್ಕ ಕಳಕೊಂಡು ಒಳಕರ್ಕಂಬ್ಲಿ
ಈಚೆಯಾದ ಹೆಂಗಸ್ರು
ಐದು ದಿನ ಪಂಚಮಿ ಕಳ್‌ದ ಮೇಲೆ
ಉರೊಳಕೆ ಬರಲಿ ಅಂತ
ಆಶೀರ್ವಾದ ಮಾಡುಬಿಟ್ಟ, ಜುಂಜಪ್ಪ. (ಪು.ಸಂ. ೨೦೬-೨೦೭)

ಸೂರ್ಯ ಮುಳುಗುವುದರೊಳಗಡೆ ಮನೆಯೊಳಗಡೆ ಇರಬೇಕು; ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಮಹಿಳೆ ಹೊರಗಡೆ ಕಳೆದರೆ ಅವಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಹೊರಹಾಕುವುದು; ಬಾಣಂತಿಯರಿಗೂ ಮೈಲಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಮೈಲಿಗೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಹೊರಗಡೆ ಗುಡ್ಲು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಇರಬೇಕು. ಋತುಮತಿಯಾದ ಹುಡುಗಿ ಊರಿಂದಾಚೆ ಹದಿನಾರು ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಗುಡಿಸಲೊಳಗೆ ಇದ್ದು, ನಂತರ ಆ ಗುಡಿಸಲನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಬರಬೇಕು. ಮುಟ್ಟಾದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಊರ ಹೊರಗಡೆ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಐದು ದಿನ ಇದ್ದು ಬರಬೇಕು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶೋಷಿತ ಬದುಕನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣು ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮುಟ್ಟು, ಹೆರಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೊಂದುವ ಮೂಲಕ ಅವಳ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಅವಳಿಗೆ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಇದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು

ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ದುಡಿಮೆ: ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣ?

ಸೂರ್ಯ ಮುಳುಗುವವರೆಗಾದರೂ ಗೊಲ್ಲ ಮಹಿಳೆ ಹೊರಗಡೆ ಇರಬಹುದಲ್ಲ! ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ, ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಘೋಷಾ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಪ್ಪತ್ನಾಲ್ಕು ಗಂಟೆಗಳವರೆಗೂ ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಬಂಧಿಯಾಗಿರುವ ಅವರ ಮೈಗೆ ಸೂರ್ಯ ಕಿರಣಗಳು ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ಭೀಕರ ಗೃಹ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸೂರ್ಯ ಮುಳುಗುವವರೆಗೂ ಹೊರಗಡೆ ಇರುವ ಗೊಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ಅವರವರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪುರುಷರ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲೇ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಊಹೆ.

ಈ ಊಹೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ 'ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಂದು'ವಿನಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬಡತನಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದ ಸಿನ್ನಮ್ಮನು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಾಕುವುದಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯಲು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಳು ವರ್ಷದ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಜುಂಜಪ್ಪನು ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ.

“ಹಿರಿಯೂರು ಪೇಟೆ
ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮೂರು ಗಾವುದ ಆಯ್ತಮ್ಮ
ಒಂದು ಹೊರೆ ಸೌದೆ ಕಡಕೊಂಡು ಹೋಗು
ಸರಿ ಅಲ್ಲೊಬ್ಬ ಕ್ವಾಮಟಿಗ ಶೆಟ್ಟಿ
ಮೂರು ದುಡ್ಡಿಗೆ ಸೌದೆ ಹಾಕಮ್ಮ ಅಂತ ಕೇಳ್ತಾನೆ
ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾರಕೋಗಬ್ಯಾಡ
...
ಮೂರು ದುಡ್ಡಿಗೆ ಸೌದೆ ಹಾಕ್ಬಿಡು
ಒಂದು ದುಡ್ಡಿಗೆ ಉಪ್ಪು ಮೆಣಸಿನಕಾಯಿ
ನಿನಗೆ ಬಾಯಿಗೆ ಅಡಿಕೆ ಎಲೆ
ಒಂದು ದುಡ್ಡಿಗೆ ಒಂದು ಪಾವು ಹಸಿಕಡಲೆ
ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ತಕ್ಕೊಂಡು ಬಂದ್ಬಿಡು
ನಮಗೆ ಮಿಗಿಲಾದುದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಅಂತ ಹೇಳಿದ”

(ಪು.ಸಂ. ೧೯೯-೨೦೦)

ಜುಂಜಪ್ಪ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಮಾರಲು ಮನಸ್ಸಾಗದ ಸಿನ್ನಮ್ಮನು “ನಾಲ್ಕಾಣೆಗೆ ಬೆಲೆ ಆಕ್ತೈತೆ, ಮೂರು ದುಡ್ಡಿಗೆ ಕೇಳಿಯಲ್ಲಯ್ಯ” (ಪು.ಸಂ. ೨೦೦)

ಎಂದು ಕ್ವಾಮಿಟಿಗ ಶೆಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜುಂಜಪ್ಪನು "ನನ್ನ ಮಾತ್ನ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿ ಹೋಗಿ ಬಿಟ್ಟೆಲ್ಲ" ಎಂದು ಕೋಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅವನು, ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ತಿರುಗಿ ತಿರುಗಿ ಕಾಲಿಗೆ ಬೊಬ್ಬೆ ಬಂದರೂ ವ್ಯಾಪಾರ ಆಗದಂಗೆ ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. "ನಿನ್ನ ಮಾತನ್ನ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿ ನಾನು ಬಂದದ್ದು ತಪ್ಪು, ನೀನು ಹೇಳಿದ ದುಡ್ಡಿಗೆ ಸೌದೆ ಹಾಕುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಸಿನ್ನಮ್ಮನು ಕ್ಷಮೆ ಯಾಚನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಜುಂಜಪ್ಪನು ವ್ಯಾಪಾರ ಕುದುರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಿನ್ನಮ್ಮನು ಹೊರಗಡೆ ದುಡಿಯಲು ಹೋಗುವ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು, ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಸಿನ್ನಮ್ಮನು ಹೊರಗಡೆ ಹೋಗಿ ಏನು ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಕಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ದುಡ್ಡಿಗೆ ಮಾರಬೇಕು? ಯಾರಿಗೆ ಮಾರಬೇಕು? ಮಾರಿದ ನಂತರ ಬಂದ ಹಣದಿಂದ ಮನೆಗೆ ಏನೇನು ತರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೆಲ್ಲವನ್ನು ಏಳುವರ್ಷದ ವಯಸ್ಸು ತುಂಬಿದ ಮಗ ಜುಂಜಪ್ಪನೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುಟುಂಬದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತ ಸಿನ್ನಮ್ಮನೇ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖಳಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಗೊಲ್ಲ ಸಮಾಜವು ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಆಕೆಯ ಗಂಡನ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯನ್ನು ಮಗ ಜುಂಜಪ್ಪ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಮಗನ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಸಿನ್ನಮ್ಮನು ಮುರಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳಾದರೂ ಸಫಲಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಗನ ಮಾತು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ಷಮೆಯಾಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೋತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ಷಮೆಯಾಚಿಸುವುದು, ಸೋಲುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿರ್ದೇಶನದಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ ಸಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಸೋಲುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಮಗನಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಮಗ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಾಡಿದ ಪವಾಡವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವಳ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಅಸಹಾಯಕತೆಗೆ, ಪರಾಧೀನತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಅವಳ ದುಡಿಮೆಯ ಮೇಲೆ ಅವಳಿಗೆ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ, ತನ್ನ ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ಬಂದ ಹಣದಿಂದ ಏನೇನು ತರಬೇಕು? ಹಣ ಉಳಿಸಬೇಕೆ, ಬೇಡವೆ? ಈ ಯಾವ ನಿರ್ಣಯಗಳೂ ಅವಳ ಕೈಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಿನ್ನಮ್ಮ ಒಬ್ಬಳ ಪರಾಧೀನತೆಯನ್ನು, ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ವ್ಯಷ್ಠಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಇಡೀ ಸಮಸ್ತ ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಪರಾಧೀನತೆ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕತೆಯು ಇಡೀ ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರ ಪರಾಧೀನತೆ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣ ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಈ ಮೂರೂ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಾಧೀನಳಾದ ಗೊಲ್ಲ ಮಹಿಳೆ, ಸೂರ್ಯ ಮುಳುಗುವವರೆಗೂ ಹೊರಗಡೆ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗಿರಲು ಆಕ್ಷೇಪವೇನಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವಳು ಸ್ವತಂತ್ರಳು, ಸಬಲಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಗಲು ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಗಡೆ ಇರುತ್ತಾಳೆ ಎಂದರೆ,

ಅವಳು ಇಷ್ಟ ಬಂದ ಕಡೆ ಇರುತ್ತಾಳೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವಳ ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ಕಡೆ ಆಕೆ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತು ಅಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಗಂಡಸರು ಹೇಳಿದ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸೂರ್ಯ ಮುಳುಗುವವರೆಗೂ ಹೊರಗಡೆ ಇರುವ ಗೊಲ್ಲ ಮಹಿಳೆ, ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಆ ಹಗಲು ಸಮಯವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಲಿ, ಆಯ್ಕೆಯಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ನಿರ್ದೇಶನ ಮತ್ತು ಆಜ್ಞೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಗೊಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಂಚಾರಿ ಬದುಕು ಕೂಡ ಅವರ ಸಮುದಾಯದ ಪುರುಷರಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ; ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆ: ಪುರುಷ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ

ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಸಮುದಾಯದ ಕುರಿತು ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಅಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಈ ರೀತಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಹಾಲಕ್ಕಿ ಜನವರ್ಗದ ಸುಮಾರು ಕಥೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ಸೌಮ್ಯ ಸಂಘರ್ಷ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂಥ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಗೆಲುವು ಹೆಣ್ಣಿನದೇ ಆಗಿರುವುದು ಒಂದು ವಿಶೇಷಾಂಶ. (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ. ಚಿ. ೨೦೦೨. ಪು.ಸಂ. ೭೩) ನಾಯಕ್ ಅವರು "ಹಾಲಕ್ಕಿ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಅಬಲೆಯರೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಗಂಡಸರನ್ನು ಹಿಂದಿಕ್ಕಿದ್ದಾರೆಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ" (ನಾಯಕ ಎನ್. ಆರ್. ೧೯೯೩. ಪು.ಸಂ. ೪೮) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಪಾಲು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಗೊಂದು ಸಶಕ್ತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿತ್ತು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರ ಕಥನಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಶಯಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸಬಲೀಕರಣಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು. ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಮರುವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಮರು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಿಂದ ಬಂದು ತಲುಪಿದ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಮರು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಜರೂರಿದೆ. ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯು ಹೆಣ್ಣು, ಗಂಡಿನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅವರಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಾಲುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಬುಡಕಟ್ಟು, ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ "ಊರಿನ ಪ್ರೌಢ ಗಂಡಸರೆಲ್ಲರೂ ಕೂಟದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸದಸ್ಯರಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಕೂಟದ ಸದಸ್ಯರಾಗುವ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತಿ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಕೊಪ್ಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೆ ಊರಿಗೆ ಊರ ಗೌಡನಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಬುದುವಂತ ಕೋಲ್ಕಾರಿರುತ್ತಾರೆ. ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಮಾತ್ತೋಬಾರಿಯೆನ್ನುವ ಊರ ಅಧಿಕಾರಿಯಿರುತ್ತಾನೆ... ಗೌಡನ ಆದೇಶಗಳನ್ನು ಮನೆಮನೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವ ದೂತನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೊಲ್ಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ" (ನಾಯಕ್ ಎನ್. ಎರ್. ೧೯೯೩. ಪು.ಸಂ. ೩೨-೩೩) ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಕೂಟದ ಸದಸ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಸಮುದಾಯವು, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಮಾಜವಾಗಿದೆ. ಕೂಟದ ಸದಸ್ಯತ್ವ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು, ಈ ಕೂಟಗಳು ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರೂಢಿ, ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು, ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಹಾಲಕ್ಕಿ ಸಮುದಾಯದವರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು, ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಮಹಿಳೆ ದುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವಳನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯ ದುಡಿಮೆಗೂ ಅವಳ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಇಳಿದಾಗ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ನಾಯಕ್ ಅವರ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತೇವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ, ಕೌಟುಂಬಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪುರುಷಾಧೀನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಅವಳ ದುಡಿಮೆಯೊಂದನ್ನೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಬಲೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ದುಡಿಮೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ "ಮನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಉರುವಲನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಹಿಳೆಯರ ಕರ್ತವ್ಯ. ಗದ್ದೆಗೆ ಗೊಬ್ಬರ ಹೊರುವುದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಾಟಿ ಮಾಡುವುದು, ಕಳೆ ತೆಗೆಯುವುದು, ಬತ್ತ ಕುಟ್ಟುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮಹಿಳೆಯರ ಪಾಲಿನ ಕೆಲಸಗಳು, ಆದರೆ ಮಹಿಳೆ ಗದ್ದೆ ಉಳುವುದಿಲ್ಲ." (ಭಟ್ ಎಲ್. ಜಿ. ೧೯೮೮. ಪು.ಸಂ. ೩೮) ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಮಹಿಳೆಯ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಗದ್ದೆ ಉಳುವ ಕೆಲಸ ಪುರುಷ ಕೆಲಸವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಕಳೆ ಕೀಳುವುದು, ನಾಟಿ ಮಾಡುವುದು, ಬತ್ತ ಕುಟ್ಟುವುದು ಹೆಂಗಸಿನ ಕೆಲಸವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಹಂಚಲ್ಪಟ್ಟ ಕೆಲಸಗಳು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೈವಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿವೆ. ಅಬಲೆ, ಸಬಲ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳು ಪೌರ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಇವೆ. ಮನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಉರುವಲನ್ನು

ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಂತಹ, ಬತ್ತ ಕುಟ್ಟುವಂತಹ ಕೆಲಸಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಆದಾಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆಯವರ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ನಾಟಿ ಮಾಡಿದರೆ, ಕಳೆ ಕಿತ್ತರೆ, ಗೊಬ್ಬರ ಹೊತ್ತು ಹಾಕಿದರೆ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಹಣ ಗಳಿಸುತ್ತಾಳಾದರೂ, ಗಳಿಸಿದ ಹಣದ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಿದೆ. ಬಹಳಷ್ಟು ಬಾರಿ ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ತಾಯಿ ಸಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದಂತೆ ಮಹಿಳೆಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಖರ್ಚು-ವೆಚ್ಚವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವವರು ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿನ ಗಂಡಸರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ನಾಯಕ ಅವರಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತು ಅಪಾರವಾದ ಪ್ರೀತಿ, ಗೌರವ, ಕಾಳಜಿ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಕಾಜಿಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು, ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬಹುತೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗುರುತಿಸಿದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು, ಜಾಣ್ಮೆಯು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೀಮಾರೇಖೆಯ ಒಳಗಡೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜಾಣ್ಮೆ, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಕಥನಗಳಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಳ ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಥನಗಳಿಗೂ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದಾಗ ಈ ಮೇಲಿನಂತಹ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾದ ಇವರು; ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತಹ ವೈಭವೀಕರಣದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲಿನ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳು-ಕುಟುಂಬದ ಒಳಗಿನ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಹೊರಗಿನ-ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಈ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕಿಯರಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆ

ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕಿಯರು ಕೂಡ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಮೆ- ಆಕೃತಿಗಳಿವೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾಡವ ಅವರು "... ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಜಾನಪದ ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಮೆ-ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನ ಸ್ತ್ರೀ ಕಥನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗಿದೆ"

(ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. ೧೯೯೭. ಪು.ಸಂ. ೧೩) ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಇದುವರೆಗೆ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಅದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಕೆಲಸ ಜರೂರಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಹಾಗಂತ, ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬಹಳಷ್ಟು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಮಹಿಳೆ ಅಬಲೆಯಲ್ಲ; ಅವಳು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಬಲಳಿದ್ದಳು ಎಂದು ದೃಢಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಿರುವ ಆಕರಗಳ ಬಗೆಗೆ (ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು) ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪಳಯುಳಿಕೆಗಳೆಂದೇ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಂಡು, ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕೈ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಏಕಘಟಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ, ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾ, ತಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಪದರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಆಕರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಈ ಹಿಂದೆ ತಮಗೊಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಿತ್ತು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ, ಇವತ್ತಿನ ಮಹಿಳೆಯ ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬೆಳೆದಕೊಂಡು ಬಂದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ, ಸ್ವಜಾತಿಯಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ನಡೆಸಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ಪರಿಕರಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿರುವರು. ಹೀಗಾದಾಗ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇಂತಹ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕಥನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಬದಲಾಗಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ, ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ, ಆರ್. ಸುನಂದಮ್ಮ, ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ, ಲೀಲಾ ಸಂಪಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ಚಿಂತಕಿಯರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಬಂಧನ ಮುಕ್ತರು, ಶೋಷಣಾ ರಹಿತರು ಎಂದೇ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ.[5] ಈ ಬಗೆಯ ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡಿರುವ ಮಹಿಳಾ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಇವತ್ತಿನ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗ ಮತ್ತಿತರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಗೃಹದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟಿದ್ದಾರಾದರೂ, ಇವರ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮಹಿಳೆಯರೆಲ್ಲ ಚರಿತ್ರೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಗೃಹ ಬಂಧನದಲ್ಲಿದ್ದವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿ,

ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಸಂಚಾರಿ ಜೀವನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ಸ್ವತಂತ್ರರು, ಸಬಲರು ಎಂದು ತೋರಿರಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಯಾವ ತಪ್ಪೂ ಮಾಡದೆ ಮಹಿಳೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗೃಹ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೆಚ್ಚು ಶೋಷಿತರು ಎಂದು ತೋರಿರಬೇಕು. ಗೃಹ ಬಂಧನದ ಕನ್ನಡಕವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಅವರು ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿಯೇ, ಸಬಲರಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವರು. ಗೃಹಬಂಧನದ ಕನ್ನಡಕವನ್ನು ತೆಗೆದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಜೊತೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ, ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿದಾಗ, ಆಯಾ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ಶೋಷಣಾ ನೆಲೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

1. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್. ಎಸ್. ಅವರ (೨೦೦೩) ಸೇರಿಕೊಂಡ ಎಳೆಗಳು ಸಿ.ವಿ.ಜಿ.ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು; ಗೌರಿ ದುಃಖ, ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್ ಮತ್ತು ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್ ಬೆಂಗಳೂರು; ಹೆಣ್ಣು-ಹೆಂಗಸು (೨೦೦೪) ಬಾಲ್ಯದ ಕೆರೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.
2. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆಯವರ ನಾರಿ-ದಾರಿ-ದಿಗಂತ, ನೇಮಿಚಂದ್ರ ಅವರ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ (೨೦೦೧), ಕೇಶವಶರ್ಮ ಅವರ ಶಬ್ದ ರೇಖೆ (೧೯೯೮) ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.
3. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ. ಆರ್. ಅವರ "ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ: ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು' (೧೯೯೩) ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ; ಧರಣಿದೇವಿ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ಭಾರತೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದ (೧೯೯೮) ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು; ಸುನಂದಮ್ಮ ಆರ್. ಅವರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತು (೧೯೯೭) ಸಮತಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು ಈ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.
4. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ. ಚಿ. ಅವರ ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ (೨೦೦೧) ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು; ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು (೧೯೯೭) ಮೂಲಭಾರತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.
5. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರ ವಿರಚನೆ (೧೯೯೭), ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು (೧೯೯೯), ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನ (೨೦೦೩), ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ (೧೯೯೫), ಆರ್. ಸುನಂದಮ್ಮ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತು (೧೯೯೭), ಲೀಲಾ ಸಂಪಿಗೆ ಅವರ ವೇಶ್ಯೆಯರು ಒಂದು ಆಧುನಿಕ ಬುಡಕಟ್ಟೇ? (೨೦೦೫) ಮತ್ತು ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ ಅವರ ಹಸುಬೆ (೨೦೦೨). ಈ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರರು, ಶೋಷಣಾ ರಹಿತರು ಎಂದೇ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತವೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗೆ ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು:

1. ಕರಾಕೃ (ಸಂ). (೧೯೬೩). ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಈರಬಡಪ್ಪ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ. ಮೈಸೂರು.
2. ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ (ಸಂ). (೨೦೦೦). ಹಲಸಂಗಿ ಹಾಡುಗಳು. ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ. ಹಂಪಿ.
3. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ (ಸಂ). (೧೯೯೯). ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ. ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ. ಹಂಪಿ.
4. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ. (೧೯೮೮). ಶಬ್ದರೇಖೆ. ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ. ಬೆಂಗಳೂರು.
5. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು. (೧೯೮೮). ಜನಪದ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಗೀತೆಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ. ನವದೆಹಲಿ.
6. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ. (೧೯೯೭). ವಿರಚನೆ. ಎನ್.ಆರ್.ಎ.ಎಂ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ. ಕೋಟೇಶ್ವರ.
7. ಚಲುವರಾಜು (ಸಂ). (೧೯೯೭). ಜುಂಜಪ್ಪ. ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ. ಹಂಪಿ.
8. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ. ಆರ್., ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎನ್. (ಸಂ). (೧೯೯೩). ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ: ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು. ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ. ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನ. ಹೆಗ್ಗೋಡು.
9. ನಾಯಕ ಎನ್. ಆರ್. (೧೯೯೩). ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ. ಬೆಂಗಳೂರು.
10. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ. ಚಿ. (೨೦೦೨). ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ. ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್. ಬೆಂಗಳೂರು.
11. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ. ಚಿ. (೧೯೯೫). ಕಾಡು, ಕಾಂಕ್ರೀಟು ಮತ್ತು ಜಾನಪದ. ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ. ಹೆಗ್ಗೋಡು.
12. ಭಟ್ ಎಲ್. ಜಿ. (೧೯೮೮). ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು. ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ. ಬೆಂಗಳೂರು.
13. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ. ಕೆ. (ಸಂ). (೧೯೭೨). ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ. ತ.ವೆಂ. ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥ ಮಾಲೆ. ಮೈಸೂರು.
14. ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ. ತೇಜಸ್ವಿ ನಿರಂಜನ & ಸೀಮಂತಿನಿ ನಿರಂಜನ (ಸಂ). (೧೯೯೪). ವಚನಕಾರ್ತಿಯವರು: ಒಂದು ವಿಮುಕ್ತಿಪರ ಚಿಂತನ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಘ. ಬೆಂಗಳೂರು.
15. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ. ಎಸ್. (೧೯೭೭). ಜೋಗತಿ ಹಾಡುಗಳು. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ. ಧಾರವಾಡ.
16. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್. ಎಸ್. (೧೯೯೪). ಚಹರೆ. ಇಳಾ ಪ್ರಕಾಶನ. ಬೆಂಗಳೂರು.