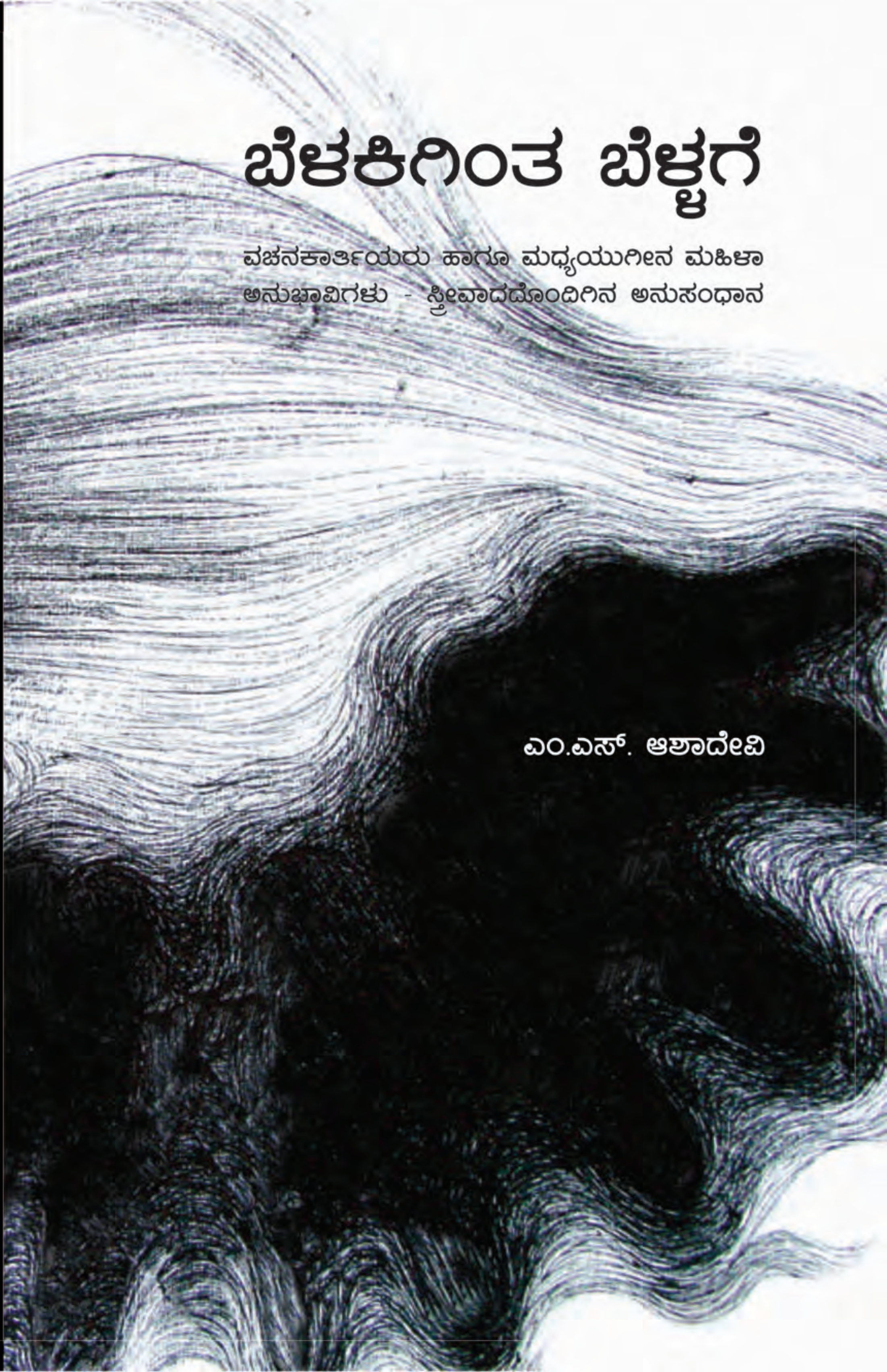
ಬೆಳಕಿಗಿಂತ ಬೆಳ್ಳಗೆ

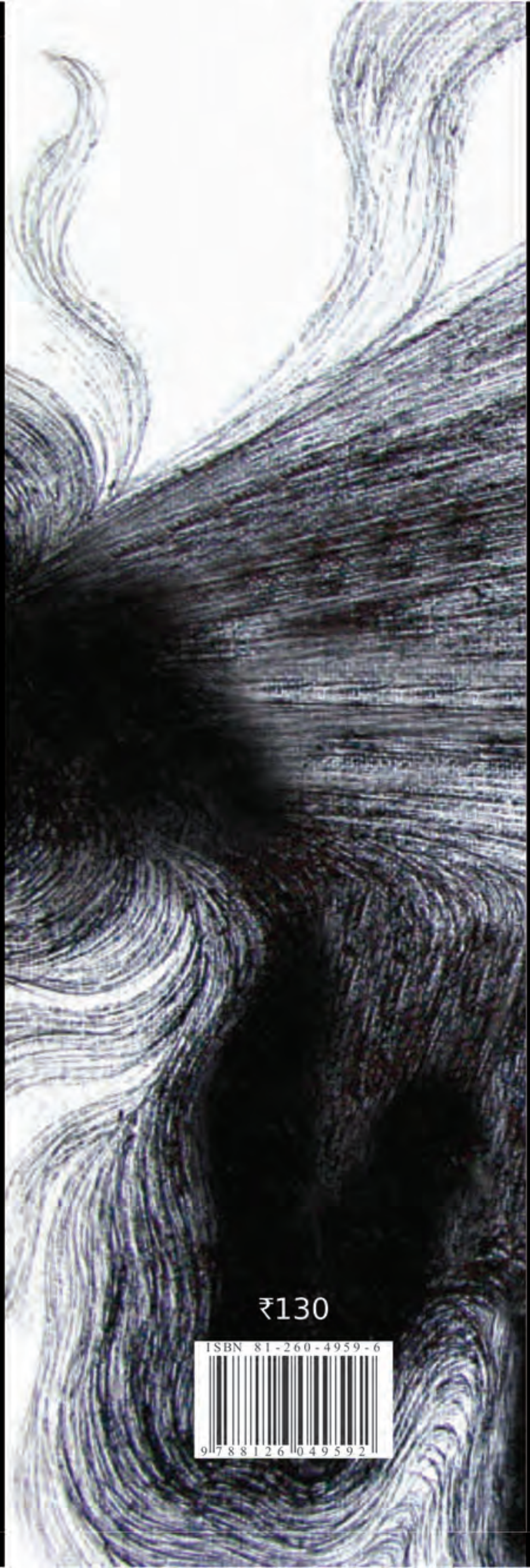
ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು - ಸ್ತ್ರೀವಾದದೊಂದಿಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ

ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ



ಬೆಳಕಿಗಿಂತ ಬೆಳ್ಳಗೆ

ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ



ಬೆಳಕಿಗಿಂತ ಬೆಳ್ಳಗೆ

ಈ ಬರೆವಣಿಗೆಯ ಬೀಸು ದೊಡ್ಡದು. ಅಂತೆಯೇ ಅದರ ಪರಿಶ್ರಮವೂ ದೊಡ್ಡದು.

ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ನನಗೆ ಇಂಥದೊಂದು ಪುಸ್ತಕ ಇಷ್ಟವಾಯಿತು. ಲವಲವಿಕೆಯ ಗದ್ಯದ ಈ ಕೃತಿಯಿಂದಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಒಳ್ಳೆಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪರಿಚಯವೂ ಆದಂತಾಯಿತು. ಹಾಗೆ ಪರಿಚಿತರಾದ ವಿಮರ್ಶಕಿ ಆಶಾದೇವಿ.

ನಮ್ಮ ಕಾಲ ಇಂದಿನ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಕಲಿಸಿದೆ. ಓದಿನ ಎರಡು ಪಟ್ಟು ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಹರಿತವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿದೆ. ಸುದೈವದಿಂದ ಆಶಾದೇವಿ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಜವಾದ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೇಳಲಿರುವುದು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಸಂಗತಿಯಾದರೂ ತಮ್ಮ ಸಹಜ ವಿನಯದಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಸಂತೋಷಪಟ್ಟು ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಕೃತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನನಗೆ ಇಷ್ಟವಾಯಿತು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಸ್ಮಿತೆ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮೂಡಿಸಿದ್ದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಯತ್ರಿಯರ ಕಾವ್ಯ, ವಚನ, ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ಸೊಬಗನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಬೆರಗುಗೊಳಿಸಿದ್ದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ತ್ರೀ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಮಗಿರುವ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ನಿಲುವು ತಾಳಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಿದ್ದು. ಅದಕ್ಕೇ ಕೊಂಚ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕ ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ: ಆಶಾದೇವಿ ಅವರಿಂದ ಇಂಥ ಇನ್ನೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೃತಿಗಳು ಬರಲಿ.

– ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ

₹130

ISBN 81-260-4959-6

Belakigintha Bellage
(Kannada)

ಬೆಳಕಿಗಿಂತ ಬೆಳ್ಳಗೆ

ಒಳಬದಿಯ ರಕ್ಷಾಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿರುವ ಶಿಲ್ಪಕಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜ ಶುದ್ಧೋದನನಿಗೆ ಮೂವರು ಕಾಲಜ್ಞಾನಿಗಳು ರಾಣಿ ಮಾಯೆಯ ಕನಸಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ದೃಶ್ಯವಿದೆ. ಅವರ ಕೆಳಗೆ ಕುಳಿತಿರುವ ಲಿಪಿಕಾರನು ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಲೇಖನ ಕಲೆಯ ಚಿತ್ರಾತ್ಮಕ ದಾಖಲೆ.

ದೊರಕಿರುವ ಸ್ಥಳ : ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕೊಂಡ ಕ್ರಿ.ಶ. 3ನೆಯ ಶತಾಬ್ದಿ

ಕೃಪೆ : ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯ, ನವದೆಹಲಿ.

ಬೆಳಕಿಗಿಂತ ಬೆಳ್ಳಗೆ

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು–ಸ್ತ್ರೀವಾದದೊಂದಿಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ

ಲೇಖಕರು

ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿ

Belakigintha Bellage : *Women Vachana poets of Karnataka and Medieval Women Metaphysical Poets - Discourse with Feminism* : Research Study by M.S. Ashadevi, under Tagore National Research Fellowship. Sahitya Akademi, 2016. Rs.130

© ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿ
ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ: 2016

ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿ
ರವೀಂದ್ರ ಭವನ, 35, ಫಿರೋಜಶಾಹ ರಸ್ತೆ, ನವದೆಹಲಿ 110 001
ಸ್ವಾತಿ ಮಂದಿರ ಮಾರ್ಗ, ನವದೆಹಲಿ 110 001
172, ಮುಂಬೈ, ಮರಾಠಿ ಗ್ರಂಥ ಸಂಗ್ರಹಾಲಯ ಮಾರ್ಗ, ದಾದರ್, ಮುಂಬೈ 400 014
4, ಡಿ.ಎಲ್.ಖಾನ್ ರಸ್ತೆ, ಕೋಲ್ಕತ್ತಾ 710 025
ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಕಾಲೇಜು ಆವರಣ, ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 001
443, ಗುಣ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್, ಅಣ್ಣಾಸಾಲೈ, ತೇನಾಂಪೇಟ್ಟೈ, ಚೆನ್ನೈ 600 018

ISBN: 978-81-260-4959-6

ಬೆಲೆ: ನೂರ ಮೂವತ್ತು ರೂಪಾಯಿಗಳು

ಇದು ಟ್ಯಾಗೋರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಶೋಧನಾ ಫೆಲೋಷಿಪ್ ಯೋಜನೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿಯ ಪ್ರಕಟಣೆ.

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ: ಜಿ.ಚನ್ನಕೇಶವ, ಮುಖಪುಟ ಚಿತ್ರ: ಪ್ರತಿಭಾ, ಬೆಂಗಳೂರು
ಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ: ನೀತು ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು; ಮುದ್ರಣ: ಕೀರ್ತಿ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

ಅರ್ಪಣೆ

ಹೆಣ್ಣಿನ ಅದಮ್ಯ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು
ಭಾಷೆ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಲೋಕಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಿದ
ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ

To Reclaim women's ways requires a 'Strategic Essetianalism' designed to subvart patriarchal, hierarchical pricnciples of current traditional rhetoric.

Gayatri Spevak Chakravarthy

What has surfaced is something different from the unitary, closed evolutionary narratives of histereography as we have traditionally known it. We now get the histories (in plural) of the loosers as well as the winners of the regional (and coloneal) as well as the centrist, of the unsung may as well as much sung few, and I might add, of women as well as men.

Linda Hutcheon

Questions have to be asked before they can be even wrongly answered. Answers have to be ventured even before we are sure that they are addressed to the right questions. Errors have to be made before they can be corrected and contrary answers provoked. All of which leads to controversy, to be sure, but controversy is one of the ways we have of arriving at what we assigned the dignity of truth.

C. Vann Woodword

ಲೇಖಕಿಯ ಮಾತು

ಈ ಕೃತಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆ **‘ಬೆಳಕಿಗಿಂತ ಬೆಳ್ಳಗೆ’** ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಕವಿತೆಯಿಂದ ಆಯ್ದದ್ದು. ಜನಮುಖಿಯಾದ ವಿಚಾರಗಳು, ಹೋರಾಟ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಎಲ್ಲವೂ ತುಂಬಿಬಂದ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ಈ ಉದ್ಗಾರವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳ ನಿಗೂಢ, ಮೋಹಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯಾಗಿಸಲು ಅವರು ನಡೆಸಿದ, ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಹೋರಾಟವೂ ಹೌದು, ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾದಿಯೂ ಹೌದು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯೂ ಹೌದು, ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪುನರ್‌ರಚನೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವೂ ಹೌದು, ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯ ಬೆಳಕೂ ಹೌದು, ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ್ದೂ ಹೌದೆನ್ನುವ ಪ್ರೀತಿ, ಕೃತಜ್ಞತೆಯಲ್ಲಿ, ಹೆಮ್ಮೆಯ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ನಿಜದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಇದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ಅದನ್ನು ಒಟ್ಟೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಹರಹಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಜೀವಮಾನದ ಕನಸಿನ ಒಂದು ಘಟ್ಟ ಇದು. ಎಂದಾದರೊಂದು ದಿನ ಇದನ್ನು ಪೂರೈಸಿಯೇನು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಆರಂಭ ಮಾತ್ರ. ಇಂಥ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನನ್ನ ಆತ್ಮಪ್ರೀತಿಯ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿದ ಪ್ರೊ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ ಸರ್ ಗೆ, ತಮ್ಮ ಬೆನ್ನುಡಿಯ ಹರಕೆ ನೀಡಿ, ನನ್ನ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಹೆಚ್ಚಿಸಿದ ಪ್ರೊ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ್ ಸರ್ ಗೆ ನಾನು ಋಣಿ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಕ್ಷಯ ಕಣಜ. ಎಷ್ಟು ತೆಗೆದರೂ ಮುಗಿಯದ ಸಮೃದ್ಧಿ, ಎಷ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಿದರೂ ಕೊನೆಯಾಗದ ಬಹುಮುಖತೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆನುವುದು ನನ್ನ ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳ ಕನವರಿಕೆ. ಠಾಗೋರ್ ನ್ಯಾಷನಲ್ ರಿಸರ್ಚ್ ಫೆಲೋಷಿಪ್ ಫ಼ಾರ್ ಕಲ್ಚರಲ್ ರಿಸರ್ಚ್ ಯೋಜನೆಯಡಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಕೇಂದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆಗೆ ಮೊದಲಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿಯನ್ನು ನೋಡಲ್ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು, ಬೆಂಗಳೂರಿನ

ತಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಛೇರಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನನಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಹಕಾರ ನೀಡಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿಯ ಹಿಂದಿನ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ, ಈಗಿನ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಕೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾವ್ ಹಾಗೂ ಉಪಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಯೂ ಗೆಳತಿಯೂ ಆದ ಶ್ರೀಮತಿ ರೇಣುಮೋಹನ್ ಭಾನ್ ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಆಭಾರಿ.

ಒಂದು ವರ್ಷದ ಅವಧಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ನಿಯೋಜನೆಯ ಮೇಲೆ ಕಳುಹಿಸಲು ಒಪ್ಪಿದ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರದ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲಾಖೆ, ಕಾಲೇಜು ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲಾಖೆ ಮತ್ತು ಮಹಾರಾಣಿ ಮಹಿಳಾ ವಿಜ್ಞಾನ ಕಾಲೇಜಿಗೆ ಅನಂತ ಧನ್ಯವಾದಗಳು.

ಕಲ್ಕತ್ತಾದ ನ್ಯಾಷನಲ್ ಲೈಬ್ರರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ನಾನು ಒಯ್ದಿದ್ದ ನೂರಾರು ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ತಕ್ಷಣ ಒಬ್ಬ ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಪಾಲಕರನ್ನೇ ಅದರ ಉಸ್ತುವಾರಿಗೆ ನೀಡಿ ಸಹಕರಿಸಿದ ಅದರ ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಎಸ್.ಪಿ.ಮಹಾಲಿಂಗೇಶ್ವರ್, ಪ್ರಕಟಣಾ ಸಹಾಯಕರಾದ ಶ್ರೀ ಷಣ್ಮುಖಾನಂದ ಹಾಗೂ ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಪಾಲಕರಾದ ಶ್ರೀಮತಿ ತ್ರಿವೇಣಿ, ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಟೈಪ್ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಸುಮಿತಾ, ಕರುಣಾ ಪ್ರೂಫ್ ತಿದ್ದಿಕೊಟ್ಟ ಹೇಮಾ, ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಬಸವರಾಜು–ಶಾರದಾ ಇವರೆಲ್ಲರ ಸಹಕಾರವನ್ನು ನಾನು ಬಹಳ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ನೆನೆಯಲೇಬೇಕು.

ನನ್ನ ಅಮ್ಮ ಅನಸೂಯ ಸೋಮಶೇಖರ್, ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಮೇಡಂ, ಗೀತಾ ಮೇಡಂ, ಓಎಲ್‌ಎನ್ ಸರ್, ಅನಿಲ್, ಸುರೇಖಾ, ಅಕ್ಷತಾ ಹುಂಚದಕಟ್ಟೆ, ಜಯಶ್ರೀ, ರೇಖಾ, ರವಿಶಂಕರ್, ಚಿದಾನಂದ್, ರವಿ, ಸುಜಾತ... ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಅಧ್ಯಯನದುದ್ದಕ್ಕೂ ನನ್ನೊಂದಿಗಿದ್ದವರು. ಈ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲರ ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಸ್ಪಂದನೆಯನ್ನು ನೆನೆಯದೆ ಇರಲಾರೆ.

– ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ

ಪರಿವಿಡಿ

ಲೇಖಕಿಯ ಮಾತು 7

1. ಸ್ತ್ರೀವಾದ : ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ಲೋಕಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ 11

2. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆ : ನೆನೆವ ಪರಿಕರ ಹೊಸತು 27

3. ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ : ಜೀವಕೊರಳ ಸಖ್ಯದ ಆಖ್ಯಾನ 65

4. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ : ಚಳುವಳಿಯೊಳಗೊಂದು ಚಳುವಳಿ 100

5. ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು : ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಕಾಣ್ಕೆ 160

ಆಕರಗಳು 199

Bibliography 202

* * *

ಅಧ್ಯಾಯ–1

ಸ್ತ್ರೀವಾದ : ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ಲೋಕಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ

ಸ್ತ್ರೀವಾದವೆನ್ನುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ

ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅರಾಜಕವೇನೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಏಕತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ, ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇಲ್ಲವೇನೋ ಎಂದೂ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆಯಾದರೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯದು, ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ ಆಶೋತ್ತರಗಳು ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತಿರುವುದು. ಹಾಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಂದರಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ ಇದು. ವಿಘಟನೆಯು ಅದರ ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ 'ಸಂದರ್ಭವು' ಸ್ಥಾಪಿತ, ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ, ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ಮತ್ತು ಅಮಾನುಷ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳ, ಮೇಲಾಟಗಳ ಗೀಜಗನ ಗೂಡಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆ ಹಿಂದೆಂದೂ ಕಾಣದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಊಹಿಸಲಸಾಧ್ಯವಾದ ಹಲವು ಅಮಾನುಷ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳನ್ನು **ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರಣೀತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು** ಇಂದು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿವೆ. ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ಕಂಡ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬಲಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಾಸ್ತವ ಒಂದು ಕಡೆಗಾದರೆ, ಇದನ್ನೂ ಮೀರಿದ, ಯಾವ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕ್ರೂರವಾಗಿರುವ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ. 'ಕಲ್ಯಾಣ ರಾಜ್ಯ'ದ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಅಸಂಗತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ದುರಂತ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಈ ತಾರತಮ್ಯಗಳು, ಉಳ್ಳವರು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದವರ ನಡುವಿನ, ಸವಲತ್ತಿನ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ವಂಚಿತರ ನಡುವಿನ ಕಂದರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿಸುತ್ತಿವೆ. ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನೂ ದಾಟಿದ ವಿಷಮ

ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಕಾಲೀನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ವಿಘಟನೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಸೂಕ್ತ. ಈ ವಿಘಟನೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕಕಾರಿ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಕಾರಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಮಾನವ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಭೀಕರವಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿದೆ.

ಮಾನವ ಸಮುದಾಯವು ಈ ವಿಘಟನೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಅಸಾಧಾರಣ "ಘಟಿತ"ವೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾದು ಕುಳಿತಿದೆ. ಕವಿ ಯೇಟ್ಸ್ ಆರ್ತನಾಗಿಯೂ ವ್ಯಗ್ರನಾಗಿಯೂ ಕನಸಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವ "ಸೆಕೆಂಡ್ ಕಮಿಂಗ್"ಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಎಲಿಯೆಟ್ ದಾರ್ಶನಿಕನಂತೆ ತಾನೂ ಕಾಣುತ್ತಾ ನಮಗೂ ಕಾಣಿಸುವ, ಕೇಳಿಸುವ, ಜಗತ್ತಿನ ಮರುಭೂಮಿಯನ್ನು ಫಲವತ್ತಾಗಿಸುವ ಮಳೆಯ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯ ಗುಡುಗಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಕಣ್ಣು ನೆಟ್ಟು, ಕಿವಿ ತೆರೆದು ಕಾದಿದೆ.

ಎರಡನೆಯದು, ಸಮುದಾಯದ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು, ಸೌಷ್ಠವವನ್ನು, ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒಳ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕಾಪಿಡುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ತಲ್ಲಣಗಳು. ಅಪ್ರಿಯ ಸತ್ಯಗಳ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಲಾದೇವತೆಗಳು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮೌನವಾಗುತ್ತಿರುವ ವಿಲಕ್ಷಣ ವಾತಾವರಣವೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ ಇರುವುದು ಅವುಗಳ ಸತ್ಯದ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ತಮ್ಮ ಮೋಹಕತೆ ಮತ್ತು ನಿಗೂಢತೆಯಿಂದಾಗಿ ಲೋಕಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಲೆಯು ತನ್ನ ಸತ್ಯದ ವಕ್ತಾರಿಕೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸದಾ ಸವಾಲು ಒಡ್ಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಲಾ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಾಮಂತರಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹವಣಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಎಂದಿಲ್ಲದ ಶಕ್ತಿ ಆವಾಹನೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣ ಮೂಲವಾದ ಸಮವಸ್ತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅವು ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳ ಮತಿತಾರ್ಥವೆಂದರೆ, ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ ವಕ್ತಾರರಾಗಿರುವ ಕಲಾಮಾಧ್ಯಮಗಳೂ ಇಂದು ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಬಹುಮುಖಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಸೂಕ್ತ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಅಪಾರ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಈ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತಿವೆಯೇನೋ ಎಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಅನಿಸಿಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತಿರುವುದೇ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಕ್ಷಿ. ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ 'ಜೀವಿತಾವಧಿ' ಮುಗಿದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಧಿಕೃತ ಘೋಷಣೆಯೊಂದು ಬಾಕಿ ಎಂದೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಸಮಾಜವಾದವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ ಎದುರಿಗೆ ಅಪಾರ ವಿರೋಧ, ಅವಹೇಳನೆ, ಮತ್ತು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ನಿಧಾನವಾಗಿ, ತನ್ನ ನಿಶ್ಶಬ್ದ ಚಲನೆಯ

ಮೂಲಕವೇ ಸಮಕಾಲೀನ ಜಾಗತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಇದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಆದರೆ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಕ್ಲೀಷೆಯ ಹಾಗೆ ಕಂಡರೂ, ಮೊಲ ಮತ್ತು ಆಮೆಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಇದು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದರ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಆದರೆ ವಿಷಾದದ್ದೂ ಆಗಿ ಕಾಣುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಮೊಲದ ಸೋಲು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅದರ ಸೋಲಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿರುವಷ್ಟು ಅಧಿಕೃತತೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದವೆನ್ನುವ ಆಮೆಯ ಗೆಲುವಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲ.

ನಾಗರಿಕತೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿರುವುದು ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯನ್ನು ಎನ್ನುವ ಬೀಸು ಹೇಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಮೂಲಾಶಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯಷ್ಟೇ. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಇದೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ಯಾವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಗೂ ತಲುಪಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ **'ಮಾನವೀಯ ಆರ್ದ್ರತೆ'**ಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು **'ಬೌದ್ಧಿಕ ಖಾಚಿತ್ಯ'**ದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಜಗತ್ತಿನೆದುರಿಗಿರುವ ನಿರ್ಣಾಯಕ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಲು ನಮಗಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆಧಾರವೆಂದರೆ ಇದೇ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ 'ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆ'ಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ.

ಮಾನವೀಯ ಆರ್ದ್ರತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ "ಹೆಣ್ತನ"ವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ "ಸಾವಯವ ಗುಣ" ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಈ ಆರ್ದ್ರತೆಯನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ "ಒಳಗೊಳ್ಳುವ" ಆಯಾಮ, ಧಾತು ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಾನವೀಯ ಆರ್ದ್ರತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪದ–ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ – "ಮಾನವದಯಾಮೃತ". ಇದನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವೆನ್ನುತ್ತಲೇ ಅವಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೆಂದು ಘೋಷಿಸಲಾಗಿರುವ ಹೀನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, 'ಅಂತಃಕರಣ' ಎನ್ನುವ ಪದ–ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾದುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಪದ–ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುವುದು ಸೋಲು ಗೆಲುವಿನ ಮೇಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲದ, ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾ, ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುತ್ತಾ, **ಭಿನ್ನವಿದ್ದೂ ಬೆರೆಯಬಹುದು** ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಕಾವ್ಯ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ, **ನಾನೆನ್ನೆ ನೀನೆನ್ನೆ**. ಎಂದರೆ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಬ್ಬರು ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಬಹುದಾದ, ಬದುಕಬೇಕಾದ ಆದಿಮ ಆಶಯವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಕಟ್ಟ ಹೊರಟದ್ದು ಬದುಕಿನ ಇದೇ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಜಗತ್ತಿನ ಭವಿಷ್ಯದ ಆಯ್ಕೆ. ಈ ಮಾತು ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯದ್ದಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ನಾನು ಸಾಕ್ಷಿಗಾಗಿ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಕರೆತರುತ್ತೇನೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಬದುಕಿಡೀ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಪೂರ್ಣವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೇ ನಾನಂತೂ ತಿಳಿದಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ಗಾಂಧಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ, ಸತ್ಯದೊಂದಿಗಿನ ಅವರ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಅತ್ಯಂತ

ಸಮಂಜಸವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಗಾಢ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಅಪೂರ್ಣ ಎಂದು, ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣ, ಸ್ವಾವಲಂಬಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲದವರು ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ತ್ವಿಕ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಉದ್ಧಟತನದ ಅಹಂಕಾರವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇರುವ ಯಾರೂ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯಾರು. ನಾನು ಅರ್ಧ ಹೆಣ್ಣು ಎಂದು ಗಾಂಧಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸುಮ್ಮನೆಯಲ್ಲ, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಪೂರ್ಣತೆಯ ಉತ್ಕಟ ಹಂಬಲವಿದೆ. ಸುದೀರ್ಘ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ತಲ್ಲಣಗಳ ಹೋರಾಟವಿದೆ. ಮೈದಾಸನ ಹಾಗೆ, ಭಸ್ಮಾಸುರನ ಹಾಗೆ ತನ್ನ ಸುತ್ತ ತಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವ, ಕೊನೆಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವ ಈ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತೆ ಗಾಂಧಿ ಪ್ರಣೀತ, ಸ್ವಾವಲಂಬಿಯಾದ, ಅಪರಿಗ್ರಹದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೊರಳಿ ನೋಡುತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ಹೊರಳು ನೋಟವು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಬೇಡವಾಗಿದೆಯೋ ನಾಗರಿಕತೆ ಗಾಂಧಿಯನ್ನೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು, ಹಿಂಬಾಲಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ವಾಸ್ತವದ ಸಂಗತಿ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಉರಿಯುವ ಬೆಂಕಿಯ ಪ್ರಖರತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು.

ಸ್ತ್ರೀವಾದವೆನ್ನುವ ಈ ನಿಧಾನಗತಿಯ ಆದರೆ ಸ್ಥಿರನಡೆಯ ಪ್ರಯಾಣ ಬಲು ದೀರ್ಘವಾದುದು. ಇದನ್ನು ಹಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. **ಬಹಿಷ್ಕಾರದಿಂದ ಸ್ವೀಕಾರದ ಕಡೆಗಿನ, ಅನಧಿಕೃತತೆಯಿಂದ ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಕಡೆಗಿನ, ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ಲೋಕಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗಿನ** ಪ್ರಯಾಣವೆಂದು ಇದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಹಾದು ಬಂದಿರುವ ಅಗ್ನಿದಿವ್ಯದ ಪ್ರಯಾಣವನ್ನು ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಏಕೀಕರಿಸಿ, ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಸಮಕಾಲೀನ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಇದನ್ನೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವುದಾದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಎನ್ನುವುದೊಂದು 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ'.

ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆರಂಭವಾದಂದಿನಿಂದಲೇ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ಲೀಷೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ, ಗಾಂಭೀರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮಹತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಯಾವ ಚರ್ಚೆಯೂ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು.

ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ತನ್ನ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ನಡೆಸಿದ, ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟದ ಅವಲೋಕನ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ರೋಮಾಂಚನವನ್ನು, ಹೆಮ್ಮೆಯನ್ನು, ವಿಷಾದವನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

---

[1] **Aristotle - *Politics.* P. 1099.**

The female is a female by virtue of a certain lack of qualities. We should regard the female nature as afflicted with a natural defectiveness.[1]

ಎನ್ನುವ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ 'ಸ್ತ್ರೀ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ'ವನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಎದುರಿಸಿದ ದಟ್ಟ ವಿರೋಧದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ಈ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಹೇಳಿಕೆಯು, ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧಿಕೃತ ಉದ್ಘಾಟನೆಯಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯು 'ಸಾಮಾಜೀಕರಣ'ದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ಎರಡನೆಯದ್ದಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಗತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಸಿಮೊನ್ ಹೇಳುವ

Representation of the world, like the world itself, is the work of men ;
they describe it from their own point of view,
which they confuse with absolute truth.[2]

ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಉದ್ಘಾಟನಾ ಮಾತುಗಳ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವುದು ಏನನ್ನು? ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ 'ಸಾಮಾಜಿಕ' 'ರಾಜಕೀಯ' 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' 'ಧಾರ್ಮಿಕ 'ರಚನೆ'ಯನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು. ಈ ಅದ್ಯಯನದ ಮೂಲ ಚೌಕಟ್ಟಾದ ಅನುಭಾವಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ರಚನೆಯನ್ನು 'ವಿಸರ್ಜಿಸುವುದು'. ಇದರರ್ಥ 'ಗಂಡು' ಎನ್ನುವ 'ರಚನೆ'ಯ ಮಿಥ್‌ನ್ನೂ ಒಡೆಯುವುದು. ರೋಲಾಬಾರ್ಥ್ ಹೇಳುವಂತೆ– Myth is a de-politicized speech. ವೈಚಾರಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಬಲು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಇದನ್ನೇ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ಕಾವ್ಯದ ಅಪೂರ್ವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು

ಮೊಲೆ, ಮುಡಿ ಬಂದಡೆ ಹೆಣ್ಣೆಂಬರು
ಗಡ್ಡ ಮೀಸೆ ಬಂದಡೆ ಗಂಡೆಂಬರು
ನಡುವೆ ಸುಳಿವ ಆತ್ಮನು
ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ ಕಾಣಾ ರಾಮನಾಥ

ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಎದುರಿಸಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ತೊಡಕು, ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ್ದು. ಅದು ಹೆಣ್ಣೆನ್ನುವ ವರ್ಗದ್ದು ಎನ್ನುವ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಒಡೆದು, ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನಷ್ಟೇ ಗಂಡಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ತೊಡಕು ಅದು.

---

[2] **Beauvoir Simone -** ***Second Sex***

[3] **Kreps Bonnie -** ಕೆನಡಾದ **Radical Feminism**ನ ಸಂಸ್ಥಾಪಕಿ. ***Feminism Theoru Reader*** **Ed: Carole & Mc Cann Roulledge.**

We must fight the myth of so called "female" character. Men also should fight the myth of the "male".[3]

ಇದನ್ನು ಜಾರ್ಜ್ ಸಿಮೆಲ್[4] ಎನ್ನುವ ಹೆಗೆಲ್‌ವಾದಿ ಇನ್ನೂ ಗಂಭೀರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ತ್ರೀವಿಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಇವನು ಒಡ್ಡುತ್ತಾನೆ.

ಸಿಮೆಲ್ ಹೇಳುವಂತೆ, 'ಪುರುಷತ್ವ'ವನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಮತ್ತು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಸ್ತ್ರೀತ್ವ'ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ತರುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾದದ್ದೇ ಇಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣ.. ಈ ಬಗೆಯ ತರ–ತಮಗಳಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ಮುಂದುವರಿದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದು ಕಾಣೆಯಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಪುರುಷ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಪುರುಷ ಶಕ್ತಿಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿನ ವಿಫಲತೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಕಾರಣ (Subject & Object) ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದರ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದು.

'ಹೆಣ್ಣು' ಎನ್ನುವ ಮಿಥ್‌ನ್ನು ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದೆಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ಮಿಥ್‌ನ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಷ್ಟು ಮತ್ತಾವುದಕ್ಕೂ, ಮತ್ತ್ಯಾರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಲಾರದು ಎನ್ನುವಷ್ಟು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಳ ತಾಯ್ತನದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ, ಅನುಕೂಲ ಸತಿಯ, ಗೃಹದೇವತೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಅವಳ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿತ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪಾತ್ರದ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಹೆಣ್ಣು' ಎನ್ನುವ ಮಿಥ್‌ನಿಂದ ಹೊರ ಬರುವುದೆಂದರೆ, ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ 'ದೇವಿ' ಎನ್ನುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಿಸಿದ ಹೆಣ್ತನದ 'ಸ್ವರ್ಗ'ದಿಂದಲೂ, ಅವಳನ್ನು ಕೇವಲ ಪ್ರಾಣಿಯಂತೆ ನೋಡುವ ಪ್ರಾಣಿತ್ವದ 'ನರಕ'ದಿಂದಲೂ ಹೊರಬರುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಶೋಧಗಳ ನಂತರವೂ ಹೆಗೆಲ್‌ನಂತಹವರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಎಂತೆಂತಹ ಕಾರಣಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ, 'ಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿ ಅವಳನ್ನು ಗಂಡಿನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ತುಸು ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

> "The difference between men and women is like that between animals and plants. Men correspond to animals and woman correspond to plants because their development is more placid and the principle that underlies it is the rather vague unity of feeling. when woman hold the helm of government, the state is at once in jeopardy, because woman regulate their actions not by demands of universality but by arbitratory inclinations

---

[4] ಸಿಮೆಲ್ ಜಾರ್ಜ್ **Das Relative unddas Absolute in Geschechter Problem** ಎನ್ನುವ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಗಳಿವೆ.

> and opinions. Women are educated who knows how? – as it were by breathing ideas, by living rather than acquiring knowledge. The status of manhood, on the other hand, is attained only by the stress of thought and much technical exertion.[5]

ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಇರಬಹುದು, ಹೆಗೆಲ್ ಇರಬಹುದು ಯಾಕೆ ಇಂಥ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಅವರು ತಲುಪುತ್ತಾರೆ? ಸಂದು ಹೋದ ಕಾಲದ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣವಿದೆ. ಯಾವೆಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸ್ಥಾಪಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು, ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಎದುರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಆಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇವು ಅಧಿಕಾರ ನಿರ್ವಚನದ ಕೇಂದ್ರಗಳೂ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಬಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.

ಓಟ್ಟೆ ವಿಯೆಂಜರ್ ಎನ್ನುವ ಲೇಖಕನಂತೂ,

> **'Since women cannot be properly be considered rational, they are therefore not really humans'[6]**

ಎಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ಬಳಸಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ನಿಡುಗಾಲದ ಪ್ರಯಾಣವು 'Making of the Meaning'ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದದ್ದು. ಕಾವ್ಯವು ಪದವೊಂದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು, ಆ ಅರ್ಥದ ಮೂಲಕವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಆಕಾರವನ್ನೂ ಅಧಿಕೃತ ಮನ್ನಣೆಯ ಸೌಭಾಗ್ಯವನ್ನೂ, ಕಾಲಾತೀತತೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಣ್ಣು ಅಪೂರ್ಣ ರಚನೆ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಾಪಿತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಅವಳೂ ಪೂರ್ಣ ರಚನೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಪ್ರಯತ್ನವು ಆದಿಮ ಸತ್ಯದ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆಯೂ ಹೌದು.

ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ. ಅದು, ಪರಸ್ಪರ ವಿಪರ್ಯಾಸದಂತೆ, ವೈರುಧ್ಯದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಗತಿ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೇಕಾಗಿ, ಬೇಡಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಇವು ಹೊಂದಿವೆ. ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇವು ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ಹೆಣ್ಣು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ, ನೈತಿಕ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಇವು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಆ ಹೋರಾಟದ ಜೀವನ್ಮರಣದ ತೀವ್ರತೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಗಳಿಗೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸವಾಲು, ತೊಡಕು ಇರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಫುಕೋನ ತನಕವೂ ಇದು ನಿಜ.

---

[5] Philosophy of Right - P-263-44

[6] Sex and Character - P-9

ಈ ಎಲ್ಲದರೊಂದಿಗೂ ತಮ್ಮ ತಕರಾರು ತೆಗೆಯುತ್ತಲೇ, ಒಂದು ಅಂತರವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳಿಂದಲೂ ಸುಪುಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ತನ್ನ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಹಲವು ಮಗ್ಗುಲುಗಳಿಗೆ ಹೊರಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಹಲವು ಆಶಯಗಲಿವೆ. ಈ ಹೋರಾಟವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗೆ ತರುವ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ.... ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಆಶಯಗಳು ಇದಕ್ಕಿದೆ.

ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದಾದರೆ, ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂನ ಜೊತೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕಿರುವ ತಕರಾರುಗಳು, ಮರ್ಲಿನ್ ಸ್ಟ್ರಾಥರ್ನ್ ಕಟುವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತೆ, 'ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸಂಗೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೂ ಇರುವುದು ಒಂದು 'ಕುರೂಪಿ' ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಪರೂಪದ್ದೆನಿಸುವ, ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಜೆಂಡರ್ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ಇದರ ಆದ್ಯತೆ ಬೇರೆಯದಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಪರಂಪರೆ, ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಪೂರ್ವವೆನಿಸುವ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸಂಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣು ಬಲಿಪಶುವಾಗಿರುವ, 'ದಾಳ'ವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಯಾಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ? ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ 'ಜೀವಶಕ್ತಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸಂಗೆ ಆಳವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ, ಅವಳಿಗೆ ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಸಲ್ಲಬೇಕಾಗಿರುವ ಮನ್ನಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಲಾಗಲಿ, ಬರೆಯಲಾಗಲಿ ಯಾಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ? ಪರಂಪರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರವೇನು? ಅವಳ ಪಾತ್ರ, ಅವಳ ಇತಿಹಾಸ, ಅವಳ ಪರಂಪರೆ, ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೌನಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ, ಒತ್ತರಿಸುವಲ್ಲಿ, ವಸಾಹತುಗಳಷ್ಟೇ, ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳ ಪಾತ್ರವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆ– ಹೀಗೆ ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸಂನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಚರ್ಚೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಖಂಡವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಅದರ ಹೊರಗೇ ಉಳಿಯುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವು ಒಂದು ದುರಂತವೇ ಹೌದು.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಕೂಡ ಯಾಕೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ವೇದಿಕೆಯಾಗುವಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತದೆ?

ಭೌತಿಕವಾದದ ಕೊನೆಯ ಅವತಾರದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಕೂಡ 'ವಸ್ತು'ವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನು ಕೇಳಲೂ ಸಿದ್ಧವಿಲ್ಲ. ದಮನಿತ ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ 'ವಸ್ತು (subject)ವಿ'ಗೆ ನೀಡಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸಿದ್ಧವಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ 'ವರ್ಗ'ವೆನ್ನುವುದು ಹಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಮೂಹ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇ ಸಿದ್ಧವಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ 'ಸಾಮೂಹಿಕ' ಗೊಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಸಕ್ತವಾಗಿದೆ. 'ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯೇ ಅಂತಿಮ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಒಂದು ಮಿತಿ. ವರ್ಗ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತನ್ನ ವಸ್ತುವಾದ ಇತಿಹಾಸದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ, ಸಂಬಂಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ

ಪರಿಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣು ದಮನಿತ ವರ್ಗದ ಕಾರಣ ಕೂಡ ಆಗಿರುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಿಂದ ಪಡೆದಿರುವುದೂ ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ದಮನಿತರ ವರ್ಗವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಗಳು, ಆರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಮತ್ತು ನೀತಿಗಳೂ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ವರೂಪ, ಶೋಷಿತರ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ನೆರವಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಸಮಾಜವಾದವೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಬಹು ಹತ್ತಿರವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿಗಿಂತ ಸಮಾಜವಾದಕ್ಕಿರುವ 'ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ'ಯ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಸಮಾಜವಾದದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಸಮುದಾಯವೊಂದನ್ನು ವ್ಯಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಟಿಯ ನೆಲೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಗುರುತಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಮಾಜವಾದವು ಇತರೆಲ್ಲ ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯ ಆವರಣವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಅಮೂರ್ತವೆನಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಮಾಜವಾದದ ಕ್ರಮವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪದ್ದು.

ಆದರೆ, ಇವೆಲ್ಲ, ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಇದ್ದೂ, 'ಸ್ತ್ರೀವಾದ' ತನ್ನನ್ನು ಈ ಯಾವುದರ ಜೊತೆಯೂ ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿ, ಲಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಹಿಂಜರಿಯುವ ಅಥವಾ ಅನಾಸಕ್ತವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಹೊಂದಿರುವ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು, ವಿಸ್ತೃತ ಆಯಾಮಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾನವೀಯ 'ಆರ್ದ್ರತೆಯನ್ನು' ತನ್ನ ಮೂಲಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ. ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸಂ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಅಥವಾ ಸಮಾಜವಾದದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಪಡೆದದ್ದೂ ಬಹಳವಿದೆ. ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನೂ ಕುರಿತಂತೆ, ಪ್ರತಿರೋಧದ ಅಮೂರ್ತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ, ಓರಿಯೆಂಟಲಿಸಂ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಫಲವೆಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದವು, ಆಯ್ದ ಕೆಲವು ಮಹಿಳೆಯರ 'ಸ್ವಗತ' ಎನ್ನುವ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯಿಂದ 'ಸಂವಾದ' ಎನ್ನುವ ವಿಶಾಲವಾದ ಪಾತಳಿಗೆ ಬಂದದ್ದು.

'ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಶೇಷ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವ 'ಪ್ರಕೃತಿ'ಯ ಅಂಶಗಳು, ಸ್ತ್ರೀವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಢಾಳಾಗಿವೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಆಚೆಗೆ 'ಬದುಕಿನ ಹಾದಿ'ಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ವರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟವೂ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕರಣವನ್ನು ಅದರ ದೇಹಾತ್ಮಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವಯಂಚಾಲಿತವೆನ್ನುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ,

ಸಮಾನಪಾತಳಿಯದಾಗಿರುವ, ಜಗತ್ತು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗದ **ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ನ್ಯಾಯದ ವಕ್ತಾರ** ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವಿದೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಜಾಗತಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪರಿ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, **ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ನಿರಚನವಾದದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕಡೆಗಿನ ಮಹಾಪ್ರಯಾಣ.**

ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ತಾನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಥವಾ ವಕೀಲಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ **'ವರ್ಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ'**ಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ತನಗೆ 'ಎದುರಾಳಿ'ಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ, ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಕರ್ತರೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ವರ್ಗವನ್ನೂ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಅದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, 'ಪುರುಷವರ್ಗ'ವನ್ನಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುವುದು, ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರೂ ಕೂಡಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಬಹುದಾದ **'ಹೊಸ ಮಾನವ ಸಮಾಜ'**ಕ್ಕೆ. ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೋಶ ಮತ್ತು ಭಾವಕೋಶಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನೂ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ತರ್ಕದ, ವಿಚಾರಗಳ ಹಠ ಮತ್ತು ಪ್ರಖರತೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮಾನವಾನುಭೂತಿಯ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದಲೂ ಸಾಧಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಮಾತ್ರ ಶಾಶ್ವತ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗಿ, ರೂಪಾಂತರವಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರಾಚೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯ ಆರ್ದ್ರತೆಯ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಚಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ಇಟ್ಟಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಭಿನ್ನವೂ, ಇತರ ನೆಲೆಗಳಿಗಿಂತ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವೂ ಆಗುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಜಗತ್ತಿನ ಮುಂದಿನ 'ಆಯ್ಕೆ' ಎಂದು ನಾನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಭವಿಷ್ಯದ ಮುನ್ನೋಟವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವಿದೆ.

ಈ 'ಮುನ್ನೋಟ'ದ ಅಥವಾ ಆಶಯದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ 'ಮುನ್ನೋಟ'ದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಮೂಲತಃ 'ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷ'ಗಳನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆಯಷ್ಟೇ. ಅಥವಾ ಇದನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮಾದರಿ ಎಂದು ಕರೆದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಗುಣವಿಶೇಷ'ಗಳೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಲೇ, ಅವುಗಳನ್ನೇ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ದೌರ್ಬಲ್ಯ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆಯೋ, ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವಳನ್ನು 'ಅಧೀನ' ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ, ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವುಗಳನ್ನೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತಾಯ್ತನ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಪೊರೆಯುವ ಶಕ್ತಿ, ಅವಳ ಸೌಂದರ್ಯಾಭೀಪ್ಸೆ, ಕ್ಷಮಾ ಗುಣ, ಅನಂತ ಪ್ರೀತಿಯ ಶಕ್ತಿ, ಧಾರಣ ಶಕ್ತಿ... ಇತ್ಯಾದಿಗಳು.

ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬಹುದು. 'ತಾಯ್ತನ' ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ

ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಇದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವರವ್ರೋ? ಶಾಪವ್ರೋ? ಎನ್ನುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಅರ್ಥತಜ್ಞರು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ತಜ್ಞರು ಎಲ್ಲರೂ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ್ದಾರೆ. ಊಹಾತೀತವಾದ, ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೂ ಭಿನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ತಜ್ಞರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆಗಳಾವುವು? ತಾಯ್ತನ ಒಂದು ದಿವ್ಯ ವರವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಒಂದು ಅಗ್ನಿದಿವ್ಯವೂ ಹೌದು. ಇಂದಿನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಆದ್ಯತೆಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'degender' ಲಿಂಗಾತೀತ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗವೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಅದು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನೇ ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಸಮಾನರಾಗಿ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಂದು ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಯುವತಿ, ಅವಳ ವೃತ್ತಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಗತಿ ಅಥವಾ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ತಾಯ್ತನ, ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ವೃತ್ತಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಒಂದೋ ಎರಡೋ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಮುಂದೂಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೇ ತಾಯ್ತನದ ಸುಖವನ್ನು ಮುಂದೂಡಬೇಕು. ಯಾರು ಹಿತವರು ನಿನಗೆ ಈ ಇಬ್ಬರೊಳಗೆ ಎನ್ನುವ ಆಯ್ಕೆಯ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಅವಳು ಆಯ್ಕೆಯ ದ್ವಂದ್ವದ ಹಂಗೇ ಇರದ ಪುರುಷರೊಂದಿಗೆ ಎದುರಿಸಬೇಕು.

ಈ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಅಥವಾ 'degender' (ಲಿಂಗಾತೀತ) ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮತ್ತು ಬಳಕೆಗೆ ತರುವ ಕ್ರಮವೇ ಅನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕ ಅಲ್ಲವೆ? ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ 'ಅಮಾನವೀಯ ಸಮಾನತೆಯ ಕರಾರ'ನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ತಾಯ್ತನ'ವು ಪುರುಷರಿಗಿಲ್ಲದ ಭಾಗ್ಯ, ಸವಲತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷ'ವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಿ 'ತಾಯ್ತನ'ವನ್ನು 'ಹಕ್ಕಾ'ಗಿಯೂ, 'ಅವಕಾಶ'ವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮೂಲ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ **ಭಿನ್ನ ಆದರೆ ಸಮಾನ** ಎನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆಯ ಆಶಯ ಇದೇ ಆಗಿದೆ.

'ತಾಯ್ತನ'ದ ಜೊತೆಗೇ ಇದು 'ತಂದೆತನ'ವನ್ನೂ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿನ ಜನನ-ಪಾಲನೆ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ತಂದೆಯೂ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಕೇವಲ ಕಾನೂನಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಹಂಚಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು 'ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಭ್ರಮ'ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಭ್ರಮದ ಮೂರ್ತನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅಮೂರ್ತ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಇದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ತಲುಪಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. 'ಮಾನವೀಯ ಆರ್ದ್ರತೆ'ಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾನವೀಯ ಆರ್ದ್ರತೆಯು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಧಾತು ಮತ್ತು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಗಾಧ ಪ್ರೀತಿಯ ಶಕ್ತಿ, ದ್ರೋಹ ಮಾಡಿದವರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕ್ಷಮಿಸುವ ಗುಣ, ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಗೆಡದೆ ಸಂಸಾರದ ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ, ಇತರರ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಗುಣ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ದುರ್ಬಲತೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳು, ದಾಂಪತ್ಯ, ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಸೌಷ್ಠವ ಮತ್ತು

ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಿಡುವ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎನ್ನುವ ವಾಸ್ತವದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು **'ಸತ್ಯದ ನವದರ್ಶನ'** ಎಂದು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ನೋಡಬೇಕು ಕೂಡ. ಮಾನವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಳಿಸಿ, ಬೆಳೆಸುವ, ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ 'ಜೀವ ಕೇಂದ್ರ'ಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳು ಜೀವ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಎನ್ನುವ ಅರಿವಿದ್ದೂ ನೇಪಥ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಸುವ, ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ, ಮತ್ತೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕರಾರುಗಳೆಂದೂ ನಂಬಿಸಿ ಬಿಡುವ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾರ್ಯ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದ ನಿರ್ವಚನವೊಂದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಹೀಗೆ ಶಕ್ತವಾಗಿ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ತಾನೇ ಕೊಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಂತೆ, ವಿಕಾಸದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ "Restorative Feminism". ಇದರ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಅನುವಾದ ಪುನರ್ ಗಳಿಕೆಯ ಅಥವಾ ಮರುಗಳಿಕೆಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಆಶಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು **'ಮರು ಜೀವಣಿಯ ಹುಡುಕಾಟ' 'ಸ್ಪರ್ಷ ಮಣಿಯ ಮರು ಹುಡುಕಾಟ'** ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದೇನೋ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಮೂಲತಃ ಮುನ್ನೋಟದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವ ಆಶಾವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ಕವಿ ಕೆ.ಎಸ್. ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಯವರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ,

ಪ್ರೀತಿಗೆ ಶಾಂತಿಗೆ ಜಯವಿಹುದೆಂದು
ನಾಳಿನ ಬಾಗಿಲು ನಂದನವೆಂದು

ನಂಬಿರುವ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಇದು. ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಯವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದು ತುಸು ಭಾವುಕವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ, ಹೆಣ್ಣಿಗೂ, ನಿತಾಂತವಾದ ಭಾವುಕತೆಗೂ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯಷ್ಟೆ! ಇದನ್ನೇ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದಾದರೆ,

ಕ್ಯಾರೊಲ್ ಗಿಲಿಗನ್ ಎನ್ನುವ ಲೇಖಕಿ,

"One must not read life history under patriarchy as nature"[7] ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಶುರುವಾಗುವುದೇ ಜಗತ್ತಿನ 'ಅವಸ್ಥೆ'ಯೆಂದು 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಎಂದು ನಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಆದರೆ ನಿಜದಲ್ಲಿ 'ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿರೋಧದಿಂದ. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು, ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಇದ್ದ

---

[7] **Gilliyan Carol, *'Remembering Larry'* [10th Annual Kohlberg Memorial Lecture-Emory University, Atlanta-GA Nov-1997]**

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ, ಆದಿಮ ನೆಲೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಾದುದು. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿತ್ತೋ, ಅದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು 'ಕಾಣಲು' ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ, 'ಆದಿಮ' ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆಯೋ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಿಂದ 'ತಪ್ಪು ದಾರಿ' ಆರಂಭವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಸರಿದಾರಿಯಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ.

"Our days will be renewed as before" ಎನ್ನುವುದು ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಘೋಷವಾಕ್ಯ ಎಂದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ತನ್ನ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಎಲ್ಲ ತಾರ್ಕಿಕ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಾದರೆ, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಡಿಕ್ಷನರಿಯ 'ಕ್ರಾಂತಿ'ಯನ್ನು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗೆಗೂ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿದೆ.

ಕ್ರಾಂತಿಯೆಂದರೆ "The act of revolving – the process of making a complete movement or turn around a central point"[8] 'ಸಂಪೂರ್ಣ ಕ್ರಾಂತಿ' ಎನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮೂಲಗುರಿಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಕ್ರಾಂತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಗೆದು ಶೋಧಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ ನಿಜ. ಎಷ್ಟು ಹಿಂದಿನ ತನಕ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ತನಕ ಹಲವು ಸಂದಿಗ್ಧಗಳಿವೆ ಇದರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ರೆಸ್ಟೋರೆಟಿವ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹಲವು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ದಾರಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಕ್ತಾರರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಆಡ್ರಿನ್ ರಿಚ್‌ರ ಕೃತಿ ಈ ಕುರಿತ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಹೊಳಹುಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

> **"It began to be possible to imagine some universal earlier civilization in which mother right, not father right, prescribed ; in which materilineality and matrifocality played a part ' in which women were active and admired participants in all of culture, and so to imagine a wholly different way for women to exist in the world. [9]**

ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ತಾಯ್ತನದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೇ ಮುಂದುವರೆಸಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ತಾಯ್ತನ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ

---

[8] ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಡಿಕ್ಷನರಿ ಪುಟ. 1685.

[9] **Prirecton Uni-Adrinne Rich of Women Born : *Motherhood as experience and Institution* (New York-Norton 1976) - 85.**

[10] **"The tradition of Return : *The implicit History of Modern Literature.***

ಮೂಲ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಈ ತಾಯ್ತನವನ್ನು 'ವಿಶೇಷಾನುಭವ'ವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡದೆ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ 'ಸಂಸ್ಥೆ'ಯಾಗಿಯೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅಧಿಕೃತತೆ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೊಂದು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಗೆಲುವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.[10]

ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ 'ಮಾತೃ ಕಟ್ಟ'ನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಲವಾದ ತಳಹದಿಯೇ ಇದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಶೋಧಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ನೈತಿಕ ಬಲವನ್ನೂ, ತಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ, ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನೂ ಇವು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ, ಜುಡಾಯಿ, ಇಸ್ಲಾಂ... ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಸುವ, ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿಸುವ ಘಟಿತಗಳು ಯಾವಾಗ, ಹೇಗೆ ನಡೆದವು ಎನ್ನುವುದರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯದ ನಡೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಅಲ್ಲಮನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ,

'ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನರಿತಲ್ಲದೆ ಮುಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನಿಡಬಾರದು'.

ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ನಿಲುವೆಂದರೆ, ಸಾಬೀತಾಗಲಾರದ ನಂಬಿಕೆಗಳದ್ದು.

> **These unproven, unprovable assumptions are not, of course, laws of either nature or society, although they have often been so regarded and have been incorporated into human law. They are operative at different levels, in different forms and with different intensity during various periods of history… It is helpful to distinguish between history – events of the past – and recorded history – events of the past as interpreted by succeeding generations of historians. The later is a cultural product, by which events of the past are selected, ordered and interpreted. It is in recorded history that woman have been obliterated or marginalized"** [11]

ಈ ನಿಲುವು ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಪಡೆಯಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಬೀತಾಗಲಾರದ ಸತ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವಾಗ ಸಾಬೀತಾದ ಅಥವಾ ಕಾಲದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ಬಿಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಂಬಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯ ಆಧಾರವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವೊಂದರ 'ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ'ವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ತನ್ನ ಅರಿವು, ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ಹಕ್ಕಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಕಟ್ಟಲಾದ, ಕಟ್ಟಲು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಆಯ್ದ ಸಂಗತಿಗಳು' 'ಆಕೃತಿ'ಗಳು, 'ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕ್ರಮ' ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವು ಸಾಬೀತಾಗಲಾಗದ

---

[11] **Lerner Gorda '*The Creation of Feminist Consciousness from the Middle Ages to Eighteen - Serenity* (New York - 1993)**

ಸತ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ, ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಂವಿಧಾನ ರಚನೆಯ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ ಎರಡನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮರ್ಲಿನ್ ಸ್ಟೋನ್ ಅವರ ಕೃತಿ When God were a Woman ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಂದು ಹೋದ ಕಾಲದ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

> **"In the beginning people prayed to the creator of Life, the Mistress of Heaven. At the very dawn of Religion God was a Woman --- In India the Goddess Saraswati was honored as the Inventor of the original alphabet, while in Celtic Ireland the Goddess Brigit was esteemed as the patron deity of Language"[12]**

ಆಡ್ರಿನ್ ರಿಚ್ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

> **"The Goddess express an altitude toward the female charged with awareness of her intrinsic importance, her depth of meaning, her existence at the very center of what is necessary and sacred. She is beautiful in ways we have almost forgotten – Let us try to imagine for a moment what sense of herself it gave a woman to be in the presence of such images" [13]**

ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೊಂದು 'ಸಾಬೀತಾದ ಸತ್ಯ'ವೇ ಆಗಿದೆ.

> **"Woman's power and influence in the various spheres of Indian life is not something revolutionary or novel ; rather it has been an intrinsic part --- for it is clear that women have occupied position of influence and power in most Indian societies"[14]**

ಎಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದವು "ಈಗ" ಇರುವುದನ್ನು "ಆಗ" ಇದ್ದ ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳ ಜೊತೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮರಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನಲ್ಲ, ಇದ್ದದ್ದು, ಈಗ ಕಾಣೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದು.

---

[12] **Stone Merlin - *When God were a Woman* (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978).**

[13] **Rich - *Blood, Bread and Poetry : Selected Prose 1979 - 1985* (New York - Norton - 1993) - 4**

[14] **Dugar Kathlean *"At the beginning was Woman : woman in Native American Traditions, in Religion and Women* Ed: Sharma Arvind (New York State University of New York Press, 1994) - 39-41.**

ಆಡ್ರಿನ್ ರಿಚ್ ಹೇಳುವಂತೆ, ಮಹಿಳೆಯರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಮ್ಮುಖವಾದ ಈ ಪ್ರಯಾಣವು ಅವರಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮರ್ಥನೆ ಏಕೆಂದರೆ, ಹಿಮ್ಮುಖ ಪ್ರಯಾಣವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಉಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳಲಲ್ಲ, ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮಣ್ಣನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಹದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಫಲವತ್ತಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು.

ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಸಾಬೀತಾಗಲಾರದ **'ಸತ್ಯ'** ಮತ್ತು ಅದೊಂದು **'ರಚನೆ'** ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಲು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ದಾರಿಯೆಂದರೆ, ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರೂ ತರ-ತಮದ ಬೇಲಿಯಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಕಾಲವನ್ನು ಸಾಬೀತುಮಾಡುವುದು. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು, ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಸಬೇಕಾದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪರಿಕರಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಈ ಎಲ್ಲ ಚರ್ಚೆಗಳಿಂದ ನಾವು ತಲುಪುವ ತೀರ್ಮಾನವೆಂದರೆ, ಕೊನೆಗೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದವೆನ್ನುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಹರೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಲೋಕ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎನ್ನುವುದು.

ತನ್ನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಲೇ ಇತರರ ಹಕ್ಕನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಈ ಲೋಕ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಜಗತ್ತಿನ ಸದ್ಯದ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ವೊದಲ ಆಯ್ಕೆಯಾಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ, ನಾವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದವಾದರೂ ತನ್ನ ಈ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಿಂದ ತನ್ನ ಭಿತ್ತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಅಪೂರ್ಣ, ವಿಕಲಾಂಗ ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದ ಲೋಕ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ, 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ'ಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ, ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ, ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ, ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ, ಸುಪುಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಬಹುದೊಡ್ಡ ತಂಡವೇ ಇದೆ.

ಮಹಿಳೆಯರ ಅರಿವಿನಷ್ಟೇ, ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅರಿವೂ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಮೇಲಾಟಗಳ ಭ್ರಮೆಯಿಲ್ಲದ, ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿಲ್ಲದ, ಬದುಕು ಕೊಡಬಹುದಾದದ್ದನ್ನು ಪರಸ್ಪರರ ಸಹಜ, ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಹಕ್ಕೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದರ ಮೂಲಕವೇ "ಆಗೋಣ ಈ ಜಗದ ತಾಯಿ-ತಂದೆ" ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಜೈವಿಕ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಮನೋವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತಿರುವುದೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದ.

***

ಅಧ್ಯಾಯ 2

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆ : ನೆನೆವ ಪರಿಕರ ಹೊಸತು

ನನ್ನದು ನನ್ನದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅ ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟಗಳು ಮತ್ತು ಮಾದರಿಗಳು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರೊಳಗೆ ಬೆರೆಯುವ ಬಗೆಯನ್ನೂ, ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಗಳನ್ನು, ಭಿನ್ನ ದಾರಿಗಳ ಮೂಲಕ ತಲುಪಲು ಬಯಸಿದ ಮೂಲಗುರಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಳಗಿರುವ 'ಏಕೋ ನಿಷ್ಠೆ'ಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ.

ಬಹುಶಃ ಇನ್ಯಾವ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಷ್ಟು ವೈರುಧ್ಯಗಳಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವ ಶಾಖೆಗಳಿಲ್ಲವೇನೋ; ಬಹುಶಃ ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನ ಚಲನೆಗಳಿಗೆ, ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳೆಂದರೆ, ಒಂದು, ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ, ಅಥವಾ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಸವಾಲು. ಎರಡನೆಯದೆಂದರೆ, ಇದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನೂ ಮೀರಿದ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಜೀವಧಾತುಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಇದನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ವಿಸ್ತಾರ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಸವಾಲೊಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಿರಂತರವೆನ್ನುವಂತೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಲೇ ಇದೆ.

ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯ ಸವಾಲೂ, ತನ್ನ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಬಹುತೇಕ ಸಲ ಅದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಮಿಕ್ಕ್ಯಾವ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳೂ ಎದುರಿಸದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸವಾಲಿನ

ಎದುರಿಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಅಪೂರ್ಣವೆನ್ನುವ, ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿಯಲ್ಲದ್ದು, ಬುದ್ಧಿ ಇರುವ ನರಜೀವಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಲು ನಿರಾಕರಿಸುವ ತಳಹದಿಯ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎದುರಿಗೆ ತನ್ನ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಸವಾಲನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅದರೆಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಭಿನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಎದುರಿಗಿರುವ ಸವಾಲಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಯಾಮವೆಂದರೆ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಣೀತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂರ್ತ ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳಷ್ಟೇ, ಅದರ ಅಮೂರ್ತ ಕಾರ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೂ ಅದು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ, ಅವುಗಳನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ತನ್ನ ಜೊತೆಗಾರ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಎಲೆನ್ ಶೋ ಆಲ್ವರ್ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಟುಸತ್ಯದ ದಾರಿಯನ್ನು, ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅದು ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ಪುನರಾರಂಭಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

> **"Each Generation of women writers has found itself, in a sense, without a history, forced to rediscover the past when, forging again and again the consciousness of their sex"[1]**
>
> **Elaine Showalter**

ಇದೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಹೇಳಿಕೆ ಏಕೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನು **'ಲಿಂಗತ್ವ'**ವನ್ನು ಜೀವನ್ಮರಣದ ತೀವ್ರತೆಯ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರತಿ ಘಳಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಎದುರಾಗುವಂತೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗಲೂ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

> **So much of history seems a gaping absence at a shadow longing for some greater definition which will never come for what is burned becomes air and ashes nothing more [2]**
>
> **Irena Klepfisz**

ಇತಿಹಾಸವು ಇತರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಆಕರ–ಪರಿಕರವಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ, ಮರುಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನವು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಆರಂಭಿಸುವ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು.ಇತಿಹಾಸದೊಂದಿಗಿನ ನಿರಂತರ ಘರ್ಷಣೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲ ಸವಾಲು.ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲೂ ಎದುರಿಸಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆನ್ನುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಹಲವು ದಾರಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು.

---

[1] **Showalter Elaine - *A Literature of their own-British Novelists from Bronte to lesing* (Princeton-PUP 1977)-p-70.**

[2] **Klepfisz Irena *'Solitary Acts - A few works in the mother Tongue'*-p-63.**

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸ'ದ ಸ್ವರೂಪ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಭಿತ್ತಿ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಅಥವಾ ರೂಡಿಗಳ ಇತಿಹಾಸದ ಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೂ, ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಭಿನ್ನತೆ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಸ್ಥಾಪಿತ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇದಲ್ಲ.ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಖಾಲಿ ಜಾಗಗಳನ್ನು ತುಂಬುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇದಲ್ಲ. ಹೊಸ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡುವ ಈ ಕ್ರಮವು ಸೋಲು ಗೆಲುವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತಲೇ ಹೊಸ ಸಂರಚನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ನೇಪಥ್ಯವೇ ರಂಗವಾಗಿದ್ದವರು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಬಂದಾಗಿನ, ಮೌನವೇ ಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದವರು, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡವರು ಆಡಿದ, ಆಡುತ್ತಿರುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿನ "ಒಳ ಭಾಷೆಯ" ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸ ಇದು. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಅದರ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಎಲ್ಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ದಮನಿತರ, ಮೌನವಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಇತಿಹಾಸ ಇದು. ಹೊಸ ಭೂಪಟ ರಚನೆಯಾಗುವುದು, ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಪರಿಕರವಾಗಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು ಆಕರವಾಗುವ ಬದಲಾದ ಪಥ, ತಿರುವುಮುರುವಾದ ಪಥದ ಇತಿಹಾಸ ಇದು. ಆದರೆ, ಇದು ಪಟ್ಟಭದ್ರರನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಸಿ ತಾವು ಪಟ್ಟಕ್ಕೇರುವ ಹಾವು ಏಣಿಯಾಟದ ಕಸರತ್ತಲ್ಲ. ಇದು **"ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ನ್ಯಾಯ"**ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಹಂಬಲದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು **ಆದಿಮ ತಾತ್ವಿಕತೆ** ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಆಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ, ಇದರ ಮೂಲಾಶಯ, ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ, ಅದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ, ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ತುಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳೆಯರ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕಟ್ಟುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಚಲಿತ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆನ್ನುವಂತೆ, ಘಟಿಸಿ ಹೋದ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೆಂಬಂತೆ, ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, "ಹೆಣ್ಣಿನ ಸತ್ಯ" ವನ್ನು ಈ ಇತಿಹಾಸ ಕಟ್ಟಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ 'ಮಿಥ್' ಮತ್ತು 'ಸುಳ್ಳು'ಗಳನ್ನು ಒಡೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆ.

ಈ ವಿಶಾಲ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಎದುರಿಗಿರುವುದು ಇತಿಹಾಸದ 'ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವ ಲೋಕದ 'ಕಥನ'ವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸುವ ಮೀಮಾಂಸೆ ಇದು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಇತಿಹಾಸಗಳು ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯದಿಂದಲ್ಲ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಮತ್ತು ಅನುಭವದಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕಥನಗಳೂ ಆಗುವ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಎರಡನ್ನೂ ಹೊಸ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬಿಗಿದ ಹುಬ್ಬಿನ ಜಡ ನಿರೂಪಣೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಬದಲಿಗೆ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಕಥನವನ್ನು ಕಥನಗಳ ಸಾವಯವ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಕಷಗಳ ಸಮೀಕರಣದ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಹಾದಿಯ ಪಯಣ ಇದು.

ಈಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಎದುರಿಗೆ, ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದೆನಿಸುವ, ತನ್ನ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಲ್ಲದ, ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೊರಬೇಕಾಯಿತು.

ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು, ಲೋಕಕ್ಕೆ, ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಇದು ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲ ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಸ್ವತಃ ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡ ತನ್ನ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ತಾನೇ ಮತ್ತೆ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ದ್ವಿಮುಖಿ ಪ್ರಯಾಣ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಇದು ಹೆಣ್ಣು ತನಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೂ ಹೌದು, ಲೋಕಕ್ಕಾಗಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದೂ ಹೌದು. ಈ ದ್ವಿಮುಖೀ ಆಯಾಮವೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇತರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಿಗಿಲ್ಲದ ಒಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ, ಮೊದಲಿಗೆ ಇದಕ್ಕೊಂದು 'ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತಿ'ನ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಗುರಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು. "ಜ್ಞಾನವೇ ಅಧಿಕಾರ" ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಈ ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕಾರವು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನವು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ 'ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆ'ಯನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ. ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಯಾವುದೇ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ 'ನೈತಿಕ' ಬಲ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, 'ಭೌತಿಕ' ಬಲವೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದುದು. ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಲು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಕಾರ್ಯ ಮಾದರಿ'ಯೂ ಹೌದು. ಈ 'ಕಾರ್ಯ ಮಾದರಿ'ಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಇತಿಹಾಸದ ರೂಢಿಗತ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಎದುರಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಥನದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ರಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪಲ್ಲಟ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮಾಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸೋಲು ಗೆಲುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದೆ.

ಈ ಸ್ವ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಂಗತಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವವಾದಿಯಾಗಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಇದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ್ಮರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಎಂತಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಕಾರರ ಬರಹ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಉತ್ಕಟತೆ ಮತ್ತು ದಟ್ಟ ಆತಂಕದ ಛಾಯೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದು. 'ಅತ್ತಿತ್ತಲುಗದ ಏಕಾಗ್ರತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಇದು.

ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಮುರಿಯಲೆಂದೇ, ಒಂದು ಕಥನದ ಮೂಲಕವೇ (ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಥನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು!) ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

ಲೋಹಿಯಾ, ನಮ್ಮ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬರು. ಕೇವಲ ಭಾರತವೆಂದೇಕೆ, ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರಷ್ಟೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲು ಘನತೆಯಿಂದ, ಅವಳೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ-ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ, ಒಪ್ಪಿದ, ಅವರ ಪರವಾಗಿ ವಕೀಲಿಕೆ ಮಾಡಿದ ಘನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಲೋಹಿಯಾ.

ಇಂಥ ಲೋಹಿಯಾ, ಒಮ್ಮೆ ಯಾವುದೋ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ, ಎದುರಿಗೆ ಕೂತ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸುವಾಗ, ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಮಹಿಳೆಯರು ರಾಣಿಯರ ಹಾಗೆ ಎಂದು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡರು. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಹಿಂದೆಲ್ಲೋ ಕೂತಿದ್ದ ಕೆಲವು ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಂಡರು. ಅಚಾತುರ್ಯವಾಯಿತು ಎನಿಸಿತು ಅವರಿಗೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ಪನ್ನ ಮತಿಯಾದ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರಿಗೆ ಕೂಡಲೇ ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೊಳೆಯಿತು. ಅವರೆಂದರು, ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಮಹಿಳೆಯರು ರಾಣಿಯರಾದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರು ದೇವಿಯರು! ಎಂದು.

ಎಡವುವುದು, ಎಡವಿದ್ದನ್ನೇ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ತಿರುಗಿಸಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತುಸು ಉಡಾಫೆ, ಗೇಲಿ ಹೀಗೆ ಅದರ ಜೊತೆ ಹುಡುಗಾಟವಾಡುವ ಅವಕಾಶವೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇನೋ ಎಂದೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ ಮೂಲಮುಖಿ:

ಈ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಪಾಯವೆಂದರೆ, ಇದನ್ನೊಂದು 'ಪರ್ಯಾಯ'ವಾಗಿ, ಪರ್ಯಾಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ನೋಡಿ ಬಿಡುವ ಅಪಾಯ. ನಿಜವೆಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಅದು, ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಗವಿಕಲತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ವಿಕಲಾಂಗತೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಅದನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ, ಲೋಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ, 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ'ಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಈಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಎಂದಲ್ಲ.

ಪರ್ಯಾಯ ಎಂದು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು 'ಹೊಸದ'ನ್ನೂ, 'ಸರಿಯಾದ'ದ್ದನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಹೊಸದಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಹೊಸದಲ್ಲದ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದ್ದ, ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಜಾರಿಗೆ ತರಬೇಕೆನ್ನುವ 'ಸರಿಯಾದ' ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ನೋಡದೇ ಹೋದರೆ, ಇದನ್ನು ಸರಳ, ಮುಗ್ಧ ಮಾನವತಾವಾದವೆಂದು, ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲವಾದದ್ದೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಪರಿವರ್ತಿತ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾದುದೂ ಹೌದು. ನನ್ನದೂ ನನ್ನದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದ್ದೂ ಆಗ ಹೊರಟಿರುವ ಈ ಮೀಮಾಂಸೆ, ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯಷ್ಟೇ ಬದುಕಿನ ನಿಗೂಢಗಳನ್ನೂ, ಅಗೋಚರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ, ಅಸಂಗತತೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ಆತ್ಯಂತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ಅದರ ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ನೆಲೆಗಳದ್ದು. ಹೆಣ್ಣು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸವಾಲುಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ನಿಜ, ಸಮುದಾಯ ನಿಷ್ಠ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ದಾರಿಗಳೂ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಬೇಕಾದ್ದು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆ ಅಥವಾ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೆನ್ನುವ ವೇದಿಕೆಯೊಂದು, ವಕ್ತಾರ ನೆಲೆಯೊಂದು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಡಿದೆ. ಸವಾಲುಗಳ, ಸಂಕಷ್ಟಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾದರೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವುದೊಂದು ಬೀಸು ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿರುವ 'ಜೆಂಡರ್' ಅಥವಾ ಲಿಂಗತ್ವದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿ ಇದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಜೆಂಡರ್‌ನ ಕಾರ್ಯವೈಖರಿಗಳು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾದರಿಗಳು, ನಿರ್ವಹಣಾ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದಾಗಲಿ, ಜೆಂಡರ್ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲ ವಿನ್ಯಾಸವೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

2. ಸ್ವಗತದಿಂದ ಸಂವಾದದ ಕಡೆಗೆ

ಸಿಮೋನ್ ಬುವಾ ಗುರುತಿಸಿದ ಸಂಘಟನೆಯ ಕೊರತೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಭೂತ ಸವಾಲು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಈಗಲೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸವಾಲಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಸವಾಲಿನ ಗಾಂಭೀರ್ಯ, ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನೂ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಿಮೋನ್ ಬುವಾ ಗುರುತಿಸಿದ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಈ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಎದುರಿಸುವ ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಎದುರಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದ್ದು ಇದರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಲಾಗದು. ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎರಡೂ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ, ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಂದು ಹೊರಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಭಿನ್ನ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಡ್ಡುವ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಛದ್ಮವೇಷಗಳ ಅನಾವರಣದ ಸವಾಲೆಂದು, ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನವು ತನ್ನ ಒಡಲಿನಿಂದಲೇ ಎದುರಿಸಿದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಸ್ವ ಅಪನಂಬಿಕೆಯ ಮೀರುವಿಕೆಯ ಸವಾಲೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಡಿಯಾಗಿ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಾದರೆ, ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಹರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಮಜಲುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹಲವು ಮುಖ್ಯ ಮೈಲಿಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸಿಮೋನ್ ಬುವಾರಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಈ ಶೋಧವು ಸಮಕಾಲೀನ ಜಗತ್ತಿನ ಮುಖ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿರುವ **ಹೆಣಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನ** (Composition Studies) ಮತ್ತು **ಪುನರ್‌ಗಳಿಕೆಯ ಅಧ್ಯಯನ** ಮಾದರಿಗಳ ತನಕ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಈ ಶೋಧದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನವು ನಡೆಸಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಯಾಣದ ಅಧ್ಯಯನವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ರೋಮಾಂಚಕಾರಿ ಅನುಭವ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೆಮ್ಮೆಯನ್ನೂ, ಪ್ರೀತಿಯನ್ನೂ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೂ ಜೊತೆಗೆ ಆಳದಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾದ ವಿಷಾದವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯಾಣ ಇದು.

ನಾಗರಿಕತೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಹೊರಡುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಆಳದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿಯೂ ಒಪ್ಪಿಯೂ ಅದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅನುಮೋದಿಸಲಾರದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ವರ್ಗವೊಂದು ಕ್ರಾಂತಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮದ ಒಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ನೈತಿಕ ಬೆಂಬಲವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ಗೈರುಹಾಜರು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ದನಿಗೂಡಿಸುವುದೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಕೊಡಲಿ ಏಟು ಹಾಕಿಕೊಂಡಂತೆ ಎನ್ನುವ ಜಾಗೃತ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೇಶನ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮರನ್ನೂ ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟದ ಜೊತೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ದಾರಿಯನ್ನೇ ತಿರುವುಮುರುವು ಮಾಡಿ, "ಹೊಸ ಸೂರ್ಯ, ಸ್ವಯಂ ಸೂರ್ಯರನ್ನು ತರುವ ಆಶಯದ ಎಡ ಪಂಥೀಯರೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳನ್ನು ಕಂಡೊಡನೆಯೇ," ಉಗ್ರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಬಂದರು ದಾರಿ ಬಿಡಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇನ್ನು ಮಿಕ್ಕವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗೇ ಇಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ತಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಕೋಟಗಾನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಯ್ಯನವರು ದು.ಸರಸ್ವತಿಯವರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಸಂದರ್ಶನವೊಂದರಲ್ಲಿ, "ಹೆಣ್ಣಿನ ಮುಟ್ಟಿನ ರಕ್ತ ಮತ್ತು ಮೊಲೆಹಾಲು ಎರಡೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ತಳಮಳವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಎರಡೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಹೇಳಿಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆಳದ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬದುಕಿನ ಅವಕಾಶಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರನ್ನಾಗಿಸಿರುವುದರ ಹಿಂದಿನ ವಂಚಿತರ ಕಥೆ ಇದು. ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯ ಮೂರ್ತತೆಯ ಬಗೆಗೆ, ಕೊನೆಗೂ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅಮೂರ್ತ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಪುರುಷರ ಸಕಾರಣ ಅಭದ್ರತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ "ಮಾತೃತ್ವ"ವೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರ ಎನ್ನುವುದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವುದು ಇದನ್ನು ಎದುರಾಗುವ ಶಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ. ಅಧಿಕಾರದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕತೆಯಿಂದ ಮಾತೃತ್ವದ ಪೊರೆಯುವ ಮತ್ತು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಶಾಶ್ವತವೂ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವೂ ಆದ ಸಹಜ ದಾರಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇದು.

ಕಾಣುವ ಮತ್ತು ಕಾಣದ ಇಂಥ ಎಲ್ಲ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ವರ್ಗೀಕೃತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗದ ಸೀಮಿತ ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಈ ಪ್ರತಿರೋಧದ

ಹೋರಾಟಕ್ಕೊಂದು ಮುಳ್ಳು ಬೇಲಿಯನ್ನು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಟ್ಟಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಸವಲತ್ತಿನ ಲೋಕದ ಮಹಿಳೆಯರು ಅವರ ಶುದ್ಧ ಲೌಕಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಅನುಕೂಲಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟವೆನ್ನುವ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಲಾಯಿತು. ಕಾಲದ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಈಗ ತಿರುಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಹೊಡೆತವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಇತಿಹಾಸದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೋಗದೆ ಸಮಕಾಲೀನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಅಲಕ್ಷಿತ ಅಧ್ಯಯನ, ಕಥನ, ನಿರೂಪಣೆ, ಹೆಣಿಗೆ, ಪುನರ್ಗಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಇವು ಸಧ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಮಾದರಿಗಳು.

ಅಲಕ್ಷಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯು ಮಹಿಳೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ದಮನಿತ ವರ್ಗಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಮೇಲೇರುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ ಶೋಧಿಸುವ ಆಶಯದ್ದು. ಈ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಳಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು. ಅಲಕ್ಷಿತ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಆದರೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇರುವ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ- ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ನಕಾಶೆಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲು ಈ ಮಾದರಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶವು ಇವುಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಧಿಕೃತತೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನ (great and little) ಪರಂಪರೆಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಆಧಾರ ಮತ್ತು ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನೇ ಈ ಅಲಕ್ಷಿತ ಮಾದರಿಯು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹಿರಿ ಮತ್ತು ಕಿರಿ ಪರಂಪರೆಗಳೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಅನಾಗರಿಕ, ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ತೀವ್ರವಾದ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಅಲಕ್ಷಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು, ದೇಸೀ ವಾದದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬೆರೆಸುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇ.

ಅಲಕ್ಷಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯ ಎರಡು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳೆಂದರೆ ಪರಂಪರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲಕ ದಮನಿತ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದು.

ಕಥನ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿಗಳು-ಇತಿಹಾಸದ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಪಠ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಮಾದರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಸೃಷಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಿವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಿಸುವ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳಾಗಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಈ ತನಕ ರೂಪಿಸಿರುವ ಪಠ್ಯದ ವಿವರಣಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಇದು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದೊಂದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಇದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ವಿಸ್ತಾರದ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕಲಾಪಠ್ಯವೇ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಸಂಗತಿಯೂ ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಪಠ್ಯವೇ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಕಲಾಪಠ್ಯಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈ ತನಕ ಮಹಿಳೆಯರದ್ದು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಅನುಭವದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ನೇಪಥ್ಯದಲ್ಲೇ ಉಳಿದಿದ್ದ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯವಾಗಿ ಕಂಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಮರು ಓದಿಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅನುಭವದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯವಾಗಿ ಕಂಡವು ಈ ಪಲ್ಲಟಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಇದು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥನ–ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಪುನರ್ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಎಂದರೆ, ಮಹತ್ವದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಇತರ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇತಿಹಾಸ ನಿರೂಪಣೆಯ ಇತರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೂ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡುವುದು ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಾನವು ಕಲಾ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹೊರಗೆ ತಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಂಪರೆ ರಚನೆಯ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿ ಬಳಸುವಲ್ಲಿಯೂ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ, ಅವುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಇತರ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಕಾರ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೆಣಿಗೆ–Composition ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯು ಕಳೆದ 2–3 ದಶಕಗಳಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಮುಖ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳುತ್ತಿದೆ. ಇತಿಹಾಸ, ನಿರೂಪಣೆ, ಕಾವ್ಯ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪರಂಪರೆ ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ, ಸಮುದಾಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿ ಇದು. ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು 'ಸರ್ವತೋಮುಖ'ವಾಗಿ ಸುಪುಷ್ಟಗೊಳಿಸುವ ಆಶಯದ ಈ 'ಹೆಣಿಗೆ ಮಾದರಿ'ಯು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ 'big leap' ಅನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಬಲ್ಲ, ಕಾವ್ಯದ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಹದಿನಾಲ್ಕು ಲೋಕಕ್ಕೂ ಚಿಮ್ಮುವ' ಸನ್ನಾಹದಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಹೆಣಿಗೆ' ಎನ್ನುವ ಪದ–ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಮೂಲತಃ ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿ ಗೂಡಿನಂತೆ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಂದಲೋ ಆಯ್ದು ತಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯಲ್ಲೂ ತಾಳ್ಮೆಯಲ್ಲೂ ಕಲಾವಂತಿಕೆಯಲ್ಲೂ (ಪುರುಷ ಕಲಾಕಾರರು ನನ್ನನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಲಿ!) ಹೆಣೆಯುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಹೆಣೆದು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಆಕೃತಿಯನ್ನೂ ಸ್ವೀಕೃತಿಯನ್ನೂ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ **'ಹೆಣಿಗೆ'** ಪದ–ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ "ಹೆಣಿಗೆ", "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ" "ಕಥನ–ನಿರೂಪಣಾ" ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸುತ್ತಾ ಉಳಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೂ

ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ “ಹೆಣಿಗೆ” ಮಾದರಿಯ ವಿಸ್ತರಣಾ ನೆಲೆಯೊಂದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಆಸಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯನ್ನು **ಸಂಯೋಜಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆ** ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

‘ಹೆಣಿಗೆ’ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯಾಗಿ, ಅಕ್ಯಾಡೆಮಿಕ್ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ಮಾತ್ರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಿಸ್ತಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತತೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಎದೆಗುಂದದ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತಿರುವ ಮನ್ನಣೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಾವು ಭಾರತೀಯರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದ ಭಂಡತನದಲ್ಲಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಾಸ್ತವದ ಕಟು ಸತ್ಯದ ಎದುರು ಅಧೀರರಾಗಿ ಹೇಳುವ, ಮತ್ತೆ ಹಲವು ಬಾರಿ ಅದಮ್ಯ ಆಶಾವಾದಿತನದಲ್ಲಿ ಉದ್ಗರಿಸುವ ‘ಸತ್ಯಮೇವ ಜಯತೆ’ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿರುವ ಅತಿ ನಿಧಾನ ಯಶಸ್ಸು ಒಂದು ಮೈಲಿಗಲ್ಲು ಎನ್ನಬಹುದು.

‘Composition’– **ಹೆಣಿಗೆ** ರಚನೆ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇದು ‘ಸೃಷ್ಟಿ’ಯೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ

ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹುಟ್ಟೂ ಇದೆ. ಸೀತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ‘ಛಾಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ’ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ‘ಆ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ’ ಛಾಯೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದ, ಬಿಸಿಲಿದ್ದಾಗ ಕಾಣಿಸುವ, ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೆಷ್ಟೋ ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ. ಇರಲಿ, ಹೀಗೆ ‘ಛಾಯೆ’ಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಇರಬೇಕು, ಇರುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆ ಎಂದು, ಅದೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ‘ಪ್ರಕೃತಿ’, ಅದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ‘ಪ್ರಕೃತಿ’ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನೊಂದು ಅಚಂದ್ರಾರ್ಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಸೀತೆಯ ‘ಛಾಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ’ದಲ್ಲಿಯೇ ದಟ್ಟ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಸಶಕ್ತ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಅವು ಎಷ್ಟು ‘ಸಶಕ್ತ’ವಾಗಿವೆ ಎಂದರೆ, ‘ಛಾಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ’ದ ಹಂಗನ್ನು ತೊರೆದು ಸ್ವಾಯತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು. ಈ ‘ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ’ವನ್ನು ಆಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ಅದರೆಡೆಗಿನ ಚಲನೆ ಎನುವುದು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಧುತ್ತೆಂದು ಘಟಿಸಿಬಿಡುವ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಅಪಾರ ಸಂಯಮದಲ್ಲಿ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಖಾಚಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ‘ರಚನೆ’ಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು, ಇನ್ನೊಂದು, ತನ್ನದೇ ಆದ ‘ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ’ದ ‘ರಚನೆ’ಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಉದ್ಯುಕ್ತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ‘ಪುರುಷ ವಿರೋಧಿ’ಯಲ್ಲ. ‘ಸಾಂಗತ್ಯ ವಿರೋಧಿ’ಯೂ ಅಲ್ಲ, ದಾಂಪತ್ಯ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಕುರಿತ ತನ್ನ ಯಾವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿಗೂ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ದಾಂಪತ್ಯಗಳು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ‘ಹೊಂದಾಣಿಕೆ’ಯನ್ನು ಅದರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ತುದಿಯವರೆಗೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಅವಳು ಆ ‘ಸಂಸ್ಥೆ’ಗಳಿಂದ ಹೊರಬರುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಆತ್ಮಗೌರವದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಖಾಚಿತ್ಯತೆಯಿಂದ ಸೀತೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರ ಇದು.

‘ಹೆಣಿಗೆ’ಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದು ಏಕೆಂದರೆ, ನಿರ್ದೇಶಿತ ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸದೊಳಗೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ‘ಅಸ್ಮಿತೆ’ಯ ರಚನೆಗಳು ಸದಾ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ

ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು. ಇದನ್ನು 'ಹೆಣಿಗೆ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಿವೆ.

ಮೊದಲನೆಯದು, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೈವಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೊಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಎರಡನೆಯದು, ಅಮೂರ್ತವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಜೈವಿಕ–ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಸಂಯೋಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಚಹರೆಯೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಮೂರು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಧಿಕೃತತೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ರೂಢಿಗತವಾದ ಪರಂಪರೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ. ರೂಢಿಗತ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸದಿದ್ದ, ಅನಧಿಕೃತವೆನಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಥನ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ ರಚನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತನಕ ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದು ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ, ಆದರೆ 'ಹೆಣಿಗೆ' ವಿಧಾನವು ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನ, ಅಧಿಕೃತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಪುನರ್ ಇತಿಹಾಸ'ವೂ 'ಹೆಣಿಗೆ'ಯ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಕಥನ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಕರಗಳಾಗಿ ಬಳಸುವಾಗ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ 'ಆಕರ'ಗಳಾಗಿಯೂ ಬಳಸುವಲ್ಲಿ ಜೋಡಣಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿದೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೂ 'ಹೆಣಿಗೆ' ವಿಧಾನವು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಹಲವು ಮೂಲಗಳಿಂದ ಆಯ್ದುವನ್ನು 'ಹೆಣೆಯುವ' ಮೂಲಕವೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಕಟ್ಟುವ' ಪ್ರಯತ್ನ ಇದು. ಎಂತಲೇ 'ಹೆಣಿಗೆ'ಯು ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೊಂದು 'ಸಮಗ್ರ'ತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಅದು ಇತರ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಷ್ಟೇ ಇಡಿಯಾಗಿ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೆಣಿಗೆ ಮಾದರಿಯು ಉದ್ಘಾಟನೆಯಾದದ್ದು ಮೂರು ಕೃತಿಗಳಿಂದ :

1. Teaching writing : Pedagogy, Gender and Equity
2. Composing a Woman – Elizabeth Flynn
3. Women‘s Ways of Knowing (Mary Field Belenky, Blythe,

ಎಂದರೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಗುಣ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮಹಿಳಾ ವರ್ಗವನ್ನು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಆ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ'ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನವು–ಬದಲಾದ, ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಹೊರತರುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಈಗಾಗಲೇ 'ಸ್ಥಾಪಿತ'ವಾಗಿರುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು 'ಮರು ನಿರೂಪಣೆ' ಮಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪರಿಣತರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ನಾಟಕೀಯ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದು ದರ್ಪಾಧಿಕಾರದ ತಂದೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಪೋಷಕಿಯಾದ ತಾಯಿಯನ್ನು ಸ್ಥಳಾಂತರ ಮಾಡುತ್ತದೆ ನಿಜವೆಂದರೆ, ಇದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬರವಣಿಗೆಯ ವಿಭಿನ್ನತೆಯ ಮೂಲವು ಅವರ ತಾಯಿಯೊಂದಿಗಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇವರ ಮೂಲವಾದ.

ಬೆಲೆಂಕಿ ಹೇಳುವಂತೆ– "ವಿದ್ವಾಂಸರು, ವಿಮರ್ಶಕರು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತನ್ನು ಏಕರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ

ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮತ್ತು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ತಂತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವುದು ಖಂಡಿತಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚಿಂತನಾ ಹಾಗೂ ಬರವಣಿಗೆಯ ದಾರಿಗಳನ್ನೇ ದಮನಿಸಿದಂತೆ."[3]

ಫ್ಲಿನ್ ಅವರ Composing as a woman ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಕೃತಿ. 80 ರ ದಶಕದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹಿಡಿದ ಭಿನ್ನ ದಾರಿಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಆಶಯಗಳ ಹೆಣಿಗೆಯಂತೆ, ಚಹರೆಯಂತೆ ಈ ಕೃತಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ 'ಹೆಣಿಗೆ'ಯ ವಿನ್ಯಾಸವು ತಾತ್ವಿಕವೂ ಹೌದು ರೂಪಕಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ತಾತ್ವೀಕರಿಸುವುದೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಹೊಸ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಹೌದು. ಹೊಸ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಹೌದು. ಈ ಹೆಣಿಗೆ ವಿನ್ಯಾಸದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಆಯ್ದ ಸವಲತ್ತಿನ ಮಹಿಳೆಯರ, ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರ ತರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಎದುರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾದ ಸಮಸ್ತ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಭಿತ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೊಂದು ಅಂತಿಮವಾದ ಮಾದರಿ ಅಥವಾ ದಾರಿ ಎನ್ನುವ ವಿದ್ಯರ್ಥಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಇದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅಖಂಡ ಹೆಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಇದು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಹೆಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೌದು ಕಲೆಯೂ ಹೌದು. ಇತಿಹಾಸದೊಡಲಿನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪುನರ್ ಇತಿಹಾಸ ಇದು ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇ.

ಹೆಣಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿದ ಫ್ಲಿನ್, ತನ್ನ ಮುಂದುವರೆದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ– ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಜೋಡಣಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಗಂಭೀರವಾದ ಅಥವಾ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅಪಾರ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಿಸಬೇಕಾದ ದಾರಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದ್ದವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಇತಿಹಾಸೀಕರಣದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಅವರು ನೀಡಿರುವ ಕೊಡುಗೆ ಮಹತ್ವ ಪೂರ್ಣವಾದುದು.

ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ, ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ, ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಲಾರವು. ಇದನ್ನು ಆಯ್ಕೆಯ ಆಪ್ತತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಮೊದಲು ಬಳಸಿದ್ದು ವಯೋಲಾ ಕ್ಲೇನ್[4], ಆಕೆಯ ಫೆಮಿನೈನ್ ಕ್ಯಾರೆಕ್ಟರ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ.

---

[3] **Belonky Women's ways of knowing : The Development of Self, Voice and Mind 1986.**

[4] **The feminine character 1971**

ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ಆಕೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

1. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಪ್ಲವಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ'ಗಳೆಂದು ಚರ್ಚಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಉದಯದೊಂದಿಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಲಿಂಗತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಅಂತರ್ಗತ ಭಾಗವಾಗಿದೆ.

2. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಭಾಗವಹಿಸಲು ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟಗಳೂ ಆರಂಭವಾದವು. ಆರಂಭಿಕ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು 'ಪರಿಣಿತ'ರಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ 'ಮಾನವೀಯ ಅಸಕ್ತಿ'ಗಳೇ ಪ್ರಾರಂಭದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಆರಂಭಿಕ ಬಿಂದು. ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣ ಸೇವಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಪಡೆದ ಹಿಂಬಾಗಿಲ ಪ್ರವೇಶ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ್ದು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ.

ಬಹು ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡು 'ಹೆಣಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನ'ವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

- ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನ–ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಮತ್ತು ಭೇದಭಾವದಿಂದ ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಡೆಗೆ
- ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಪಠ್ಯಗಳ ಚರ್ಚೆ(ಪಠ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಿರೂಪಣೆ)
- ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಲಿಂಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ.

ಎಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಮಾಜದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಮುಖಾಮುಖಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ "ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ"ಯೂ ಅಗತ್ಯ.

ಭಾಷೆಯ ಕಡೆಗಿನ ಗಮನ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತು ವಿವರಗಳ ಕಡೆಗಣನೆಯೂ ಆಗಬಾರದೆನ್ನುವ ಎಚ್ಚರವಿರಬೇಕು.

1. ಲಿಂಗತ್ವದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಕಥನದ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೇರ ಅಗತ್ಯವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು, ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

2. ಲಿಂಗ ರಚನೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ದ್ವಿಪಕ್ಷೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಇದು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಫ್ರೇಸರ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆಯೆಂದರೆ ಲಿಂಗತ್ವದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಯ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ, ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು, ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ರಾಚನಿಕ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಮಂಜಸಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ವಿವಾದ.

3. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸವಾಲುಗಳು : ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹೊಸ ಭಿತ್ತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣ– ಶೈಕ್ಷಣಿಕತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮಿಕ್ಕು ಮೀರಿ ಹೋಗುವ ಸವಾಲು

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು. ಕೊನೆಗೂ ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿ. ಯಾವುದೇ ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ದ್ವಿಮುಖಿ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ನೆಲೆಯೆಂದರೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದರ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸುವ ಅನುಸಂಧಾನ. ಎರಡನೆಯದು ಈ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದರ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ರಚನೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಜೋರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಮೂಲ ಆಕರ. ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಅಧಿಕಾರ ಮೂಲ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿನ ಅವಳ ಆಯ್ಕೆಯ ಅವಕಾಶಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅವಳ ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಿತ ಭಿತ್ತಿಯೊಳಗೆ ಬಲವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳು, ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ, ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗತ್ವದ ಅರ್ಥ–ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು, ಅಧಿಕಾರವು 'ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪಾದನೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳು ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಲಿಂಗತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಎಂದರೆ ಲಿಂಗತ್ವದ ಅಧ್ಯಯನವು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಮತ್ತು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯ. ಕಲಾಪಠ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟು ನಾವು ನಡೆಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ, ಲಿಂಗತ್ವದ ಓದುಗಳು ತೌಲನಿಕ ಹಾಗೂ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ದಾಟಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ದಾಟಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಓದುಗಳಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು, ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕಾಲಬದ್ಧ ಓದಿನ ಅಥವಾ ಈ ಯುಗದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ವಾಹಕವಾಗುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು

ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು, ಎರಡನೆಯ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೂಲ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಖಂಡ ಭಾಗವಾಗಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಆದರೆ ಇವಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟೇ ಪ್ರಖರವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಅಂಶಗಳೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ವರ್ಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಇದನ್ನೇ ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ "ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ"ಅಥವಾ ಲೋಕಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಇಡೀ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಈ ಹೊಸ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ರಚನೆಯ ಪ್ರಕಿಯೆಯೆಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮುಂದುವರೆದು ಸಮುದಾಯದ ಒಪ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಉದ್ದೇಶ ಇದಕ್ಕಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಒಪ್ಪಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗುವ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯದ ಸಂರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತಲೇ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುವ ಹಾಗೂ 'ಹೊಸ ಸಮಾಜ'ವೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕನಸೂ ಇದಕ್ಕಿದೆ.

ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಆರೋಪಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುವಲ್ಲಿಯೂ ಅಗತ್ಯ. ಈ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು 'ಪಾರ್ಶ್ವ'ವಾಗಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು 'ಪೂರ್ಣ'ಗೊಳಿಸುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಾಗಿ ಎನ್ನುವ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲ ಇಡಲಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಹೌದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮೂಲತಃ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಿರುವುದು ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೊಂದರ ಸಾಧ್ಯತೆ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವನ್ನು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ, ಸಮಾಜವಾದಿ ಹೀಗೆ ಮಾನವ ನಾಗರೀಕತೆಯು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿಗೂ ಏಕ ಆಯಾಮ ಮಾತ್ರವಿಲ್ಲ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗ, ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಇವುಗಳು ಸಮಗ್ರ ಮನುಕುಲವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಹವಣಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟೇ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದು ಹಾಗೇ ನಡೆದುಕೊಂಡೂ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಈ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಈ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ತೊಡಕುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ.

4. ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಹಂಗನ್ನು ಮೀರಬೇಕಾದ ಸವಾಲು

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ಪೂರ್ವಗ್ರಹಪೀಡಿತ ಮತ್ತು ಬಹುಪಾಲು ಅನಧಿಕೃತ ಎಂದು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವ, ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಡೆದೇ ಇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಾಶಯ ಇದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುವುದಲ್ಲ. ಅದರ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಗುರಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನವು ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ದಾಟಿದ ಹರಹಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯನ್ನು ಏಕಮಾತ್ರ ವೈಧಾನಿಕತೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದರ ಅಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಬಹುತ್ವಗಳ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ತೀರಾ ಅವಶ್ಯಕ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ನೋಡುವ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರು ತೆಗೆಯುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸುವ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಖಚಿತ ಪಡಿಸುವ ಸವಾಲೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯ ಎದುರಿಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟೂ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಎತ್ತಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೊಂದು ಬಲು ಗಂಭೀರವಾದ, ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಮಟ್ಟದ್ದು ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣದ್ದಾಗಿದೆ. ಇತರ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈಧಾನಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾತ್ರವಾಗುವುದು ಈ ಅದ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಮೂಲನೆಲೆಯನ್ನೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದರರ್ಥ, ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನವಾಗುತ್ತಲೇ ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ತನ್ನ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಎದುರಿಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಸವಾಲುಗಳಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸವಾಲುಗಳ ಎದುರಿಗಿರುವ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಸವಾಲು. ಆ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

- ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ತಾತ್ವಿಕವೂ, ಅಮೂರ್ತವೂ ಆದಷ್ಟೂ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠವೂ ಆಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಹೆಣ್ಣು ಸೆಕೆಂಡ್ ಸೆಕ್ಸ್ ಆಗಿರುವುದು ಪರಮ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಬಹು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಆನ್ ಸೆಲ್ಲರ್ ಎನ್ನುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕಿ ತನ್ನ ಪಶ್ಚಿಮ ಪ್ರಣೀತ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಭಾರತದ ಮದರ್ ತೆರೇಸಾ ಮಹಿಳಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಿಲುವುಗಳು

ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ಪರಿಕರಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಗತ್ಯವೂ, ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಆಗಬಹುದು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವೃತ್ತಿಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಆಯ್ಕೆಯ ಸವಾಲು ನಾವು ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ವಾಸ್ತವ. ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಮಂಜಸವಾದ ವಿಧಾನದ ಆಯ್ಕೆಯು ಅಧ್ಯಯನದ ಯಶಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾನ ವೇದಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಏಕಸೂತ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪೋಣಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸವಾಲು.[5]

- ಭಿನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಮೂಲಕ ಮೂಲ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸವಾಲು. ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೂ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಖಂಡ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಬಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ರಚಿಸುವುದು. ಎಂದರೆ, ಭಿನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಪರ್ಕಿಸುವ ಸೂತ್ರವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಇದನ್ನು ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಮುಂದಿಡುವ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನಡೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದುದು.
- ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳ ಸವಾಲು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮೂಲತಃ ಲಿಂಗತ್ವ ಆಧಾರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನೊಂದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಸಮಗ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳೂ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನವು ಪಡೆಯುವುದು ಮುಖ್ಯ.
- ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಚಿನ, ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಮತ್ತು ಎರಡನೆ ದರ್ಜೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸ್ಥಾಪಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿರುದ್ಧವೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು ತೀರ

---

[5] **ಆನ್ ಸೆಲ್ಲರ್ ಮೂಲತಃ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕಿ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. (1994 243)**

ಅಗತ್ಯ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಧ್ಯಯನವು ವಿಭಿನ್ನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭವ ಲೋಕಗಳ ಸಾಮ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಶಕ್ತ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ವಿವೇಚನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸವಾಲನ್ನು ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಾದರಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಆರಂಭಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯ.

5. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತು, ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವ, ಆಕರ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ.

1. ಜ್ಞಾನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ
2. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಒಳಸಂಬಂಧಗಳು
3. ಈ ತನಕ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನಸೃಷ್ಟಿಯ ಮಾದರಿಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿ.
4. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಿಗಿಂತ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ.

ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಸವಾಲುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಈ ತನಕದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂರ್ತ ನೆಲೆಗಳಷ್ಟೇ ಅಮೂರ್ತ ಕಾರ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದರ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅನುಸರಿಸಿಯೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೂ ಬಹುಮುಖಿಯೂ ಆದ ಹೊಸದಾರಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ, ವಿಸ್ತಾರ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಅಥವಾ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕಲಾಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇತರ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಿಗಿಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ಥಾಪಿತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ತರುತ್ತಿರುವ ಪಲ್ಲಟದ್ದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಮುಂದೆ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಗಿಂತ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಉತ್ತಮ, ನ್ಯಾಯಬದ್ಧ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಒಂದು ಭಗೀರಥ ಸವಾಲು. ಸುದೀರ್ಘ ಹೋರಾಟದ ನಂತರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆ ಈ ಶಕ್ತಿ–ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಎದುರಿಗಿದೆ. ಈ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಹೆಣಿಗೆ. ಅನುಭವವನ್ನು, ಆ

ಅನುಭವದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದು. ಅನುಭವವೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನುಭವವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಏಕಮುಖವಾಗಿಸದೆ, ಕೇಂದ್ರೀಕರಣಗೊಳಿಸದೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವದ ವಲಯದೊಳಗೆ ತರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವದ ನೆಲೆಗೆ ತಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತಿ ಮಹತ್ವದ್ದು.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತದೆ.[6] ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಲಿಂಗ ತಟಸ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಆದರೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾದ ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿರದ ತಕರಾರುಗಳಿವೆ. ಸಾಂಡ್ರಾ ಹಾರ್ಡಿಂಗ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗೆ ಇದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾದರಿಯ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟ.[7] ಈ ನಿಲುವು ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಿದೆ. ತನ್ನ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗಿಂತ, ಮೂರ್ತ ಆಧಾರ ಮಾದರಿಯಷ್ಟೇ ಅಮೂರ್ತ ನೆಲೆಗಳ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ನೈತಿಕತೆಯ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನೀಕರಣವೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.[8]

6. ಸತ್ಯದ ನವ ದರ್ಶನ

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿರುವ, ರಚಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಯೇ ಇದು. ಶುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕೊಂಚ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಇದೇ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಸವಾಲು. ಸವಾಲು ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗಿಂತ, 'ಸತ್ಯಗಳ' ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿ ಇದು. ಸಂಶೋಧನೆಯ

---

6 **Ramazanoglu Caroline with Holland Janct, *Feminant Methodology-Challenges Choics,*** ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಗಳಿವೆ.

7 ಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಸಾಂಡ್ರಾ ಹಾರ್ಡಿಂಗ್ ನಡೆಸುವ ಕುತೂಹಲಕರ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. **(1986–12)**

8 ಈ ಕುರಿತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ – ಕ್ವಗ್ **1975,** ಸ್ಟಾನ್ಲಿ ಮತ್ತು ವೈಸ್ – **1993.**

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತಲುಪಬಹುದಾದ, ಸಿಗಬಹುದಾದ ಫಲಿತಗಳ ಹುಡುಕಾಟದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆ ಇರುವಂತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಸತ್ಯ'ಗಳ ಬಗೆಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಾಣಕುರುಡು. ಈ 'ಜಾಣಕುರುಡ'ನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿರುವ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣದ ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳ ನಿಜಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪುನರ್‌ಶೋಧಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು ಬಹುಪಾಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಸತ್ಯದ ನವದರ್ಶನ'.

ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನೀಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನೀಕರಣ ಮಾತ್ರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಸ್ಥಾಪಿತವೂ, ರೂಢಿಗತವೂ ಆಗಿರುವ 'ಸತ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಜೊತೆಗೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧಕರನ್ನು ಅನನ್ಯವಾಗಿಸುವ ಮತ್ತು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಮೂಲ ಸಂಗತಿಯೇನೆಂದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಮನವಾಗಿರುವ ಈ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಅಂಶಗಳು. ಈ ಸಂಗತಿಯೇ ಅವರನ್ನು ಸಮಸ್ತ ಮಹಿಳಾಲೋಕಕ್ಕೆ ಉತ್ತರದಾಯಿಗಳನ್ನಾಗಿ, ಜವಾಬ್ದಾರರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಮಹಿಳೆಯರಿಗಾಗಿ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ಮಾತೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ **'ನನ್ನದು ನನ್ನದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ'**. ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ಈ ಮಾತಿನ ಹಿಂದಿರುವ ತೀವ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇವತ್ತಿನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯದ್ದೂ ಹೌದು. ನನ್ನದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನ, ಅಧಿಕಾರದ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಹಕ್ಕೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾದ ಅಧಿಕಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಗುರಿಯಾದ ಹೊಸ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಗಳು 'ನನ್ನದು'– ಮಹಿಳೆಯರದು ನಿಜ. ಆದರೆ ನನ್ನದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ– ಮಹಿಳೆಯರದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರದು ಮಾತ್ರವಾಗಲಾರದು. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ತನಕ ಇದನ್ನೇ 'ನನ್ನದು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರದು' ಎನ್ನುವ ಏಕಕೇಂದ್ರಾಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿದ್ದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಅದನ್ನು 'ನನ್ನದು, ನನ್ನದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಮಾನಾಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳ ಸಮೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಇದರ ಗಮನವು ತನ್ನ ಜೊತೆಗೇ ತನ್ನಷ್ಟೇ ಬದಲಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೂ ಇದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತನಕ ನಡೆಯಲಾಗಿರುವ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಜೀವನ್ಮರಣದ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ, ತನುಮನಧನಗಳನ್ನು ಶಂಕೆಯಿಲ್ಲದ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಪಿಸಿರುವ ಹೋರಾಟಗಳೆಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಗಾಗಿನ ಹೋರಾಟಗಳು.

ಯಾವ ಹೋರಾಟವಾದರೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವವರು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾಗಿರುವವರು ಇಬ್ಬರೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುವುದರಿಂದ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಬದಲಾವಣೆಯ ಈ ಎರಡೂ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ತಾನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲ ಸವಾಲುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿದೆ. "ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆ"ಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣವೊಂದು ಇದರ ಮೂಲಧಾತುವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ಕರಾರುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿಯೂ ಇತರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ದಕ್ಕದ 'ಸಾವಯವ' ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಿದ್ದೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ವಿಲಕ್ಷಣ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ, ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು 'ಕಾಣಿಸು'ವ ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಮಾಡಲು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವದ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸವಾಲು ಅದು. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದಾರೆ. ಎಲಿಜಬತ್ ಫೀ ಹೇಳುವಂತೆ, "ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ನಾವು ಒಗ್ಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ."[9]

ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು, ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪರಂಪರೆಯೇ ಈ ತನಕ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಭಿನ್ನ ಲೈಂಗಿಕತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ, ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಲೈಂಗಿಕತೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು "ಕಾಣಿಸಬೇಕಾದ" ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸವಾಲು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಹೌದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದೂ ಹೌದು.

ರೂತ್ ಬೆಲಿಯರ್ ಹೇಳುವಂತೆ

> **'Patriarchal consciousness is our conceptual prism. But if one born in to it and it is all we know, how do we comprehend it as a prism. Let alone destroy it for a vision of freedom that is not inherently apparent? The fusioning of our own tools, like the finding of women lost to history has become our feminist's task'[10]**

ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾದ, ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಸತ್ಯ'ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇದು 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಸತ್ಯ' ಎನುವ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಎದುರಿಗಿರುವ ಬಹುದೊಡ ಸವಾಲು. ಡೆರಿಡಾನಂತಹವರೂ ಕೂಡ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ

---

[9] **Elizabeth Fee. 1986-43**

[10] **Ruth Beliyar 1984-199**

ಬಗೆಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಗೌರವವನ್ನು ತೋರಿಸದೇ "ಗಂಡಿನ ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕೆನ್ನುವ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಸೆಯ ಪ್ರತೀಕವಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಪುರುಷವಾದಿ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೋಲಲೆಂದೇ ಸತ್ಯ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತಿತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ".[11] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಿರಚನಾವಾದದ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ತರುವುದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದ ಡೆರಿಡಾನಂತಹವರ ಈ ನಿಲುವುಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೇ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ಅಥವಾ ಹೆಗೆಲ್‌ನ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಈ ಸವಾಲಿನ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಾದರಿಗಳ ಮೇಲಿನ ಹಿಡಿತವೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಹರಹು ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ 'ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಣೆ'ಯೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅವರನ್ನು ವರ್ಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಜ್ಞಾನವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇತರ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಲವು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ.

ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಕಾರಣನಿಷ್ಠ ಆಯ್ಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕರು ಕಾರಣನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವನ್ನು ಶಕ್ತಗೊಳಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ, ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ, ಅವರ ಸುಪ್ತ ಭಾವಗಳನ್ನು, ಕೌಶಲ್ಯ ಹಾಗೂ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ 'ಸ್ವತ್ತು' ಆಗಿರುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾರ್ಥಕತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ, ಹೆಣ್ಣಿಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮತ್ತು ಗೌರವಿಸುವ 'ಅಧಿಕಾರ'ವನ್ನು, 'ಆವರಣ'ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇದು ಮಗ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜ್ಞಾನದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಾಗೂ ತಿಳಿಯುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ತನಕ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತತೆಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲಾಗಿತ್ತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳಿಸಲಾಗಿತ್ತು.

ರಿಟಾ ಅರ್ಡಿಟಿಯ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

'ವಿಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮಹತ್ವವೂ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಸಹಜವಾದದ್ದು. 'ಸ್ಫೂರ್ತಿ'ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೇನಾ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಪೊರೇಟ್

[11] ಇನ್‌ಗ್ರೂಜ್ ಡೆರಿಡಾ 1990–103

ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಶೋಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸ್ಫೂರ್ತಿಮೂಲ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ನಮಗೆ ಹೊಚ್ಚಹೊಸದಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪುನರ್ ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವುದು ಇದರ ಗುರಿ.'[12]

ಇದನ್ನೇ ಮೇರಿ ಡಾಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಒಂದು ದಾರಿಯಾಗಿಯೂ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿರೋಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ವಾದ. ಪುರುಷ ಮಾದರಿಯು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನವು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಗುರಿಗಳನ್ನು, ವಿಧಿ-ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆಯಾಗಿ, ಕೆಲವು ಖಚಿತ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೊಸ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಇದನ್ನೂ ದಾಟಿದ ಆಯಾಮಗಳಿಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

"ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೊಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಕೇವಲ "ಜ್ಞಾನ"ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಸಂಕಲ್ಪ ಬಲದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ-ಬೌದ್ಧಿಕ-ಮರುಹುಟ್ಟು"-ಮೇರಿ ಡಾಲಿ[13]. ಈ ಹೊಸಹುಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ವಿಧಾನ' ಬದಲಾಗುವುದು ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ವಿಧಾನ ಬದಲಾಗುವುದು ಅಗತ್ಯ ಏಕೆಂದರೆ, 'ವೈಧಾನಿಕತೆಯ ನಿರಂಕುಶತ್ವವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೇ ಒರೆಸಿ ಹಾಕಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಇದನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಆಕೆ ಮುಂದಿಡುವ ಪ್ರಮೇಯವೊಂದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ; 'ಸರಿಯಾದ ಪದಕ್ಕೆ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ತಾನಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.[14] ಇಲ್ಲಿ ಪದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದರ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಮತ್ತು ರೂಪಕಾರ್ಥಗಳ ಎರಡೂ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು. ಪದ, ಭಾಷೆಯನ್ನು ಯಾರು, ಎಲ್ಲಿ, ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಏಕೆ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದರಷ್ಟೇ ಅದರ ಬದಲಾದ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಅವರು ಹೇಗೆ ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ 'ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತ'ದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕಾಡಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಬರುವ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಮ ಪ್ರಿಯಳಾದ ಅತ್ತಿಗೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಬರಲು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಅಣ್ಣ ಯಾಕಾದರೂ ಇಂಥ ತೀರ್ಮಾನ ತೆಗೆದುಕೊಂಡನೋ ಎಂದು ಮೂಕ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಸೀತೆ, 'ಕರುಣಾಳು ರಾಘವನಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂದುವರಿದು, ಕಡು ಪಾತಕಂಗೈದು, ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ತನ್ನ ತಪ್ಪು ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಬಳಸುವ ಕರುಣಾಳು ಎನ್ನುವ ಪದ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಆತ್ಮ ಮರುಕದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಘಟ್ಟವೊಂದಿತ್ತು. ಈಗಲೂ ಪಿತೃವಾದಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೇ ಕಾಣಿಸೀತು. ಆದರೆ, ಬದಲಾದ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಈ ಪದ ಸೀತೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕರುಣಾಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕರುಣೆಯ

---

[12] **Arditi Rita (1982-144)**

[13] **Mery Daly (1977-200)**

[14] **Mery Daly (1977-12)**

ಧಾತುವೇ ಕಾಣೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು, ಅವನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೇ ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಸೀಮ ವ್ಯಂಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಈ ಮಾತು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಲೋಕಾಪವಾದಕ್ಕೆ, ಅರಸುತನದ ರುಜುತ್ವಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸೀತೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬೆಸ್ಟ್ ವರ್ಡ್ಸ್ ಇನ್ ದ ಬೆಸ್ಟ್ ಆರ್ಡರ್ ಎನ್ನುತ್ತಾನಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಈ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗೆ ಅಪ್ಪಟ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಲೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ಉಗಮದಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ತದ್ವತ್ ವಿರೋಧದ ಹಾಗೆ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಲೇ ಸೀತೆಯ ಮಾತುಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಾಗೂ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಧ್ವನಿಮಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನುಭವದೊಂದಿಗೆ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದೊಂದಿಗೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು. ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳೂ ಕೂಡ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಸಮಾಜದ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ತಮ್ಮ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಅಮಾನತ್ತು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಇದರರ್ಥ ಅವರು ಹಿಂದೆ ಸರಿದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದಲ್ಲ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಕಡುಕಷ್ಟದ ವಿವರಣೆ ಇದು. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಮಂಡಿಸುವ ಉಮೇದನ್ನು, ಸಹಜ ಆಮಿಷವನ್ನು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮೀರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವಿಕೆ ಹಲವು ಬಾರಿ ತಾತ್ವಿಕ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ.

7. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದ

ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮಾದರಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಗಳು–ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ವೈಧಾನಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನಾಮಾದರಿಗಳ ಜೊತೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೂ ಅನನ್ಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮತ್ತು ವೈಧಾನಿಕ ಆಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ.

ನಿರಚನಾವಾದದ ಮೂಲಧಾತು ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯವು ನಿರಚನಗೊಳಿಸುವುದೇ ಪಠ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪಾಂತರವನ್ನು, ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ನಿರಚನಗೊಳಿಸಿದ ಕೂಡಲೇ ಅವುಗಳಿಗೆ 'ಸ್ತ್ರೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ'ವೊಂದು ಲಭ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಇತರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದ ಹಾಗೆ, ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಸಾಧ್ಯತೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಬಿಡುವ ಹಾಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸಹಜವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಸುವುದು ಸವಾಲಿನ ಕೆಲಸ ಎಂದರೆ ನಿರಚನವೇ ಇನ್ನೊಂದು ರಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಜ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ

ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಅದು ನಿರಚನೆಯ ನಂತರದ 'ರಚನೆ'ಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಸಂಶೋಧನೆಯಂತೆಯೇ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಬಗೆಯದಾದ್ದರಿಂದ ಹೋಗುತ್ತ ಕೊಯ್ಯುವ ಬರುತ್ತ ಕೊಯ್ಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಷ್ಟು ಮೂಲಭೂತವಾದದ್ದು.

ನಿರಚನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿರುವ ಮಿಥ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು ಮೊದಲ ಕೆಲಸವಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಇಂಥ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ– ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕಲಾಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಹೀಗೆ ಸಮುದಾಯವು ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ಸಕಲ ಸಮರ್ಥನೆಗಳ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಇಂಥ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ನಿರಚನ' ಎನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ, ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೂ ಅವುಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ನಿರಚನದ ತನ್ನ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ, ಕಾರ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಹೆಗೆಲ್‌ನ ಮಾತುಗಳ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಎದುರಿಗೆ ಶುಲಾಮಿತ್ ಫೈರ್‌ಸ್ಟೋನ್ ಎನ್ನುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು:

'ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು' ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡವಳಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸ್ಫೂರ್ತಿ, ಅಂತರ್ಮುಖಿ, ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ, ಕಾಲ್ಪನಿಕ, ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿತವಾದದ್ದು. ಭಾವನಾತ್ಮಕ, ಭಾವೋದ್ವೇಗಪೂರಿತ– ಈ ಪದಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಬಳಸಬಹುದು. ಪುರುಷ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ, ತಾರ್ಕಿಕ, ವಾಸ್ತವವಾದಿ, ಅಹಂ, ವಿಚಾರಶೀಲ, ತಾಂತ್ರಿಕ, 'ಸ್ಥಿರ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರ.'

ಮುಂದುವರಿದು, ಫೈರ್‌ಸ್ಟೋನ್, 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆಯೇ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ'[15] ಎನ್ನುತ್ತಾ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕತೆಗಳಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವುದನ್ನು, ತಾಂತ್ರಿಕ ಮಾದರಿಯು, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯ ಶುಷ್ಕತೆ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರುವುದನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾ, ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಉಭಯಲಿಂಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆಯು ತನ್ನಿಂತಾನೇ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿದೆ.

8. ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಬೇಲಿ

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಆರೋಪಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾದ ಆದರೆ ಆರೋಪಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ರಚನೆಗೆ ಒಳಗಾಗದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಆದರೆ ಇದು ನಿರ್ಲಕ್ಷದ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇದರ ಸಮಗ್ರವೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು

[15] ***The Dialectic of Sex*** **- p.165**

ಅಗತ್ಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ಆಪೋಶನ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಂತಿಮವೆನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಡುವುದೂ ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವೈಚಾರಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು, ಪುರುಷರ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದರೆ, ಸಮಾಜವಾದಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗಾಗಿ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ, ಪುರುಷ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಏಕಾಕಾರವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಲಿಂಗಗಳ ನಡುವಿನ ಒಳ ಕಾರ್ಯ ಮಾದರಿಗಳು, ಒಪ್ಪಂದಗಳು, ವಿನೂತನ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಅನಾವರಣಕ್ಕಿಂತ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವೊಂದು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು.

ಕಳೆದ 3–4 ದಶಕಗಳಿಂದೀಚೆಗೆ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ.[16]

ಡೆನಿಜ್ ಕಂಡಿಯೋಟಿ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಪ್ರಮೇಯವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗಿನ ಚೌಕಾಸಿ"[17] ಎನ್ನುವ ಪ್ರಮೇಯ ಇದು. ಆರಂಭದಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ತನಕದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ, ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಚೌಕಾಸಿ ಜಗಳವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು, ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಬಹುದಾಗಲಿ, ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಆರಂಭಬಿಂದು ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಚೌಕಾಸಿಜಗಳಕ್ಕೆ ಕಾಲಾತೀತ ನೆಲೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಚೌಕಾಸಿ ಜಗಳವನ್ನೇ ಸೂಸನ್ ಸ್ಯಾನ್ಫೋರ್ಡ್ ಫ್ರೆಡ್‌ಮನ್[18] ಇತಿಹಾಸದೊಂದಿಗಿನ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎನ್ನುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಂದಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚೌಕಾಸಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ. ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರಂತರ ಹೋರಾಟಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೊಂದು ಅದ್ಭುತ ಪ್ರತಿಮೆ. ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ವೃತ್ತಿ ಬದುಕಿನ ತನಕ ಹೆಣ್ಣಿನದು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದ ಚೌಕಾಸಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಚೌಕಾಸಿಯನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಆರಂಭಿಸಬೇಕಾದವಳು ಹೆಣ್ಣು, ಅದನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸಬೇಕಾದವಳೂ ಹೆಣ್ಣೇ ಆಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅದರ ಕರಾರುಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಚೌಕಾಸಿಯಿಂದ ಸಂಧಾನದ ಕಡೆಗೆ, ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಈ ಚಲನೆ ಕತ್ತಿಯಂಚಿನ ದಾರಿಯೂ ಹೌದು.

---

[16] ವಿವರಗಳಿಗೆ ಬ್ಯಾರೆಟ್–1980, ಬೀಟೆ–1979, ಡೆಲ್ಫಿ–1977, ಹಾರ್ಟ್ಮನ್ 1981, ಯಾಂಗ್–1981.

[17] *The social Construction of gender Ed. Lorber Judith, Farrell Susan A*

[18] **Fricdman Standford Susan-Making History Reflections on Feminism, Narrative and Desire, 1995.**

9. ಇತಿಹಾಸದ ಕಡೆಗಿನ ಬದಲಾದ ದೃಷ್ಟಿ

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಆರಂಭವಾಗುವುದೇ ಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆ' ಎನ್ನುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಬಯಕೆಯಲ್ಲೇ ವೈದೃಶ್ಯದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಇತಿಹಾಸವೆನ್ನುವುದು ಭೂತಕಾಲ ಎರಡನೆಯದು, ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಭೂತಕಾಲದ ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಇತಿಹಾಸವೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ಸಂದು ಹೋದ ಕಾಲದ ವಿವರಗಳ, ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರತೆಯೆನ್ನುವದನ್ನು ಪುನರ್ರಚಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಫಲಿಸಿ ಹೋದದ್ದರ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಇತಿಹಾಸ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಮವು ನಿರೂಪಕರನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವೇ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು, ಹೆಣಿಗೆಯನ್ನು, ಆದ್ಯತಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು, ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ರಚಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಬಯಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಉಳಿಯಬಲ್ಲ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ರಚಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾಗುವ ಬಯಕೆ.

ಇತಿಹಾಸ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಕ್ರಮದ ಗ್ರಹಿಕೆ ತಾನೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಈ ಕ್ರಮವೇ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು, ವರ್ತಮಾನದ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಭವಿಷ್ಯದ ಅಗತ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. (Time Past Time Present perhaps present in time future- T.S. Eliot) ಏಕೆಂದರೆ, ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇತಿಹಾಸದ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಮಧ್ಯ ಪ್ರವೇಶದ ಮೂಲಕ ಶಕ್ತವಾಗಿ ಪುನರ್ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಮೂಲತಃ ಎರಡು ನಿರ್ಧಾರಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಒಳ-ಹೊರಗಿನ ಕೇಂದ್ರಗಳೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಧ್ಯ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ' ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಶೋಧನೆಯ ಆಯಾಮವು ಇತಿಹಾಸೀಕರಣವನ್ನೇ ಭವಿಷ್ಯದ ಪರವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ವರ್ತಮಾನದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ತೀವಾದದ ಒಳ-ಹೊರಗಿನ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಶಕ್ತಿಮೂಲಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಇತಿಹಾಸವೆನ್ನುವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯದ ಉತ್ಪನ್ನ ಎನ್ನುವ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನಂಬಿಕೆ ಅದರೆಲ್ಲ ಶುದ್ಧ ಅಥವಾ ನಿಜತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈಗ ಪ್ರಸ್ತುತವೇ ಅಲ್ಲ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದವರೆಗೂ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಗಾಢನಂಬಿಕೆಯು ಭೂತದ ಪುನರ್ರಚನೆಗೆ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ನಿಜ.

ಆದರೆ ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವೇ ಆದ್ಯಂತವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಈಗ, ಅಗೋಚರ ನಿರೂಪಕ/ಕಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಈ ನಿರೂಪಕ/ಕಿ ಯು ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಪುನರ್‌ನಿರೂಪಣೆ

ಮತ್ತು ಪುನರ್ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಇತಿಹಾಸ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾರ್ಯ ಯೋಜನೆ.

ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ಮಧ್ಯಪ್ರವೇಶಿಸುವ ನಿರೂಪಣೆಯ ಈ ಆಯಾಮವು ಅನಧಿಕೃತ, ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು, ಅದರ 'ಇತಿಹಾಸ' ಮತ್ತು 'ಪರಂಪರೆ'ಯಲ್ಲಿ ನಿರಚನಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು "ರಚಿಸುವ" ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಇತಿಹಾಸ ಪುನರ್ರಚನೆಯ ಈ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಘಟ್ಟವು ದಮನಿತ, ಅಲಕ್ಷಿತ ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೆ, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ. ಈ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತನಕ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಗಮನಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಪೂರಕವಾಗಬಹುದಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು 'ಹೊರಗಿನ ಸಾಕ್ಷ್ಯ'ವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಈಗ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯೂ ಅವುಗಳ ನಿರೂಪಣಾ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಇತಿಹಾಸದ ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಚಹರೆಯನ್ನು ಅದು ಬದಲಿಸಬಹುದಾದ ಬಗೆಯೂ ಈಗ ತೀವ್ರವಾದ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತಿದೆ.

ಈ ಇತಿಹಾಸ ನಿರೂಪಣಾ ರಚನಾ ಕ್ರಮವು ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

1. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯ ಮೂಲಕ–ಇಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಗಳೇ ನಿಜ ಘಟಿತದ ಪುನರ್ ರಚನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.
2. ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯದ ಯಾವುದೇ ಅಗೋಚರ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತೆ ಉಳಿದಿರುವ, ಸಂರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಪೂರ್ಣ ಪಠ್ಯಗಳ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳ ಜಾಡು ಹಿಡಿದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಪತ್ತೇದಾರರ ಕೌಶಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು.
3. ಮೂರನೆಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇನೆಂದರೆ, ಇತಿಹಾಸಕಾರಳ/ನ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಕ್ರಿಯೆ.

ಈ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು, ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯ, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಅಥವಾ ಮಹತ್ವ ಇರುವುದು 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯ ಮಟ್ಟ' ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೇಲಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ವಸ್ತು ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ.

ಈ ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಡಾಮಿನಿಕ್ ಮತ್ತು ಹೇಡನ್ ವೈಟ್ ತತ್ವೀಕರಿಸುವುದು, 'ಮೂಲತಃ ಇದು ಭಾಷೆಯ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆ ಎಂದು. ಅಲಂಕಾರ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಥನಗಳ ಅರ್ಥ ರಚನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇದು ಎಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.[19]

---

[19] ***Feminism Beride Itself*** **Eds Diane Elam Robyn Wiegmon p. 13.**

ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಕೂಡ ವಿಪರ್ಯಾಸದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಕಡೆ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಇವು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ, ದಮನಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣಿನ ಇತಿಹಾಸ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಕ್ಷಮತೆಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿನ ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಸತ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಇವು ಹೇಳಲು ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಈ ಸತ್ಯವು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ 'ಮಿಥ್ಯೆ'ಗಳನ್ನು, ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಇತಿಹಾಸದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಕಾರಣವಾಗಿ, ಸಾಧಾರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಉದ್ದೇಶವೇ 'ನಿಜವಾದ' ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವದ ಕಥನದ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ರಚನೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಹರೆಗಳು ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯದಿಂದಲ್ಲ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರಚನೆಗೊಂಡು ಪುನರ್‌ನಿರೂಪಿತವಾದ ರಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಖಾ ಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಎರಡೂ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ನೋಡಿದಾಗ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ರಚನೆಯು ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಮಾನಾಂತರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಶೋಧ' ಮತ್ತು 'ರಚನೆ'ಗಳೆರಡೂ ಸಂಕಥನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಗಗಳು. ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಅವುಗಳ 'ಗುರಿ' ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿದ ಘಟ್ಟವೊಂದರಲ್ಲಿ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಈ ಎರಡೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ 'ರಾಜಕೀಯ' ನೆಲೆಯನ್ನು ಇವು ತಲುಪುವಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವುದರಲ್ಲಿ. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಮವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನಿರ್ಣಾಯಕವೂ ಹೌದು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಲಿಂಗತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅದನ್ನೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಸುವುದರ ಔಚಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವವೆಂದರೆ, ಭೂತವನ್ನು ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನವೇ ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಅವರ ಇತಿಹಾಸದ, ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ, ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕಾರದ ಕಡೆಗಿನ ಪ್ರಯಾಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸುವ 'ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ' ಮತ್ತು 'ಸ್ವ' ಮತ್ತು ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಬಹುದಾದ 'ಅನ್ಯದ ಅರಿವು' ಎರಡೂ ಸಮಾನ ಮಹತ್ವದವು.

ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವಾಗ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ

ಸಂಗತಿಯೊಂದಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಎನ್ನುವ ಒಂದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದು 'ಮಹಾ ನಿರೂಪಣೆ'ಯ ಅಥವಾ ಮಹಾಸಂಕಥನದ 'ವಿಚಾರಣೆ'ಯಿಂದೇನೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಫೂಕಾಲ್ಟ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಇದನ್ನೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಪರ– ವಿರೋಧ ಎನ್ನುವ ದ್ವಿಮುಖಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ದ್ವಿಮುಖಿ ನೆಲೆಯ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮುಳುಗಿಹೋಗುವುದೇ ಸೈ ಎಂದು. ಮಹಿಳೆ, ಮಹಿಳಾ ವರ್ಗ, ಲಿಂಗತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಚನೆಗಳು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಘಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವೈಧಾನಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ಹೊರಗಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಬಟ್ಲರ್ ನಮ್ಮನ್ನು "ಜೆಂಡರ್ ಟ್ರಬಲ್"ನಲ್ಲಿ[20] ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಹಾಗೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಪಡೆಯುವ ಪುರುಷವಾದಿತ್ವವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮಗ್ನವಾಗದೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಸಮಗ್ರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ ಸ್ವವಿಮರ್ಶಕರೂ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೀರಾ ಅಗತ್ಯ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಆತ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಗ್ಗುಲೂ ಇರದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನೊಂದು ಜಾಗತಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಾಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಂಥ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸವಾಲುಗಳು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದ್ದೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಅಪಾರ ಮಹತ್ವವಿದೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ತುರ್ತೂ ಇದೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಾಗಿ, ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ ರೂಪಕಗಳ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿ, ಹೋರಾಟದ ಮೈಲಿಗಲ್ಲುಗಳಾಗಿ ನೋಡುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಳೆದ 3–4 ದಶಕಗಳಿಂದ ಭಾರತವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖಿ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು, ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಹಾಗೂ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಯ್ಕೆಯ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ, ಆನುಷಂಗಿಕ, ಪೂರಕ ಓದು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನ ಓದಿನ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಲಾಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ತಂದ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಸಮುದಾಯಗಳ ಭೂತದ ಚಹರೆಯನ್ನು, ಭವಿಷ್ಯದ ರೂಪು ರೇಖೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನ'ಗಳ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ, ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ದಲಿತ ಮತ್ತು

---

[20] **Buttler Judith - Gender Trouble (New York Routledge - 1990) p. 2-3**

ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನಗಳು ಕೇವಲ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕಾರಣದ ವರ್ಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ದಾಟಿ ಬಹುದೂರ ಚಲಿಸಿವೆ.

ಕಥೆ ಈಗ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಏನಾಯಿತು ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಎನ್ನುವುದಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ವರ್ಗಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು 'ರಚಿಸಲಾರಿರಿ' ಎನ್ನುವುದರ ಬಗೆಗಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಪೊಕಾಲ್ಟ್, ತನ್ನ The Archacology of Knowledgeನಲ್ಲಿ 'ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಹಿಸ್ಟರಿ'ಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅವನು ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಮಾತ್ರ, ನಿರೂಪಣೆಯು ಸತ್ಯದ ಸೂಚನೆಯ ಹಕ್ಕುದಾರನಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವೆನ್ನುವುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಇತಿಹಾಸದ ವೇದಿಕೆಯ, ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ. ನಮ್ಮ ಈ ತಳಹದಿ ಗಟ್ಟಿಯಾದಷ್ಟೂ ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬಲ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ಪುನರ್ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಕೇವಲ ಮಹಿಳೆಯರ ಅನುಭವವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಇದರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ, ಇದನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟು ನಂತರ ಇದರ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಲಿಂಗತ್ವದ ರಚನೆ, ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಇತರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಾದ ಕುಲ, ವರ್ಗ, ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರತ್ವದ ಮೂಲಗಳೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಇತಿಹಾಸದ ಬಹು ಪ್ರಮಾಣವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಈ ತನಕ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದ, ಮರೆತುಹೋದ, ಕಳೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿಸುವ, ನಿರೂಪಿಸುವ, ಅರ್ಥೈಸುವ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ರಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.[21&22]

ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆ ಪುನರ್ರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯು ಎದುರಿಸುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಲಿಂಡಾ ಗೊರ್ಡಾನ್, ದಿ ಮೆಜಾರಿಟಿ ಫೈಂಡ್ಸ್ ಇಟ್ಸ್ ಪಾಸ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳೆಯರು, ತಾವು ಶಕ್ತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಅಗತ್ಯವಾದಷ್ಟು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹಾಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಸುಲಭವಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಉಳಿವು, ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರಂತರವಾದ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಬರಲಿರುವ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪುನರ್

---

21 & 22 **Scott Joan Wallach - *Gender and the politics of the history* (New York Columbia University Press, 1988) p.9**

Farcault Michel - *The Archaed of knowledge A.M. Sheridan Smith* (New York : Panheon - 1972.

ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಇಲ್ಲಿಯತನಕ ಕಲಿತದ್ದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ನಾವು ತಲುಪಿಸಬೇಕು. ಹೀಗಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿ ಜನಾಂಗವೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಇದನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎಲೆನ್ ಶೋಆಲ್ಟರ್ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, 'ಲೇಖಕಿಯರ ಪ್ರತಿ ತಲೆಮಾರೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಇತಿಹಾಸವಿಲ್ಲದ ಈ ಲೇಖಕಿಯರು ತಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಎಂಬಂತೆಯೇ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ'.[23]

ಮತ್ತೆ ನಿರೂಪಣೆ–ಕಥನಕ್ಕೆ ವಾಪಸ್ಸು ಬರುವುದಾದರೆ, ಲೆಸ್ಲಿ ಮರ್ಮನ್ ಸಿಕೊ ಹೇಳುವಂತೆ "ಈ ಕಥೆಗಳಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಉಳಿವು".[24] ಇದನ್ನೇ ಟೋನಿ ಮಾರಿಸನ್ ಇನ್ನೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಕಥನವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನ. ನನಗಂತೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿಧಾನವೆಂದೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಾಚಿತ್ಯವಿಲ್ಲದೇ ಇರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹ ಮಾತ್ರ ನನಗೆ ಎಂದೂ ಕಡಿಮೆಯಾದದ್ದಿಲ್ಲ.[25]

ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕಥನವು ವಿಷಾದದ ಗೀತೆಗಳ ಮರುಕಳಿಕೆಯಾಗದಂತೆ, ಈ ದಟ್ಟ ವಿಷಾದದ ಸಾಂದ್ರತೆಯನ್ನಾದರೂ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬಹುದಾದದ್ದೇ ನಿರೂಪಣೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಕಥನಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು.

10. ಸಖಿ ನಮ್ಮ ಸಖ್ಯದ ಆಖ್ಯಾನ

Sisterhood is Powerful ಇದೊಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಹೇಳಿಕೆ. ಇದೊಂದು ನಿಲುವು, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಸಂಘಟನೆಯ ದಾರಿ. ಇದನ್ನೊಂದು ಭಾವುಕವಾದ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸುವ ಹಂಬಲದ ಘೋಷಣೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ನೋಡಬಾರದು. ಈ ಭಾವುಕ, ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಶಕ್ತವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಮುಕ್ತ ಕಂಠದಿಂದ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಇದರ ಎದುರಿಗಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಮುದಾಯ' ರಚನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ–

---

[23] **Shoalter Alen - *A Literature of their own : British Woman Novelists from* (Princeton : Prinston University Press, 1979)**

[24] **Silko - Story teller.**

[25] **Morrison Toni - *'Memory, Creation and Writing, thought - 59* (December 1984)**

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕೃತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮಾನ ಆಶಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇದೆಂದೂ ವಾದಿಸಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಸಾಮಾಜಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಧಾನಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಸಂಕಥನದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಒಂದು ಸವಾಲೂ ಹೌದು.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊರಲು ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಲಭ್ಯವಿರುವ ತಮ್ಮದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಆರೋಪ.

ಈ ಆರೋಪಗಳೇ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ವೈಧಾನಿಕತೆ ಇರುವ ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಇತಿಹಾಸ–ಅರ್ಥವ್ಯಾಖ್ಯಾನ–ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ–ಕಾಣಿಸುವ–ಧ್ವನಿಸುವ ವಿವರಗಳು– ಹೀಗೆ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಅನುಭವ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಡೆರಿಡಾ–ಫೊಕಾಲ್ಟ್ ಹೀಗೆ ಯಾವ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತಕರೂ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆ'ಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಅಭಿನ್ನ ಭಾಗವಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಫೊಕಾಲ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ 'ಲಿಂಗತ್ವಕುರುಡು' ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗಂತೂ 'ಬಿಡುಗಡೆ'ಯ ಆಶಯಗಳನ್ನೇ ವಿರೋಧಿಸುವ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನೇ ಮೂಲಧಾತುವಾಗಿ–ಹೇತುವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ನ್ಯಾನ್ಸಿ ಹಾರ್ಟ್ ಸಾಕ್ ಹೇಳುವಂತೆ, 'ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ದಮನಕ್ಕೊಳಗಾದವರು ಜಗತ್ತನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳು 'ಬಿಡುಗಡೆ'ಗೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸೋಲುತ್ತವೆ.[26]

ಸಬಿನಾ ಲವಿಭಾಂಡ್ ಎನ್ನುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕಿ, 'ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮೂಲದ ಮಹಾ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಲಿ? ನನ್ನ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯೇ ಇನ್ನೂ ತೇಪೆ ಹಾಕಿದ, ಕಂಡೂ ಕಾಣದಂತಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ.[27]

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗೆ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ನಿಯೋಗ'ದ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೇ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ನಿಯೋಗ'ವು ಅದರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಶಯ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು, ಅದನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸ ಹೊರಟ ಕೂಡಲೇ ಅದು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಫೊಕಾಲ್ಟ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ, ಒಂದು ಕಡೆ ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ 'ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರ'ವೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು

---

[26] ***Radical Feminism, writing and critical agency*** **- Rhodes Jacqueline.**

[27] ***Radical Feminism, writing and critical agency*** **- Rhodes Jacqueline.**

ಕುರಿತ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಫೂಕಾಲ್ಟ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಫೂಕಾಲ್ಟ್ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗಾಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಕುರಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ, ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ನಿಯೋಗಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವೈರುದ್ಧ್ಯವೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಫೂಕಾಲ್ಟ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ.

ನ್ಯಾನ್ಸಿ ಹಾರ್ಟ್ ಸಾಕ್ ಹೇಳುವಂತೆ, ನಾವು ಯಾವುದೇ ಲಿಂಗ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ, ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮೀರಿದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಫೂಕಾಲ್ಟ್‌ನ ನಿಲುವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನೇ ಪಾರ್ಶ್ವವಾಯುವಿಗೆ ಗುರಿ ಪಡಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಈ ತನಕ ದೊರೆಯದಿದ್ದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡಿದೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಫೂಕಾಲ್ಟ್‌ನಿಂದ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಈ ಪ್ರಭಾವದ ಹಿಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

11. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ : ಶಕ್ತಿ ಮೂಲಗಳ ಹುಡುಕಾಟ

ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು 'ಒಳಗೊಳ್ಳಲು' ಅನುವಾಗುವಂತೆ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ರೀತಿ ಹಾಗೂ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಯಶಸ್ಸು ಈ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಎಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ, ಒಳಗೊಂಡೂ 'ಸಾಂಗತ್ಯ'ವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕಿದೆ. 'ಹೆಣಿಗೆ'ಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಿಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಈಗ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಆಯಾಮಗಳಿಗಿಂತ ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಈಗ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಚ್ಚು 'ಸಮಗ್ರತೆ' ಯೊಂದಿಗೆ, ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟದ ಮೂರ್ತ-ಅಮೂರ್ತ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾಣಿಸು'ವ ಶಕ್ತಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕಿದೆ. ಅವಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳೇನು, ಮಿತಿಗಳೇನು, ಅಧೀನತೆಯ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಅವಳ 'ಶಕ್ತಿಮೂಲ'ಗಳೆಂದು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಸಮುದಾಯ ಸಂರಚನೆಯ ಹೊಸದೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು, ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ.

ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೆ? ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೆ? ವಿಬಿನ್ನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಎಲ್ಲ

ಮಹಿಳೆಯರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ, ಒಳಗೊಂಡೂ 'ಸಾಂಗತ್ಯ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಶಕ್ತಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕಿದೆ. 'ಹೆಣಿಗೆ'ಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀವಾದಗಳಿಗಿಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಈಗ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಿಂತ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಳ 'ಸಮಗ್ರತೆ'ಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಚೈತನ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕಿದೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರದೇ ಬಾಣಗಳಿಂದ ಅದಕ್ಕೇ ತಿರುಗಿಸಿ ಹೊಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕಿದೆ. ಅವಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳೆಂದು, ಮಿತಿಗಳೆಂದು, ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಅವಳ 'ಶಕ್ತಿಮೂಲ' ಗಳೆಂದು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಸಮುದಾಯ ಸಂರಚನೆಯ ಹೊಸದೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಕಾಲಬದ್ಧತೆ, ಸಮಕಾಲೀನತೆಯೂ ಒದಗಿಬರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವಂತೆ ವಿಶೇಷ ಪರಿಣಿತಿಯ, ಅಥವಾ ಮೀಸಲಾತಿಯಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. "ಮೀಸಲಾತಿಯಿಂದ ಸಹಜ ಹಕ್ಕಿನೆಡೆಗಿನ ಕಡೆಗಿನ ಪಯಣ" ಎಂದೂ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮೂಲ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪುರುಷವಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ದಮನಿಸಿವೆ. ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಮುನ್ನುಗ್ಗುವಿಕೆ, ಜಗಳ, ನಿಯಂತ್ರಣ, ಸ್ಪರ್ಧೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಈ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡಿದರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡು ಇಬ್ಬರೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ, ಹೊಂದಬಹುದಾದ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಗುಣಗಳಾದ ಪೋಷಣೆ, ಬೆಂಬಲ, ಅಂತರ ಅವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕ್ರಮಣ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಗಾಯತ್ರಿ ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಹೇಳುವಂತೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ದಾರಿಗಳ ಪುನರ್ ಸಂಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಡೆದು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಒಂದು ದಾರಿ.

ಇದೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಜೀವನ್ಮರಣದ ತೀವ್ರತೆಯ ದುರ್ಗಮವೂ, ರೋಮಾಂಚಕಾರಿಯೂ ಆದ ಪ್ರಯಾಣ. ಈ ಹೋರಾಟವನ್ನು ದಲಿತ ಅಥವಾ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ಜೊತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸವಾಲುಗಳಿವೆ. ಅನೇಕ ಬಾರಿ ವರ್ಣಭೇದದ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದ ಜೊತೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಅಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವಂತೆ ಬೆರೆಸಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ–ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೂ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಇತರ ಹೋರಾಟಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಸಿ ಬಿಡುವುದು ಆ ಹೋರಾಟದ ಜಾಗತಿಕ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈ ಹೋರಾಟದ 'ಸಂಘಟನೆ'ಯನ್ನು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯ ಈ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದೇ ತುಂಬ ತಡವಾಗಿ.

ಕಥನ, ನಿರೂಪಣಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ಇಂದು ಪ್ರಮುಖ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. 'ನಿರೂಪಣೆ'ಗಳನ್ನೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯಾಗಿ, ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ, ರೂಪಕವಾಗಿ, ಹೋರಾಟದ ಮೈಲಿಗಲ್ಲುಗಳಾಗಿ ನೋಡುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಳೆದ 3–4 ದಶಕಗಳಿಂದ ಭಾರತವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖಿ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು, ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು

ಪಡೆದಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಲಾಮೀಮಾಂಸೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ತಂದ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಸಮುದಾಯಗಳ ಭೂತದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಭವಿಷ್ಯದ ರೂಪುರೇಷೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ' ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ, ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನಗಳು ಕೇವಲ ಅಸ್ಮಿತೆ ರಾಜಕಾರಣದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅವು ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ಮರು ರಚನೆಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹರಿಕಾರರಾಗುವ ದಾರಿಯ ಪಥಿಕರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿವೆ.

ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವೆನ್ನುವುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಇತಿಹಾಸದ ವೇದಿಕೆಯಮೇಲೆ. ನಮ್ಮ ಈ ವೇದಿಕೆ ಹಾಗೂ ತಳಹದಿ ಗಟ್ಟಿಯಾದಷ್ಟೂ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬಲ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹು ಶಿಸ್ತಿಯವಾದಷ್ಟು ಅದರ ಶಕ್ತಿ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಲಿಂಡಾ ಗೋರ್ಡಾನ್ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ತಮ್ಮ ಪಾಲನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ Women are fully claiming their part and shaping the tools by means of which they can interpret it.[28&29]

13. ಸಮುದಾಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಸ್ತಾರದ ಕಡೆಗೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಮುದಾಯ ರಚನೆಯ' ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ-ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಆಶಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇದೆಂದೂ ವಾದಿಸಬಹುದು.

ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಯಾವುದೇ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವ ಇತಿಹಾಸ ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಸಂಕಥನದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಒಂದು ಸವಾಲೂ ಹೌದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗೆ ಫೊಕಾಲ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಅಂಧತ್ವ ಕಾಣಿಸುವುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಂತೂ ಮುಕ್ತ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ವಾತಂತ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

---

[28] **Gordan Linda - *Women's Body, Women's Right - A social history of worth controll ion America,* New york-Grossman - 1976.**

[29] ***Response to scott - Signs 15* (summer 1990), Scott Joan Wallach - *Response to Gordan Signs 15* (summer 1990) ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೆಂಡರ್ ಇತಿಹಾಸ ರಾಜಕೀಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಿವೆ.**

ಫೊಕಾಲ್ಟ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ, ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಹಮತವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಯತ್ತ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅಥವಾ ಸಾಮೂಹಿಕ ನಿಯೋಗವನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಿದ್ದೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯು ಫೊಕಾಲ್ಟ್‌ನಿಂದ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ, ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಸುದೀರ್ಘ ಪೀಠಿಕೆಯ ನಂತರ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ

'ಹೆಣ್ಣಿನ ದಾರಿಗಳು' ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ತತ್ವಗಳ ಸಮೀಕರಣದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ದಶಕಗಳಿಂದಲೂ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆವರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಡೆಗಣನೆಯನ್ನು ಭೇಧಿಸಿ ಅದನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದು.

ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳ ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲನೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳ ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲನೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜೋಡಣಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾನವೀಯ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಊಹೆಗಳ ಮೇಲೆ (ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಿಯೋಗ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ) ನಿಂತಿದೆ ಅಥವಾ ಆಧರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು

1. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹೆಣ್ಣಿನ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು.
2. ಈ ಮುಂದೊಡಗುವಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸತತವಾಗಿ ನೆರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ವಾದವೆಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪುರುಷವಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ದಮನಿಸಿವೆ. ಮುನ್ನುಗ್ಗುವಿಕೆ ಜಗಳ, ನಿಯಂತ್ರಣ, ಸ್ಪರ್ಧೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆ. ಈ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಪುರುಷ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿದರೆ, ಉಲ್ಟಾ ಮಾಡಿದರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಸಮಸ್ತರೂ (ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿದಂತೆ) ಸ್ತ್ರೀ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪೋಷಣೆ, ಬೆಂಬಲ, ಅಂತರ್ ಅವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕ್ರಮಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿ.

ಗಾಯತ್ರಿ ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಪುನರ್ ಸಂಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮೂಲ ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಅಥವಾ ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡುವುದು.

ಆದರೆ ಈ ಮೂಲತಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಆಧಾರಿತವಾಗಿರುವುದು ಅಥವಾ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗಿರುವುದು ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವರ್ತಮಾನದ ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ. ಇದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯತೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸುಸಂಬದ್ಧ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಇದು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ತಲೆಕೆಳಗುಮಾಡಲಿಕ್ಕಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿರುವ ಮಿತಿ, ಸವಾಲು, ತೊಂದರೆ ಎಂದರೆ ಈ ಮೂಲಾಂಶ ವಾದವನ್ನು ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ತಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಫೊಕಾಲ್ಟ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಇತಿಹಾಸದ ಬದಲಾವಣೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಾಡಿ ಹೇಳುವಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣದ ತಳಹದಿಗಳಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ.[30]

ಈಕೆ ಮುಂದುವರೆದು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. 'ಪಠ್ಯಗಳ ಪುನರವರ್ತಿತ ನೋಟವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನಪ್ರಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ಸಂಸ್ಥೀಕರಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಲಿಂಗತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಲಿಂಗ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮುಖ್ಯಾಂಶವೆಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ವಿರೋಧಿಗಳೂ ಇಬ್ಬರೂ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು.

ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮುಖ್ಯಾಂಶವೆಂದರೆ, ಅದು ಸಂಸ್ಥೆಯ ಪರವಾದ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧವಾದ ಚಳುವಳಿಯೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದು.

"ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಬರೆಯಹೊರಡುವ ಇತಿಹಾಸದ ಮೂಲ ನಂಬಿಕೆಯೆಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ವರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಮವೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಅದು ಹೀಗೇ ಇತ್ತು"

***

---

30 **Brandy Lara - *The Reproduction of Othering***

ಅಧ್ಯಾಯ–3
ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ : ಜೀವಕೋರಳ ಸಖ್ಯದ ಆಖ್ಯಾನ

ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಸಾವಯವ ದಾರಿ

That is not what I mean at all
That is not it, at all
- T. S. Eliot

The poem becomes her place to break rank
her words, her line lengths and placements, her 'stuff'
-Katheren Fraser

A wild patience has taken me this far
-Katheren Fraser

Womens experience of oppression is the
Authenticating "touch stone" of women's writing

Breaking rules, breaking bounderies, crossing over, going where you've been told not to go has increasingly figured in the writing of Women Poet as a natural consequence of the retraints placed upon her as a child being socialized to the female role - her class and culture ....
-A Rich

Mimesis, tell us how to re-evolve with the definition of the feminine
- Lucy Irigary

And The Tradition originated and dominated by men, with which women's poetry engages, is itself the sight of intence, intellectual

> **and political struggle. To ignore this tradition means also ignoring women's struggle to transform its values**
>
> **Jan Montejiore**

ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜೀವ ಕೊರಳ ಸಖ್ಯ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಥವಾ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಮಂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಈ ಸಂಬಂಧದ ರೋಚಕತೆಯನ್ನು, ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಲಘುವಾದ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕವಿ ಕುವೆಂಪು 'ಹೇಳಲಾರನೋ ಕವಿಯು ಹೇಳದಿರೆ ತಾಳಲಾರನೋ' (ಕುವೆಂಪು ಅವರಂಥ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಲೇಖಕರಿಗೂ ಕೂಡಾ ಕವಿಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅದು ಯಾಕೋ ಪುರುಷ ವಾಚಕದಲ್ಲೇ ಮಂಡಿಸಬೇಕು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ನೋಡಿ!) ಎನ್ನುವ 'ಕವಿಯ ಒತ್ತಡ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಕಲೆಯ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ಒತ್ತಡವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಒತ್ತಡವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯದ ಹಿಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದೆಯ ಮೂಲ ಆಯಾಮವೇ ಮಹಿಳೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನ ರಾಚನಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. with these stories we live ಎನ್ನುವಾಗ ಅದು 'ಹೇಳಲಾರನೋ ಕವಿಯು ಹೇಳದಿರೆ ತಾಳಲಾರೆನೋ' ಎನ್ನುವ ದುರ್ದಮ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ತಲ್ಲಣ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹುಡುಕಿ 'ರಚಿಸಿ'ಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರಚನೆಯೇ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅನನ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಎದುರಾಗುವ ಎರಡು ಮೂಲಭೂತ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ,

1. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಯಾವುದು?
2. ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಕಾವ್ಯ ಮಾದರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಅನುಸಂಧಾನದ ದಾರಿಗಳು ಯಾವುವು?

ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಬಹುಮುಖಿ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಎಂದರೆ, 'ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ನಕಾಶೆ'ಯೊಂದನ್ನು ರಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. A place on map is also a map on History ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಟೆರಿ ಈಗಲ್‌ಟನ್‌ರ ಮಾತೊಂದು ನಾಂದಿ ಪದ್ಯದಂತೆ ನಮಗೆ ಆರಂಭಬಿಂದುವಾಗಬಹುದು.

> **"The humanist critics and the new critics established a map of English literature from which criticism has never quite recovered.. 'English' included two and a half women, counting Emily Bronte as a marginal care almost all of its authors were conservatives.**[1]

---

[1] **Eaglton Terry on 1996-78**

ಜೇನ್ ಆಸ್ಟಿನ್, ಜಾರ್ಜ್ ಎಲಿಯೆಟ್ ಮತ್ತು ಅಪವಾದವೆನ್ನುವಂತೆ ಎಮಿಲಿ ಬ್ರಾಂಟೆ ಇವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇದರೊಂದಿಗೆ 'ಲೇಖಕಿ'ಯರಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್‌ಟನ್ ಮಾತು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿಯೂ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಧಾನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಭೂತ ನಿಲುವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ 'ನಕಾಶೆ'ಯನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಪುನರ್‌ರಚನೆ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಮಕಾಲೀನ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲಿಗೇ ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ, ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ವೈವಿಧ್ಯತೆ, ಹರಹು, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ 'ಭಿನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಹೌದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದೂ ಹೌದು.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಎಂದರೆ, ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೇ.

ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯದ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮಾತ್ರ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಹಿಳಾ ಕವಿಗಳನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು, ಗುರುತಿಸಿದರೂ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ 'ತಪ್ಪು ಓದ'ನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.[2]

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಚರ್ಚೆ ಶುರುವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು, 'ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖಾಮುಖಿಯೊಂದಿಗೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟ ಕಾವ್ಯ, ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಪುರುಷ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಮತ್ತು ಅನಗತ್ಯ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವಾದಗಳ ಮಹತ್ವವಿರುವುದು ಅವುಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಲ್ಲ. ಅವು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ನಿಲುವು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮರೆಯುವ ಮತ್ತು ಮರೆಮಾಚುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೇ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು.

ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವೇ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯ ಅವಳ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಆತ್ಮದ ಅಧಿಕೃತ ವಾಣಿ. ಹೆಣ್ಣಿನ ನೋವು, ನಲಿವು, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಸಾಧಾರಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವು ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾವಾದಿ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಆಕರ. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕವಿತೆಗಳ ಸ್ಥಾನೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಲೈಂಗಿಕ ದಮನತೆಯೂ

---

2 ಮಹಿಳಾ ಕವಿಗಳ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ ***On lies, Secrets and silence-Andrienne Rich - 1970, Silences - Tillie Ulsen's* - 1979.**

ಸೇರಿದಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಕಾರದೊಂದಿಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, "ಹೆಣ್ಣಿನ ಅರಿವು", ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳ ಚರ್ಚೆಗೂ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಅಕ್ಷಯ ಆಕರ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ, **"ಕಾವ್ಯವೇ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲ"**.

ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್‌ರ ಮಾತೊಂದು ನೆನಪಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಅವರು, "ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಹುಚ್ಚು, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪಾಪದ ಹುಚ್ಚು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಮತ್ತು 'ಅರಿವು' ಸ್ವತಃ ಕವಿಯನ್ನೂ, ಓದುಗರನ್ನೂ, ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೂ ಅದರ ನಿದ್ರೆ ಎಚ್ಚರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಡುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾದದ್ದು. ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವಘೋಷಿತ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಅದು ಕರೆಯುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಕ್ರೂರ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಆರಾಧನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಅಗೋಚರ ಕಡಿವಾಣವನ್ನೂ, ಧರ್ಮ, ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಪರಮ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭಗಳನ್ನೇ ನಿರಾಧಾರಗೊಳಿಸಿ ಆ ಎರಡನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಅತ್ಯಂತಿಕ ಅಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅಮಾನವೀಯ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಕಳಚಿದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಎಷ್ಟು ಅಸಹಾಯಕವೂ, ನಗೆ ಪಾಟಲಿನವೂ ಆಗಬಹುದೆನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದಂತೆ ಇನ್ನಾರು ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸಬಲ್ಲರು? ಕಲೆಯು ಸತ್ಯದ ವಾರಸುದಾರನೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸದೇ ಇರುವ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ, ಅಬಾಧಿತ ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನೂ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ.

ಇದು ನಾಗರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲ ಚೌಕಟ್ಟು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಇದರ ಉಪಧಾರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುವುದನ್ನು ತಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಎರಡು ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳೆಂದರೆ, ನಾವು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ, 'ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಅಗತ್ಯವನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾಸವಾಗುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದು, ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅನುಭವಲೋಕವನ್ನೇ ಕ್ಷುದ್ರ ಅನುಭವ ಲೋಕವೆಂದು ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಸಿದ್ದು, ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಅದು ಬಳಸಿದ ಚೌಕಟ್ಟು ಒಂದೇ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ, ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಕೊನೆಗೂ ಒಂದು ಬರವಣಿಗೆ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನುಭವಗಳನ್ನು 'ಮಾನವಾನುಭವಗಳಾಗಿ' ವಿಸ್ತರಿಸುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸಾಧಾರಣೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ, ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ನಡೆದ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು (ಕೆಲವು ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ) ಗಂಡಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮಾನವಾನುಭವಗಳಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನೇ ಗಣನೆಗೆ, ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಾರದೇ, ಗಂಡಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮಾನವಾನುಭವಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ, ಅವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯವು ಲಿಂಗಾತೀತ ಎನ್ನುವ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಮಾದರಿಯಾದ, ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ

ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷ ಎನ್ನುವ ಭೇದವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಮಾದರಿ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಬಿಂಬಿಸಲಾಯಿತು.

ಬಹು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾವ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಉದಾಹರಣೆಯೆನ್ನುವಂತೆ ಗಮನಿಸೋಣ. ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್, 'ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ Man speaking to Men' ಎನ್ನುವಾಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮೌನವಾಗಿಯೇ ಹೇಗೆ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀದ್ವೇಷದಿಂದ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆನ್ನುವುದಲ್ಲ. ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ಮಾಡಿರುವ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮನೋವಿನ್ಯಾಸವು 'ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ'ಯನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ನಿಶ್ಚಲ, ನಿರ್ಲಿಪ್ತ, ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಜೀವ ಬರವಣಿಗೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮುದಾಯದ 'ಎಲ್ಲವೂ' ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಈ ಮೂಲ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವೆಂದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭಾಸವಾಗುವ, ಆದರೆ ಶಕ್ತ ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಯಾಗಿರುವ ನಿಲುವಿನಿಂದ.

ಎಂದರೆ, ಲೇಖಕಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಬರೆದೂ 'ಗೌರವಾನ್ವಿತ ವಿಮರ್ಶಕ'ರಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ 'ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ'ವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ಕೃತಿಕಾರರ ಲಿಂಗವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಆ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ಈ ತನಕ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುವ ಅಭ್ಯಾಸಗಳೂ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೂ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ 'ಮಹಿಳಾ ಓದುಗ'ರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವೊಂದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ.

ಜಾರ್ಜ್ ಎಲಿಯೆಟ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಮಹಿಳೆಯರು, 'after their kind' ಎಂದು ಗುರುತಿಸ ಬಹುದಾದ ಬರವಣಿಗೆಯು ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಮನವಾದದ್ದೇ ಹೌದು, ಅಕ್ಷರಾಭ್ಯಾಸ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧಗಳೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ದೂರಗೊಳಿಸಲಾರವು. ಮಹಿಳೆಯರು 'ಮಹಿಳೆಯರಂತೆ' ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬರವಣಿಗೆಯು ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಸಹಜವೂ, ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವರಿಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬೇರೆ, ಅವರ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಅನುಭವಗಳು ಬೇರೆ, ಅವರ ಲೈಂಗಿಕಾನುಭವಗಳು ಬೇರೆ. ಭಿನ್ನವಾದ ಇದು 'ಅನುಭವ ಸಮೃದ್ಧತೆ'ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಸಮಾನ'ವೂ ಹೌದು.

ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೊರಡುವವರು ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಸಂಕೇತಿಕರಣವೊಂದು, ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕೇತಿಕರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಒಂದಾದರೆ, ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಬರವಣಿಗೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಮಹಿಳಾ' ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ, ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮೂರನೆಯದು, ಈ ಕಾವ್ಯವು 'ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆ' ಎಂದು, great tradition ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಪರಂಪರೆಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಇವರ ಮೇಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರೂ ಹಂತಗಳನ್ನು ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ 'ಮಹಿಳಾ ದಾರಿ'ಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆ

ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದಿಗೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಲಯಗೊಳಿಸುವುದೇ ಇದರ ಮೂಲ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಗುರಿ.[3]

ಈ ವಾಸ್ತವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಸಜ್ಜಾಗಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಶೋ ಆಲ್ಟರ್ ಎರಡು ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ 'ಸ್ತ್ರೀ ವಾದಿ' ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಏಕೆಂದರೆ, ಪುರುಷರು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ, ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಇವರ ಮೊದಲ ಗಮನವಿ ರುವುದು, ಹೀಗೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಗೀಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿಪಶುವಾಗುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಸಹಜವೆನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ಬಲಿಪಶುವಿನ ಸಂಭ್ರಮಾಚರಣೆಯ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶೋ ಆಲ್ಟರ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಶಕ್ತಿ ಮೂಲಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕೆಂದು.

> **'Woman as the producer of textual meaning, with the history, genres and structures of literature by woman. Its subjects include the psychodynamics of female creativity, linguistics and the problem of female language. the trajectory of the individual or collective female literary career; literary history ; and of course, studies of particular writer and works.[4]**

ಮುಂದುವರಿದು ಈಕೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳೂ ಮಹತ್ವದವಾಗಿವೆ,

> **'Gynocritics begins at the point when we free ourselves from the linear absolutes of male literary history, stop trying do fit woman between the lies of male tradition, and focus instead on the newly visible world of female culture.[5]**

ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಿಜ ನೆಲೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಹೌದು, ಸಹ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಆಶಯದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಇದು ತೀರಾ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಈ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಇದು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಬಲಪಡಿಸುವಿಕೆಗೆ ನೆರವಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನಾಗಲೀ ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಕಡೆಗಣಿಸುವುದಾಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

---

[3] **1979ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ *Towards feminist poetics* ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಆಲ್ಟರ್ ಎಲೆನ್ ಶೋ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಮರ್ಶಾ ವಲಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಸೇರಿದಂತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನು, ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.**

[4] **Showalter 1986. P. 128**

[5] **Showalter 1986, p.131**

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದ ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಮಹಿಳೆ–ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೂರ್ತವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ತನ್ನ ಆದ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಪೀಡಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮಯ ವ್ಯರ್ಥ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಭಿತ್ತಿ ಮತ್ತು ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕಟ್ಟುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.[6]

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನೂ ಕಡೆಗಣಿಸಿದಂತೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಆಶಯವನ್ನು, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈ ಕಡೆಗಣನೆಯ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವುದೆಂದೂ ಅರ್ಥ.

ಶೋ ಆಲ್ಟರ್ ಮಂಡಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು 'ಉಪ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು. ಕಪ್ಪು, ಆಂಗ್ಲೊ–ಇಂಡಿಯನ್, ಹೀಗೆ ಅನೇಕರ ಇಂಥ ಉಪ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪಂಥದ ಸದಸ್ಯರೇ ಎಂದು ಈಕೆ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಶೋ ಅಲ್ಟರ್ ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. Feminine, feminist and female–ಸ್ತ್ರೀತ್ವ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಎಂದು ಇವುಗಳನ್ನು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಈಕೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ 'ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ'ಯನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ದಮನಿತ ವರ್ಗಗಳು ನಡೆಸುವ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಈ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಹಾಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟವು ಸುದೀರ್ಘವಾದುದು. ಈ ಘಟ್ಟವನ್ನು **'ಅನುಕರಣೆ'**ಯ ಘಟ್ಟವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಿರುವ ತಮಗಿಂತ ಮೇಲಿರುವ ವರ್ಗವನ್ನು 'ಅನುಕರಣೆ' ಮಾಡುವ, ಹೀಗೆ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುವುದೇ ಅವರನ್ನು ತಲುಪಬಹುದು, ಅವರಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಬಹುದು. ಇದೇ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿ ಎಂದು ನಂಬಿರುವ ಘಟ್ಟ ಇದು. ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ವರ್ಗದ ಕಲೆ ಮತ್ತಿತರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟವು **'ಪ್ರತಿರೋಧದ'** ಘಟ್ಟ. ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆಗಳ ಪರ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸುವುದು ಈ ಘಟ್ಟದ ಮೂಲ ಲಕ್ಷಣ. ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮೂಲ ಗುರಿ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೆ, ಶೋಷಿತರಿಗೆ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವುದು.

---

[6] ಗೈನೊಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮೋರ್ಸ್ ಎಲೆನ್ ಬರೆದ ಕೃತಿ *'Literary woman-great writers'* 1976 ಕೃತಿ ಲೇಖಕಿಯರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ವಿವರಗಳು, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಸ್ತಾರ ಹರಹಿನ ಕೃತಿ.

ಮೂರನೆಯ, ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟವನ್ನು **'ಸ್ವ ಶೋಧ'**ದ ಘಟ್ಟ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆತ್ಮಶೋಧದ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಎದುರಾಳಿಯ ಅವಲಂಬನೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದ್ಯತೆಗಾಗಿನ ಹುಡುಕಾಟ ಇದು.

ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗತ್ವದ ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳೇ ಮಹಿಳಾ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ ಲೈಂಗಿಕತೆಯು, ಭಿನ್ನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ರೂಪು–ರೇಷೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಮಹಿಳಾ ಕವಿಗಳನ್ನು ಓದುವುದು, ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಎಂದರೆ, ತಮ್ಮ 'ಸ್ವ ಅರಿವ'ನ್ನು ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದು. ಈ ಅಂಶವೇ ಕಾವ್ಯದ ನಕಾಶೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಜಾಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ಏನಾದರೂ ಆಗಿರಲಿ, ಕಾವ್ಯ ನಕಾಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರ್ದೇಶನವೊಂದನ್ನು ಇದು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ ಎನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆನ್ನುವಾಗ 'There is one story and one story only' ಎನ್ನುವ ಸರಳ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನಾಗಲಿ, ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕಾಗಲಿ ತಾವು ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳಲೂಬಾರದು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಕಛೇರಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಶಬ್ದಗಳ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಯೇ ಕವನವೊಂದು ಭಾಷೆಗಿರುವ ಲೌಕಿಕಾರ್ಥವನ್ನು (ಶಬ್ದ, ಉಚ್ಚಾರ), ಅದು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನೂ ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಕವನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ನಿಜ, ಆದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದೆಂದರೆ, ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಅದರೆಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನೂ, ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಅಪ್ಪಟ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿ ಘಳಿಗೆಯೂ ನವೀಕರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಪದಗಳಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವ ಹೊಳಪನ್ನು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮತ್ತ್ಯಾವ ಪ್ರಕಾರವೂ ತಂದು ಕೊಡಲಾರದು.

ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗಿನ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ಉತ್ಕಟತೆಗಳ ಮಿಲನದಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಮಾಧ್ಯಮವೇ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶಿತ ಆಶಯಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಕಾವ್ಯದ ಅಪೂರ್ವ ಒಳನೋಟಗಳು, ಇದರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತತೆ, ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಉದ್ದೇಶಿಸಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ದಾಟಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಸವಾಲನ್ನೊಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ತನಕ 'ಸರಿ' 'ತಪ್ಪು'ಗಳ 'ಸಹಜ' ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ.[7]

ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ಸಂಘಟಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಉದಯ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು.

---

[7] **ಮೊಹಿನ್ ಲಿಲಿಯನ್ ಮತ್ತು ರಾಸ್ ಆಂಡ್ರನ್ – ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ.**

ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಡುವಿರುವ ಸಂಪರ್ಕಗಳು. ಇವು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಆಯಾಮವೂ, ಹೆಣ್ಣಿನ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ, ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಪರಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ. ಆಡ್ರಿನ್ ರಿಚ್ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ –

> **'Poetry is above all a concentration of the power of language, which is the power of our ultimate relation to everything in the universe- -- Think of the deprivation of women living for centuries without poetry that spoke of woman together, of women alone, of women as anything but the fantacies of men'**[8]

ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ ನಿಲುವು ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮುಖ್ಯ. ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಸಾವಯವ ಮಾದರಿ, ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಹೊರಗಿಡಬೇಕೆಂದು ಪಟ್ಟಿಯಾಗಲ್ಪಟ್ಟ, ಜಗತ್ತಿನ ಅತಿ ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತರ ಆಯ್ಕೆಯಾದ ಕಾವ್ಯವು ತನ್ನ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೇ, ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕವೇ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಂವಹನ ಮಾಡುವುದು ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಈ ನಿಲುವು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಇಡೀ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ದೇಹಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅನುಭವದ ತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯು ಕಾವ್ಯದ ಅಪ್ಪಟತನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿದೆಯಷ್ಟೇ. ಅನುಭವದ ತೀವ್ರತೆಯೇ ಅನುಭವದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು **'ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ನ್ಯಾಯ'**ದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು–ಮಾದರಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಈ ನಿಲುವು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರಿಯವಾದ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಿಯವಾದ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವು ಅಪ್ರಿಯವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ನಿಷ್ಠುರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ, ಮಹಿಳಾ ಅಸ್ಮಿತೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸಂಬಂಧದೊಂದಿಗೆ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿಯೂ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಹೇಗೆ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು.

---

8 **Rich Adrin - Power and Danger : the works of a common woman - OLSS- p248.**

'The dream of a common language' ಎನ್ನುವ ಕವನ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಆಡ್ರಿನ್ ರಿಚ್ ಪ್ರಸಿದ್ಧ, ಅನಾಮಿಕ ಮಹಿಳೆಯರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳುವ ಮಾತೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. 'We intend to tell each other everything we can because we know that this intimate, difficult exchange matter a difference is the process of change'[9]

ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯು ಮಹಿಳಾ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ತೆರೆದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತುರುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಅಥವಾ ಆ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕಷ್ಟ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಅದು ಸ್ಪಂದಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪರ್ಯಾಯ ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಹಿಳಾ ಕವಿಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಪಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾದ 'ಸಂದರ್ಭ'ವನ್ನು ರಚಿಸುವುದೂ ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯ ವಾಗುತ್ತದೆ.

ರೂಪಕವೊಂದನ್ನು ಬಳಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ **'ಸ್ಪರ್ಶಮಣಿ'**ಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗಿನ ಅವಳ ಸಂಘರ್ಷಪೂರ್ಣ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು "ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ" ಎಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವ ಅಪೂರ್ವ ವೇದಿಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾವ್ಯ. ಅವಳ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಹೋರಾಟ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಹೋರಾಟ, ಅವಳು ಮೀರಲಾಗದ ಆತ್ಮಘಾತುಕತನ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಧಾತುಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

> **I'm interested in woman anyway. My interest in literature has always been my way out, my escape from the limits of female.**[10]

> **The lip that never lie**
> **Whose hissing corals part – and shut**
> **And cities - ooze away** [11]
> **-Emily Dickenson**

> **A whole new poetry beginning here**[12]
> **-A Rich**

---

9 **Mohan L P - 4 - *One foot on the mountain.***

10 **Moer-*Literary women-A, S. Byatt, interested in women writer's talking & Janet Todd* (1983)-p 181-95.**

11 **Diskenson Emily-*Complete Poems Ed: Thomas H Johnson,* 1970.**

12 **Rich Adrienne Transcendental Etudc, Dream of a Common Language, 1978.**

ಈ ಮೂರೂ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ವೈಭವೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಇವುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಶೀಲನೆಯು, ದಮನಿತ ಲೋಕದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಲೋಕೋತ್ತರ ಗುಣ-ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ, ಸ್ವತಃ ಕವಿಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಇದನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದರೂ, **'ಆಳದನುಭವವನ್ನು ಮಾತು ಕೈ ಹಿಡಿದಾಗ, ಕಾವು ಬೆಳಕಾದಾಗ ಒಂದು ಕವನ'** (ಕೆ.ಎಸ್.ನ.) ಎಮಿಲಿ ಡಿಕನ್‌ಸನ್ ಕವನದಲ್ಲಿ ದಮನಿತರ ನೈತಿಕ ಕೆಚ್ಚು, ಸಮೂಹ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ತುಸು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದಲೂ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೂ, 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ 'ಹುತಾತ್ಮ' ಹೇಳಿಕೆಯ ಹಾಗೆ ಕಂಡರೂ, ನಿಜದಲ್ಲಿ ದುರ್ದಮ್ಯವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕವಿಗಳ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳುವ 'ವಾಣಿ'ಯ ಹಾಗೂ ನಮಗೆ ಕೇಳಿಸಬೇಕು. ಸಮುದಾಯದ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ 'ನ್ಯಾಯ', 'ಸತ್ಯ', 'ಜೀವ ಕಾರುಣ್ಯ'ದ ಮಸುಕುಗಳನ್ನೂ ಹೊದ್ದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಅಧೀನತೆ'ಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿರುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಸ್ವಗತ'ವೂ ಹೌದು. ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಕಾವ್ಯ ಎರಡಕ್ಕೂ ಇದರ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯಲು ಹೊರಡುವ ಮಹಿಳಾ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅಂತರಂಗದ ಭಾಷೆ-ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲ, ಬೇಕು ಬೇಡ ಎನ್ನುವ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸಿಗದ ಸವಲತ್ತನ್ನು, ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯ ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕ ಅವಳು ಪಡೆಯಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ 'ರಚನೆ'ಯು ಮಹಿಳೆಗೆ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ 'ರಚನೆ'ಯೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವ ಜೀವನ್ಮರಣದ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ, ತಾದಾತ್ಮ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಬೆರೆತು ಭಾಷೆಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಚಿಮ್ಮು ಹಲಗೆ'ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಹೊಸ ಎತ್ತರ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ವೇದಿಕೆಯೂ ಹೌದು, ಅಡಗು ತಾಣವೂ ಹೌದು. ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಇದು ಸತ್ಯ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಆರಂಭದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಹೋದದ್ದು, ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತೊಡಕು, ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೆಲವು ಚಿಂತಕಿಯರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

> **The question of A female poetric language and the relation between women's poetry and female identity; meanwhile, this intutive understanding of the language of poetry as emotionally and politically important accompanied by know corresponding understanding of how that importance functions, represence for me both the strength and shortcoming of radical faminist criticism.[13]**

ಅಕ್ಯಾಡೆಮಿಕ್ ಚರ್ಚೆಯ ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಭೇಧಿಸಲು ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕವನವೊಂದರಿಂದ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

---

[13] **Homen Margarate - Women writers and poetic identity.**

ಬಾಳೆ ಕಡಿದಾರೆ ತೋಟ ಹಾಳಾಗಬಲ್ಲದೆ
ಬಾಳಿಸಲಾರದೆ ಮಡದೀಯ
ಬಾಳಿಸಲಾರದೆ ಮಡದೀಯ ಬಿಟ್ಟರೆ
ಬಾಳೆ ಹಣ್ಣೇನೆ ಕೊಳಿಯಾಕೆ

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ 'ಸೀತೆ' ಹೇಳುವ ಮಾತಿದು. ಯಾವ ಸೀತೆಯನ್ನು 'ಸ್ತ್ರೀ ಧರ್ಮ'ದ ಆಚಂದ್ರಾರ್ಕ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ, ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಸೀತೆ ತನ್ನ 'ತ್ಯಾಗಮಯಿ', 'ಸತೀ ಶಿರೋಮಣಿ' 'ಛಾಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ' 'ಕ್ಷಮಯಾ ಧರಿತ್ರಿ' ಇಂಥ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಕಳಚಿ ಹಾಕಿ, ನಿಜದ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಇಲ್ಲಿ. ಆತ್ಮಶಕ್ತಿಯ ಅಸಾಧಾರಣ ಘನತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಾಗೆ ಸ್ವಮರುಕದ ಸೂತಕವೇ ಇಲ್ಲದವಳಂತೆ ಇಂಥ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಾಳೆ ತೋಟ, ಬಾಳೆ ಹಣ್ಣಿನ ರೂಪಕದ ಮೂಲಕ ಇವಳು ಮುಖಾ ಮುಖಿಯಾಗುವ ಬಗೆ, ಕಾವ್ಯ, ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವೇದಿಕೆಯೂ ಹೌದು, ಅಡಗುತಾಣವೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಬಾಳೆಯನ್ನು ಕಡಿದರೆ ತೋಟ ಹಾಳಾಗಲಾರದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ, ಹೆಣ್ಣು ಕೊಳೆಯಬಹುದಾದ ಬಾಳೆಹಣ್ಣಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಜಾನಪದ ತ್ರಿಪದಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಉಪಭೋಗ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸರಕಾಗಿ' ಆಯ್ಕೆಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವಗತದ್ದೂ ಹೌದು, ಸ್ವಾಂತ ಸುಖಾಯದ್ದೂ ಹೌದು, 'ಸೋದ್ದಿಶ್ಯ'ವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಹೆಣ್ಣಿನ ವೈಯಕ್ತಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಅನುಭವವನ್ನು 'ಸಾಧಾರಣೀಕರಣ'ಗೊಳಿಸುವ ಘಳಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವವನ್ನು 'ರಾಜಕೀಯ'ಗೊಳಿಸುತ್ತಲೂ ಇದೆ.

ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಈ ಜನಪದ ಕವಯಿತ್ರಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು **ನಿರಚನೆ**ಯದ್ದೂ ಹೌದು, **ಪುನರ್ ರಚನೆ**ಯದ್ದೂ ಹೌದು, **ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ರಚನೆ**ಯದ್ದೂ ಹೌದು.

> **If I learn to express my experience as a woman in its entirely, in its physicality, in its complexity without self censorship, without employing externally imposed catagories and evaluation, and with the conviction that my experience is valid, coherent and deserves attention, I will be speaking a new language.[14]**

ಅಥವಾ ನಿರಚನವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ, ಕಾರೋಲಿನ್ ಬರ್ಕ್ ಹೇಳಿರುವ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ,

> **"one of the two terms controls the other holds the superior position. To deconstruct the opposition in first to overthrow the hierarchy in the next phase of deconstruction, This reversal must be displaced**

---

[14] **Gentile Mary, Rich Adrienne - *The language of muliple realities* - Mach and vol-2, No.-2 (Winter 1982) p-137.**

and the 'winning' terms used without giving it the winning status that its opposite once possessed'.

The aim is not to neutralize the oppositional structure, but rather to demonstrate the inequality of the terms locked in to opposition.[15]

ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚಿಂತಕಿ ಇರಿಗಾರಿ, ಸಂದರ್ಶನವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಿರಚನ ಪ್ರಯೋಗ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ.

'I think it is necessary to act in two ways. First, to criticize the existing system, and that is perhaps what is pardoned the least, because people are not going to accept that you might put in question a theoretical system. We have to reject all the great systems of opposition on which our culture is constructed. Reject, for instance, the oppositions: fiction / truth, sensible / intelligible, emperical / transcendental, materialist / idealist. All these opposing pairs function as an exploitation and a negation at the beginning and of a ccertain mode of connection between the body and the word for which we have paid everything.[16]

ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ನಿರಚನವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಿಡುಗಾಲದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರುವ ಇರಿಗಾರಿ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅಪಾರ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪಠ್ಯಗಳ ನಿರಚನ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಾವು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ಮೂಲಭೂತ ಸೂಚನೆಗಳ ಹಾಗೆ ಇವು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನೂ, ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಈ ಮಾತುಗಳು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

ಇರಿಗಾರಿಯ ಮುಂದುವರಿದಿರುವ ವಾದವೇನೆಂದರೆ, ಸದ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಭಾಷೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂದು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಳ ನಿಜದಲ್ಲಿ, ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಸೋಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾ, ಆಕೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'Mirror – identity' 'ದರ್ಪಣ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅವಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೊಂದಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು, ಅವಳ ಬಳಿ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ 'ಕನ್ನಡಿ'ಯಾಗಿ ಅವರು ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದನ್ನು ಈಕೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಎದುರಿಗಿರುವ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಭಾಷಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೇ ಆಕೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತು ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಅವಳು ಕ್ಷಣ ಚಿತ್ತ–ಕ್ಷಣ ಪಿತ್ತದವಳೆಂದು, ಅಸಮಗ್ರಳೆಂದು, ಕ್ಷೋಭೆಗೊಂಡವಳೆಂದು,

---

15 **Burke Caroline, *'Irigary through the looking glam - Feminist Studies',* Vol-2, No. -2 (Summer 1981.**

16 ***Irigary interview by Lucienne Serrana and Elaine Hoffman Boruch-women writters talking* Ed:Todd Janet (1983) p.238-39.**

ಚಂಚಲಚಿತ್ತಳೆಂದು. ಈಗಾಗಲೇ ಪುರುಷನಿಗೆಂದು, ಅವನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆಂದು ರೂಪಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ, ಹಿಡಿಯುವಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಸೋತಿತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ತನ್ನನ್ನು ಆ ಭಾಷಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಈ ಭಾಷೆ 'ಪರಕೀಯ'.

ಆದ್ದರಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು 'ಪರಕೀಯ' ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮುರಿದು ಸ್ವಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಾವಯವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಯಾಕೆ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು, ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಶೋಧವೂ ಹೌದು. ತನ್ನದಲ್ಲದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, 'ದತ್ತ'ವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಬೇಕಾದ ಸವಾಲನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಎದುರಿಸಿದ ಬಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಕುತೂಹಲಕರ. ಅದರ ತೀವ್ರ ಸಂಘರ್ಷದ, ಸೋಲು-ಗೆಲುವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಗಂಭೀರವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗಷ್ಟೇ ಆರಂಭವಾಗಿವೆ. ಗಂಡಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೇ ಹೆಣ್ಣು ಅದಕ್ಕೆ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಅರ್ಥ'ವನ್ನು ಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಲೋಕೋತ್ತರ ಸವಾಲು ಇದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದೈನಂದಿನ ಭಾಷೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಇತರ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ, ಸಾಧಿತವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥ ಛಾಯೆಗಳನ್ನು, ಅರ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು, ಹೊಸ ಭಾಷೆಯೊಂದರ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪುರೇಖೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿರುವುದು ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ. ಪುರುಷ ಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯದ ಓದುವಿಕೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಪುರುಷಲೋಕದ ಓದು ಅಪೂರ್ಣವೆಂದು, ಕಿಂಚಿದೂನವೆಂದು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಭಾಸವಾಗುವುದು. ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಲ್ಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಕಡು ಗಾಂಭೀರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಹೀಗಾಗುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಇನ್ನೆಷ್ಟೋ ಮಜಲುಗಳು ಚರ್ಚೆಯಾಗದೆಯೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇದೊಂದು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಎದುರಿಗಿರುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ಲೇಖಕಿಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ವೈದೇಹಿಯವರ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

ಆಕೆ ಆತ ಭಾಷೆ
ಅವಳೆಂದದ್ದು- ಹಸಿವೆ ಮತ್ತು ಬಾಯಾರಿಕೆ
ಆತನೆಂದ - ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉಣ್ಣು , ಕುಡಿ
ಆಕೆ ಅತ್ತಳು ಆಗ
ಆತ ನಕ್ಕ

ಮೊನ್ನೆ ಅವನೆಂದದ್ದು ಕಿಟಕಿ ಎಂದು
ಅವಳು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಬಾಗಿಲು ಅಲ್ಲ
ಗೋಡೆ ಎಂದರೆ ಆತ

ಬಯಲೆಂದುಕೊಂಡಲು
ಗೋಡೆ ಒಡೆದರೆ ಎಲ್ಲ ಬಯಲು ಎಂದೆ?
ಒಂದೆಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದೇ
ವಾಗರ್ಥ ಮೋಜು
ನಿನಗೂ ಗೊತ್ತೇ ಇರುವುದು[17]

ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಸಂವಹನದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಂತಿರುವ ಈ ಕವಿತೆ ನಿಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ನಡುವಿರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನೂ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಹೇಳಲು ತವಕಿಸುತ್ತಿದೆ.ಇಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಡಿನ ಅಸಡ್ಡೆ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಇವಳು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನ. 'ಒಂದೆಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದೇ' ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣವೂ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಈ ಮಾತುಗಳು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. 'ವಾಗರ್ಥ'ದ ಮೋಜಿನ ಮೂಲ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ವಾಕ್ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಜಿಸಬಲ್ಲ ಭಿನ್ನ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಕ ಅರ್ಥಗಳು. ಇದು ಸಹಜ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಅರ್ಥಕ್ಕಿರುವ ಅಧಿಕೃತತೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅರ್ಥಗಳಿಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾಗುವ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಮನೋವಿನ್ಯಾಸದ ಕೊರತೆಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪುನರಪಿ ಎನ್ನುವಂತೆ ತಾನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾಳೆ. ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿರಲಿ, ತನಗೆ ತಿಳಿಯದೇ ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಸಣ್ಣ ಅನುಮಾನವೂ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಎದುರಿಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾವ-ವಿಚಾರಗಳು ಅವನಿಗೆ, ಏನನ್ನೋ ಹೇಳಲು ಅವಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಉತ್ಕಟತೆ, ದ್ವಂದ್ವ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅವನು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೇ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವನ ಆದ್ಯತೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ಕಿವುಡು ಮತ್ತು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇದು 'ಅವನ' ಭಾಷೆ, ಅದನ್ನು ಅವನು ತಾನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ, ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು, ಅವಳದೂ ಆಗುತ್ತಿರುವ, ಆಗಬಹುದಾದ ಅರ್ಥಾಂತರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ.

ಕವಿತೆಯ ಮಹತ್ವ ಇರುವುದು, ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ತೀವ್ರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ. ಅವನು ಗೋಡೆ ಎಂದರೆ ಇವಳು ಬಯಲು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಂತೂ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿದೆ. ಗೋಡೆ ಒಡೆದರೆ ಎಲ್ಲ ಬಯಲು ಎಂದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಗೋಡೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದಮ್ಯ ಬಯಕೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ, ರೂಪಾಂತರವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅವಳು ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ್ದು.

---

[17] ವೈದೇಹಿ ಆಯ್ದ ಕವಿತೆಗಳು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ರೂಪಾಂತರದ ಬಗೆಗೂ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ, ವಿನಯ ಮತ್ತು ತೆರೆದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ಗಂಡು ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧ್ಯರ್ಥಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿವೆ.

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಕಲೆಯ ಹುಟ್ಟೇ ದುರ್ದಮ್ಯವಾದ ಅಂತರಂಗದ ಒತ್ತಡದ್ದು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಂತರಂಗದ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ತುರ್ತು ಭಾಷೆಯದ್ದೆಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟೇ ಅಸ್ಮಿತೆಯದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯ-ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಗಳ ನಡುವಿನದ್ದು ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಅವಿನಾ ಸಂಬಂಧ. ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ಅನುಬಂಧ ಮತ್ತು ಒಳ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಇದೆ. ಇವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಎಷ್ಟು ಪೂರಕವೆಂದರೆ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಲೇ ಸ್ವತಃ ತಾವು ಸಂಘಟಿತರಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾ ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಖಚಿತ ಚಹರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಅನಾಮಿಕ ಕವಯಿತ್ರಿಯರನ್ನು, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ನೂರಾರು ಕವಯಿತ್ರಿಯರನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಕಾವ್ಯವು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಡುಗಾಲದ ಅಂತರಂಗದ ಗೆಳತಿ ಆತ್ಮ ಸಂಗಾತಿ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ಸಹಜ ಹಕ್ಕುಗಳಿಂದಲೂ ವಂಚಿತರಾದಂತೆ ತೋರುವ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಾವ್ಯದ ಈ ಅನಂತ ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ಕೊರಳೆತ್ತಿ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ನಿರುಮ್ಮಳವಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹಾಡಿರುವುದೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಮೆಯವನ್ನು ಸಂದೇಹಾತೀತವಾಗಿ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಸದಾ ಆತುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ನಿಜವೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಜೊತೆ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೊಕ್ಕುಳು ಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾವ್ಯವು ಗಂಡಿಗೆ ಸ್ವಾಂತಸುಖಾಯದಷ್ಟೇ, ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೊಂದು ಅಲಂಕಾರ, ಕಿರೀಟ, ಸಾಧನೆ, ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವ ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯ ಅವನಿಗೊಂದು ಏಣಿ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ದೋಣಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಾಗೆ.

ಅದೆಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಕಿವಿಯಿಲ್ಲದವರೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡಬೇಕಾದ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎರಡನ್ನೂ ದಟ್ಟ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕಾದ ಹೆಣ್ಣು ಅವಳ ಏಕಾಕಿತನದ, ಒಳಲೋಕದ ಸಂತೋಷ ಮತ್ತು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಬರೆಯದ, ಯಾರೊಂದಿಗೂ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳದ ಮನೋಲೋಕದ ಸ್ವಗತ, ಅನುಕ್ತ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ನಾನು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಗತದ ದಟ್ಟ ರೂಪವಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಅವಳು ಲೋಕದೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಶರೀರಾರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪದಗಳ ನಡುವಿನ 'ಮೌನ'ವೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವು ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಅಡಗುತಾಣ' ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ, ಹೇಳಬೇಕಾದುದನ್ನೆಲ್ಲ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿ, ಅಡಕವಾಗಿಸಿ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪಕಗಳು ಕೇವಲ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಗೆಲುವಿನ ಪತಾಕೆಗಳಲ್ಲ, ಅವು ಅವಳ ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸದ ರೂಪಕಗಳೂ ಹೌದು.

ರೂಪಾಂತರವಿಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥಾಂತರದ ಮೂಲಕವೇ ಪುರುಷ ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಪಾರ ಖಾಚಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಸಾವಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇದು. ಭಾಷೆಯುನ್ನು ಮಾರುವೇಷದಲ್ಲಿಯೂ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಗೂಢ ಅನೂಹ್ಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಿಳೆಯರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯುತ್ನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದುದೆಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾದುದೂ ಹೌದು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅವಳ 'ಲೈಂಗಿಕತೆಯ' ಮತ್ತು 'ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಭಾಷೆಯೊಂದು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಅದನ್ನು ಒಡೆಯಲು, ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಂವಹನವೊಂದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣ್ಣು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮುದ್ದುಪಳನಿಯ ರಾಧಿಕಾ ಸಾಂತ್ವನಂನಿಂದ ಒಂದು ಕವಿತೆ ನೋಡೋಣ.

If I ask her not to kiss me
If I ask her not to kiss me,
stroking on my cheeks
she presses my lips hard against hers.

If I ask her not to touch me,
stabbing me with her firm breasts
she hugs me.
If I ask her not to get too close
for it is not decorous,
she swears at me loudly.

If I tell her my vow not
to have a woman in my bed,
she hops on
and begins the game of love.

Aprreciative,
she lets me drink from her lips,
fondles me, talks on,
making love again and again.
How could I stay away
from her company [18]

(Tr. B.V.L.Narayan Rao)

ಮುದ್ದು ಪಳಿನಿಯ ಈ ಕಾವ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಅಪ್ಪಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಗಂಡಿನಷ್ಟೇ ಮೂಲಭೂತವಾದುದು,

---

[18] **Women writing in India Ed: Thoru, Susic, K. Lalitha OUP**

ಜೈವಿಕವಾದುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಿಯವಾದುದು. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಡೆಯಲಾದ ಎಲ್ಲ ವಾದ ವಿವಾದಗಳು, ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಅನಾಗರಿಕತೆ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ಥಾಪಿತ ನೆಲೆಗಳು ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ

ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮರು ಓದಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ, ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅಥವಾ ವೈಧಾನಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಎಲ್ಲಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಆರಂಭಿಸುತ್ತವೆ? ಅಥವಾ ಈ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತವೆ?.

ಭಕ್ತಿಯುಗದ ಚರ್ಚೆಯ 'ಏಕಘನಾಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಭೇಧಿಸುವುದು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷಯೊಂದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ಹುಡುಕುವುದು, ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸುವುದು ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಮೂಲಕ ಜಾಗತಿಕ ತಾತ್ವಿಕಾಕೃತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು.

ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕೆ. ಲಲಿತಾ ಮತ್ತು ಸೂಸಿಥಾರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ Women writing in India ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಪಾರ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಸಂಕಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಪಾದನೆಯೇ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಶಕ್ತಿ-ಸಮೃದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಸಾತತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. [ಈ ಸಂಕಲನ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಅನಾಮಿಕ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಇದರ ಮಿತಿ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಇದರ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.]

ಇದು ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ-ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ, ಅದರ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವಗಳನ್ನು ಈ ಕೃತಿಗೆ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಶಕ್ತವಾದ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸುದೀರ್ಘವೂ, ಸಾವಯವವೂ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದರ್ಥ.

ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಂಡನೆಯಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಅದನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಲೀನಗೊಳಿಸುವುದು.

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸರಳವಾಗಿ, ಬೀಸುಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯ ಮಹಿಳಾಹೋರಾಟದ ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೆಸರಿಸಲಾಗದ ಸಮಾಜೋ-ರಾಜಕೀಯ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟಗಳ ಅಂಶಗಳು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಬೆರೆತುಹೋಗುತ್ತವೆ.

ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಇಬ್ಬಾಯ ಖಡ್ಗದಿಂದ ಸದಾ ಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಒಂದು, ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಲಿಂಗತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಬಳಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಲಿ, ಮಾನದಂಡವಾಗಲಿ, ಮಾದರಿಯಾಗಲಿ ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಕಲೆಯಾಗಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದು ಕಲೆಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಂಶ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಎನ್ನುವಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವ ಲೋಕವೇ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಚಿನದ್ದೂ, ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯದ್ದೂ ಆಗಿ ಬಿಡುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು 'ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿ'ಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ, ನೋಡಬೇಕಾದ ಹಕ್ಕನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗತ್ವ ಆಧಾರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಲಿಂಗತ್ವ ಆಧಾರಿತ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ 'ಅಸಮ' ಪಾತಳಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಅವಳನ್ನು ನಪಾಸು ಮಾಡುವ ತನ್ನ ದಾರಿಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಬಲವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಪಡೆಯುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೇ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗೆ 'ಪುರುಷ ರಚನೆ'ಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ.

ಒಂದು ಸರಳ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೆ, ಯಾವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವಲೋಕವನ್ನು ಸೀಮಿತವೂ, ಕ್ಷುದ್ರವೂ, ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಲೋಕ ಕ್ಷುದ್ರ-ಸೀಮಿತ ಲೋಕದಿಂದ ಉತ್‌ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ 'ಅಡುಗೆ ಮನೆ'ಯ ಲೋಕವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಉದಾಹರಣೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾವ ಮಹಿಳೆಯರ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು 'ಅಡುಗೆ ಮನೆ' ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಬರೆದಾಗ ಬದುಕಿನ, ಕುಟುಂಬದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯಾಂಗವಾಗಿ, ಕುವೆಂಪು ಕೊಡುವ ವಿವರಗಳು ಬದುಕಿನ ದಟ್ಟ ವಾಸ್ತವ ವಿವರಗಳಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಕಲೆಯ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ, ವಸ್ತು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಲೇಖಕರ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವ 'ತೆರೆದ ಬಾಗಿಲಿ'ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಲೇಖಕಿಯರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಕಾರಣ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶಕರು– ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಹಿಳಾ ದ್ವೇಷಿಗಳಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಓರಗೆಯ ಲೇಖಕಿಯರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಡೆಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಲೇಖಕಿಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ತಲುಪುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೂ ಪುರುಷ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಲುಪುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಪಲ್ಲಟವೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ feminine ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಸಂವೇದನೆ ಇರದೇ ಇರುವುದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಅಭಿಜಾತ ಕಲಾವಿದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷ–ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಕಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ, ಅದರ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದಿರಬೇಕು. ಆ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡೇ ನಮ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆ ಬೆಳೆಯಬೇಕಿದೆ.

ಕಲೆಯ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷ ಸಂವೇದನೆಗಳು–ಮನುಷ್ಯ ಸಂವೇದನೆಗಳಾಗಿ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬೆಸೆದಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಆದರೆ ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಸಂವೇದನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಅನುಭವಲೋಕಗಳನ್ನು ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟ. ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೂ ಈ ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪುನರ್ರಚಿಸಬೇಕು ಅಥವಾ ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಮುಂದುವರಿದ ಘಟ್ಟ.

ಲಲಿತಾ ಮತ್ತು ಸೂಸಿಥಾರು ನಡೆಸಿದ ಬೃಹತ್, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲಿ, ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಏಕಾಕಾರವನ್ನು ಒಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಆಶಯದಲ್ಲಿ.

ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಅಯ್ಯಪ್ಪ ಪಣಿಕ್ಕರ್ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಕೃತಿಗೆ ಬರೆದಿರುವ ವಿದ್ವತ್ ಪೂರ್ಣವಾದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕವಿಯತ್ರಿಯರನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದೊಂದು ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯ ಕೊಂಡಿ ಎನ್ನುವಂತಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ಸುವರ್ಣಾವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು, ಇದನ್ನೊಂದು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಮೈಲಿಗಲ್ಲಾಗಿ, ಅಥವಾ ಈ ಇಡೀ ಮಹಿಳಾ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲೀ ಪಣಿಕ್ಕರ್ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ಗ, ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದ, ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನತೆಗಳು, ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಸಮಾಜೋ–ಧಾರ್ಮಿಕ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಯಾಕೆ ಅದು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ?

ಇದು ಅಯ್ಯಪ್ಪ ಪಣಿಕ್ಕರರ ಅಥವಾ ಆ ಕಾಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮಿತಿ ಎಂದು ಆರೋಪ ಹೊರಿಸುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯ ಕೊರತೆ, ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಬಗೆಗಿನ ಅವಜ್ಞೆ, ಅಥವಾ ಅವರ ಆದ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ, ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಭಕ್ತ ಚಳುವಳಿಯ ಅಭಿನ್ನ

ಭಾಗವೆಂದು ಗುರತಿಸುವುದರ ಆಚೆಗಿನ ಆಯಾಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಇವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸವಾಲಲ್ಲ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನವು ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ಬಗೆ ಇದು ಎಂದು ನೋಡುವುದೇ ಸೂಕ್ತ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಇದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಿತಿಯಲ್ಲ.

ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದಾದರೆ, ಭಕ್ತಿ ಪಂಥವನ್ನು ಕುರಿತ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಒಂದು, ಇದನ್ನು 'ಮುಕ್ತ ದೈವ'ದ ದಾರಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಲವು ಭಿನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆನ್ನುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು, ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ದಾರಿಗಳ ಹಂಗಿನಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ, ಭಕ್ತ ಮತ್ತು ದೈವದ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಲಯಕ್ಕೆ ಪಲ್ಲಟವಾದ ಸಂಗತಿಯ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರತೆಯನ್ನು,ಆ ಚಲನೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹಲವು ಪಾತಳಿಗಳಿಂದ ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಗೆ ತರಲು ಸಮುದಾಯ ಹಲವು ದಿಕ್ಕುಗಳಿಂದ ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ನೋಡುವ ಮಾದರಿ. ಹಲವು ಸೋಲು ಮತ್ತು ಗೆಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯಾದ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವು ದೈವದೊಂದಿಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತ ಆಯಾಮವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವುದನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮಾದರಿ. ಇದನ್ನು ದೈವದೆಡೆಗಿನ ಮುಕ್ತತೆಯ ದಾರಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. 'ಮುಕ್ತ ದೈವ'ದ ಮಾದರಿ ಇದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪಡೆಯೇ ಇದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿ, ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು 'ಚಳುವಳಿ'ಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಆಶಯದ್ದು. ಇದನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಿಂದ ಮುಕ್ತತೆ ಪಡೆಯುವ ದಾರಿಯ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ನೋಡುವುದು. ಇದನ್ನು 'ಮುಕ್ತ ಸಮಾಜ'ದ ಮಾದರಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಸಮಾಜೋ-ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತ ಇದರ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲು ಈ ಮಾದರಿ ಬಹು ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಮಹತ್ವದ ಮಾತೆಂದರೆ, ಈ ಮಾದರಿಯು ಭಾರತದ ಮುಂದಿನ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಮಾಜೋ-ರಾಜಕೀಯ ಕಥನಗಳ, ಹೋರಾಟಗಳ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪ್ರಭಾವಗಳಲ್ಲೊಂದಾಯಿತು. ಅಂಬೇಡ್ಕರರೂ ಸೇರಿದಂತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತಕರ ಮೇಲೆ, ಅವರ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಪಾತ್ರವೂ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರು ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನಗಳ ಉದ್ಭಾವನೆಯಾಗಿಯೂ ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ.

ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಎರಡೂ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ, ದೈವದ ಎದುರಿಗೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳೆಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಸಾಮಾಜಿಕವೆಂದೂ, ಅನುಭಾವದದ್ದೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೀರಾ, ಆಂಡಾಳ್, ಲಲ್ಲಾ, ಅಕ್ಕ ಹೀಗೆ ಮಹತ್ವದ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು 'ಮಹಿಳೆ' ಎನ್ನುವ ವಿಶೇಷ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನೂ ನೀಡಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಅಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾ ಅನುಭವ' ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದೇ ಎನ್ನುವುದರ ಶೋಧಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಮಹಿಳೆಯರೂ' ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮಹತ್ವದ

ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ದೈವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೊಂದು, ಗಂಡಿಗೊಂದು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಈ ದಾರಿ, ಭಕ್ತರಾಗುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿನ ಎಡರು-ತೊಡರುಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಎದುರಿಸಿದರೂ, ಕೊನೆಗೆ 'ದೈವ'ವೆನ್ನುವ "ಶಕ್ತಿ"ಯ ಕಡೆಗಿನ ಪ್ರಯಾಣವು ಇವುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ 'ಶಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ "ಭಕ್ತಿಯ ಶಕ್ತಿ" ಇವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದಷ್ಟು 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿ'ಯೇ ಅವಳ ಹೋರಾಟವಾದದ್ದಾಗಲಿ, ಆ ಹೋರಾಟದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಗಂಡಿಗಿಂತ ತೀವ್ರವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವದಾಗಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಯ ಹಾದಿ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕಷ್ಟದ ಹಾದಿಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ಮೂಲ ನಿಲುವು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಗತಿಯೊಂದಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೇ, ಚರ್ಚೆಗೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ತಲುಪಿಬಿಡುವುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು, ದತ್ತವಾಯಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಅಪೂರ್ವ ಅವಕಾಶವೆಂದು, ಅವಳು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವೆನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನೀಡುವುದು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು 'ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ' ನೆಲೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಿಗೊಳಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇದು. ಅವಕಾಶ ವಂಚಿತರು ಸಿಕ್ಕ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಅಪಾರ ಕೃತಜ್ಞತೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಈ ವಿನ್ಯಾಸ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಲ್ಲ. ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಇಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು, ತೊಟ್ಟ ರೂಪಗಳು, ರೂಪಾಂತರಗಳು, ವೇಷಾಂತರಗಳು ಅನೂಹ್ಯ ಪ್ರಮಾಣದವು ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದವು.

ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಿಯಿಂದೆಂಬಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಿಂದಲೂ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಆರೋಪಗಳಿಗೊಳಗಾಗಿರುವ ಆದರೆ ಅತಿ ಕಡಿಮೆ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಮೂರ್ತ ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದಂತೂ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಆರೋಪಿ'ಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಆರೋಪಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿ ಎನ್ನುವ ಅಪಗ್ರಹಿಕೆಯು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿಯೂ, ವಿದ್ವತ್‌ವಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಚಾಲನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಪ್ಪು-ಬಿಳಿ, ಸರಿ-ತಪ್ಪು, ಎನ್ನುವ ವಿರುದ್ಧಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಎದುರು-ಬದುರು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ದುರದೃಷ್ಟದ, ದುರಂತ ಸಮಾನಾಂತರ ನೆಲೆಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಲುಪಕ್ರಮಿಸಿದಾಗ ಎದುರಿಸುವ ಅಪ್ರಿಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಜೀವವಿರೋಧಿಯೆಂದು, 'ಸೌಹಾರ್ದ ವಿರೋಧಿ'ಯೆಂದು, 'ಸಾಂಗತ್ಯ ವಿರೋಧಿ'ಯೆಂದು ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಹಚ್ಚುವ ಗುಣ ಯಜಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ನಿಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು 'ಸಮೂಹ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದ್ದಾಗಿದೆ. ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, 'ಸಮೂಹ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ವಾಗಿ ಪುರುಷ ಸಮೂಹವು ಇನ್ನೊಂದು ಸಮೂಹ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಲಹೀನಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಅದು ಪಡೆದಿರುವ ಹಿಡಿತ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ಆಶಾವಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿರುದ್ಧ ಅಥವಾ ಸಮಾನಾಂತರ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ತುರ್ತಿನ ಸಮೂಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಂದು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಎಂದರೆ ಸಮೂಹ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹಿಂದಿನ ಮಹಿಳಾ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶ.

ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಬಂದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ, ಆ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೆಂದಾಗಲಿ, ಆ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಇತರ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು, ಅವಳ ಅನುಭವಲೋಕ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿತ ವಿನ್ಯಾಸ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಚರ್ಚಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಪಡೆದಿರುವ ಸಾತತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದ ಸಾತತ್ಯವೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಎದುರಿಗಿರುವ ಸವಾಲಿನ ಗಾಂಭೀರ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ ಎರಡನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೆ ಮೊದಲ ಮಾದರಿಗೆ ಮರಳುವುದಾದರೆ, ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿತ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಣೆಯಾಗಿ ಅಥವಾ ದತ್ತ ಅವಕಾಶವೊಂದರ 'ಸದ್ಬಳಕೆ'ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ನೋಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿರುವ ತೊಡಕುಗಳು ಯಾವುವು?

ಈ ಎರಡೂ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಿತಿ–ಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು 'ದಾತ'ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ 'ದಾತ'ನ ಮೂಲಕ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ವಿದಾತ'ತನವನ್ನೇ ಅದು ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದು' ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಯ್ಕೆಯ ಆದ್ಯತೆಯಾಗದೆ ತನಗೆ ಕೊಡಮಾಡದದ್ದನ್ನು, ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅವಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಧ್ವನಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಇದೇ ಮಾದರಿಯವಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿರುವ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಅಲ್ಲಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು.

ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇಂಥ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು 'ಒಳಗೊಳ್ಳುವಷ್ಟು' 'ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವಷ್ಟು' ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ 'ಉದಾರ'ವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲವೂ 'ಬದಲಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ' ಚಿತ್ರಗಳನ್ನಲ್ಲ 'ಬದಲಾಗಲು ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕ' ಮಹಿಳೆಯರ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಆ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಗೌರವ, ಪ್ರೀತಿ ಎಲ್ಲ ಇದ್ದೂ ತಮ್ಮ ಅಮೂರ್ತ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಣ್ಣಳತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಖಾತ್ರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲಿನ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತಪ್ಪಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಒಳಗೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಳುವಳಿಯೊಂದು, ಪರ್ಯಾಯ ಚಳುವಳಿಯೊಂದು ಬಡಬಾಗ್ನಿಯ ಹಾಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು, ಇನ್ನೊಂದು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಿಳೆಯರ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಲಾಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು.

ಬದಲಿಗೆ ಬಹುತೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ರೂಪಕವೊಂದನ್ನೇ ಬಳಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹಾಕಿ ತಿರುಗಿಸಿ' ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ. ಖಾದ್ಯವೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸುವಾಗ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊತ್ತಂಬರಿ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಹಾಕಿ ಅಲಂಕರಿಸಿ, ಕೊಂಚ ಸಕ್ಕರೆ ಹಾಕಿ ತಿರುಗಿಸಿ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಹಿಳಾ ಕವಿಗಳನ್ನು 'ಇವರೂ' ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಆನುಷಂಗಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ಕೈಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದಾಗ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂತ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲದ 'ಮಿಥ್'ಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೆಣೆದು, ಆ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ದ್ವಂದ್ವಗಳಲ್ಲೇ ಇವರ ಬದುಕು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಕಾವ್ಯ ಸಾಧನೆ ಎಲ್ಲದರ ಬಗೆಗೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉಳಿದು ಬಿಡುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಧೀನತೆಯಲ್ಲಿಡಲು, ಮೌನವಾಗಿಸಲು ಸದಾ ಬಳಸುವ, ಬಳಸಿ ಪ್ರಚಂಡ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಗಳಿಸಿರುವ 'ಆರಾಧನೆಯ ಹೊನ್ನ ಶೂಲ'ಕ್ಕೆ ಏರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ನರ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ದಿಗಿಲಿಕ್ಕಿಸುವಷ್ಟು ಅವರನ್ನು ಹೊಗಳಿ ಆ ಪ್ರಭಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಮುಚ್ಚಿಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಕ, ಲಲ್ಲಾ, ಆಂಡಾಳ್ ಇವರೆಲ್ಲರ ಬಗೆಗೂ ಇರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರುಗಳನ್ನು 'ದೇವಿ'ಯ ಅಪರಾವತಾರವೆನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವರ ಬದುಕು-ಸಾಧನೆಯ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ'ಗಳು ಮುಚ್ಚಿಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ನಾನು ಓದಿದ ಬಸವ ಪಥ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಚಿಕೆ ಯೊಂದರಲ್ಲಿ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ನಗ್ನಳಾದದ್ದು ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿದೆ. ಹೇಗೆ ಯೋಚಿಸಿದರೂ, ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣದ ಯಾವ ಅಂಶವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೆಯೇ ಲಲ್ಲೇಶ್ವರಿಯ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ, ಒಮ್ಮೆ ಅವಳು ನಗ್ನಳಾಗಿ ನೃತ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಜನರ ಗುಂಪನ್ನು ಕಂಡ ಅವಳ ಮಾವ ಅವಳನ್ನು ಒಳಗೆ ಕರೆದು, ನೀನು ಹೀಗೆ ನಗ್ನಳಾಗಿ ಮೈಮರೆತು ನೃತ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಜನ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ನಿನಗೆ ನಾಚಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ಎಂದಾಗ, ಕಿಟಕಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಲಲ್ಲಾ ಹೇಳುತ್ತಾಳಂತೆ, 'ಎಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ? ನನಗಂತೂ ಜನರೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವಲ್ಲ, ಬರೀ ಕುರಿಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಆಗ ಮಾವ ಸುಮ್ಮನಾದನಂತೆ. ಈ ಮಿಥ್‌ನ್ನು ರೂಪಕವಾಗಿ, ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಸತ್ಯಗಳು, ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಹೊರ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಗೊಡವೆಗೇ ಹೋಗದೆ, ಲಲ್ಲಾಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿಗೂಢಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ, ಅನುಭಾವಿಕವಾಗಿ ಲಲ್ಲಾಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು, ಬರಹವನ್ನು ಕುಬ್ಜಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ, ಮಹಿಳೆಯರು ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆ

ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ– ಸಂಗತಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಾರತದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಹಿಂದೆ, ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರವೇಶದ ಹಿಂದೆ ನಡೆದಿರುವ ತಯಾರಿಯನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂರ್ತ–ಅಮೂರ್ತ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಕಗಳ ಅಡಗುತಾಣಗಳಲ್ಲಿ, ಸೋಲಿನ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಗೆಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಧೀರೋದ್ದಾತ್ತ ನಡೆನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ, ಅಪ್ರತಿಮ ಧಾರಣ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತಗಾಮಿನಿಯಂತೆ ಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಅಸೀಮ ಹಂಬಲದ ಧಾರೆಯನ್ನು, ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಲೇಖಕಿಯರ ಸಂಖ್ಯೆ, ಬರವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಮಾಣ, ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಪುರುಷರ ಸಂಖ್ಯೆ, ಪ್ರಮಾಣ, ವೈವಿಧ್ಯತೆ, ಸಾಧನೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಮಾಣ–ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅಪವಾದಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕೋ, ಅವಕಾಶ ವಂಚನೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕೋ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೋ, ಲಿಖಿತಕ್ಕಿಂತ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಮಹಿಳಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಗೌರವ, ಅಧಿಕೃತತೆಗಳು ಸಿಗದೇ ಹೋದದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೊಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೋ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈಗ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಿವೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮನ್ನಣೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತತೆ ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನವನ್ನೂ, ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಮಹಿಳಾ ಕವಿಗಳನ್ನು 'ಭಕ್ತ ಕವಿ'ಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹಲವು ಅನುಕೂಲಗಳಿವೆ. ಅದೊಂದು 'ಕ್ರಾಂತಿ'ಯೆಂದೂ, ಮುಗಿದು ಹೋದ 'ಪಂಥ'ವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ, ಆ ಮಹಿಳಾ ಕವಿಗಳನ್ನು ಆ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳೆಂದು, ಫಲಿತಗಳೆಂದು ನೋಡುವಾಗ ಮಹಿಳೆಯರ ಹೋರಾಟದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೂ ಜೋಡಿಸದೆ, ಭವಿಷ್ಯದ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಸದೆ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಬಲವೂ ಇಲ್ಲದ, ಭವಿಷ್ಯದ ನಿರೀಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದ 'ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿ'ಯ ಹಾಗೆ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಾಣಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಪಡೆಯುವ ಸ್ಥಾನ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆ ಇವುಗಳನ್ನು 'ಆರಾಧನೆ'ಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಬಿಡುವುದರಿಂದ ಅವರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ವಲಯದಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟು, ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆ–ಬೆಲೆಗಳಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ–ಭಕ್ತಿಯ ಏಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆ.

ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ, ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಆಕಾರ–ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ, ಈ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಲಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನಲ್ಲ, ದಟ್ಟ ವಿಷಾದವನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು, ದಾಂಪತ್ಯ, ಕುಟುಂಬ, ಅಧೀನ ಬದುಕು, ಅನಧಿಕೃತ ಶ್ರಮ, ದೌರ್ಜನ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕುರಿತಂತೆ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು, ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ, ದೈವವನ್ನು ಕುರಿತ ಉತ್ಕಟತೆ, ಆ ಉತ್ಕಟತೆಯ ಎದುರಿಗೆ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲವೂ ತೊಡಕುಗಳಾಗಿ ಕಂಡವು

ಎಂದೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜದಲ್ಲಿ ಅವು ಲೌಕಿಕ ತೊಡಕುಗಳು ಹೌದು, ಆದರೆ ಆ ಲೌಕಿಕ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶವಾಗುವುದು ಭಕ್ತರಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಎರಡನೆಯ ಮತ್ತು ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಅಪಾರ ಬದ್ಧತೆಯುಲ್ಲಿ, ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. 'ನಾನು ಹೆಂಗೂಸಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದ ಮಾತುಗಳು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಹೆಂಗೂಸಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಲಿಂಗ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದೈವದೊಂದಿಗೆ ಲೀನವಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥೈಸಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಅದು ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಉದ್ದೇಶಿತ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಧ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ. ಹೆಂಗೂಸಲ್ಲ ಎಂದು ಹೆಣ್ಣೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಶತಮಾನಗಳ ಹೋರಾಟ, ದುಃಖ, ಆಶಯದ ಮತ್ತು ಬಿಡುಗಡೆಯ, ಹಂಬಲದ, ಔಚಿತ್ಯದ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಅರ್ಥ ಛಾಯೆಗಳಿವೆ. ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ, ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಗಾಢ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಈ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಹೆಂಗೂಸಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಅಥವಾ 'ಹೆಣ್ತನ'ವನ್ನೇ ಮೀರುವ ಅರ್ಥದ ಮಾತುಗಳು ಪುನರುಕ್ತವಾಗುವಾಗ 'ದೇಹ'ವನ್ನು ದೇಹ ಮೋಹವನ್ನು, ಜೀವನಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೆಡೆಗಿನ ಚಲನೆಯ ಹಂಬಲದ ಜೊತೆಗೇ, ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿರ್ಬಂಧಿತ ಪಾತ್ರ'ಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದರೆ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇವಲ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡುವುದನ್ನು, ಹೆಣ್ಣಿಗೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ, ಸೀಮಿತವೂ ಆಗಿರುವ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ, ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನೂ, ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು, ಸ್ವಾಯತ್ತ ಬದುಕಿನ ತನ್ನ ಹಂಬಲ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕನ್ನು ಹೀಗೆ ಪುನರುಕ್ತವಾಗುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪದ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಮೂಲಧಾತುವನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬಲ್ಲಷ್ಟು, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಲ್ಲಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನೇ ಚರ್ಚಿಸದೇ, ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸದೇ 'ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿಯ ಜೀವನವು– ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಾಧನೆಯ, ಪರಮಾರ್ಥ ಸಾಧನೆಯ ಮಹಾ ಪ್ರಕರಣ' ಎಂದು ಕೊಂಡಾಡುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬೆಂಬಲವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಹೊಗಳಿಕೆಯ ಹೇಳಿಕೆಯು ಅವಳನ್ನು ಅದ್ಭುತ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಏರಲಾಗದ ಎತ್ತರದ ವಿಸ್ಮಯದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅವಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ.

ಎಂದರೆ, ಅಕ್ಕನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇತರ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸ್ತ್ರೀಲೋಕದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಏಕೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವೇ ಸಂಘಟನೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವುದು ಸಮಾನ ಆಶಯಗಳ ಭಾವನಾ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೋಶಗಳು ಅಥವಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಈ ಸಂಘಟನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ವಿಘಟಿತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೋರಾಟದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದೇ ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಜೊತೆ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿರುವ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಗಿದೆ. ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಸಂಪರ್ಕದ ಬದಲು ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಿಘಟನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಣದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಲೇ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಂಬಲವನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಲೌಕಿಕದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯರ ಭಕ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ, ಅದು ಪುರುಷರ ಭಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಸಂಸಾರ ಹೇಯ ಸ್ಥಲವೆನ್ನುವುದು ಸಂಸಾರವೆನ್ನುವುದು ಭಕ್ತಿಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿನ ತೊಡಕು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಆ ತೊಡಕನ್ನು ಕಾಣುವುದೇ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಗತಿಯಾದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಸಂಗತಿ, ಇದರ ಮುಂದುವರಿದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಂಸಾರವನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಇದೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. ತಿರಸ್ಕಾರದ ನಿರಾಕರಣೆಗೂ, ಸವಾಲೆಂದು ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಅಪಾರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದಾದರೆ, ಮೂಲತಃ ಹೆಣ್ಣು ಅದಮ್ಯ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯ ಚೇತನ. ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಅನಾವರಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ನಿಜದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು 'ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುವ' ಧಾತುವಿನವಳಲ್ಲ ಅವಳು, 'ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ'ಯ ಅಥವಾ 'ಧಾರಣ' ನೆಲೆಯವಳು. ಎಷ್ಟನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಶಕ್ತಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿದೆ. ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು, 'ಸೃಷ್ಟಿ'ಯ ಯಾವುದನ್ನು ಅವಳು 'ತ್ಯಾಜ್ಯ' ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವುದು ಕಡಿಮೆಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯ ಕೊಡುಗೆ ಕಡಿಮೆಯೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸೂಕ್ತ.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ, ದಲಿತರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ದಲಿತ ಸಂಕಥನವು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗುವಂತೆ, ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಎದುರಿಸುವ ಸವಾಲುಗಳು ದಲಿತರ ಸವಾಲುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ಅಮೂರ್ತ ನೆಲೆಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದಲಿತರು, ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲದ ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣದ ಸವಾಲು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಮೂರ್ತ ಕಾರ್ಯ ಮಾದರಿಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತವೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನಿಸಿದರೂ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎರಡೂ ಹೋರಾಡುವುದು ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ ವಿರುದ್ಧವೇ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಸವಾಲಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯೇ ಅವರ ಹೋರಾಟದ ದಾರಿಯನ್ನು ಕವಲೊಡೆಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಹೋರಾಟಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಎರಡನೆಯ

ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯು ಅದರ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳ ಜೊತೆಗೂ, ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ನೀಡುವ, ನೀಡಿರುವ ನೈತಿಕ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದೇ ಈ ಮಾದರಿಯಿಂದ. ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರ ತಂದು ವಿಸ್ತಾರ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದೇ ಇಲ್ಲಿಂದ ಇದನ್ನು 'ನಿರಚನ' ಮಾದರಿಯದು ಎಂದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಿರಚನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಚಹರೆಯನ್ನೇ ಬದಲಿಸಿತು ಎಂದರೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. 'ಮುಕ್ತ ಸಮಾಜ'ದ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆಯಾಗಿ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥವನ್ನು ನೋಡಲು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿದ್ದು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಆಶಯಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಆಗಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥವನ್ನು ಕುರಿತ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು 'ಸಮಕಾಲೀನ'ಗೊಳಿಸುವ, 'ಆಧುನಿಕ ವಕ್ತಾರ'ರಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ನೆರವು ಮಹತ್ವದ್ದು.

ಎ. ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್, ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲಾಕ್ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಕ್ತಿ ಪಂಥವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದಿಕ್ಕು–ದೆಸೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ನಿವಹಿಸಿದವು.

ಈ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೊಡು–ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗಮನಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅದು ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ, ಅನುಭಾವ ತತ್ವದ ಅಮೂರ್ತ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು, ಬೆಲೆಗಟ್ಟಿರುವುದು ಎಲ್ಲವೂ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ.

ಆದರೆ ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯದ 'ಭಾಷೆ'ಯೇ ಬೇರೆ, 'ಚಹರೆ'ಯೇ ಬೇರೆ ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ ಇದರ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಬೇಕಾದ್ದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯದ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ, ಮೋಹಕತೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುವ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಬೆರಗು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅಭಿಜಾತತೆಯನ್ನು, ಗಮನಿಸುವ, ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಆದ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀರ ಅಗತ್ಯ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನೇ ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಳಸುವುದು, ಆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯ 'ಕಾವ್ಯ' ಹೌದು, ಆದರೆ 'ಕಾವ್ಯ'ದಾಚೆಗಿನದನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಹಂಬಲಿಸುವ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು

'ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿ'ನಿಂದ ಹೇಗೆ ತಂದು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರ ತಂದ ಮೇಲೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವ ಅನುಭಾವದ ಅಂಶಗಳು ಈ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೋ, ಎಷ್ಟೇ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಇಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಈ ಇಡೀ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ, ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಸಾಮನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಗುಣ–ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದು ರಚನೆಯಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಭಿನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ್ದು ಅಥವಾ ಆ ಸವಾಲನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಹೊರಡುತ್ತಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿಸಲು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಗಮನೀಯವಾಗಿವೆ.

ತನ್ನ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಹುಡುಕಾಟ ಎಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಭಾಷೆ–ಬಳಕೆ–ರಚನೆ–ಪುನರ್‌ರಚನೆ–ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿನ ಆನಂದ ಮತ್ತು ಹೊಸತನ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಪುರುಷರ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಹೆಣ್ಣು ಆಡುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನೂ ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ, ಬಳಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಹೆಣ್ಣು ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ಭಾಷೆಯೊಂದನ್ನು ರಚಿಸುವ ಅಥವಾ ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅದರ ವಿವರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡಬಹುದು.

ಹಾಗಾದರೆ, ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಮಾದರಿಗಳು ಇರಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಈ ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ, ಅದು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ದೊರಕುವ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಬೆಂಬಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ರೂಪಿಸಲು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮಾದರಿ ಯಾವುದು?

ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಥವಾ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಯಾವ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು, ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿಯೂ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವರದ್ದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅನನ್ಯ ಚಹರೆಗಳಿರುವ ಒಳ ಚಳುವಳಿಯೊಂದನ್ನು, ಅದರ ಸ್ವತಂತ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಪ್ರಮೇಯ.

ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ, ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನೇ ನಾವು ಅನೇಕ ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ, ಪದರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. ಎಂದರೆ, ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ, ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನೂ, ಪರಿಕರಗಳನ್ನೂ ಬಳಸಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ, ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೇ, ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ **'ಮಹಿಳಾ ಶಿಲ್ಪ'**ವೊಂದು ಇದೆ, ಮತ್ತು ಅದು ಕೇವಲ ಮಹಿಳೆಯರದ್ದು ಮಾತ್ರ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಂದರೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಣೀತ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ತನ್ನೊಳಗೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ಲಯಗಳನ್ನು, ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ, ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದು, ಕಾಣುವುದು, ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಅದಕ್ಕಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ ವಲಯವನ್ನು ನಂಬಿ, ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟಾಗ ಮಾತ್ರ.

ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಯೇ 'ಕಾವ್ಯ' ಶರೀರವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವ, ಕಟ್ಟಿರುವ ಈ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕಾವ್ಯ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಶಾರೀರಗಳೆರಡೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಬೇರೆಯದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ 'ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವ ಆದಿಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಇಬ್ಬರೂ ಬರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ರಸಾನುಭವದ ಪರಮೋದ್ದೇಶದ ಅಥವಾ ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಅಸೀಮ ಹಂಬಲದ ಕಾವ್ಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಈ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಹುಡುಕುವ, ಹುಡುಕಿ ಕಟ್ಟುವ ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು, ಬದುಕು ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ತನಗೆ ತಾನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಹೇಳುವಂಥದ್ದು.

ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವಗಳು ಪುರುಷರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲತಃ ತನ್ನ 'ಸ್ವರಚನೆ'ಯ ಪ್ರಯತ್ನದ್ದು, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈ 'ರಚನೆ'ಗೆ ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯದು.

ಈ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಅತಂತ್ರವಾದುದ್ದಲ್ಲ, ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ನಂಬಿಕೆ. 'ಸ್ವರಚನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಇದನ್ನೂ ಈ ತನಕ ನಡೆದಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಎಂದು, ಈ ತನಕದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಫಲಶೃತಿ ಎಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಸಾಧಾರಣ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದು ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಗೌರವವೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನರಿಯದೆ ಮುಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನಿಡಬಾರದು' ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮನ ಮಾತುಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿವೆ.

ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು 'ಸೋದ್ದಿಶ್ಯ' ನೆಲೆಯದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ.

ಈ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಅಂತರಂಗದ ತಳಮಳಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ಈ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಜೀವನ್ಮರಣದ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಿದವರು. ಈ ಜೀವನ್ಮರಣದ ತೀವ್ರತೆ, ಕೇವಲ ಸ್ವಾಂತಸುಖಾಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು ಎನ್ನುವ, ಸಹೃದಯರನ್ನು ಹುಡುಕುವ, ಬಯಸುವ ಕವಿ ಹೃದಯದ ಅಭೀಪ್ಸೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಲೇಖಕಿಯೊಬ್ಬರು ಹೇಳುವಂತೆ, 'with these stories , we live'.

ಸ್ವರಚನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು?

ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ, ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ದೊರೆತ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಅವಕಾಶವೆಂದರೆ, ಸವಲತ್ತೆಂದರೆ, ಬಹುಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಹಂಚಿ ಹೋಗಿದ್ದ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಮಹಿಳೆಯಾಗಿ, ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾದದ್ದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಗಳು, ಹೆಂಡತಿ, ತಾಯಿ, ಸೋದರಿ, ಅತ್ತೆ, ನಾದಿನಿ ಹೀಗೆ ಬಹುಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿ ಹೋಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥವು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು 'ಏಕ ಪಾತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವು ಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು, ಅದೆಂದರೆ 'ಭಕ್ತೆ'ಯರು.

ಹೀಗೆ ಲಭ್ಯವಾದ 'ಏಕ ಪಾತ್ರ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಆಕೃತಿ'ಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಆಕೃತಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ವ್ಯವಧಾನ, ಏಕಾಗ್ರತೆ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು.

ಈ **ಬಹು ಆಕಾರಗಳಿಂದ ಏಕಾಕಾರದ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆ**ಯೇ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಖಾ ಮುಖಿಯಾಗಲು ಬೇಕಾದ ಮನೋವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿತು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ತನಕ ಗುಪ್ತಗಾಮಿನಿಯಾಗಿದ್ದ ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆಗಳೆಲ್ಲ ಏಕತ್ರಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಅಪಾರ ಖಾಚಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಲು ಅವಕಾಶವಾಯಿತು.

ಈ ಖಾಚಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತೀವ್ರತೆಯೇ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಮೋಹಕತೆಯನ್ನು, ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸೋಪಜ್ಞತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಮಹಿಳೆಯರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ, ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯದ ತೀವ್ರತೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಗಾಂಭೀರ್ಯವನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು

ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಮತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ 'ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯ'ವೆಂದರೆ ಬದಲಾದ ಅನುಭವ ಲೋಕವು ಭಿನ್ನವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು. ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನೇ ಮಧ್ಯ ಕಾಲೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇವರು ಕಟ್ಟಿರುವ ಭಾಷೆ ಅಪ್ಪಟ ಕಾವ್ಯದ್ದು ಹೌದು, ಅಪ್ಪಟ ಹೆಣ್ಣಿನದ್ದೂ ಹೌದು.

ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಭಾವ ಕೋಶ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೋಶಗಳೆಲ್ಲ ಪುರಾತನ ಭಾಷಾಲಯವನ್ನು, ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತರಬೇತಿ ಪಡೆದಿವೆ. ಅದರಿಂದ ಕೊಂಚ ಹೊರಬಂದು ನೋಡುವುದು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯಶಿಲ್ಪದೊಳಗೆ ಮಹಿಳಾ ಚಹರೆಯೊಂದು ಕಾಣಿಸಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ.

That is not what I meant
That is not it, at all

ಎನ್ನುವ ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಸಾಲುಗಳು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಪದ ರೂಡಿಯಲ್ಲಿರುವ, ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಶೇಷ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ರಚನೆಗೆಂದು ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಭಾಷೆಯೇನಲ್ಲ. ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನದಲ್ಲದ ಆ ಪದಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ತುಂಬುವ, ಧ್ವನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಯದ್ಭಾವಂ ತದ್ಭವತಿ ಎನ್ನುವಂತೆ, ಪುರುಷರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ, ತಾವು ಈ ತನಕ ರೂಪಿಸಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣು ಉದ್ದೇಶಿಸಿರುವ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆಯದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಹುದುಗಿರುವ, ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದನ್ನೂ ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲ ಗುರಿ.

ಹೀಗೆ, ಹೊರಗಿನ, ರೂಢಿಗತ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ ಆದರೆ 'ಸೂಚಿತ'ವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಆಸಕ್ತಿಯಿದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಾಗತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂದು ಬಹು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆ ಇದು. 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ'ಯ ನಕಾಶೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹಂಬಲದ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಮಹತ್ವದ ಪಠ್ಯಗಳ ಮರು ಓದಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಮರು ಓದುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದಾಗ ಮಹತ್ವದ ಪಠ್ಯಗಳ ಓದಿನ ಸ್ವರೂಪವೂ, ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನಗಳೂ ಊಹಾತೀತವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ ಮುಂದುವರೆಸುವುದಾದರೆ, ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ–ಸಾಮಾಜಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಶಕ್ತವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಮಧ್ಯ ಕಾಲೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ 'ಮರು ಓದಿಗೆ' ಅಥವಾ 'ಹೊಸ ಓದಿಗೆ' ಒಳಪಡಿಸುವ ಹಂಬಲದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮರು ಓದು ಅಥವಾ ಹೊಸ ಓದುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನೂ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಒಯ್ಯಲು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ.

ಮರು ಓದಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವಾಗ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪಠ್ಯಗಳು ನಾವು ಊಹಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಬಾರಿ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸ್ಥಾನೀಕರಣಗಳನ್ನು ಮರು ಓದಿಗೆ ಒಳಗು ಪಡಿಸಿದಾಗ ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳು ನಾವು ಊಹಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಅತೀತವಾದ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಥಾನೀಕರಣಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಹೊಸ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಈ ಹೊಸ ಓದು ಒಟ್ಟೂ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ವಿನ್ಯಾಸ, ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ, ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ವಾದನಾ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೇನೋ ನಿಜ, ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸೋದ್ದಿಶ್ಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವ ಮೂಲಕ ಬರೆಹಗಾರರನ್ನೂ 'ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವ'ಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವ'ಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳ ಮರು ಓದಿಗೆ ಅಪಾರ ಮಹತ್ವ ತನ್ನಂತಾನೇ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಾಲದ ಓದೂ ಹೌದು, ಆ ಕಾಲದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಬಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಕವಿಗಳಿಗಿರುವ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿ ಅನಾವರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶಿತ ಅರ್ಥಗಳಿರುವಂತೆಯೇ, ಕವಿಗಳ ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಭೂತಪೂರ್ವ ಅರ್ಥಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಂತೆಯೇ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅರ್ಥಗಳು ಅಡಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂಥ 'ಅರ್ಥಗಳ ಅಡಗುದಾಣ'ಗಳಾಗಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಓದಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದೇ ಅರ್ಥ ವಲಯ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥ ವಲಯವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದೊಂದಿಗೆ, ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿದರೆ, ಅ ಕಾವ್ಯವು, ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಹೊಸ ನಕಾಶೆಯೊಂದನ್ನು ನಮಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ನಕಾಶೆಯು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ನಕಾಶೆಯೆಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟೇ ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು, ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು 'ಪುನರ್–ಇತಿಹಾಸ'ದ ರಚನೆಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನಾವು ರಚಿಸುವ ಈ ಪುನರ್ ಇತಿಹಾಸವು ನಮ್ಮ 'ಭೂತ'ದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೂ ಇವು ಬದಲಿಸಬಲ್ಲವು.

ಎಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ 'ರಚಿಸುವ' ಕ್ರಿಯೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ಶತಮಾನಗಳ ತನಕ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ–ಗೋಚರ ದಾಖಲೆಗಳ ಇತಿಹಾಸ 'ಪುನರ್ ರಚನೆ'ಯ ಈ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಘಟ್ಟವು ಅಗೋಚರ ನಿರೂಪಕನನ್ನು (omniscient) ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕ ದಮನಿತ, ಅಲಕ್ಷಿತ

ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟಗಳನ್ನು ಈಗ ಬರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲದ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತತೆ ಸಿಗುತ್ತಿರುವುದೂ ಇದರ ಒಂದು ಭಾಗವೇ.

ಈ ದಮನಿತ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯು 3 ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

1. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆ. ಈ ಪಠ್ಯಗಳೇ ನಿಜ ಘಟಿತದ ಪುನರ್ರಚನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.
2. ಉಳಿದಿರುವ, ಸಂರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ಹೇಗೋ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳ ಜಾಡು ಹಿಡಿದು ಪತ್ತೇದಾರರ ಕೌಶಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು.
3. ಮೂರನೆಯ ಅಪಾರ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ರಚನೆಯ ಮೂಲಕ.

ಎರಡನೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಥವಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಪ್ರತಿವಾದಿಸುವುದು, ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯ, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಅಥವಾ ಮಹತ್ವ ಇರುವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯ ಮಟ್ಟ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೇಲಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದಿರುವುದು ನಾವು ವಸ್ತು ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ.

ಇದನ್ನೇ ಹೇಡನ್ ವೈಟ್ ಮತ್ತು ಡಾಮಿನಿಕ್ ಲಕಾಪ್ರ[19] ತತ್ವೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವ ಬಗೆಯೆಂದರೆ, ಭಾಷೆಯ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ರಚನೆಯೆಂದು.

ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಈ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಗಳು, 'ಇತಿಹಾಸ ನಿರ್ಮಾಣ'ದ ಭೂತವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ರಚನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಪುನರ್ರಚಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ.

ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಿಪರ್ಯಾಸದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಎರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಒಂದು ಕಡೆ, ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಸಂಕಥನಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ, ದಮನಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣಿನ ಇತಿಹಾಸ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಕ್ಷಮತೆಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿನ ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸತ್ಯವು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ 'ಮಿಥ್ಯೆ'ಗಳನ್ನು, ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಇತಿಹಾಸದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಕಾರಣವಾಗಿ, ಸಾಧಾರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ.

---

[19] **White Hayden and Lacapra Dominick-*Mediation- The Meaning-making of Tropes, rhetoric and narrative. p-13.***

ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಇತಿಹಾಸದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಉದ್ದೇಶವೇ 'ನಿಜವಾದ' ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವದ ಕಥನದ ರಚನೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಇತಿಹಾಸಗಳು ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯದಿಂದಲ್ಲ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಕಥನಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ರಚನೆಯು ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಮಾನಾಂತರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಶೋಧ' ಮತ್ತು 'ರಚನೆ'ಗಳೆಂದೂ ಸಂಕಥನದ ಎರಡು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಗಗಳು. ಅವುಗಳ 'ಗುರಿ' ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಈ ಎರಡೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದ 'ರಾಜಕೀಯ' ನೆಲೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವುದರಲ್ಲಿ. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ 'ರಾಜಕೀಯ' ಆಯಾಮವು ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದದ್ದು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಲಿಂಗತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಸುವುದರ ಔಚಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವವೆಂದರೆ, ಭೂತವನ್ನು ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನವೇ ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಅವರ ಇತಿಹಾಸದ, ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ, ಶಕ್ತಿ– ಸೌಂದರ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕಾರದ ಕಡೆಗಿನ ಪ್ರಯಾಣವೇ ಆಗಿರುವುದು.

ಈ ಎರಡೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸುವ 'ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ' ಮತ್ತು 'ಸ್ವ ಅರಿವು' ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಬಹುದಾದ 'ಅನ್ಯದ ಅರಿವು' ಎರಡೂ ಸಮಾನ ಮಹತ್ವದವು.

ನಾವು ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ, ಅದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದು ಮಹಾಸಂಕಥನದ ತನಿಖೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು.

ಹಾಗೆಯೇ "ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ವಿಷಯ"ದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಬಹುಪಾಲನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ, ಪಡೆಯುವ ಪುರುಷವಾದಿತ್ವವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಷ್ಟೇ ನಾವು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಸಮಗ್ರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ ಸ್ವವಿಮರ್ಶಕರೂ ಆಗಿರುವುದೂ ಅಗತ್ಯ.

***

ಅಧ್ಯಾಯ 4

ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ : ಚಳುವಳಿಯೊಳಗೊಂದು ಚಳುವಳಿ

ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಛಾಯಾಚಿತ್ರ

ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದ ಮರು ಓದಿಗೆ ಒಂದು ಬೀಸು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಅದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ **ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರೇಖಾಚಿತ್ರಗಳು** ಎಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಆತ್ಮಶೋಧದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಳಗಿದ್ದೂ ಅವರು ಲೋಕವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗೂ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಗಾಂಭೀರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡವರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಇದು ಸಹಜಾತಿ ಸಹಜವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿ ಘಳಿಗೆಯಲ್ಲೂ, ಅವಳ ಸಮಸ್ತ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಅವಳ "ಹೆಣ್ತನ"ವೇ ಅವಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವಂತೆ, ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವ ವಿಷಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳು ನಿದ್ದೆ ಎಚ್ಚರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿರಬೇಕಾದ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಣ್ಣೂ ಅದನ್ನು ಪವಾಡವೆಂಬಂತೆ ದೈವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿಂತ ಹೆಜ್ಜೆಯಲ್ಲಿ ಮೀರಿ ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತನ್ನೆದುರಿಗಿನ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಂಬಲವೂ ಅನಾದಿ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಆದಿಮವಾದುದು. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರೇಖೆಗಳಾಚೆಗಿನ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣುವ ಹಂಬಲ ದುರ್ದಮ್ಯವಾದುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳನ್ನೇನೂ ನಾವು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಹುಡುಕಬೇಕಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ.

ಭಕ್ತಿಯುಗದ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ದೈವದಲ್ಲಿ, ಅನುಭಾವದಲ್ಲಿ ತನ್ನ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ' ಮತ್ತು 'ಅರಿವ'ನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ, ಲಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಮುಂಚೆ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ, ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಕೆಲವರಲ್ಲಿ 'ಮೂರ್ತ'ವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ **'ಅರಿವಿನ ಸ್ಫೋಟ'**.

ಈ ಮಹಿಳಾ ಭಕ್ತ ಕವಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಚರ್ಚಿಸುವ ಈ ತನಕದ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ 'ಅರಿವಿನ ಸ್ಫೋಟ'ದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ 'ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಯಲ್ಲಿ 'ದತ್ತವಾದ ಅವಕಾಶ' ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅರಿವಿನ ಸ್ಫೋಟ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ

ಈಗಾಗಲೇ ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂದ್ರವಾಗಿ, ಖಚಿತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಅರಿವಿನ ಸಾಕಾರ ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರುವುದು 'ದತ್ತ' ಎಂದು ತಳೆಯಲಾಗುವ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಅದರ 'ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆ' ಎನ್ನುವ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿದ 'ಮನೋ ವಿನ್ಯಾಸ' ಮತ್ತು 'ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಿದ್ಧತೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ.

ಎ. ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ಬಳಸಿ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದಾದರೆ, 'ಶರಣಾಗತಿ' ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಸಹಜ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಅಧೀನ'ತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ 'ಸ್ಥಿತಿ'ಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ದೈವಕ್ಕೆ, ಭಕ್ತಿಗೆ ಶರಣಾಗುವುದು ಅಥವಾ ತಮ್ಮ 'ಅಹಂ'ನ್ನೂ, 'ಅಸ್ತಿತ್ವ'ವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದೈವದೊಂದಿಗೆ ಅದ್ವೈತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು, ಶರಣಾಗತಿಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಇತರರಷ್ಟು ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇತರ ಪುರುಷರಿಗೆ ಆಗುವಷ್ಟು ಕಷ್ಟದ್ದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ರಾಮಾನುಜನ್ ನಿಲುವು. ಎಂದರೆ, ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅವರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ, ಅಮೂರ್ತವೂ, ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಶರಣಾಗತಿ ಸಹಜ ಅಥವಾ ಸುಲಭ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ, ತೊಡಕು ಇರುವುದು ಎಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ, ಶರಣಾಗತಿ ಅಥವಾ ಲಯವೆನ್ನುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ 'ತಾನು' ಎನ್ನುವ 'ಅರಿವು' ಇರಬೇಕು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ 'ಸ್ವ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸ್ವರೂಪ ಚಹರೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕೃತತೆಯೂ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ, ಹಲವು ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಭಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಶರಣಾಗತಿಗೆ ಒಡ್ಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಯಾವ ಪಾತ್ರವನ್ನು? 'ಸ್ವ' ಎನ್ನುವುದು ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ ಮಾತ್ರ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣು ಭಕ್ತಳಾಗಲು ಯಾವುದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇರಲಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ, ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ದೈವಕ್ಕೆ ಶರಣಾಗಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ದೈವದ ಎದುರಿಗೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲುಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇವರ ಎದುರಿಗಿನ ಮೊದಲ ಸವಾಲಾಗಿತ್ತು.

ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಂಕಥನವನ್ನೇ ಬಳಸಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಅದನ್ನು **'ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳ ಸಂಕಥನ'** ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಿದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ, ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಮಾಡಬಾರದು, ಹೋಗುತ್ತ ಕೊಯ್ವುದು, ಬರುತ್ತ ಕೊಯ್ವುದು' ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಜೀವನ್ಮರಣದ ತಳಮಳದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅದು. ರಾಮಾನುಜನ್, ಗಂಡಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎದುರಾಗುವ ಈ ಜೀವನ್ಮರಣದ ತಳಮಳ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ.

ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದಾದರೆ, ದೈವ ಶರಣಾಗತಿಗೆ ಬೇಕಾದ 'ಮನೋವಿನ್ಯಾಸ'ವೊಂದು ಎಂದರೆ, 'ಅಹಂ'ನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮನೋವಿನ್ಯಾಸವು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ– ರಾಜಕೀಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಫಲವಾಗಿ, ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಸಂರಚನೆಯ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ದಲಿತರಿಗೆ 'ಅಹಂ' ಅಥವಾ 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ, ಭಕ್ತರಾಗಿ 'ಪರಿವರ್ತನೆ'ಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರಬಹುದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಭಕ್ತರಾಗಬೇಕೆಂದು ಹೊರಡುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ದಲಿತರು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಏನನ್ನು? ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗದೇ ಅವರು ಲಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು? ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಯ್ದು ಚರ್ಚಿಸುವುದಾದರೆ, ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ 'ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ವನ್ನು ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಶರಣಾಗಿಸುವುದಕ್ಕೂ, ದೈವಕ್ಕೆ ಶರಣಾಗಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇರಲಾರದು ಎಂದಲ್ಲವೆ?.

ಆದರೆ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಕುದಿಯುವ, ಮಾಂಸಲವೆಂದು ಭಾಸವಾಗುವ, ಓದುಗರ ಬುದ್ಧಿ, ಭಾವಗಳನ್ನು ಲಘು ಕಾವ್ಯದ ಕವಿಯಾನುಭವದಿಂದಲೂ ಸಮಾಜೋ–ರಾಜಕೀಯದ ಜನಪರ ಅರಿವಿನಿಂದಲೂ ಆವರಿಸಿರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು, ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೇವಲ 'ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕೆ? ಯಾವ ಕಾವ್ಯವಾದರೂ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು, ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ 'ಪುನರ್ ನವೀಕರಣ' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಪುನರ್ ನವೀಕರಣ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ, ಬದಲಾದ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ 'ಆವರಣ'ವನ್ನೂ ಪುನರ್ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಎರಡು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಕಥನಗಳಾದ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನಗಳ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ಚಿಂತನೆಗಳ ಘನೀಕೃತ ಅಥವಾ ಸಾರರೂಪಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಆಯಾಮವನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಈ ತನಕದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಿವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು 'ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪಲ್ಲಟವೂ, ಹೊಸ ಸಮುದಾಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಏಕತ್ರ ಸಂಭವಿಸಿರುವುದನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ' ಅಸ್ಮಿತೆಯು, ಪರಂಪರೆಯ ಹಿಂದನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಮತ್ತು ಮುಂದನ್ನೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ಉಪಯುಕ್ತ, ನಿರ್ಣಾಯಕ ದಾರಿಯೆಂದರೆ, ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ಕಟ್ಟಲು ನಡೆಸಿದ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ'ಯ

ರಚನೆ ಮತ್ತು ಈ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವ ಲೋಕಕ್ಕೂ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅವರು ಅಧಿಕೃತತೆ ತರಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು.

ಈ ಮಹಿಳೆಯರು 'ಪರ'ವನ್ನು, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವನ್ನು, ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಚಳುವಳಿಯ 'ಶುದ್ಧ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಬಲು ಕಷ್ಟದ ದಾರಿ ಇದು. ಎಂದರೆ, 'ನಿನ್ನೊಳಗಿದ್ದೂ ನಿಮ್ಮಂತಾಗದ' ಅಮೂರ್ತ ವಾಸ್ತವವನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಸುವ ಸವಾಲಿನ ದಾರಿ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಂಬಿ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಪುನರ್ ಇತಿಹಾಸದ' ವ್ರತದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೆಂದೇ ಇದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಇದನ್ನು 'ಪುನರ್ ಇತಿಹಾಸ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವಲ್ಲಿ, ಇದು ಹೊಸ ದಾರಿಗಳನ್ನು, ಹುಡುಕುವುದು ತೀರ ಅಗತ್ಯ. ಈ ಹೊಸ ದಾರಿಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯ ರಚನೆಯ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವಲೋಕ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ಮೀಮಾಂಸೆ ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳನ್ನೂ 'ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಗತ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇದು. ಈ 'ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಹಲವು ಮಗ್ಗುಲುಗಳಿವೆ. ಈ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ರಚನೆಯು ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಮೂಲದ್ದು ಅಥವಾ ಆಶಯದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೇ 'ಅಧಿಕಾರ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯಾಗಿ ಶಕ್ತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರುವ ಮತ್ತು ಬಳಸಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು, ಪುನರ್ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು **ವಿಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ** ಬೆಳೆಸುವುದೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಎದುರಿಗಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ರಚನೆಯ ಎದುರಿಗಿರುವ ಸವಾಲನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಯಾವುದನ್ನು 'ಸತ್ಯ'ವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು 'ಅರ್ಧಸತ್ಯ'ವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಉಳಿದಿರುವ, ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾಗಿರುವ ಇನ್ನರ್ಧ ಸತ್ಯವನ್ನು 'ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುವ' ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲಿರುತ್ತದೆ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಯಾವ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ'ಗಳನ್ನು ಆಧರಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಾದಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿರುವ 'ವಾಸ್ತವ'ವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದಾದರೆ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಸತ್ಯ'ಕ್ಕಿಂತ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪರಮಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಅಥವಾ 'ನಿಜದ ನಿಜ'ವನ್ನು 'ನಿಜದ ನೆಲೆ'ಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕಾಣಿಸ'ಬಹುದಾದ, ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ರಚನೆಗಳನ್ನು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯೊಂದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾರೆ?

ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಅಮೂರ್ತವಾದ, ವಿವರಣೆ–ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ–ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಸು ಮೇಲೋಗರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ–ತತ್ವ–ಅನುಭಾವದ ಅಖಂಡ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕವೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನೇಪಥ್ಯದಲ್ಲಿರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಅದನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವುದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಈಗ ಮನಗಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಲವು ಮುಖ್ಯ ಮಹಿಳಾ ಕವಯಿತ್ರಿಯರನ್ನು, ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಓದಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕೊನೆಗೂ **ನಿಧಿಯ ಹುಡುಕಾಟ** ಎನ್ನುವ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್‌ರ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಭಕ್ತಿಯ ದಾರಿ ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಹೆಣ್ಣಾಗುವ' ದಾರಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು, ನಿಂತ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನೂ, ಮುಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನೂ ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ, ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಅಪೂರ್ವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ನಭೂತೋ ಎನ್ನುವ ಉತ್ಕಟತೆಯಲ್ಲಿ, ನಿಸ್ಸಂಕೋಚದಲ್ಲಿ, ನೀಗಿಕೊಂಡ ಆತ್ಮ ಮರುಕದಲ್ಲಿ, ಆತ್ಮ ಘನತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎದುರಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭ್ರಮಾಚರಣೆಯನ್ನು, ತಾನು ತಾನೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಹಂಗಿನ ಬದುಕಿನಿಂದ ಹೊರಬರುತ್ತಿರುವ, ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ದನಿಯೆತ್ತಿ ಹಾಡುತ್ತಿರುವ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು, ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು, ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಕಂಡು ಮೋಹಿತರಾದವರಂತೆ ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಕಾವ್ಯ ತೋರುತ್ತದೆ.

ತುಸು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಲೋಕ ಹೊಸದೋ, ಅದನ್ನು ಬೆರಗಿನಿಂದ ಆವಾಹಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ತಾನು ಹೊಸಬಳೋ ಎನ್ನುವ ಉಲ್ಲಾಸವೂ ಇವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಅದುಮಿಟ್ಟ ಒಳದನಿ ಭೋರ್ಗರೆಯುವಾಗಿನ ರಭಸ, ತೀವ್ರತೆ, ತೀಕ್ಷ್ಣತೆ ಈ ಎಲ್ಲದರ ಜೊತೆಗೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ನಮಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೊನೆಗೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದು, 'ಒಳಗೊಳ್ಳುವ' ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು, ಹೆಣ್ಣಿನ 'ನಿಜ'ವನ್ನು ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ನಿಜ'ವಾಗಿಸುವ ಪರಿ ಇದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಮೂಲ ಗುರಿ. ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಮಾಜೋ–ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿಯೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವೆಂದರೆ, ಅದು 'ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ' ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು. ಆದರೆ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದ 'ಕಾಣ್ಕೆ' ಎಂದರೆ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ, ಸಕಲವನ್ನೂ, ಚರಾಚರಗಳನ್ನೂ 'ಒಳಗೊಳ್ಳುವ' ಹಾಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ತನ್ನನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಅಖಂಡ ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ. ಇದನ್ನು ತಾತ್ಕಲಿಕವಾಗಿ ನಾನು **'ಲೋಕಾರ್ಪಿತ'** ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

'ಸಹಜ ಬಂಧನ'ದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಲವು ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಇವರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇವರ ಒಟ್ಟೂ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕೇಂದ್ರ, ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ 'ಸಂಸಾರ ಬಂಧನ'ದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಕೃತಿ ಲೋಕದೊಂದಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾದಾತ್ಮಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲ.

ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿ ಕವಿಗಳ ಭಿನ್ನತೆ, ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನವೋ, ಅಧ್ಯಯನವೋ ಆರಂಭವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು ಬದುಕು–ಸಂಸಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಅವರ

ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಎಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ, ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ.

ಈ ಅನುಭಾವಿ ಕವಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೇ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ತಿರುವು ಬಂದದ್ದು, ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ 'ಏಕಾಕಾರ'ದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಇನ್ನೆಲ್ಲ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು, ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿ 'ಭಕ್ತ'ರಾಗುವ ಏಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು, ಬದುಕಿನ ಆಯಾಮವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತಷ್ಟೇ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಏಕಕೇಂದ್ರವು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಅವರ ಬಗೆಗೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು.

ಹಲವು ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ಆ ಪಾತ್ರಗಳ ಬದಲಾಗುವ ಆದ್ಯತೆಯಿಂದಲೇ ಒಂದು ಪಾತ್ರದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುತ್ತಾ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾವ ಪಾತ್ರದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಆಯ್ಕೆಯ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥವು ಶಕ್ತ ಸಾಧ್ಯತೆಯೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿತು. ತಾಯಿ, ಮಗಳು, ಸೊಸೆ, ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಾತ್ರವೂ ಅವಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಲೇ ಅವಳ ಮೂಲಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನು 'ಪುರುಷ' ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಕೇಂದ್ರವಾಗಿ, ಅವನಿಗೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಖಾಚಿತ್ಯವನ್ನೂ, ಆ ಖಾಚಿತ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೊಂದುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಕೂಡ ಮಾಡಿದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಮಹಿಳೆ' ಎನ್ನುವುದೇ ಅವಳನ್ನು 'ಮೂಲಕೇಂದ್ರ'ವನ್ನು ಹೊಂದದಂತೆ ತಡೆಯುವ ತಡೆಗೋಡೆಯಾಗಿ, ಭಿನ್ನ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳು ಸತತವಾಗಿ ಸುತ್ತುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಚಲನೆಯ ಗತಿಯೇ ಬದಲಾಗಿ ಏಕಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ಥಿರಗೊಂಡಿತು. ಹಂಚಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ವ' ಎನ್ನುವುದರ ಹುಡುಕಾಟವೇ ತೊಡಕಾಗಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ 'ಸ್ವ'ದ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ರಚನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನೂ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ವಾತಾವರಣ, ಧೋರಣೆ, ಆಶಯಗಳು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟವು. ಗುಪ್ತಗಾಮಿನಿಯಂತೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಸ್ವ'ದ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ರಚನೆಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಮೈಲಿಗಲ್ಲನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ.

ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಸ್ವ'ದ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ರಚನೆಗಳು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಇತರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವೂ, ಅಮೂರ್ತವೂ ಆಗಿವೆ. ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವು ಮೂಲತಃ ರಾಜಕೀಯವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಈ ವಿಲಕ್ಷಣ, ಅಮೂರ್ತ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವುದೇ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ಸವಾಲು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೂ ತನ್ನ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ. ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹೋರಾಟವು ಸಮುದಾಯದ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತ ಪಾತ್ರ ಪಡೆದಾಗಲೇ ಈ ಹೋರಾಟ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದು.

ಮೀರಾ, ಅಕ್ಕ, ಲಲ್ಲಾ, ಆಂಡಾಳ್, ಬಹಿನಾ, ಜನಾಬಾಯಿ, ನೀಲಮ್ಮ ಹೀಗೆ ಯಾರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅವರೆಲ್ಲರೂ 'ಸಂಸಾರ'ದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ, ಆ ಪ್ರಯತ್ನದ ತೀವ್ರವಾದ ತಳಮಳದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸಂಸಾರದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಜೀವನ್ಮರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಭಕ್ತರಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸವಾಲಲ್ಲ. ಅವರ 'ಭವ'ದ ಬದುಕಿನ ಬವಣೆಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಯೂ ಹೌದು.

ಈ 'ಬವಣೆ' ಸಂಸಾರದ ಒಳ ಆಶಯವಾದ 'ಪೊರೆಯುವ', 'ಒಗ್ಗೂಡುವ' ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಈ ಆಶಯಗಳ ಆಚೆಗೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಬಯಸುವ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ್ದು.

'ಪೊರೆಯುವುದು', ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಗಳೂ ಹೌದು, ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಹೌದು. ಅವು ತನ್ನ ಮಿತಿಗಳೆಂದೋ, ದೌರ್ಬಲ್ಯವೆಂದೋ ಹೆಣ್ಣು ಎಂದೂ ತಿಳೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಪಾತ್ರಗಳ ಬಂಧನದಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಈ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಕರಾರುಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದೇ ತನ್ನ ಪೊರೆಯುವ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಅವಳೆಂಥ ಅನಾಯಾಸ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ, ದಣಿವರಿಯದ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆನ್ನುವುದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದೇ ರೋಮಾಂಚಕಾರಿಯಾದ ಅನುಭವ.

ಭವ ನಿಮಜ್ಜನ ಚಾತುರ್ಯ:

ಮೊದಲಿಗೆ 'ಸಂಸಾರ'ವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ, 'ವಿಶ್ವ'ವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ, ಇವರ ನಿಲುವುಗಳು ಯಾವುವು? ವಿಶ್ವ ಅಥವಾ ಸಂಸಾರವೆನ್ನುವುದು ಇವರಿಗೆ ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾದ ಯುದ್ಧವೆ? ಹೊಡೆದುರುಳಿಸಬೇಕಾದ ಶತ್ರುವೆ? ಮೀರಬೇಕಾದ ಸವಾಲೆ? ಸಂಸಾರವೆನ್ನುವುದು ಬಂಧನವೆ?

ಛಾಯೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸಾರವನ್ನು ಶತೃವಿನಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾ ಆರ್ತತೆಯಿಂದ ಅದರಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಪುರುಷ ಭಕ್ತ ಕವಿಗಳು ಸತತವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬದುಕಿನ ನಶ್ವರತೆ, ಅದು ಒಡ್ಡುವ ಆಮಿಷಗಳು ಭಕ್ತನನ್ನು ಕಂಗಾಲುಗೊಳಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದೇ ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

'ಬಡ ಪಶು ಪಂಕದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಡೆ' ಎನ್ನುವ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವನ್ನೇ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡೋಣ. ಸಂಸಾರವು ಕೆಸರು ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣನಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೀಮಾಂಸಕನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಪಾರಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಪರಮ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದ ಮಾತುಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರವೆಂಬುದೊಂದು ಗಾಳಿಯ ಸೊಡರು ಎನ್ನುವ ಮಾತಾಗಲಿ, ಸಂಸಾರವೆಂಬುದು ಉರದುದ್ದವಾದ ಬಳಿಕ ಏನ ಹೇಳುವೆನಯ್ಯಾ ಎನ್ನುವ ಮಾತಾಗಲಿ, ತೇಲಲೀಯದು ಗುಂಡು, ಮುಳುಗಲೀಯದು ಬೆಂಡು ಎನ್ನುವುದಾಗಲಿ ಕೊನೆಗೂ ಹೇಳುವುದು ಸಂಸಾರದ ತೊಡಕನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಭಕ್ತರ ತೊಡಕನ್ನೇ ಸಂತ ಕಬೀರನ ಈ ಪದ್ಯ ನೋಡಿ,

ಕಬೀರ :

There is great trouble
A mine of trouble
Those will escape only when
Those know Rama
Know Rama and find of
Path of union then the house
Will not fall round thee [1]

- ಕಬೀರ -P-165-166

---

[1] *Religious movement in Medieval India*-**Pande Rekha.**

ನಾನಕ್

This age is a knife, kings are butchers
Justice hath
In this completely dark night of falsehood
Justice hath taken wings and glad
The moon of truth is never seen to rise
I have become perplexed in my search
On the darken I find no way
Devoted to pride I weep in sorrow
How shall deliverance obtained [2]

Nanak

ಬದುಕನ್ನು 'ಹೇಯಸ್ಥಲ'ದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ, ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಪುರುಷ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಬಹುಮುಖ್ಯ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಒಂದು. 'ಅಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೆ ಇಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಸುಮ್ಮನೆ' ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮಣ್ಣು-ಹೊನ್ನು, ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಕಡೆಗೇ ಇವರ ಗಮನವಿರುವುದನ್ನು ಅಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ವೈದೃಶ್ಯವೋ ಎಂಬಂತೆ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಮ್ಮ 'ಸಂಸಾರ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಪರಿಧಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವವರಂತೆ ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇ ಅವರು ದೈವಾನುಸಂಧಾನದ ದಾರಿಯಂತೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಡೀ ಲೋಕವನ್ನೇ ಸಂಸಾರವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅವರು ಸವಾಲನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ, ಬಿಗಿ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸೆಟೆದು ನಡೆಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವೇ ಆದ ಅದಮ್ಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಜೀವ ಪ್ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಇವರು ಹೊರ ಬಂದರು. ಅಥವಾ ಹೊರ ಬರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ 'ವಿಶ್ವ ಸಂಸಾರ'ದ 'ಸಂಸಾರ ವಿಶ್ವ'ದ ವಿಸ್ತಾರ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮನ್ನು ಹೆಣೆದುಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿದ ಮಹಾ ಪ್ರಯಾಣವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು.

ಮನೆಯಿಂದ ಓಡಿ ಹೋಗುವವರು ಕೆಲವರು
ಕೆಲವರು ಋಷ್ಯಾಶ್ರಮದಿಂದ
ಬರಡು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಯಾವ ಹಣ್ತೋಟವೂ
ಹಣ್ಣು ಹೊರಲಾರದು
ಹಗಲಿರುಳೂ ನಿನ್ನ ಪ್ರಾಣವಾಯುವಿನ
ಮಾಲೆಯನ್ನೆಣಿಸು
ಇದ್ದಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಬಿಡುವೆ ನೀನು

ಲಲ್ಲಾ 122 ? 122

---

[2] ***Religious movement in Medieval India*-Pande Rekha (1909)**

ಕತ್ತಲೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ಕರೆಯ ಸವಿದವನಂತಿರಬೇಕು
ಬಟ್ಟ ಬಯಲಲ್ಲಿ ನಿಂದು ಇಷ್ಟ ಲಿಂಗವ ಕಂಡವನಂತಿರಬೇಕು
ಇದಕ್ಕೆ ಗುರುವಿನ ಹಂಗೇಕೆ, ಲಿಂಗದ ಪೂಜೆ ಏಕೆ, ಸಮಯದ ಹಂಗೇಕೆ,
ತನ್ನ ತಾನು ಅರಿದವಂಗೆ ನಾನೇನು ನೀನೇನು ಎಂಬ
ಗೊಜಡಿನ ಭ್ರಮೆಯೇಕೆ ಅಮುಗೇಶ್ವರಾ?

69 ಶಿವ ಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು ಪುಟ -437

ಭಕ್ತನ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿನ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುವಾಗ, ಪುರುಷ ವಚನಕಾರರ 'ಒತ್ತು' ಆ ತೊಡಕುಗಳು ಒಡ್ಡುವ ಮತ್ತು ಆ ತೊಡಕುಗಳಲ್ಲೇ ಇರುವ 'ವಿಕಾರ'ಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮನೋನಿಗ್ರಹ, ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು, ಪಾತ್ರವನ್ನೂ ಇವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈ ನಿಗ್ರಹಗಳ ಸಾಧನೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ, ತತ್ವವನ್ನು ಅವರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಆ ತೊಡಕುಗಳ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ, ಪರಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಮೋಹಿಸಬಾರದೆನ್ನುವ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸುವುದನ್ನಂತೂ ಪುರುಷ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಹೇಳಿದ್ದೇ.

ಇಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಗಮನವಿರುವುದು ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಕೊಡುವ ಒತ್ತು. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಭಕ್ತರಾಗುವ, ಅನುಭಾವಿಗಳಾಗುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಕುರಿತ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು. ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ, ಲಾಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಹುಡುಕುತ್ತದೆಯೋ ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೂ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರ ಅನುಭವಲೋಕಗಳ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು, ಆ ಭಿನ್ನತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಭಿನ್ನ ನಕಾಶೆಯ ರಚನೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕೇಂದ್ರವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವ 'ಇರುವಿಕೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತ, ಜೀವ ಜಾಲವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಮೇಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು 'ತ್ಯಜಿಸು'ವ 'ನಿರಾಕರಿಸು'ವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಯೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವುದು ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ. (ಖಾಂಡೇಕರರ ಶರ್ಮಿಷ್ಠೆಯೋ, ದೇವಯಾನಿಯೋ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ 'ಚೆಲುವಾದ ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ನಾಶ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ) ಚೆಲುವಾದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಜೀವ ಜಾಲವನ್ನೇ ಕುರಿತಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವ ಜೀವಕೊರಳ ಸಂಬಂಧವು ಆದಿಮವಾದುದು, ಕಾಲಾತೀತವಾದುದು ಮತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದುದು.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಅನುಭಾವಿಗಳಂತೆ 'ಆರೋಪ ಪಟ್ಟಿ'ಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬಂತೆ, 'ವಿಶ್ವ ಸಂಸಾರ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಡೆಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ 'ವಿಕಾಸ ಶೀಲ'ವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ "ಊರ್ಧ್ವ ಮುಖಿ" ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವ ಕವಿಗಳನ್ನು, ಅನುಭಾವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿ ಕವಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದನ್ನು 'ವಿಕಾಸ ಶೀಲ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ.

ಈ 'ವಿಕಾಸ ಶೀಲ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ'ಯ ಅನಂತ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು, ಮಣ್ಣು, ಹೊನ್ನಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಚಿತ್ರಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆಯಷ್ಟೇ. ಈ ಚಿತ್ರಗಳು ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧದ ವಿವಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಪುರುಷರು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಣ್ಣು, ಹೊನ್ನಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸಮೀಕರಿಸುವುದು. ಮಣ್ಣು ಮತ್ತು ಹೊನ್ನಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಇವು ಆಯ್ಕೆಗಳೂ ಹೌದು, ಆದ್ಯತೆಗಳೂ ಹೌದು, ಗೆಲುವಿನ ಪತಾಕಗಳೂ ಹೌದು. ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಗೆಲ್ಲುವುದೂ ಗೆಲುವೇ, ತನ್ನ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಗೆಲ್ಲುವುದೂ ಗೆಲುವೇ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಸಹಜೀವಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಗಂಡಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೂಚಕವೂ ಹೌದು ಸೂಚ್ಯಾಂಕವೂ ಹೌದು. {ಗಂಡಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಾಯೆಯಾಗುವಂತೆ, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡು ಮಾಯೆಯಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಪುರುಷರು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ವಿರಳವಾಗಿ}.

ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಅಂಶಗಳು ಹೊರಬೀಳುತ್ತವೆ. ಈ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಗಂಡು? ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪರಸ್ಪರ 'ಮಾಯೆ'ಯ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ.

ಹೆಣ್ಣು ಹೆಣ್ಣಾದಡೆ ಗಂಡಿನ ಸೂತಕ
ಗಂಡು ಗಂಡಾದಡೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೂತಕ ಪು. 429

ಅಥವಾ

ಪುರುಷನ ಮುಂದೆ ಮಾಯೆ ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಾಗಿ ಕಾಡುವುದು
ಸ್ತ್ರೀಯ ಮುಂದೆ ಮಾಯೆ ಪುರುಷನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಾಗಿ ಕಾಡುವುದು ಪು. 282

ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರೂ 'ಮಾಯೆ'ಗಳೇ ಎನ್ನುವ 'ಪರಮ ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ, ಹೆಣ್ಣು ತಾನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾದ ಸವಾಲು ಎಂದು ಪುರುಷರು ಏಕನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯು' ಗಂಡಿನದಕ್ಕಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನ. ದೈವವನ್ನು 'ಅನ್ಯ' ಎಂದು ಇವರು ಭಾವಿಸುವುದೇ ಅಪರೂಪ. ದೈವವೆನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ. ದೈವದ ಸನ್ನಿಧಿಯೂ ಆಗಬಹುದಾದ ಈ ದೇಹ, ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅವರು ಸಂಭ್ರಮಿಸಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಪುರುಷ ಭಕ್ತ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೆನ್ನುವಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಭವ ನಿಮಜ್ಜನ ಚಾತುರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಲಘಿಮಾ ಕೌಶಲವೇ ಇವರ ಆದ್ಯತೆಯಾಗಿರುವುದನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ನಿಜವೆಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ವ್ಯಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಟಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಲನೆಗಳೇ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವಳು ನೋಡುತ್ತಾಳೆ. ಸಮುದಾಯದ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ,

ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು ತನ್ನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ಎದುರಾಗುತ್ತಿರುವ ಸವಾಲಲ್ಲ. ಭಕ್ತೆಯಾಗುವುದು ತನಗೆ ಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ತಾನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ದಾರಿಯನ್ನು ತಾನೇ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ.

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಳದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಇದು ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧ ವಿರೋಧಾಭಾಸದ್ದೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಧ್ಯಯನವು ಇದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಜೈವಿಕವಾಗಿ ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿಡಲು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ನಡೆಸಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸರ್ವಸ್ವ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ, ಆ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಪುರುಷನ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ, ಅಷ್ಟೇ ಸುಳ್ಳು ಅಲ್ಲವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇದರ ಅಮೂರ್ತ ಆಶಯ ಎಂದು ವಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವೇ ಇವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮತ್ತು ಚರ್ಚಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಚಾರ, ಚೌಕಾಸಿ, ಪ್ರತಿರೋಧ ಎಲ್ಲವೂ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಕೊನೆಗೂ ದೇಹವೆನ್ನುವುದು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ಮೂಲ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪರಸ್ಪರ ಆಕರ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಪರಮ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ, ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹವು ಬೇಕಾದಾಗ 'ಮಧು ಭಾಂಡ'ವೂ, ಬೇಡವಾದಾಗ 'ಪಾಶ'ವೂ ಆಗುವುದರ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಈ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಹುಡುಕಾಟವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವದ ಆಯಾಮಗಳಿಂದಾಗಿ ಇದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಕಂಡುಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮೇಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದೇ ಪುರುಷರು ನೇರವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದೂಷಿಸುತ್ತಾರೆ, ಕಾರಣವಾಗಿ, ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ನೂರು ಕಡೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು 'ಕಾಯ'ವನ್ನು, ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಮೀರಾ, ಆಂಡಾಳ್ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕ ತಮ್ಮ ದೇಹ-ಶೋಧದ ಮೂಲಕವೇ ಅನುಭಾವಿ ಪಥವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಂತೂ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಮಾನವ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಶೋಧದಲ್ಲಿಯೂ ರೋಮಾಂಚನಕಾರಿ ಪ್ರಯಾಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹದಿಂದ, ಲೈಂಗಿಕತೆಯಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಮುಕ್ತಿಯೇ ದೈವಾನುಸಂಧಾನದ ಅಂತಿಮ ದಾರಿ ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಭಕ್ತ ಕವಿಗಳು ಚಲಿಸಿದರೆ, ಈ ಮೂವರೂ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ದೇಹಶೋಧದ ಉತ್ಕಟತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು

ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಹ–ಪರಗಳೆರಡನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಹಾಗೆ, ಇಹವನ್ನೇ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಶರಣ ಸತಿ ಲಿಂಗ ಪತಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಭಕ್ತರು ತಮ್ಮನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ದೈವಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಪ್ರಯೋಗ ಅಥವಾ ಮಾದರಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ?

ನಿಜದಲ್ಲಿ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಇದೂ ಕೂಡ ಅಧೀನ ಸಂಬಂಧ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ' ಪದಾರ್ಥ, 'ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ' ವಾಹಕವಾಗಿ, ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ರಾಮಾನುಜನ್, ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಹೆಣ್ಣುತನದ ಗುಣ–ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಭಕ್ತಿಯು ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ'ಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾದುದು ಎಂದು ರಾಮಾನುಜನ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ, ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಹೇಳಿಕೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ.

ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಸಮುದಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಬರುವುದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿರಬಹುದಾದ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನವು, ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗಲಾರದು. ಇದೊಂದು ಲಿಂಗ ವಿಶೇಷ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ, ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ, ನಿಜ. ಆದರೆ, 'ಅಧೀನತೆ'ಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ಭಕ್ತಿ' ಎನ್ನುವ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಣ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಹೊರಡುತ್ತದೆ? ಭಕ್ತಿಯು ಶರಣಾಗತಿಯ, 'ಕಳೆದು ಕೊಂಡು' 'ಲಯ'ವಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸುವುದು ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಸಾಮಾಜಿಕವನ್ನೇ ಅಲೌಕಿಕವಾಗಿಸುವ, ಅಮೂರ್ತವಾಗಿಸುವ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅದರ ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಗಣನೆಗೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು 'ಲಿಂಗ ವಿಶೇಷ'ವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಅರಿವು ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರಿಗಿತ್ತು. ಅವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸಿಯೂ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮರೆಯಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅವರ ಈ ಮಾತು ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂದು ಒಪ್ಪಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಎಂದರೆ, ರಾಮಾನುಜನ್‌ರಂತಹ ವಿರಳ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇತರರು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು Making of the meaningಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ತುಸು ಬದಲಿಸಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮರು ಉಚ್ಚರಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದು Making of the Woman. ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿದ್ದೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿದ್ದೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗ

ಬಹುದಾದ ಧಾತುಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಕುಂದಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮಘನತೆಯ, ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಲ್ಲಿ, ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅದಮ್ಯ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಜದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅವಳ ಶಕ್ತಿ–ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸಂದೇಹಾತೀತವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಈ ನಭೂತೋ ಎನ್ನುವಂಥ ಸಾಧನೆಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯೂ ಇದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ನಾವು ತಲೆಯೆತ್ತಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮಾದರಿಯೂ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೋಕ್ಷವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಆದರೆ ಈ ಭವದ ಬದುಕನ್ನು ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆದ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಾರ್ಥಕತೆಯ ನೆಲೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವರಷ್ಟು ಘನತೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟವರು ಕಡಿಮೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೋರಾಟದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಇವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ಮರು ಓದು ಎಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಅಸ್ಮಿತೆ, ಪ್ರತಿರೋಧ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬೆರೆತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೊಂದರ ಜೊತೆ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಮಾತುಕತೆ.

ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಸಮಾಜೋ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಅಕ್ಷಯ ಆಕರದಂತಿರುವ ಇವರ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಹರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಮೂರು ಪ್ರಧಾನ ಧಾತುಗಳಿಂದ ಈ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ದೇಹ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಇತರ ಹಲವು ಧಾತುಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಅವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಯ ಮುಂದುವರಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅವರು ತೀವ್ರವಾದ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಇವರನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತ.

ದೇಹ ಧಾತು:

ದೇಹದ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕನ್ನೂ, ಅದು ಇತರರಿಗೆ 'ಮಧು ಭಾಂಡ'ವಾಗಿರುವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿವೆ, ಅದು 'ಕೊಡುವ' ಮಾತ್ರವಲ್ಲ 'ಪಡೆಯುವ' ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಹುಡುಕಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದು. 'ಪರಿಕರ'ವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ, ಬಳಕೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ' ಅವಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಆಕರ'ವೂ ಆಗಿರುವ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನೂ, 'ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಮೂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಕ್ಕ, ಆಂಡಾಳ್, ಮೀರ ಮತ್ತು ಲಲ್ಲಾ ದೇಹ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಲು ನಡೆಸಿದ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇವರನ್ನು ದೇಹ ಕಾಡಿದ್ದು, ಕಂಗೆಡಿಸಿದ್ದು, ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಸಂಭ್ರಮವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದು, ಬೇಕೆಂದು, ಬೇಡವೆಂದು ಕಂಡಿದ್ದು ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಭಕ್ತರಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಘಳಿಗೆಗಳೆಂದು ಮಾತ್ರ

ನೋಡಬಾರದು, ದೇಹ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಯೇ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡಿದ, ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಕುರಿತ ದೇಹಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಲೇ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಮಾನತೆಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಇವರು ಮೂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ಕಟತೆಯ ಶಿಖರದಲ್ಲಿಯೇ ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಹಾಗೆ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಬೆಳೆಸುವುದಾದರೆ, ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ದೇಹ ಶೋಧವೆನ್ನುವುದು, 'ಸ್ವಶೋಧ'ವೂ ಆಗಿತ್ತೆನ್ನುವುದು. ದೇಹವೆನ್ನುವುದು, ಲೈಂಗಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು, 'ಕೊಡುವ' ಘಟಕ ಮಾತ್ರವಾಗದೆ, 'ಪಡೆಯುವ' ಘಟಕವೂ ಆಗುವುದನ್ನು ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಶೋಧಿಸಿ ದರೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ದೇಹ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕುತೂಹಲಕಾರವಾಗಿದೆ. ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ, ಹಳಿಯುವ, ದೇಹ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು ಒದ್ದಾಡುವ ಚಿತ್ರಗಳು ಇವರಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ. ದೇಹವನ್ನು ಪಳಗಿಸುವ ಧೀರೋದಾತ್ತವಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ಇವರು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಪಾರ ದೇಹ ಸಂಭ್ರಮದ ವಿವರಗಳೂ ಇವರಲ್ಲಿ ಉಜ್ವಲವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ದೇಹಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ನಾವು ರಾಜಕೀಯ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿಯೂ ನಿಲುವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು 'ಗ್ರಹಿಸುವ', ಅದರ ಮೇಲಿನ ತನ್ನ ಒಡೆತನವನ್ನು ಖಚಿತ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಯೂ ಇದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಗಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಘಟ್ಟ.

ಇವರ ದೇಹಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ದೇಹ, ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಅದರ ನಿಗೂಢ, ಮೋಹಕ ಆಯಾಮಗಳು, ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಒಂದು ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡಬಹುದಾದ ಮಮತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇವರಿಗೆ ಯಾಕಾಗಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಆಸಕ್ತಿ? ದೇಹ ಸಂಭ್ರಮ, ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇವರಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿಗಳಾಗಿ ಕಂಡಿವೆ ಎಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಮೀರುವ ದಾರಿಯ ಪಥಿಕರಾದ ಇವರ ದೇಹಾರಾಧನೆ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಇವರ ಈ ಶೋಧ ಮತ್ತು ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ತನಗೇ ಅಪರಿಚಿತವಾದ ದೇಹವನ್ನು ತನಗೆ ತಾನೇ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದರ್ಶನವಾಗಿಯೂ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೊಂದು ತೀವ್ರ ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಸಂಗತಿ, ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಸಾಕಾರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಅಥವಾ ಏಕೈಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಮನಿಸುವ 'ಒತ್ತು' ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದೆಯಷ್ಟೇ. ಹೀಗಿದ್ದೂ 'ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸದಾ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದೊಂದು ಕಂಡೂ ಕಾಣದ, ಕಂಡೂ ಹೇಳಲಾರದ 'ನಿಷಿದ್ಧ ಕ್ಷೇತ್ರ'ವಾಗಿಯೇ ಸದಾ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. (ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಫ್ಯೂಡಲ್‌ಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಪ್ತಾಂಗಕ್ಕೆ ಬೀಗ ಹಾಕುವ ರೂಢಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಯೋನಿಗೆ ಹಾಕುವ ಬೀಗ ಅದು. ಅದರ ಕೀಲಿಕೈ ಜಮೀನ್ದಾರನ ಹತ್ತಿರ, ಅವನು ಸಂಜೆ ಬರುವ ತನಕ ಈ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಮೂತ್ರ ವಿಸರ್ಜನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ, ಧಿಕ್ಕಾರವಿರಲಿ ಈ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ). ಬೀಗ ಹಾಕದಿದ್ದರೂ ಅದೆಷ್ಟೋ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಅನಾಗರಿಕವಾಗಿ ಬಳಸುವುದನ್ನು ನಾವು ದಿನ ನಿತ್ಯ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

(ನನ್ನ ಅಧ್ಯಾಪಕರ ತಾಯಿಯೊಬ್ಬರು, ಬಚ್ಚಲು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಮೈಮೇಲೆ ವಸ್ತ್ರವೊಂದನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಲೆ ಉರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದಲ್ಲ, ಆ ಅಗ್ನಿ ಪರಪುರುಷನಲ್ಲವೆ ಅದಕ್ಕೆ). ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಮೈಯನ್ನು ತಾನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅಪರಾಧವಾಗಿರುವ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಮ್ಮದು.

ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳ ದೇಹವೆನ್ನುವುದು ಅದರ ಒಡೆಯರ ಹಕ್ಕಿನ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಅವಳಿಗೆ ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇರಬಹುದಾದ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು, ಕಷ್ಟಗಳು, ನೋವುಗಳು ಹೀಗೆ ತನ್ನ ದೇಹದೊಂದಿಗೆ ಅವಳು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸ್ನೇಹದ ಪರಿ ಈ ಯಾವ ಮುಕ್ತತೆಗಳೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯದವು. ಇವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷಿದ್ಧ ಕ್ಷೇತ್ರ ಎಂದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಇತರರ ಅಥವಾ ಒಡೆಯರ ಪಾಲಿನ 'ಮಧು ಭಾಂಡ'.

ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಅದೆಷ್ಟೋ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ತಾನೇ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಕಂಡುಕೊಂಡ, ಅದರ ಶಕ್ತಿ, ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯ, ಅದರ ನಿಗೂಢ ತಾಣಗಳು, ಅದು ಇತರರಿಗೂ, ತನಗೂ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಸುಖ, ಈ ಇಂಥ ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ, ಹೆಮ್ಮೆ, ವ್ಯಾಮೋಹ, ತಳಮಳ, ಭಕ್ತಿಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ, ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೋ ಎನ್ನುವ ದ್ವಂದ್ವ, ಈ ದೇಹವನ್ನು ಘಳಿಗೆಯ ಆವೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿ, ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಸುವ ಪುರುಷ ಅಹಂಕಾರದ ಒರಟುತನದ ಬದಲಿಗೆ, ಅವಳನ್ನು ನವಿರಾಗಿ ನೇವರಿಸಬಲ್ಲ, ಅರಿಯಬಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಓಲೈಸಬಲ್ಲ, ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಕೊಡಬಲ್ಲ ಸಾವಯುವ ಧಾತುವಾಗಿ ಸಜ್ಜು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ, ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ತೋರಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಹಂಬಲಿಸಿದ ಘಳಿಗೆಯೊಂದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇವರ ಕಾವ್ಯ ಹವಣಿಸುತ್ತಿದೆಯೇನೋ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಣವಾಯುವು ನಾನು ಆತ್ಮ ನಾನು
ಅದಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದಿದ್ದೇನೆ
ಪೂಜಿಸು ನಿನ್ನ ದೇಹವನ್ನು
ಅದಕ್ಕಿಂತ ರುಚಿಕರವಾದುದು
ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ
ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವ ದೇಹ
ಆನಂದಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಏನೂ ಅಲ್ಲ
ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ನಾನೇ ಅವನು
ಎಂದು ಹೇಳಲು
ಒಂದು ರುಚಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು **ಲಲ್ಲಾ 27–27**

ಆ ದೇವ ಹೆಣೆದಿರುವ ತನ್ನ
ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಎಲೆಯನ್ನು ಜಗದಗಲ
ನೋಡುವನು, ಹೇಗೆ ಹೊಗುವ ನಿನ್ನ
ತೊಗಲಿನ ಅಡಿಗೆ
ನನ್ನ ಎಲುಬುಗಳ ಒಳಗೆ
ನೀನು ಜೀವಿಸಿರುವಾಗಲೇ

ಅವನ ನೋಡಲಾರೆಯಾದರೆ
ಸತ್ತ ನಂತರ ಅವನ ಕಾಣಲು
ದಿವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ ಒದಗಬಹುದೆಂದು ಆಶಿಸಬೇಡ **ಲಲ್ಲಾ – 105**

ನಾನವಗೆ ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡೆ ನನ್ನನ್ನು
ದೇಹ ಆತ್ಮಗಳೆರಡನ್ನು
ಆಗಿ ಹೋದೆ ಅವನ ಸ್ವಪ್ನ ಘಂಟಾನಾದ
ಅನವರತ ಹರಿದ ಹಾಗೆ
ಮನವೆಲ್ಲ ಅವನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತ ಹಾಗೆ
ನಾ ಹಾಡಿದೆ ಗಗನದವಕಾಶದಲ್ಲೆಲ್ಲ
ಹಾಗೆ ತೆರೆದಿದ್ದೆ ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಗಳ ರಹಸ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ **ಲಲ್ಲಾ – 112**

ಹಗಲು ನಾಲ್ಕು ಜಾವ ನಿಮ್ಮ ಕಳವಳದಲ್ಲಿಪ್ಪೆನು
ಇರುಳು ನಾಲ್ಕು ಜಾವ ಲಿಂಗದ ವಿಕಳಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಪ್ಪೆನು.
ಹಗಲಿರುಳು ನಿಮ್ಮ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆದೊರಗಿಪ್ಪೆನು.
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ,
ನಿಮ್ಮ ಒಲುಮೆ ನಟ್ಟು ಹಸಿವು ತೃಷೆ ನಿದ್ರೆಯ ತೊರೆದೆನಯ್ಯಾ **p–123–408**

O Kama, look, I have shown on that wall
Your ancestory and flags of fish,
Horeses, women and white fly-whisks,
And a bow made of sugar cane.
From childhood I have decicated
My surging breasts ever fond of him
To the lord of Dwaraka alone-
Join my destiny quickly with his. **Andal - p-38-4**

ದೇಹ ಕೊಡಬಹುದಾದದ್ದನ್ನು, ಅದರೆಲ್ಲ ಉತ್ಕಟತೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದು, ನಂತರ ಅದನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ, ತನ್ನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ.

ಪುರುಷ ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ತಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಎನ್ನುವಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾದ, ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ. ಅವರದೇನಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಡೆಗಿನ ಪ್ರಯಾಣ. ಈ ಪಡೆಯುವ, ಮತ್ತೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದ್ವಿಮುಖ ಆಯಾಮವು ಈ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳೆಯರು ನಡೆಸಿದ ದೇಹಾಧಾರಿತವಾದ ಹೋರಾಟದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಅದರ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಅವಕಾಶವೇ space ನಿರ್ಮಾಣವಾಗದೇ ಹೋಯಿತು.

ಅಕ್ಕ, ಮೀರಾ, ಆಂಡಾಳ್, ಮತ್ತು ಲಲ್ಲಾಳ ಕವಿತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾಮ್ಯತೆ ಬೆಚ್ಚಿ ಬೀಳಿಸುವಂತಿದೆ. ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೋ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬಳೇ ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾಳೋ ಎಂದು ಭಾಸವಾಗುವಷ್ಟು ಸಾದೃಶ್ಯ ಇವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿದೆ.

**Shyam , without Thee I cannot sleep.
Every second seems many an age,
Every moment I am tortured by separation.
Without the Beloved I remain in darkness,
Neither lamps nor places please me.
A bed of flowers seems a bed of throns
And I pass my nights awake.
To whom can I speak?
Who would believe me?
Who would have faith in my words?
The Beloved is a snake
Who has bitten my hand,
And my life is ebbing with every pulse.
I hear the frog‘s croaking , the peacock‘s cry
And the song of the Koil and paphia.
Dark low clouds have gathered,
The lightning‘s flash inspires terror.
O Krishna,
Is there any loving soul in the world
Who will ease my pain?
Mira‘s lord is Hari, the indestructible.
His sight would refresh her eyes 72 - 92**

**Friend, I have lost all sleep
I spend the whole night
Watching and waiting for the Beloved
My companions came to lecture me
But my mind would not listen
Without seeing him I cannot rest
Yet I will not be angry
My body is thin, I am greatly distracted,
My lips keep repeating the word "darling"
You did not understand the agonys I suffered in sepration
The pain of my heart.
The chatak bird thinks only of the cloud,
The stranded fish thinks only of the sea
Meera,too is abonded and distracted.
She has lost consciousness of her surroundings 70-87**

**The dark form has entered my heart.
I meditate Giridhara night and day,
And Mohan surely abites in my heart.
I am bitten by the snake of love of shyam
And stand utterly bewildered.
Says Meera: O my Master will you come
Everyday finds me filled with love anew. 70 – 88**

ಆಂಡಾಳ್ ಕವಿತೆಗಳಂತೂ ನೇರವಾಗಿ ಮನ್ಮಥನನ್ನೇ ಸಂಭೋದಿಸುವಂತಿವೆ

All through the month of Tai,Ananga,
I swept the floor and covered it with drawings
And now in Masi's first fortnight
Adorned the street with grains of sand
This worship of you and your younger brother
Is in order that you may save my life
Will you join my destiny
The Venkatam's lord who's disc spits fire **p-35-1**

O Kama I placate you with penance,
Strewing the street with fine white sand,
Bathing before the crack of dawn,
And feeding your fire with thornless twigs.
With flowers that are dripping honey
The name of the sea-hued written down
Will you aim at him and link me with him
Who tore the beak of the demon bird-? **p-36-2**

O Kama, look, I have shown on that wall
Your ancestory and flags of fish,
Horeses,women and white fly-whisks,
And a bow made of sugar cane.
From childhood I have decicated
My surging breasts ever fond of him
To the lord of Dwaraka alone-
Join my destiny quickly with his. **p-38-4**

If I should meet that Govardhan
Who cares not if she lives or is dead
Who only melts and is worn out
All for that mischievous bandit's love,
I shall pluck my useless breasts
From their roots and filling them
On his chest,and so put out
The raging fire of my love. **p-147-8**

ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವ ಅಥವಾ ಈ ಇಬ್ಬರ ಕವಿತೆಗಳ ಅನುವಾದಗಳಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವ ಅಕ್ಕನ ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಿ,

ಒಮ್ಮೆ ಕಾಮನ ಕಾಲ ಹಿಡಿವೆ
ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಚಂದ್ರಮಂಗೆ ಸೆರಗೊಡ್ಡಿ ಬೇಡುವೆ
ಸುಡಲೀ ವಿರಹವ, ನಾನಾರಿಗೆ ಧೃತಿಗೆಡುವೆ?
ಚೆನ್ನ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಕಾರಣ
ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಹಂಗುಗಿತ್ತಿಯಾದೆನವ್ವಾ **p -4-129**

ಒಲುಮೆ ಒಚ್ಚತರಾದವರು ಕುಲ ಛಲವನರಸುವರೆ
ಮರುಳುಗೊಂಡುದು ಲಜ್ಜೆ ನಾಚಿಕೆಯ ಬಲ್ಲುದೆ?
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ದೇವಗೊಲಿದವರು
ಲೋಕಾಭಿಮಾನ ಬಲ್ಲರೆ !

p–42–130

ಎನ್ನ ತುಂಬಿದ ಜವ್ವನ, ತುಳುಕುವ ಮೋಹನವ,
ನಿನಗ ಇಂಬು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರ್ದೆನಲ್ಲಾ ಎಲೆಯಯ್ಯಾ.
ಎನ್ನ ಲಂಬಿಸುವ ಲಾವಣ್ಯದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳ
ನಿನ್ನ ಕಣ್ಣಿಂಗೆ ಕೈವಿಡಿದಂತೆ ಮಾಡಿರ್ದೆನಲ್ಲಯ್ಯ. **p –33–97**

ಕೂಡಿ ಕೂಡುವ ಸುಖದಿಂದ
ಒಪ್ಪಚ್ಚಿ ಅಗಲಿ ಕೂಡುವ ಸುಖ ಲೇಸು, ಕೆಳದಿ!
ಒಚ್ಚೊತ್ತಗಲಿದಡೆ ಕಾಣದಿರಲಾರೆ.
ಎನ್ನ ದೇವ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಗಲಿಯಗಲಗದ
ಸುಖವೆಂದಪ್ಪುದೊ? **p –53–177**

ಕಾಣುತ್ತ ಕಾಣುತ್ತ ಕಂಗಳ ಮುಚ್ಚದೆ ನೋಡವ್ವಾ.
ಕೇಳುತ್ತ ಕೇಳುತ್ತ ಮೈಮರೆದೊರಗಿದೆ ನೋಡವ್ವಾ,
ಹಾಸಿದ ಹಾಸಿಗೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಹೋಯಿತ್ತು ಕೇಳವ್ವಾ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ದೇವನ ಕೂಡುವ ಕೂಟವ
ನಾನೇನೆಂದರಿಯದೆ ಮರೆದೆ ಕಾಣವ್ವಾ **p–48–156**

ಕಾಮಾರಿಯ ಗೆಲಿದೆನು ಬಸವಾ ನಿಮ್ಮಿಂದ.
ಸೋಮಧರನ ಹಿಡಿತಪ್ಪೆನು ಬಸವಾ ನಿಮ್ಮ ಕೃಪೆಯಿಂದ
ನಾಮದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗೂಸೆಂಬ ಹೆಸರಾದಡೇನು?
ಭಾವಿಸಲು ಗಂಡುರೂಪು ಬಸವಾ ನಿಮ್ಮ ದಯದಿಂದ.
ಅತಿಕಾಮಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಂಗೆ ತೊಡರಿಕ್ಕಿ
ಎರಡುವರಿಯದೆ ಕೂಡಿದೆನು ಬಸವಾ ನಿಮ್ಮ ಕೃಪೆಯಿಂದ **p–49–160**

ಕಾಮಿಸಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕಂದಿ ಕುಂದಿದೆನವ್ವಾ.
ಮೋಹಿಸಿ ಮುದ್ದಿಸಿ ಮರುಳಾದೆನವ್ವಾ.
ತೆರೆಯದೆ ತೊರೆಯದೆ ನಲಿದು ನಂಬಿದೆ ನಾನು.
ಎನ್ನ ದೇವ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆನ್ನನೊಲ್ಲದೊಡೆ
ಆನೇವೆನವ್ವಾ? **p49–161**

ಮಚ್ಚು ಅಚ್ಚುಗವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿದ ಪರಿಯ ನೋಡಾ.
ಎಚ್ಚಡೆ ಗರಿದೋರದಂತಿರಬೇಕು.
ಅಪ್ಪಿದಡೆ ಅಸ್ಥಿಗಳು ನಗ್ಗುನುಸಿಯಾಗಬೇಕು.
ಬೆಚ್ಚಡೆ ಬೆಸುಗೆಯರಿಯದಂತಿರಬೇಕು.
ಮಚ್ಚು ಒಪ್ಪಿತ್ತು, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಸ್ನೇಹ ತಾಯೆ **p–96–320**

ಲೇಸು ಹಾಸು , ನೋಟವಾಭರಣ, ಆಲಿಂಗನ ವಸ್ತು,
ಚುಂಬನವಾರೋಗಣೆ, ಲಲ್ಲೆವಾತು ತಾಂಬೂಲ,
ಲವಲವಿಕೆಯ ಅನುಲೇಪನವೆನಗೆ.
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೂಟ ಪರಮ ಸುಖವವ್ವಾ **p –107–360**

ಸತ್ತ ಹೆಣ ಕೂಗಿದುದುಂಟು
ಬೈತಿಟ್ಟ ಬಯಕೆ ಕರೆದುದುಂಟು
ಹೆಪ್ಪಿಟ್ಟ ಹಾಲು ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡು ಸಿಹಿಯಾದುದುಂಟು.
ಇದ ನಿಶ್ಚೈಸಿ ನೋಡಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ದೇವರಲ್ಲಿ **p–118–389**

(ಇದೊಂದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ವಚನ)

ಹಗಲಿನ ಕೂಟಕ್ಕೆಹೋರಿ ಬೆಂಡಾದೆ:
ಇರುಳಿನ ಕೂಟದಲ್ಲಿ ಇಂಬರಿದು ಹತ್ತಿದೆ
ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮನಸಂಗವಾಗಿ ಮೈಮರೆದಿರ್ದೆ;
ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆದು ಒರಗಿದೆ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕಂಡು ಕಣ್ದೆರೆದೆ. **p–122–406**

ಹಗಲು ನಾಲ್ಕು ಜಾವ ನಿಮ್ಮ ಕಳವಳದಲ್ಲಿಪ್ಪೆನು
ಇರುಳು ನಾಲ್ಕು ಜಾವ ಲಿಂಗದ ವಿಕಳಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಪ್ಪೆನು.
ಹಗಲಿರುಳು ನಿಮ್ಮ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆದೊರಗಿಪ್ಪೆನು.
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ,
ನಿಮ್ಮ ಒಲುಮೆ ನಟ್ಟು ಹಸಿವು ತೃಷೆ ನಿದ್ರೆಯ ತೊರೆದೆನಯ್ಯಾ **p–123–408**

ಹರನೆ ನೀನೆನಗೆ ಗಂಡನಾಗಬೇಕೆಂದು
ಅನಂತ ಕಾಲ ತಪಸಿದ್ದೆ ನೋಡಾ.
ಹಸೆಯ ಮೇಲಣ ಮಾತ ಬೆಸಗೊಳ್ಳಲಟ್ಟಿದಡೆ,
ಶಶಿಧರನ ಹತ್ತಿರಕೆ ಕಳುಹಿದರೆಮ್ಮವರು.
ಭಸ್ಮವನೆ ಹೂಸಿ, ಕಂಕಣವನೆ ಕಟ್ಟಿದರು
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ತನಗೆ ನಾನಾಗಬೇಕೆಂದ **p –123–411**

ಹಾವಿನ ಕಲ್ಲ ಕಳೆದು ಹಾವನಾಡಿಸಬಲ್ಲಡೆ
ಹಾವಿನ ಸಂಗವೇ ಲೇಸು ಕಂಡಯ್ಯಾ.
ಕಾಯದ ಸಂಗವ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲಡೆ
ಕಾಯದ ಸಂಗವೇ ಲೇಸು ಕಂಡಯ್ಯಾ.
ತಾಯಿ ರಕ್ಕಸಿಯಾದಂತೆ ಕಾಯವಿಕಾರವು.
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ,
ನೀನೊಲಿದವರು ಕಾಯಗೊಂಡಿದ್ದರೆನಬೇಡ. **p–126–419**

ನಾನೇ ಲಲ್ಲ, ನನ್ನ ಆತ್ಮದಮಲ್ಲಿಗೆ
ಹೂದೋಟದ ತಡಿಕೆ ಬಾಗಿಲಿಂದ ಬಂದೆ
ನಾನೇ ಲಲ್ಲ, ಶಿವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನಲ್ಲಿ

ಪ್ರಣಯದುತ್ಕಟ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಕಂಡೆ
ನಾನು ಮಧುಗೊಳದಲ್ಲಿ ಧುಮುಕಿ
ಆನಂದಾಮೃತವ ಕುಡಿಕುಡಿದೆ
ಹೋದ ಹೆಣ್ಣು ನಾನು ಎದ್ದು ನಡೆದೆ
ಯಾರು ನನಗೇನು? **p–68–68**

ನೀ ನಕ್ಕರೆ ತಾನೂ ನಗುವ, ನಿನ್ನ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿ
ನಿನಗಾಗಿ ಸೀನುವ, ನಿನಗಾಗಿ ಆಕಳಿಸುವ, ಕೆಮ್ಮುವ
ನಿನ್ನ ಚಿಂತನೆಯ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗೇಳುವ ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ
ಅವನು ನಗ್ನ, ವರುಷಾವಧಿಯೂ, ನಡೆವ ನೀ ನಡೆದಲ್ಲೆಲ್ಲ
ಹೋಗು, ಸುಮ್ಮನೆ ಹೋಗಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೋ **p–72–72**

ಹೊಸ ಮನಸ್ಸು, ಹೊಸ ಚಂದಿರ
ನಾನು ಮಹಾಸಾಗರವನ್ನೇ
ಹೊಸತು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೇ ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ
ನನ್ನ ಮೈ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು
ತೊಳೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ
ನಾನು ಲಲ್ಲಾ – ಅವನೆಷ್ಟು ಹೊಸಬನೋ
ಅಷ್ಟೇ ಹೊಸಬಳು ನಾನೂನು, **p–117–117**

ಓ ಜಾರುತ್ತಿರುವವನೇ, ಸರಿಯುತ್ತಿರು
ನಿನಗಿನ್ನೂ ಸಮಯವಿದೆ
ಹೋಗು ನಿನ್ನ ಗೆಳೆಯನ ಹುಡುಕು
ಕಟ್ಟಿಕೋ ರೆಕ್ಕೆಗಳ, ಬಡಿದು ರೆಕ್ಕೆಯ ಹಾರು
ನಿನಗಿನ್ನೂ ಸಮಯವಿದೆ
ಹೋಗು ನಿನ್ನ ಗೆಳೆಯನು ಹುಡುಕು **p–17–17**

ನಿನ್ನ ಪುಪ್ಪುಸಗಳಿಗೆ ಉಸಿರನ್ನೂಡಿಸು ತುಂಬ
ಆ ಕಮ್ಮಾರ ನಿನಗೆ ಕಲಿಸಿದ ಹಾಗೆ
ಅದಂತು ಹಾಗೆ, ನೀನು ಕಬ್ಬಿಣವ
ಬಂಗಾರವನಾಗಿಸಿದ ಹಾಗೆ
ನಿನಗಿನ್ನೂ ಸಮಯವಿದೆ
ಹೋಗು ಗೆಳೆಯನ ಹುಡುಕು **p–18–18**

ಪ್ರಣಯೋತ್ಕಂಠಿತಳು ನಾನು, ಲಲ್ಲ
ಹೊರಟೆ ಅವನನ್ನರಸಿ
ಕಳೆದೆ ದಿನ ರಾತ್ರಿಗಳನ್ನ ಅವನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ
ಕಾಣದೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದೆ
ಗುರು ನನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದ
ಎಂಥ ಅದ್ಭುತ ಅದೃಷ್ಟ ನಾನೆಂದೆ
ಅವನನ್ನ ತಬ್ಬಿಕೊಂಡೆ **p–13–13**

ಈ ನಾಲ್ವರು ಮುಖ್ಯ ಕವಯಿತ್ರಿಯರ ಈ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ನಾವು ರಚಿಸಬಹುದಾದ ದೇಹ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದು?

ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಸಾಧ್ಯ ದೇಹ ಸಂಭ್ರಮವು ದೈವದ ಜೊತೆಗಿನ ಅದ್ವೈತದ ಹಂಬಲದಷ್ಟೇ, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವು ದೇಹದ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಸಕಲ ಸಂಭ್ರಮಗಳನ್ನು, ಸಕಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ಅದರ ಎಲ್ಲ ಎತ್ತರ ಬಿತ್ತರಗಳನ್ನು, ಸಾಂದ್ರತೆಯನ್ನು ಅವುಗಳ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲು ಇವರು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವೊಂದು ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ದೇಹವೇ ಸರ್ವಸನ್ನದ್ಧವಾದ ವೇದಿಕೆಯೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ಇವರು ದೇಹವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಶ್ವರವಾದ ದೇಹ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಯಾವುದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಹಠದಲ್ಲಿ **ಈ ತುಂಬಿ ಬಾಳು ತುಂಬಿರುವ ತನಕ ತುಂತುಂಬಿ ಕುಡಿಯಬೇಕು** ಎನ್ನುವ ಕಡು ವ್ಯಾಮೋಹಿಗಳ ಹಾಗೆ ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರುವುದು, ದೈವವನ್ನು ಇವರು ಗಂಡಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದರ ಬಗೆಗಾಗಲಿ, ಆ ದೈವದ ಜೊತೆಗೆ ಇವರು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸಮಸ್ತ ಮಜಲುಗಳನ್ನು, ಪದರಗಳನ್ನು ನಿಗೂಢಾತಿ ನಿಗೂಢ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಯಾವ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದೇ **ಕೊಡಲು** ಮತ್ತು **ಮುಂದುವರಿಸಲು** ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ದೇಹದ **ಪಡೆಯುವ** ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು, ಆವರಣವನ್ನು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಇವರು ನಿರೂಪಿಸುವ ಬಗೆಗೆ.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಎರಡು 'ಕ್ಷೇತ್ರ'ಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು 'ಉಪಭೋಗ'ದ ಮತ್ತೊಂದು 'ಉಪಯುಕ್ತತೆ'ಯ ಜಾಗ. ಇವುಗಳನ್ನು **ಮಧುಭಾಂಡ** ಮತ್ತು **ತನುವಿಸ್ತಾರ** ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಸ್ತ್ರೀ **ರೂಪಮೆ ರೂಪಂ** ಅನ್ನು ಆಹಾ ಪುರುಷಾಕಾರವು ಉಪಭೋಗಿಸುವ, ಅದೇ ಬದುಕು, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ 'ಅನಾದಿ ವಿನ್ಯಾಸ' ಎನ್ನುವ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಟ್ಟಿದೆ. ಇದರ ನಂತರದ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾಗವೆಂದರೆ, **ಉಪಯುಕ್ತತೆ**ಯದು. ವಂಶೋದ್ಧಾರಕರನ್ನು ತನ್ನ ತನುವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪಡೆಯುವುದು. ತಾಯ್ತನವು ಮೌಲ್ಯವೆಷ್ಟೊ ಅಷ್ಟೇ ಕ್ರೂರವಾದ ಕರಾರು ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳೆರಡೂ ಮೌಲ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ ಕರಾರುಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಈ ಕವಿತೆಗಳು, ಇಲ್ಲಿರುವ **ಭಾವಸ್ಫೋಟ**ವನ್ನು ಮತ್ತು **ದೇಹಸ್ಫೋಟ**ವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಈ ಮಹಿಳೆಯು 'ತನ್ನಾಶಯದ ರತಿಸುಖ'ವನ್ನು ಅದರ ದುರ್ದಮ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ದಮನಿತ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ವಿವರಗಳು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ದೇಹಸ್ಫೋಟದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ. ಹಾಸಿದ ಹಾಸಿಗೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವ ಉತ್ಕಟತೆಯು, ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಜವೆಂದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಈತನಕ ಮೂರ್ತವಾಗಿದ್ದ ಪುರುಷಾನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವದ ಆಯಾಮವನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ತನಕ ಪಾರ್ಶ್ವವಾಗಿದ್ದ, ಏಕಮುಖವಾಗಿದ್ದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಮಾನವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ

ಖಾಲಿ ಇದ್ದ ಜಾಗವೊಂದನ್ನು ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತುಂಬುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಸ ಮಜಲು ಮತ್ತು ಎತ್ತರವನ್ನು ಇವರ ದೇಹ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮುಟ್ಟಿದೆ. ಎಂದೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ತ್ವದಷ್ಟೆ ಕಲಾಪಠ್ಯಗಳ ಮಹತ್ತ್ವವೂ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಎಷ್ಟೋ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಇದೊಂದು ಮೂಲ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಗಳಿಲ್ಲ.

ಈ ಕವಿತೆಗಳ ಉತ್ಕಟತೆಯೇ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೂ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನೂ ಸಂದೇಹಾತೀತವಾಗಿ ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ದೇಹ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ದೇಹ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಇವರು ಸಿದ್ಧರಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ, ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ತಾನೇ ಶೋಧಿಸಿಕೊಂಡ **'ಮೊದಲಗಿತ್ತಿ'**ಯರ ಸಂಭ್ರಮವೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಲಾಗದಂತೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ sexualityಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅವರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮತ್ತು ಸ್ವ-ವಿಶ್ವಾಸದ, ಜೀವ ಸಂಭ್ರಮದ ಆಯಾಮಗಳು ಇವರಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯ ಹುಡುಕಾಟದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಸಖಿ-ನಲ್ಲ-ಗೆಳೆಯನ, ಮದುವೆಯ, ಮತ್ತು ಈ ದೇಹಮೀಮಾಂಸೆಯ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸೇರಿಸಿದರೆ, ಯಾವುದನ್ನು ನಾನು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಹಾಗೂ ರಚನೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೋ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಎಂದಂತೆ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವೆಂದರೆ, 'ಹುಚ್ಚು' ಎನ್ನುವ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ 'ಭಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ'ವೂ, 'ಸ್ತ್ರೀ ವಿಶಿಷ್ಟ'ವೂ ಆದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯದ್ದು.

ಭಕ್ತಿಯ ಪರವಶತೆಯಲ್ಲಿ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹುಚ್ಚು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಲೋಕರೂಢಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದು ಅಗತ್ಯ, ಏಕೆಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿಗೂ, ಹುಚ್ಚಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಅನಾದಿ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಹಳೆಯದು.

ಹುಚ್ಚು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಬಳಸುವ ಸಾಧನವೂ ಹೌದು ಹೆಣ್ಣು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಳಸುವ ಅಸ್ತ್ರವೂ ಹೌದು. ಅಥವಾ ಹುಚ್ಚು ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೆಥಡಾಲಜಿಯಾಗಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

> **Our sexuality is intended to be defused through out the entire body. The body as a hole should be the source of sexual pleasure - in responsiveness, feeling, giving and receiving. Under the preasure of the performance principle, however, our sexuality becomes genitalized, identified with spciaific sex acts."[3]**

---

[3] **Horcombe Linda - *Sex and God.* 1987.**

ಲಿಂಡಾ ಹರ್ಕುಂಬ್ ತಮ್ಮ ಸೆಕ್ಸ್ ಆಂಡ್ ಗಾಡ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಮಹಿಳೆಯರು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ದೈವದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವ ವಿಲಕ್ಷಣತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸಹಜ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವಾದ ಬಂಧಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಅವುಗಳ ಬಿಡುಗಡೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ದೈವದ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆನೋ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ತಿರುಗುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಅಕ್ಕ ಮತ್ತು ಲಲ್ಲೇಶ್ವರಿಯನ್ನು, ತಿರುಗಾಟದಲ್ಲೇ ಬದುಕು ಕಳೆದ ಮೀರಾಳನ್ನು ಹುಚ್ಚಿಗೆ ಸಮೀಪದ್ದು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ನಡೆಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಾದರೆ, ಅವರ ಬದುಕು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ಇವರನ್ನು, ಇವರ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ, ಹುನ್ನಾರವಾಗಿ ಇವರಿಗೆ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಹಚ್ಚಲಾಯಿತೆಂದೂ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಲು ಇವರಿಗೂ ಕಾರಣಗಳಿದ್ದೇ ಇದ್ದಾವು. ಹೆಸರು, ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಯಾವುದೂ ಆಗಲಿ, ತಮಗೆ ಪರಮಸತ್ಯವೆಂದು ಕಂಡದ್ದನ್ನೂ, ಇಲ್ಲಿಯ ತನಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾಗದೆ ಅದುಮಿಟ್ಟದ್ದನ್ನೂ, ತಮ್ಮ ಇನ್ನೆಷ್ಟೋ ಸಂಗಾತಿಗಳ ಪರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವ ಅವಕಾಶ ಇವರಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೂ, ಹುಚ್ಚಿನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೂ ದೊರೆಯಿತಲ್ಲ. ಸಿಕ್ಕ ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ತನ್ನ ಮೊದಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮದುವೆಯಿಂದ ಮೀರ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣನೊಂದಿಗಿನ ಮದುವೆಯನ್ನು ಅವಳು ಘೋಷಿಸುತ್ತಿರುವ ಪರಿ ಎರಡೂ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಪೂತ ಮದುವೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಬಂಡಾಯ, ಪ್ರತಿರೋಧವೇ ಆಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮದುವೆಯನ್ನು ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಚಿತ್ರೀಕರಿಸುವ ರೀತಿಯೇ ಇವರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಘೋಷವಾಕ್ಯದಂತಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಗಳ ಓದು ಅವರು ಸಂಸಾರ ವಿಮುಖರಾಗಿರುವದನ್ನಲ್ಲ ಸಂಸಾರ ಪ್ರೇಮಿಗಳೇ ಆಗಿರುವದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲ ಪಡೆಯುವುದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಈ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತೀವ್ರವಾದ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಾರೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಕರಾರುಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ರಚಿಸುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕರಾರುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯ ಕರಾರುಗಳನ್ನು ಇವರು ರಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರು ಸಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಬದುಕಿನ ಅಪೂರ್ವ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನು ಇವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗಲು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಓದೂ ಕೂಡ ಈ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಓದಿನ ಕ್ರಮವೇ ಭಿನ್ನವಾಗುವ ಮೂಲಕವೇ ಕಾವ್ಯದ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ವಲಯವೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿ ಇದು.

Friend from my childhood, I long to be a renunciator,
That form which enchants my sahib, that is the form I will keep
At your asking I will dye my sari the color of the kusumal flower
At your asking I will take on saffron robes
Friend from my childhood, I long to be a renunciator
At your asking I will fill the parting of my hair with pearls,
At your asking I will unbind my hair
Friend from my childhood, I long to be a renunciator
My being resides elsewhere, here is only the empty husk
Like straw in the wind, I left behind
Mother father family
Friend from my childhood, I long to be a renunciator."

ಮೀರಾಳ ಬಹು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಗೀತೆ ಇದು. 'ವಿದಾಯ' ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೊರಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾವಲೋಕ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವ ಈ ಕವಿತೆ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮರು ಓದಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದನ್ನು ಅಥವಾ ಧ್ವನಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ವಿದಾಯದ ಗೀತೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಮಗಳ ಪಾತ್ರದಿಂದ ಸೊಸೆಯ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಳದ ತಳಮಳ ಮತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಈ ಗೀತೆಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಆಯ್ಕೆಯ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಅಸಹಾಯಕತೆಯು ಚಿತ್ರಣವಾಗಿಯೂ ವಿದಾಯದ ಗೀತೆಗಳು ಕಾಣಿಸತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು, ಪ್ರೀತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಧಾರೆಯೆರೆದು ಬೆಳೆಸಿದ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ರಕ್ಷಣಾ ವಲಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶವಾದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಅಥವಾ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮನೆಯನ್ನು, ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಾಸ್ಟಾಲ್‌ಜಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮೀರಾಳ ಈ ಕವಿತೆಯ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿದಾಯವು ಕವಿತೆಯು ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅರ್ಥಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ, ಆಳವಾದ ಅರ್ಥ ವಲಯಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದೆ. 'ಬಾಲ್ಯ ಕಾಲದ ನನ್ನ ಗೆಳತಿಯೇ' ಎನ್ನುವ ಸಂಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಗಾರವೇ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಹೊಸ ಪ್ರಾರಂಭದ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ನನಗೆ ವಿರಾಗಿಯಾಗುವ ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಹೊಸ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಹೊಸ ಬದುಕಿನೆಡೆಗಿನ ಇವಳ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬಾಲ್ಯ ಕಾಲದ ಗೆಳತಿ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ತಾನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇನ್ನೆಷ್ಟೋ ಜನ ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ವೈರಾಗ್ಯದ ಹಂಬಲ ತಾಯಿ ಮನೆಯನ್ನು ತೊರೆಯುವ ಘಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಉಮ್ಮಳಿಸಿ ಬರುವ ದುಃಖದ ಚರಮ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅಭಾವ ವೈರಾಗ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಇವಳ ಬಯಕೆ ಆಘಾತಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಡೀ ಕವಿತೆ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತಿರೋಧದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ

ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಷೇಯ ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆತ್ಮವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅವಳು ಮಾಯಾವಿ ಎನ್ನುವ ತನಕ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಗಳ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗಂಡು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಡುವ ವೈರಾಗ್ಯದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿನ ಮುಳ್ಳು ಎಂದೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಆಸೆಯೇ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆ, ಗಂಡನ ಸೇವೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಪೋಷಣೆಯೇ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮುಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಏಕೈಕ ದಾರಿ ಎಂದು ಇದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಕವನದ ಎರಡನೇ ಸಾಲು 'ನನ್ನ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗುವ ರೂಪ ಯಾವುದೋ ಅದನ್ನು ನಾನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ' ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇಡುವ ಮೂಲಕವೇ ಮೀರ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯೊಂದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಮದುವೆ, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ, ದೈವ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಯ ಬದುಕು ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕುರಿತಂತೆ ಮೀರಾಳ ಬದಲಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷೆಯ ಗಂಡನ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ಕುರಿತ ತನ್ನ ದಾಸ್ಯ ಭಾವ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಸ್ಥಾಪಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವ ಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದನ್ನು ಈ ಮಧುರ, ಮೆಲುಧ್ವನಿಯ ಕವಿತೆಯ ಮೂಲಕ ಮೀರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಮೀರಾಳ ಕಾಲದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ರಾಜಪೂತ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಈ ನಿಲುವು ಎಂಥ ಆಘಾತವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದು.

ದೇವರೊಂದಿಗಿನ ಮದುವೆಯೆನ್ನುವುದು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿಯೂ ಅನೇಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಬದುಕಿನ ದಾರಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂಥ ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಈ ದಾರಿಯು ಈ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕೊಡಲು ಶಕ್ತವಾಗುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ. ಮತ್ತು ಇದು ಅಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಮದುವೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೊಂದನ್ನು ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮದುವೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಕರಾರುಗಳನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡುತ್ತ ತನ್ನ ಆಯ್ಕೆಯ ಪುರುಷರನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ, ಅವನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ನಾನಿರುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ ಮೀರ. ಆದರೆ ಅವಳು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಬಯಕೆ ಎರಡೂ ಅವಳ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಿವೆ. ಎಂದರೆ, ಇಡೀ ಕವಿತೆ ಇರಿಯುವ ವ್ಯಂಗ್ಯದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಆಯ್ಕೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಕೊಡದ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅದರದ್ದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ತಾನು ಪಡೆಯಲು ಹೊರಡುವುದನ್ನೂ, ಪಡೆಯಬಹುದಾದದ್ದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿದಾಯ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಹೌದು, ಅದರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಹೌದು. ಲೌಕಿಕ ಮದುವೆಯಿಂದ ಅಲೌಕಿಕ ಸಖ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಇವಳು ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಪದರದೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ ವಲಯವೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಅಲೌಕಿಕ ಸಖ್ಯದ ಈ ಮಾದರಿ ಲೌಕಿಕ ಮದುವೆ ಎನ್ನುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಬೇಕಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಮದುವೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಕೊನೆಗೂ ಪುರುಷನ ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವ, 'ಯಜಮಾನ'ನ

ಅನುಕೂಲಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕರಾರುಗಳು ಆಗಿ ಅವಳ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಗೊಳಿಸುವ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮೀರ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕವಿತೆ ಮದುವೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುನರ್ ರಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಆಗಿದೆ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇಡುವಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಚಹರೆಯೊಂದನ್ನು ಮೀರ ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಮದುವೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ವಿದಾಯವಾಗಿಯೂ, ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನೂ ಮದುವೆಯನ್ನೂ ಬೆಸೆಯಬಹುದಾದ ಹೊಸ ಸಖ್ಯದ ಮಾದರಿಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಮೀರ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾಳೆಯೇ? ಮದುವೆ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯ ಈ ಎರಡರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ಬದಲಿಸುವ ಇಶಾರೆಗಳು ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿವೆಯೇ?

ಕೃಷ್ಣನೊಂದಿಗಿನ ತನ್ನ ಮದುವೆಯನ್ನು ಅವಳು ವಿವರಿಸುವ ಪರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳು ಅದನ್ನು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿಡುವ ಈ ಮದುವೆಯನ್ನು ಅವಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನಾರೂ ಅರ್ಥೈಸಲಾರರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮೀರಾಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಮೆ, ತುಮುಲದಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತದೆ, ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ನೀರಾ ದೇಸಾಯಿ.[4]

ಬಲವಂತವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಮದುವೆಯ ಸಂಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ದೂಡಿದ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ಈ ಗೀತೆ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆನ್ನುವಂತೆ ತಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕೃಷ್ಣನೊಂದಿಗಿನ ಮದುವೆಯನ್ನು, ಅಪಾರ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶಂಕೆಯಿಲ್ಲದ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮೀರ ಸಾರುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮೀರ ವಿದಾಯ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ತನ್ನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಅವಳು ವಿದಾಯ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಮದುವೆ, ಕುಟುಂಬ, ವಾತ್ಸಲ್ಯದ ಹೆಸರಿನ ಬಂಧನ ಪ್ರೀತಿಯ ಹೆಸರಿನ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರ ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಪರಸ್ಪರ ಗೌರವದ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಸಖ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ ಈ ಗೀತೆ.

ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಒಳಗೆ ಒಳ ಚಳುವಳಿಯೊಂದು, ಬಂಡಾಯದ ಚಹರೆಯೊಂದು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನನ್ನ ವಾದಕ್ಕೆ ತಾರ್ಕಿಕ ಪುರಾವೆಯೊಂದು ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಬಂಡಾಯದ, ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ಯಾವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸು ತ್ತಿದೇವೆಯೋ, ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಕ್ತಿ. ಈ ಎರಡೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ ಚಳುವಳಿಯ, ಕ್ರಾಂತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಇಲ್ಲಿ ಮೀರಾಗೆ ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು, ಯಾಕಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿದೆ. ಇದರ ಬದಲಾಗಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಏನು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗೆಗೂ ಮೀರಾಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಖಾಚಿತ್ಯವಿದೆ.

---

[4] **ಮೀರಾಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ 'Women in Bhakti movement - Desai Neera - Samya Shakti 722, 1983-92. p-21.**

ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಚರಣಗಳು ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವಂತಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೈರಾಗ್ಯವೆಂದರೆ ಪುರುಷರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾವಿಬಟ್ಟೆಯ ಜಟಾಧಾರಿಗಳ ಚಿತ್ರ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೀರಾ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಮಗ್ನತೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಅವಳ ದೇಹ ಸೌಂದರ್ಯದ, ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮದುವೆಯ ಕೆಂಪು ಸೀರೆ, ಬೈತಲೆ ತೆಗೆದ ಕೂದಲು ಇವೆಲ್ಲ ಪುರುಷನ ವೈರಾಗ್ಯದ ನೆಲೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬದಲು ಕೃಷ್ಣನೊಂದಿಗೆ ಉತ್ಕಟ ದೈಹಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕಾಗಿ ಸನ್ನದ್ಧಳಾಗುವ, ಕೃಷ್ಣನೊಂದಿಗಿನ ಮಿಲನವನ್ನೇ ವೈರಾಗ್ಯವೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೀರಾಳ ನಿಲುವು, ಭಾಷೆ ಎಲ್ಲವೂ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದಾಗಿ, ಹೆಣ್ಣಿಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವೇನೋ ಎನ್ನಿಸುವ ಅನನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಮೀರಾಳ ಈ ಅಂಶದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸುವುದಾದರೆ, ಅಕ್ಕ-ತಂಗಿಯರಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವ ಆಂಡಾಳ್-ಅಕ್ಕ ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಕೇಳಿದರೂ ಅವರೂ ಇದು ನಮ್ಮ ನಿಲುವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಅನುಮೋದಿಸುವಷ್ಟು ಅವರಿಬ್ಬರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ.

ಇವರ ವೈರಾಗ್ಯದ, ಮುಕ್ತಿಯ, ಅನುಭಾವದ, ಬದುಕಿನ, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಅಂತಿಮ ಸಿದ್ಧಿಯ ಸ್ವರೂಪದ- ಹೀಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಅನುವಾಗುವಷ್ಟು ಈ ಕವಿತೆ ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಛಾಯಾ ಶರೀರವೂ ಇದೆ. ನಿಜವೆಂದರೆ, ಈ ಇಡೀ ಕವಿತೆ ಆ ಛಾಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಸಂವಾದ. ಆ ಛಾಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವನ್ನು ಯೋಜಿತ ಉತ್ತರವೆಂದು, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಕೊನೆಯ ಪದ್ಯ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಮದುವೆ ಎರಡೂ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆಯಾಗಿ, ಉಪಾಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನೂ, ಬಲಿಷ್ಠ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ಮಿತೆಗೆ ಕಿಲುಬುಕಾಸಿನ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ದಾರುಣ ಬಲಿಪಶುವಾಗುವುದನ್ನು ಅಪಾರ ಸಂಯಮದ, ಅದುಮಿಟ್ಟ ವ್ಯಗ್ರತೆಯ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮೀರಿಕೊಳ್ಳಲು ತನಗೆ ದಾರಿಯೊಂದು ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಮೀರಾ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

My being resides elsewhere here is only the empty husk like
straw in the
Wind, I left behind mother, father, family

ಇಲ್ಲಿ ಮೀರಾ ಬಳಸುವ ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನೇ ನೋಡಿ. ಪುರುಷ ಭಕ್ತ ಕವಿಗಳಿಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳು ಕಾಳು-ಹೊಟ್ಟಿನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮವನ್ನು ದೇಹದಿಂದ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ಮವನ್ನು ದೇಹದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದೇ ಅವರಿಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಮೀರಾ ಈ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. My being resides elsewhere ಎನ್ನುವಾಗ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳೆರಡೂ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳ ಕಾಳು-ಹೊಟ್ಟಿನ ರೂಪಕಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ವಿದಾಯದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನಾಂತರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಲೆ ಆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು

ವೈರಾಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ 'ಪದಾರ್ಥ-ಸಂಪತ್ತಿನ' ತೊರೆಯುವಿಕೆಯೆಂದು ಅರ್ಥೈಸದೇ, ಲೌಕಿಕ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೇಳುವ ವಿದಾಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ವಿದಾಯ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮೀರಾಳ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರ ಹೋಗುವ, ಹಾಗೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಅವಳ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ, ಅದನ್ನು ಬೇಕಾಗಿ, ಬೇಡವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಬದಲಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ 'ಮಗಳು' ತನ್ನ ಸ್ವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ತವರುಮನೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳುವ ಚಿತ್ರ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಾದದ, ಹೇಗೂ ಹೆಂಡಿರಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕಾದ್ದು ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದದ್ದು ಎನ್ನುವ ವಿಧಿವಾದದ, ಅವಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯ, ಅಸಹಾಯಕತೆಯ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಭದ್ರತೆಯ ದುರಂತ ಚಿತ್ರಗಳ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ವಿದಾಯ'ದ ಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಮೀರಾಳ ಕವಿತೆ ಪರ್ಯಾಯದ ಭರವಸೆಯನ್ನು, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೂ, ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ತಾನೆ ಹೊಣೆ ಎನ್ನುವ ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವವನ್ನು, ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಬದುಕು ದೊಡ್ಡದು ಎನ್ನುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಜೀವನ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು, ಸೂಕ್ಷ್ಮಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೈತಿಕತೆಯ ಎದುರಿಗೆ ಮತ್ಯಾವ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ತಲೆಬಾಗಬೇಕಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ 'ನವ ನೈತಿಕತೆ'ಯ ಬಲವನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ದೈವದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಮೀರಾಳ ಕವಿತೆಗೆ ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು, ಶುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವಾಗುವ ಕಹಳೆಯಾಗುವ ಘೋಷಣೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇದೇ ಈ ಕವಿತೆಯ ಶಕ್ತಿಯೂ, ಆತ್ಮವನ ಕಾಂತಿಯ ಸೆಲೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ತಾನು ಎತ್ತುತ್ತಿರುವ, ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ, ಲೋಕ ಮೆಚ್ಚುವ, ಬೆಚ್ಚುವ ಲೋಕವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಲು ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ದಾರಿಯಾಗಿ ಮೀರಾ ಕೃಷ್ಣನ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಲು ಹೆಣ್ಣು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡ ರೂಪಕದ ದಾರಿ ಇದು. ಎಂಥ ಬಲವಾದ ರೂಪಕ ಇದೆಂದರೆ, ದೈವದ ಸ್ಪರ್ಶವಿರುವ, ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನೇರವಾಗಿ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೈವ ಕಾರುಣ್ಯ ಯಾರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಒದಗಿ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ದೈವದ ಸಾಂಗತ್ಯ ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಲೌಕಿಕ ಬೆಂಬಲವನ್ನೂ ನೀಡಿತು.

ಈ ಕವನದ ಕೊನೆಯ ವಿಚಾರ, 'ಮನೆ, ಅಪ್ಪ, ಅಮ್ಮ ಎಲ್ಲರನ್ನು ತೊರೆದೆ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ತನಗೆ ತಾನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಒಪ್ಪಂದವೊಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದ ಸಹಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕವನ ಅವಳ ಇತರ ಕವನಗಳಂತೆ ಅಂಕಿತನಾಮವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. 'ಮಗಳು' ತವರು ಮನೆಯ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು. ಅವಳ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು, ಅವಳು ಈ ಮನೆಗೆ ಹೊರತಾದವಳೆಂದೇ. ಈ ಮಗಳಿಗೆ ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಕೊಡುವ ತರಬೇತಿಯೆಂದರೆ, ತವರುಮನೆ ಅವಳದಲ್ಲ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಹಕ್ಕನ್ನೂ ಅವಳು ಮಂಡಿಸುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂದೇ. ಈ ತರಬೇತಿಯೇ ಅವಳನ್ನು 'ಇನ್ನೊಂದು' ಮನೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಅರಿವನ್ನೂ ಮೂಡಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರುಕ್ತವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಈ ಸುಖ ದುಃಖದ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ದುಃಖವಿಲ್ಲದ ಈ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ತನ್ನ ಆಯ್ಕೆಯ ದೈವದೊಂದಿಗಿನ ಸಾಂಗತ್ಯದ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆಯ ಸಂಭ್ರಮದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ತನ್ನನ್ನು 'ಪರಕೀಯ'ಳೆಂದೇ 'ಇನ್ನೊಂದು ಮನೆಯನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಜ್ಯೋತಿಯಾಗಬೇಕು' ಎನ್ನುವ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲೇ ಬೆಳೆಸಿದ ಮನೆಯನ್ನು, ತವರು ಮನೆಯ ಬಗೆಗಾಗಲಿ, ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಾಗಲೀ ಯಾವ ಹಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭೋಧಿಸಿದ ಮನೆಯನ್ನೂ, ಕುಟುಂಬವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಲು ದುಃಖವೇಕಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಈ ಸಾಲು ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಮದುವೆ, ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಮದುವೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾವ–ಬುದ್ಧಿ–ಆಸೆ–ಕನಸು–ತಲ್ಲಣ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಸ್ಪಂದಿಸದ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ 'ಹೇಳುತ್ತಿರುವ' ವಿದಾಯ ಗೀತೆ ಇದು. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕದಷ್ಟೇ ಲೌಕಿಕವೂ ಪ್ರಖರವಾಗಿರುವ ಈ ಗೀತೆಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಕಾವ್ಯದ ಮರು ಓದಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ, ಪುನರ್ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೂ, ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ 'ಜೋಡಣೆ'ಗೂ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಮಹಿಳೆಯರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯ, ಅನುಭಾವ, ದೈವಾನುಸಂಧಾನ ಯಾವುದೂ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವ, ಸಂಬಂಧ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಅನುಭವ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಪರ್ಕಿಸುತ್ತಲೇ ಹೊಂದಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವೂ ಕೂಡ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಹೊಸದೂ' ಅಲ್ಲ 'ಅನ್ಯ'ವೂ ಅಲ್ಲ.

ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿಗೂ ಮೀರಾ, ಅಕ್ಕ, ಆಂಡಾಳ್, ಲಲ್ಲಾರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಲವಾದ ಸಮರ್ಥನೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ 'ದೌರ್ಬಲ್ಯ'ಗಳೆಂದು, ಮಿತಿಗಳೆಂದು, ಅವುಗಳೇ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಹುಟ್ಟುಗುಣ'ಗಳೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಇವರು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಈ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅನುಭವ–ಆಶಯ–ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಸಂಯೋಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಮೀರಾಳ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಕವನವನ್ನು ನೋಡೋಣ:

Beloved, that which you sever I would not
having severed your love who can I connect with?

If you are a tree I'm bird, if you are ocean I'm fish.
if you are mountain I'm shadow, if you are moon I am chakora
You are pearl god I am string, you are gold I am suhaaga

Meera says god dweller of Braj you are my thakur, I your Daasi.

ಈ ಪದ್ಯಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಓದುವ, ಓದಲಾಗಿರುವ ಅರ್ಥ ವಲಯಕ್ಕಿಂತ ಆಳವಾದ ಅರ್ಥದ ಪದರಗಳಿವೆ.

ನಿನ್ನಿಂದ ವಿಯೋಗ ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೆ 'ಇನ್ನಾರೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಲಿ' ಎಂದು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ದೈವದೊಂದಿಗಿನ ವಿಯೋಗ ಎನ್ನುವುದು ಇತರ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳೊಂದಿಗಿನ ವಿಯೋಗವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಈ ಕವನ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂತಲೇ ದೇವರೊಂದಿಗಿನ ಪರಿತ್ಯಕ್ತತೆಯು ಇನ್ನಾರೊಂದಿಗೂ ತನಗೆ 'ಸಂಬಂಧ' ಹೊಂದುವುದನ್ನು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ ಮೀರ. ನಿನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದವಳು ಬೇರೆ ಯಾರೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಲಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಇದನ್ನೇ.

ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅಲಕ್ಷಿತ ವರ್ಗದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾದರಿಯೂ ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ 'ಏಕೋಕ್ತಿ'ಯಲ್ಲೇ ಮೀರಾ ಮೀರುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಪರಿಯೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನೀರು–ಮೀನು, ಮರ–ಪಕ್ಷಿ ಈ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅಧಿಕಾರ–ಅಧೀನ ಎನ್ನುವ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಅದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸಮೀಕರಣಗಳನ್ನು ಮೀರಾ ಪಲ್ಲಟಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆಶ್ರಯದಾತ–ಆಶ್ರಿತ, ಕೊಡುವ–ಪಡೆಯುವ, ಆಳುವ–ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಈ ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ, ಈ ಅಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯ ಬದಲು ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯೊಂದರ ರಚನೆಯೋ ಎಂಬಂತೆ ಸಮುದ್ರ–ಮೀನು, ಮರ–ಪಕ್ಷಿಯ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಿವೆ. ಇವು ಕೇವಲ 'ಆಶಯ ಪ್ರತಿಮೆ'ಗಳಲ್ಲ. ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ಕಾರ್ಯಗತವಾಗುವ ಅಪೂರ್ವ ಪರಿಯನ್ನು ಈ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು 'ಸಹ ಸ್ಪಂದಿ'ಯಾಗುವ ಗುಣ.

ನಿನಗೆ ಕಿವಿಯಿಲ್ಲ
ನನಗೆ ಭಾಷೆಯಿಲ್ಲ
ಮಾತನಾಡುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ [5]

ಎನ್ನುವ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪಂದನೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಅಮಾನುಷ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರಲು 'ಸಹ ಸ್ಪಂದಿ'ಯಾದ, ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೂ, ಸ್ಥಾಪಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಘಟಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಪಲ್ಲಟ–ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿಯೂ, ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಅಭೀಪ್ಸೆ–ಗುರಿಯಾಗಿಯೂ ಮೀರ ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಇದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರೆ, 'ಕೃಷ್ಣ' ನಿಜವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಸಹಜ ಹಕ್ಕಿನಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ 'ಸಹ ಸ್ಪಂದಿ ಸಖ'ನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ, ಮರದಲ್ಲಿ, ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅವನು ಮೀನಿನಲ್ಲಿ, ಪಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ, ನೆರಳಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಸಚರಾಚರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ 'ದೇವ'ನನ್ನು ಕವಿತೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಮೀರ ಅಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಸಮಾನ, ಸಹ ಸ್ಪಂದಿ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ಖಾಚಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಪಾತಳಿಯನ್ನು ಅವಳು ಎಂಥ ಸಾವಯವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದಾಳೆಂದರೆ, ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರತಿವಾದ ಹೂಡದಷ್ಟು, ಒಪ್ಪುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುವಷ್ಟು 'ಆದಿಮ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತಿ'ಯಲ್ಲಿ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾವಯವ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯ ನಂತರ 'ಮುತ್ತಿನ ಹಾರ'ದ ಪ್ರತಿಮೆಯೆಡೆಗೆ ಕವನ ಸಾಗುತ್ತದೆ. 'ನೀನು ಮುತ್ತಾದರೆ ನಾನು ತಂತಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಪ್ರತಿಮೆಯೂ

---

[5] **ಪ್ರತಿಭಾ ನಂದಕುಮಾರ್, ಆಯ್ದ ಕವಿತೆಗಳು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ**

ಸೌಂದರ್ಯದ ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಅದು ಶಿಖರವನ್ನು ತಲುಪಬೇಕಾದರೆ ಮುತ್ತು ಮತ್ತು ತಂತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬೆಸೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೇ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಂಗತ್ಯವು ತಲುಪಬಹುದಾದ, ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಅಂತಿಮ ಸಿದ್ಧಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಈ ಪ್ರತಿಮೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಖ್ಯದ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಎರಡನ್ನೂ ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಮುತ್ತು ಮತ್ತು ತಂತಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಹಂಕಾರಗಳನ್ನು 'ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ' ಹಾಗೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಒಂದಾಗುವ ಮೂಲಕವೇ ಪಡೆಯಬಹುದಾದದ್ದನ್ನೂ ಈ ಪ್ರತಿಮೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲದೆ ಅಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಈ ಪ್ರತಿಮೆ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ದಾರ-ತಂತಿ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ, ಕವಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕವನದ ಕೊನೆಯ ಪಾದಕ್ಕೆ ಬರೋಣ, 'ನೀನು ನನ್ನ ಬಂಗಾರ, ನಾನು ನಿನ್ನ ಸುಹಾಗ್' ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೀರಾ ನಡೆಸಿರುವ ಉಲ್ಲಂಘನೆ, ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅದರ ನಾಟಕೀಯ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ.

'ನೀನು ಬಂಗಾರ' ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಆಳವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರಜಪೂತ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಒಟ್ಟೂ ಜಾಗತಿಕ ಆರ್ಥಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹುಡುಕುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಬಂಗಾರವನ್ನು ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ 'universal exchangeability'[6] ಇರುವ, ರಾಜ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ದಿಕ್ಕು ದೆಸೆಗಳನ್ನೇ ಬದಲಿಸಬಲ್ಲ, ಚಿನ್ನದೊಂದಿಗೆ, ಚಿನ್ನಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಇತಿಹಾಸ ಮಾನವ ನಾಗರಿಕತೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಇದೆ. ರಾಜಪೂತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಹೀಗೆ 'ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ' 'ವಸ್ತು' ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮೀರ ಸಂಕೇತಿಸು ತ್ತಿರಬಹುದೆ? ಇದಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವಂತೂ ಇದಕ್ಕೆ ಖಂಡಿತಾ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸುಹಾಗ್ ಎನ್ನುವಾಗ, ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಂಗಾರದ ಒಡವೆಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ. ನೀನೇ 'ಬಂಗಾರ' ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ, ಮದುವೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನ್ನಣೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಾ ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಈ 'ಲೌಕಿಕ ಆವರಣ' 'ಅಗತ್ಯ'ಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒತ್ತರಿಸಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಿರುವ ಅದೇ ಆಭರಣ ಭೂಷಣವಾಗಿರುವ ದೈವದೊಂದಿಗಿನ ಸಾಂಗತ್ಯ-ಸಖ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಮೀರಾ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಅದರ ಸರಂಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ಸಾಧಾರವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಳುವ-ದಮನಿಸುವ-ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾವನೆ-ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಕುರುಡು-ಕಿವುಡು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಜಡ'ವಾಗಿರುವ 'ನಿರ್ಭಾವುಕ'ವಾಗಿರುವ ದಾಂಪತ್ಯದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ 'ಸಹ ಸ್ಪಂದಿ'ಯಾದ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು, 'ನಾನೆನ್ನೆ ನೀನೆನ್ನೆ' ಎನ್ನುವ 'ಅಹಂಕಾರವಳಿದ' ಮಾದರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೇವಲ 'ಅನುಭಾವ'ದ ಸಾಂಗತ್ಯದ ಮಾದರಿ ಎಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು,

---

[6] **Marx - *'The Fetishism of the Commodity'* 163.**

ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಚಳುವಳಿಯೊಂದು ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಕಾಶೆಯನ್ನು ನಾವು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತವಾಗುವುದು ಈ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮರು ಓದಿಗೆ, ಹೊಸ ಓದಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದಾಗಲೇ. ಇದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಡಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ದಮನಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು, ಕಥನಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಗೊಳಿಸುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯದ ಓದಿನ ಮಾದರಿ ಇದು.

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವ ಮೀರಾಳ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕವನಗಳ ಭಾಗಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿ

ತೋಳ ಬಂದಿ, ಬಳೆಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಸಂತೋಷಗೊಳಿಸಲಾರವು
ಬೈತಲೆ ಬೊಟ್ಟೂ ಕೂಡಿ
ನನ್ನೆಲ್ಲ ಒಡವೆಗಳನ್ನು ನಾನು ತ್ಯಜಿಸುತ್ತೇನೆ
ತೋಳಬಂದಿಯನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಿ ನನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಪಡೆದಿದ್ದೇನೆ
ಬಂಗಾರದ ಅಥವಾ ಹೊಳಪಿನ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ನನಗೆ
ನಾನು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ವಜ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ

ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಿನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮೀರಾಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವೈರಾಗ್ಯವೆನ್ನುವುದು 'ಸರ್ವ ಪರಿತ್ಯಾಗಿ' ಎನ್ನುವ ರೂಢಿಗತ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, 'ಹೆಣ್ತನ'ವನ್ನು ಸಂಭ್ರಮಿಸುವ, ಭಿನ್ನ ಅಲಂಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೇ 'ಜೀವ ಪರ' ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಅದಮ್ಯ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕೊನೆಯ ಸಾಲು :

ನೀನು ನನ್ನ ಠಾಕೂರ್
ನಾನು ನಿನ್ನ ದಾಸಿ

ಇದೇ ಕವನದ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವೆನ್ನುವ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಶಕ್ತ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ನೀನು ನನ್ನ ಠಾಕೂರ್, ನಾನು ನಿನ್ನ ದಾಸಿ ಎನ್ನುವ ಸಾಲುಗಳು ಈ ಸಾಲುಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಕೃಷ್ಣನೊಂದಿಗಿನ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧ ಎಂದೂ, ಯಾವ ಘಳಿಗೆಗೂ 'ದಾಸ್ಯ'ವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅದು 'ಸಾಂಗತ್ಯ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ದಾಸಿಯದೇನಿದ್ದರೂ ರಜಪೂತ ಠಾಕೂರರಿಗೇ ಹೊರತು, 'ಗಿರಿಧರ'ನಿಗಲ್ಲ.

ಮೀರಾ, ಆಂಡಾಳ್ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ 'ದಾಸಿ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಪ್ರಯೋಗವಿದೆ. ಪರಮ ದೈವಕ್ಕೆ, ಯಜಮಾನನಿಗೆ, ಪುರುಷ ಶ್ರೇಷ್ಠನಿಗೆ ಸದಾಕಾಲ ದಾಸಿಯರಾಗಲು ತಾವು ಸಿದ್ಧ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ 'ಸಖ'ನನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವ, ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನಪಾತಳಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಹೊರಡುತ್ತಿರುವ ಇವರ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು?

ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.ಯಾವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದಾಸಿಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ದಾಸಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲೇ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ

ಮೌಲ್ಯವವಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ದಾಸಿ ಎಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಲೇ ಇವರು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಕವಿತೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದಿಂದಲ್ಲದೆ, ಕರಾರುಗಳಿಲ್ಲದ ಸಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಪ್ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ಇವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಇತರರನ್ನು ದಾಸಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ದಾಸಿ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ದಾಸಿಯಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಡಲಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆ, ತಾನು ಯಾವುದಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು, ಯಾವುದು ತನಗೆ ಬೇಡವೋ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಕ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ. ಮನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಸತ್ಯ ಇದು.ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗೌರವಿಸಬಲ್ಲ ಗಂಡಿನ ಚಿತ್ರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಇವನ ದಾಸಿ ಎನ್ನುವುದು ವೈದೃಶಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರ ಮೂಲಕ ತೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೀಗೆ ನೋಡಬಾರದಲ್ಲವೆ ಎನ್ನುವ ಸೂಚಿತ ಧ್ವನಿ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಗಳ ಗಂಡು ದೈವ ಎಂದುಕೊಂಡಾಗಲೂ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಚರಾಚರಗಳನ್ನೂ ಸಮವಾಗಿ ನೋಡಬಲ್ಲ, ಪ್ರೀತಿಸಬಲ್ಲ ದೇವರು, ದೈವ ಪುರುಷ ತನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿ ಪಾತ್ರರಾದವರನ್ನು 'ದಾಸಿ'ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಗೌರವಿಸಲಾಗಲಿ, ಕೀಳಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೆ? ಈ ಓದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ದಾಸ್ಯ' ಎನ್ನುವುದೇ ಅನಾಗರಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ 'ದಾಸಿ'ಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಇವರು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಸಖ್ಯ'ದ ಭಿತ್ತಿಯೇ 'ನಾನೆನ್ನೆ ನೀನೆನ್ನೆ' ಎನ್ನುವ ಅದ್ವೈತದ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಅಹಂಕಾರವಳಿಯುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಸಾಧ್ಯತೆಯದ್ದು.ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಯಾರಿಗೂ ದಾಸರಲ್ಲ, ಯಾರೂ ಕೀಳಲ್ಲ, ಯಾರೂ ಮೇಲಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣದ ತರತಮಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಅಸೀಮ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ದಾಸಿ ಪದ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ತರಲು ಹೆಣ್ಣು ಉದ್ಯುಕ್ತಳಾಗುವ ಪರಿ ಇದು. ಇದನ್ನೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

ಎಂದರೆ ಈ ಕವನ ಹೊಸ ಹೆಣ್ಣಿನ, ಹೊಸ ದಾಂಪತ್ಯದ, ಹೊಸ ಸಖ್ಯದ, ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಸಮೀಕರಣದ ಘೋಷಣಾವಾಕ್ಯವಾಗಿ ಮೀರಾಳ ಈ ಕವಿತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಧ್ವನಿಯನ್ನು, ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು.

ಪಚ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟು, ಕನಕದ ತೋರಣ, ವಜ್ರದ ಕಂಬ
ಪವಳದ ಚಪ್ಪರವಿಕ್ಕಿ, ಮುತ್ತು ಮಾಣಿಕದ ಮೇಲಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಿ
ಮದುವೆಯ ಮಾಡಿದರು, ಎಮ್ಮವರೆನ್ನ ಮದುವೆಯ ಮಾಡಿದರು
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆಂಬ ಗಂಡಂಗೆನ್ನ ಮದುವೆಯ ಮಾಡಿದರು.

– ಶಿವಶರಣೆಯರು ವಚನ ಸಂಪುಟ 82–376

ಲೌಕಿಕ ಮದುವೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕವೇ ಅಕ್ಕನೂ ಕೂಡ ಲೌಕಿಕ ಮದುವೆಯನ್ನು, 'ಮದುವೆ' ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನೂ

ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ತಾನೇ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಂಬಲವೂ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿದೆ. 'ಎಮ್ಮವರೆನ್ನ' ಪದ ಪ್ರಯೋಗ ನೋಡಿ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂಗಾತಿಗಳಿರಬಹುದು, ಸಮಾನ ಮನಸ್ಕರಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಅವರು ಎಲ್ಲರೂ ಅಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಂಪೊಂದನ್ನು ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾಳೆ. "ಶರಣರು" ಆ ಸಮುದಾಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅವರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಸಮೀಕರಣಗಳು ಅರ್ಥವಾದವು ಎಂದೂ ಆಗಬಹುದು, ಅಥವಾ ಆ 'ನಮ್ಮವರು' ಅವಳ 'ಪ್ರೀತಿ'ಯದೂ ಆಗಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಈ ವಚನವೂ ಕೂಡ ವೈರಾಗ್ಯ-ಅನುಭಾವ-ದೈವದೊಂದಿಗಿನ ಸಾಂಗತ್ಯ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವರ್ಜಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸದೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಭ್ರಮದ ನೆಲೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟದ ಮೂಲಕವೇ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಈ ವಚನವೂ ಕೂಡ ಮದುವೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಮದುವೆ' ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ತನ್ನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ, ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನೂ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಗಂಡ ಮನೆಗೆ ಒಡೆಯನಲ್ಲ
ಹೆಂಡತಿ ಮನೆಗೆ ಒಡತಿಯೆ? ಒಡತಿಯಲ್ಲ
ಗಂಡಹೆಂಡಿರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲಯ್ಯಾ
ಗಂಡುಗಲಿಯೇ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ
ನೀ ಮನೆಯೊಡೆಯನೆಂದು ನಾ ದುಡಿವೆ ತೊತ್ತುಗೆಲಸವನು
– ಶಿವಶರಣೆಯರು ವಚನ ಸಂಪುಟ 57-193

ಇದೊಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ವಚನ. ಒಡೆಯ-ಒಡತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ಅಥವಾ ಆ ಬಗೆಯ ಸಮೀಕರಣಗಳನ್ನೇ ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿ ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನೇ ವಿಸರ್ಜಿಸುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಹಾಗೆ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಒಡೆಯನೂ ಅಲ್ಲದ, ಒಡತಿಯೂ ಅಲ್ಲ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ 'ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರ' ಸಂಬಧವಿಲ್ಲವಯ್ಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ಓದಿನ ಹಾಗೆ, ಕಾಮವಳಿದ, ಕಾಮವಿಲ್ಲದ, ಲೌಕಿಕ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ನೋಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಒಡೆಯನೂ ಅಲ್ಲದ, ಒಡತಿಯೂ ಅಲ್ಲದ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಅಕ್ಕ, ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಬಂಧ ಮಾದರಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು **ಸಂಬಂಧ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು** ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಒಡೆಯ ಒಡತಿಯರಲ್ಲ ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ ಲೋಕರೂಢಿಯ ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಅಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟ, ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟ, ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಇಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಅಂದರೆ, ಸಖ-ಸಖಿಯರ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ 'ಸಖ್ಯ' ಆಗಬಹುದು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯ ಸಂಬಂಧದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರೋ, ಸೂತ್ರಧಾರರೋ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಅಕ್ಕ

ಗಂಡುಗಲಿಯೇ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ
ನೀ ಮನೆಯೊಡೆಯನೆಂದು ನಾ ದುಡಿವೆ ತೊತ್ತುಗೆಲಸವದು

ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಮನೆಯ ಒಡೆಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ದೈವವೆಂದು, ಇಷ್ಟ ದೈವವೆಂದು ಅಥವಾ ನಿರಚನಾವಾದಿಯ

ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಬಲದಿಂದ ಇದನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗುಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಅದು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯೂ, ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಆದೀತು.

ಮೀರಾಳ ಒಂದು ಕವಿತೆ ನೋಡೋಣ:

Come, take up thy abode in my eyes
O Son of Nand.
Thy dark form is charming to look upon,
Thy lovely eyes loom large.
Thou hast applied the red tilak
And art wearing Thy crocodile ear-rings,
With Thy peacock-plume for a crown.
Thy necklace of gems is hanging from Thy neck,
And there is Thy flute,
Spreading forth nectar from Thy holy lips.
Thy belt is adorned with small bells,
And the jingling of Thy anklets charms the heart.
Mira's Lord is Gopal,
He who watches over His devotees with love
And delights the hearts of holy men.

-Mira Bai

ಹೊಳೆವ ಕೆಂಜೆಡೆಗಳ, ಮಣಿಮುಕುಟದ, ಒಪ್ಪುವ ಸುಲಿಪಲ್ಗಳ,
ನಗೆಮೊಗದ, ಕಂಗಳ ಕಾಂತಿಯ,
ಈರೇಳುಭುವನವ ಬೆಳಗುವ ದಿವ್ಯಸ್ವರೂಪನ ಕಂಡೆ ನಾನು.
ಕಂಡೆನ್ನ ಕಂಗಳ ಬರ ಹಿಂಗಿತ್ತೆನಗೆ.
ಗಂಡಗಂಡರೆಲ್ಲರ ಹೆಂಡಿರಾಗಿ ಆಳುವ
ಗರುವನ ಕಂಡೆ ನಾನು.
ಜಗದಾದಿ ಶಕ್ತಿಯೊಳು ಬೆರಸಿ ಮಾತನಾಡುವ
ಪರಮಗುರು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ನಿಲವ ಕಂಡು ಬದುಕಿದೆನು.

–ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, – ಶಿವಶರಣೆಯರು ವಚನ ಸಂಪುಟ 130–432

O hued like a thick raincloud
You've charmed us with your words and deeds!
your face holds us in thrall
As if by magic and spell.
We have said nothing to hurt you
Lets you call us thoughtless brats-
O you with your eyes like the lotus,
Don't ruin our sandhouses. **Andal, 48-4**
If the one whom Brahma and the gods
Adore and praise,
The son of lovely Devaki
Of the bright brows,
Good Vasudeva's princely son

Will come to me,
O loop I draw, come out aright
And show my luck. **Andal, 67-3**

If he will come who will not dwell
Except in the hearts
Of those that love him eagerly,
Dwaraka's king,
The cowherd whose great pleasure lies
In grazing and sport,
O loop I draw, come out aright
And show my luck. **Andal, 72-8**

ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ದೈವದ ದಿವ್ಯ ಪ್ರಭೆಯ ವರ್ಣನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ದಿವ್ಯ ಪ್ರಭೆಯ ಮೂಲವೆಲ್ಲ, ಅದರ "ಪ್ರಸನ್ನ" ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ್ದು. ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು ತೊತ್ತಿನಂತೆ, ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳುವ ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಂತೆ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಗೂ, ತನ್ನ ಮೋಹಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಂಗಿತಜ್ಞತೆಯಿಂದ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೀತಿಯಾಗಿ, ಸ್ನೇಹವನ್ನು ತೆರೆದ ಬಾಹುಗಳಿಂದ ಸ್ವಾಗತಿಸುವ ಪರಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನಾದವನು ಹೀಗಿರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ ಚಿತ್ರದಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಡೆಯಾ ಏನಪ್ಪಣೆ ಎನ್ನುವ ಕುಗ್ಗಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಹೆಣ್ಣು, ಹೆಂಡತಿಯರು ಏನು ಗೆಳೆಯಾ ಎನ್ನುವ ಸಸ್ನೇಹದ ಭಾವದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಆತ ಕೂಡ, ನಿಯಂತ್ರಣದ ಕೋಲನ್ನು ಬಿಸುಟು ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಪ್ರೀತಿ ಆವರಿಸಿದವನಾಗಿ ಬದಲಾಗುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ. ಸಂಭಾಷಣೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಕಡೆ, ನಿನಗೆ ಆಕಾರವಿಲ್ಲ, ನನಗೆ ಭಾಷೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬದಲಾದ ವಾತಾವರಣವೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. "ಮಾನವೀಯ ಸಂವಹನ"ವೊಂದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಹಾತೊರೆಯುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೃಷ್ಣನ, ಶಿವನ, ವಿಷ್ಣುವಿನ ಈ ಎಲ್ಲ ವರ್ಣನೆಗಳು ಬದಲಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಗಂಡಿನ ಭಾಷೆ, ದೇಹಭಾಷೆ, ನಡವಳಿಕೆ, ಮನೋವಿನ್ಯಾಸ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.. ಇವರೆಲ್ಲರ ಮೂಲ ಗುರಿ ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ತಮ್ಮ ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯದಾದ, ಅನಾದಿಯೆಂದೂ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ 'ಪುರುಷ'ನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಇವರು ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹರನೇ ನೀನೆನಗೆ ಗಂಡನಾಗಬೇಕೆಂದು ಅನಂತಕಾಲ ತಪಿಸಿದೆ ನೋಡಾ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧ ಲೌಕಿಕಾರ್ಥವೂ ತಂತಾನೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ದೈವ–ದೇವರು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುವ ಶಕ್ತಿ, ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ, ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಅಪ್ಪುವ ಅಪೂರ್ವಕ್ರಮ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಗಂಡಿನಲ್ಲಿ ಇರಲಿ ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಏನೋ. ಹೊರಗಿನಿಂದ ಏನನ್ನು, ಏನನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಹಕ್ಕಿನಿಂದ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಗಂಡು ಒಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ, ತನ್ನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಮೊದಲು ತನಗೆ ತಾನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣು. ಸಹಜವಾಗಿ

ಬರಬಹುದಾದ ವ್ಯಗ್ರತೆಯ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಅದೆಂಥ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ ನೋಡಿ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಅದು ಆ ಪುರುಷರ 'ಕಲಾಪ್ರಜ್ಞೆ', ಶೌರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪ್ಪಟ ಮಾನವೀಯತೆ. ಪಲ್ಲಟದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೊಳೆವ ಕೆಂಜೆಡೆಗಳ ಮಣಿಮುಕುಟದ ಇದು ಲೋಕರೂಢಿಯ ಸುಂದರ ಪುರುಷನ ಚಿತ್ರವಲ್ಲ ನಿಜ, ಅದೇ ಇವರ ಉದ್ದೇಶವೂ. ಆ ಸಾಮಾನ್ಯ, ಲೋಕರೂಢಿಯ ಗಂಡಸರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕುಂದುಗಳು ಮೂಲತಃ ಆರೋಪಿತ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವರಿಗೆ ಆ ಸೌಂದರ್ಯದ, ಆ ರೂಪದ ಗಂಡಸರು ಬೇಡ.

ಈ ಸಾವ ಕೆಡುವ ಗಂಡರನೊಯ್ದು ಒಲೆಯೊಳಗಿಕ್ಕು ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅಕ್ಕ ಸಾವಿನ ದುರ್ದಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯ ದೈವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ 'ಕೆಡುವ' ದೃಷ್ಟಿಕೋನದವರು ಎಂದೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಗಂಡಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಮನೋವಿನ್ಯಾಸ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ವಿಲಕ್ಷಣವೆನಿಸುವ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಇವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಆಧಾರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವೆಂದರೆ, ಇವರು ಕೊಡುವ ಮದುವೆಯ ಚಿತ್ರಗಳು. ಯಾಕೆ ಅವಾಸ್ತವಿಕವೆನ್ನುವಂತೆ, ಬೆಡಗಿನ ವಚನದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಮದುವೆಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಇವರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ? ಮತ್ತು ಮದುವೆ ಏಕೆ ಇವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು?

ಮದುವೆ, ದಾಂಪತ್ಯ, ಸಂಬಂಧಗಳು ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಕಾದ ಭಕ್ತಿಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಇವಳಿಗೆ ಮದುವೆ, ಗಂಡು, ಅವರೊಂದಿಗಿನ ಉತ್ಕಟ ದೈಹಿಕ ಸಾಂಗತ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ!

ಇದನ್ನೇ ನಾನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ 'ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ' ಹವಣಿಕೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು. ಮದುವೆ, ಸಂಸಾರ ಬೇಡವೆಂದಲ್ಲ, 'ತನ್ನಿಚ್ಛೆಯ' ಗಂಡು, ಮದುವೆ, ಸಂಸಾರ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಇವರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು. ಗಂಡನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಾಗಲಿ, ಮದುವೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ನಂತರದ ದಾಂಪತ್ಯದಲ್ಲಾಗಲೀ, 'ತನ್ನಿಚ್ಛೆ'ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ದೈವದ, ದೈವದ ಜೊತೆಗಿನ ಪರಿವೇಷದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದು ಹೇಗೆ ಆಸ್ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ, ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ನೋಡಿ.

> **ಜಲದ ಮಂಟಪದ ಮೇಲೆ ಉರಿಯ ಚಪ್ಪರವನಿಕ್ಕಿ,**
> **ಆಲಿಕಲ್ಲ ಹಸೆಯ ಹಾಸಿ ಬಾಸಿಗವ ಕಟ್ಟಿ,**
> **ಕಾಲಿಲ್ಲದ ಹೆಂಡತಿಗೆ ತಲೆಯಿಲ್ಲದ ಗಂಡ ಬಂದು ಮದುವೆಯಾದನು.**
> **ಎಂದೆಂದೂ ಬಿಡದ ಬಾಳುವೆಗೆ ಕೊಟ್ಟರೆನ್ನ.**
> **ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆಂಬ ಗಂಡಂಗೆನ್ನ**
> **ಮದುವೆಯ ಮಾಡಿದರೆಲೆ ಅವ್ವಾ.**
>
> **– ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, – ಶಿವಶರಣೆಯರು ವಚನ ಸಂಪುಟ 62–214**

ಈ ಬದಲಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಏನು? ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಇರುವ ಅರ್ಥ, ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನ ಪ್ರಯಾಣವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸುವುದೇ ಕ್ರಾಂತಿ. ಇದೇ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮೂಲ ಗುಣ ಎಂದಾದರೆ, ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಚಿತ್ರಿಸುವ 'ದೈವ' ಮತ್ತು 'ಮದುವೆ'ಯ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು? ಯಾವ ಗಂಡನ ಹೆಸರು ಹೇಳುವುದೇ, ಯಾವ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧವೋ, ಆ ಗಂಡನ ಹೆಸರನ್ನು ನೂರು, ಸಾವಿರ, ಲಕ್ಷ ಸಲ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಉದ್ಗರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಲ್ಲಿ, ಕೋಪದಲ್ಲಿ, ಉನ್ಮಾದದಲ್ಲಿ, ಪ್ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ವಿಷಾದದಲ್ಲಿ. ದೈವಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕಳಚಿ ನೋಡಿದರೆ, 'ಪ್ರೇಮಮಯಿಯಾದ, ಕೋಟಿ ಯೋಜನವಿರಲಿ ದಾಟಿ ಬರುವೆನು ಹೆಣ್ಣೆ' ಎನ್ನುವ ಜೀವಕಾಮದ, ರಸಿಕತನದ, ವ್ಯಾಮೋಹಿಯಾದ ನನಗೂ ನಿನಗೂ ಅಂಟಿದ ನಂಟಿನ ಕೊನೆ ಬಲ್ಲವರಾರು ಕಾಮಾಕ್ಷಿಯೇ ಎನ್ನುವ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಸಖ್ಯದ ಆಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ಗಂಡಿನದು.

My friend, I dreamt that Naranan
With a thousand elephants came
In a procession, and was received
By the city all bedecked
With festoons and flags along the streets
And golden jugs that were full. 88-1

My friend, I dreamt that tomorrow
Being fixed as my wedding day,
He Madhava, Hari, Govinda
Entered like a bull
A canopy of coconut fronds
With clusters of areca-nut hung. 89-2

My friend, I dreamt that Naranan
To whom I shall be bound
In this birth and for seven times seven
caught hold of my foot
And put it with his lovely hand
On the grinding-stone. - Andal, 92-8

ಮದುವೆಯ ವಿವರಗಳ ಈ ವಕ್ರತೆ'ಯು ನಿಜದ 'ವಕ್ರತೆ'ಯನ್ನೂ 'ನೇರ' ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ. ಮದುವೆಯ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು, ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಅಭೂತಪೂರ್ವ ವೈಭವದಲ್ಲೂ ಅಸಂಗತತೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸುವ ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಭಾಷೆಯ ವಕ್ರೋಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅದರ 'ಧ್ವನಿ ಪರಂಪರೆ' ಮತ್ತು 'ಹೋರಾಟದ ಪರಂಪರೆ'ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇಮಮಯಿಗಳಾದ, ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಗಂಡಂದಿರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಕನವರಿಕೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಜಲದ ಮಂಟಪ ಎನ್ನುವಾಗ ಅವಳ ಅಪೂರ್ವತೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಅಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಅಕ್ಕ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೇನೋ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನವೂ ಹುಟ್ಟುವುದುಂಟು.

ಊರಿಯ ಚಪ್ಪರ ಮೊದಲಾದ ವಿವರಗಳು ಮದುವೆಯ ಜಡತ್ವ, ರೂಢಿ, ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯ ಅರ್ಥಹೀನತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ವಚನವನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಿಂದ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು:

ತಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಿ, ಟೊಂಕದಲ್ಲಿ ಮುಡಿ,
ಮೊಣಕಾಲಲ್ಲಿ ಕಿವಿಯೋಲೆಯ ಕಂಡೆ !
ಜಾಣರಿಗೆ ಜಗುಳಿಕೆ
ಹರವಸದ ಉಡಿಗೆ,
ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ, ಮುಖವ ಕಂಡು
ಕಾಣದ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ನೆನೆವ ಪರಿಕರ ಹೊಸತು!

– ಶಿವಶರಣೆಯರು ವಚನ ಸಂಪುಟ 70–234

ಸಾಮಾನ್ಯ ಪರುಷನಿಗಿಂತ 'ಭಿನ್ನವಾದ' ಪುರುಷನ ಚಿತ್ರ ಇಲ್ಲಿರುವುದು. 'ದೈವ'ದ ಚಿತ್ರ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಲೋಕದ ಪುರಷರನ್ನು ಕುರಿತ ಅಸಮ್ಮತಿಯೂ ಈ ಪುರುಷನ ವಿಲಕ್ಷಣ ವಿವರಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು, ಅ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಗಂಡಿನ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಅಕ್ಕ. ಈ ವಿಲಕ್ಷಣ ವಿವರಗಳು ಪುರುಷನ ದೈಹಿಕ ವಿವರಗಳೆಂದಲ್ಲ, ಅಂಥ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದಾದ ಕಸಿವಿಸಿಯನ್ನೇ ಅಕ್ಕ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸಹಸ್ಪಂದಿ'ಯಾದ ಪುರುಷನನ್ನು ಕುರಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬಹುದಾದ ರೀತಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕೊನೆಯ ಸಾಲು, 'ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ನೆನೆವ ಪರಿಕರ ಹೊಸತು' ಎನ್ನುವಾಗ ತನ್ನ ಸಖನೂ, ಸಂಗಾತಿಯೂ, ದೈವವೂ ಆಗಬೇಕಾದವನು ತಾನು 'ನೆನೆವ' 'ಹೊಸತು'ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಂಡವ ನಾಗಿರಬೇಕು. ಆ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾದವಳು, ನೆನೆಯಬೇಕಾದವಳು 'ತಾನೇ' ಹೊರತು, ತನ್ನ ಪರವಾಗಿ ಇತರರು–ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗದು, ನಿರ್ಧರಿಸಬಾರದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರೀಕ್ಷೆಯ 'ಗಂಡು–ಗಂಡ' ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಅದು ಅವಳ ಹಕ್ಕೂ ಹೌದಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಚನ ನೋಡಿ:

ಎಲ್ಲರ ಗಂಡರ ಶೃಂಗಾರದ ಪರಿಯಲ್ಲ
ಎನ್ನ ನಲ್ಲನ ಶೃಂಗಾರದ ಪರಿ ಬೇರೆ!
ಕರದಲ್ಲಿ ಕಂಕಣ, ಉರದ ಮೇಲುಡುಗೆ, ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಹಾವುಗೆ,
ಉಭಯ ಸಿರಿವಂತನ ಮೊಣಕಾಲಲ್ಲಿ ಝುಳವಟ್ಟಿಗೆ
ಉಂಗುಷ್ಠದಲ್ಲಿ ಮೂಗುತಿ! ಅದು ಜಾಣರಿಗೆ ಜಗುಳಿಕೆ!
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಯ್ಯನ ಶೃಂಗಾರದ ಪರಿ ಬೇರೆ!

– ಶಿವಶರಣೆಯರು ವಚನ ಸಂಪುಟ 38–117

ಕಾವ್ಯವು ಮಹಿಳೆಗೆ ಕಲಾಪ್ರಕಾರವೊಂದು ಕೊಡುವ ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅನಾವರಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗಿನ ಅವಳ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಡಿಯಾಗಿ ಬದಲಾಗಬಹುದಾದಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಜೀವನ್ಮರಣದ ತೀವ್ರತೆಯ ಆಪ್ತಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಪ್ರಕೃತಿ ಧಾತು:

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಈ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಖ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಅನಾದಿ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ನಿಜ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ನೋಡುವ ಪರಂಪರೆಯೇ ಇದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ–ಪುರುಷ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಲಿಂಗತ್ವ ಆಧಾರಿತ ತಾತ್ವಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಅನುಭಾವವೆನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ. ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆಕರ ಮತ್ತು ವಾಹಕ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ 'ಸಹ ಸ್ಪಂದಿ'ಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ದೈವದೊಂದಿಗೆ ಶಾಶ್ವತ ವಿಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ, ಕೃಷ್ಣನೊಂದಿಗಿನ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಕವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮೀರ 'ಸಹ ಸ್ಪಂದಿ'ಯಾದ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದಿರಲಾರದ 'ಜೀವ ಕೊರಳ ಸಖ್ಯ' ಇದು. ನನಗೂ ನಿನಗೂ ಅಂಟಿದ ನಂಟಿನ ಕೊನೆ ಬಲ್ಲವರಾರು ಕಾಮಾಕ್ಷಿಯೇ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಪರಸ್ಪರ ಸೆಳೆತವೂ, ಅವಲಂಬನೆಯೂ, ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪಂದನೆಯ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಅಪೂರ್ವ ಸಖ್ಯ' ಇದು. ಅಪೂರ್ವ ಸಖ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ನ ಭೂತೋ ನ ಭವಿಷ್ಯತಿ ಎನ್ನುವ 'ಅಪವಾದ ಮಾದರಿ'ಯಲ್ಲ ಇದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಇದೊಂದು 'ಆದಿಮ ಸಖ್ಯ'ದ ಮಾದರಿ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಮೀರ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ನೀರಿನೊಂದಿಗಿನ ಮೀನಿನ ಸಂಬಂಧ, ಮರ–ಗಿಡಗಳೊಂದಿಗಿನ ವಿಕ್ರಯ ಸಂಬಂಧ, 'ಗೆಳೆಯ ನೀನು ಹಳೆಯ ನಾನು' ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಕಾಲಾತೀತವಾದದ್ದು. ಬೇರೆಯಾಗಲು, ಮಾಡಲು ಬಯಸಿಯೂ, ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿಯೂ, ಯಶಸ್ವಿಯಾಗದ ಅವಲಂಬಿತ ಮತ್ತು ಈ ಅವಲಂಬನೆಯೇ ಬದುಕಿನ 'ಸ್ಥಿತಿ'ಯಾಗಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಇದು.

ಪಾತಾಳದಿಂದತ್ತ ಮಾತ ಬಲ್ಲವರಿಲ್ಲ
ಗಗನದಿಂದ ಮೆಲೆ ಅನುಭಾವ ತಾನಿಲ್ಲ
ಒಳಗೂ ಜ್ಯೋತಿಯ ಬೆಳಗ ಬಲ್ಲವರಿಲ್ಲ
ಹೊರಗಿನ ಹೊರಗನು ಅರಿಯುವರಿಲ್ಲ
ಹಿಂದಣ ಹಿಂದನು, ಮುಂದಣ ಮುಂದನು
ತಂದು ತೋರಿದ ನಮ್ಮ ಗುಹೇಶ್ವರನು (ಸ.ವ.ಸಂ.) **56–191**

ಜನನ ಮರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರಿಸಬಾರದ ಭಾಷೆ
ನಿತ್ಯ ನೀನೆಂದು ಮರೆಹೊಕ್ಕ ಕಾರಣ
ಇಹದಲ್ಲಿ ಪರದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಲಾರದ ಭಾಷೆ
ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ವಿವರಣೆ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ (ಸ.ವ.ಸಂ.) 98

ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಈ ಲೋಕವನ್ನು ತೆರೆದ ಬಾಹುಗಳಿಂದ ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಅತ್ಯುತ್ತಮವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ರೂಪಕಗಳು ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ.

ಇಂದ್ರನೀಲದ ಗಿರಿಯನೇರಿಕೊಂಡು
ಚಂದ್ರಕಾಂತದ ಶಿಲೆಯನಪ್ಪಿಕೊಂಡು
ಕೊಂಬ ಬಾರಿಸುತ್ತ ಎಂದಿಪ್ಪೆನೋ ಶಿವನೆ?
ನಿಮ್ಮ ನೆನೆವುತ್ತ ಎಂದಿಪ್ಪೆನೋ?
ಅಂಗಭಂಗ ಮನಭಂಗವಳಿದು
ನಿಮ್ಮ ನೆಂದಿಂದೊಮ್ಮೆ ನೆರೆವನಯ್ಯ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ

–(ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು) 27–72

ಗಿರಿಯಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಹುಲ್ಲು ಮೊರಡಿಯಲ್ಲಾಡುವುದೆ ನವಿಲು?
ಕೊಳಕ್ಕಲ್ಲದೆ ಕಿರುವಳ್ಳಕ್ಕೆಳಸುವುದೆ ಹಂಸೆ?
ಮಾಮರ ತಳಿತಲ್ಲದೆ ಸರಗೈವುದೆ ಕೋಗಿಲೆ?
ಪರಿಮಳವಿಲ್ಲದ ಪುಷ್ಪಕ್ಕೆಳಸುವುದೆ ಭ್ರಮರ?
ಎನ್ನ ದೇವ ಚನ್ನ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಂಗಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯಕ್ಕೆಳಸುವುದೆ ಎನ್ನ ಮನ?
ಪೇಳಿರೆ, ಕೆಳದಿಯರಿರಾ!

– (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು) 71–96

ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸಾರವಿಲ್ಲೆಂಬರು:
ತರುಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ಪರಿ ಎನ್ನೆಂತಯ್ಯಾ?
ಇದ್ದಲಿಗೆ ರಸವಿಲ್ಲೆಂಬರು,
ಕಬ್ಬುನ ಕರಗುವ ಪರಿ ಎನ್ನೆಂತಯ್ಯಾ?
ಎನಗೆ ಕಾಯವಿಲ್ಲೆಂಬರು,
ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೊಲಿದ ಪರಿ ಎನ್ನೆಂತಯ್ಯಾ?

– (ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು) 91–306

ಅಂಬರದೊಳಗಣ ತುಂಬಿದ ಕೊಡನುಕ್ಕಿ
ಕುಂಭಿನಿಯ ಮೇಲೆ ಸುರಿಯಲು : ಮಾನವರು
ಶಂಭು ಲೋಕಕ್ಕೆ ತೆರಳಿದರು

– (ಮೀರಾಬಾಯಿ) (4)

ಅಪರೂಪವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಶಾಮ
ದ್ವಿತೀಯೆಯ ಚಂದ್ರನಂತೆ
ಪ್ರೇಮಪಾಶದಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಗಿದು
ಮಧುವನಕೆ ಹೋಗಿ
ಅಲ್ಲಿಯವರಂತೆಯೇ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ,
ಮೀರಾಳ ಪ್ರಭು ಗಿರಿಧರ ನಾಗರ,
ಈಗ ಏಕೋ ಅವನ ಪ್ರೇಮ ಕಡಿಮೆಯಾದಂತಿದೆ.

– (ಮೀರಾಬಾಯಿ) (5)

ಮೋಡಗಳ ನೋಡಿ ನಾನತ್ತೆ, ಶ್ಯಾಮ,
ಮೋಡಗಳ ನೋಡಿ ನಾ ಅತ್ತೆ,
ಕರಿ, ಹಳದಿ ಮೋಡಗಳು ಆಕಾಶ ತುಂಬ
ದಿನವಿಡೀ ಸುರಿದಿವೆ,
ಎತ್ತ ನೋಡಿದರತ್ತ ನೀರೆ ನೀರು
ನೀರಡಿಸಿದ ನೆಲವೀಗ ಹಚ್ಚ ಹಸಿರು,
ಪ್ರಿಯಕರನು ದೇಶಾಂತರ ಹೋಗಿದ್ದರಿಂದ
ನಾನು ಹೊರಗೇ ನಿಂತೆ ತೋಯ್ಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ,
ಮೀರಾಳ ಪ್ರಭು ಅವಿನಾಶಿ ಹರಿ
ಅವನನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸಿದಳವಳು.

– (ಮೀರಾಬಾಯಿ) (6)

ಹಗಲು ನಂದಿಹೋದಾಗ
ಇರುಳು ಬೆಳಗುವುದು
ಭೂಮಿ ಉಬ್ಬಿ ಆಗಸವ ತಾಕುವುದು
ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಚಂದ್ರ
ಗ್ರಹಣದ ರಕ್ಕಸರ ನುಂಗುವುದು
ವಿಚಾರ ಮನಸ್ಸನ್ನುದ್ದೀಪಿಸಲು
ಶಿವಾರ್ಚನೆಗೆ ತಕ್ಕ ಕಾಲವೊದಗುವುದು

– (ಲಲ್ಲಾ) (37)

ನಾಭಿಯಡಿಯ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ
ಬೆಳಗುವಳು ಪ್ರಕೃತಿ
ಇಲ್ಲಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು
ಸುಡುಸುಡುವ ಕಾವು
ಕೊರಳ ದಾಟುವ ಶ್ವಾಸವದಕ್ಕೇ
ಸುಡುಸುಡುವ ಬಿಸಿ
ಮೇಲೆ ಸಹಸ್ರಾರದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರ ತಂಪು
ಇಳಿವ ಶ್ವಾಸವದಕೇ ತಂಪು ತಂಪು

–(ಲಲ್ಲಾ) (54)

ಹಂಸದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತ
ಶಿವನಾಮ ಜಪಿಸುವವ
ಫಲದ ಯೋಚನೆಯಿರದೆ
ಮರಗಳನು ಬೆಳೆಸುವವ
ಪ್ರಪಂಚವವನನ್ನು ಹಗಲಿರುಳು
ಕೈಂಕರ್ಯದಲಿ ತೊಡಗಿಸಿದ್ದರೂ
ಆದ್ಯರಲಿ ಆದ್ಯನಾದ ಪರಮ
ಗುರುವಿನ ಕರುಣೆ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು

– (ಮೀರಾಬಾಯಿ) (60)

ಹೊಸ ಮನಸ್ಸು, ಹೊಸ ಚಂದಿರ
ನಾನು ಮಹಾಸಾಗರವನ್ನೇ
ಹೊಸತು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ
ನನ್ನ ಮೈ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು
ತೊಳೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ
ನಾನು ಲಲ್ಲಾ – ಅವನೆಷ್ಟು ಹೊಸಬನೋ
ಅಷ್ಟೇ ಹಳಬಳು ನಾನೂನು

(ಲಲ್ಲಾ) (117)

Water and cloud,
cloud and water
is there a difference
between the two?
eye and the pupil
pupil and eye
can we separate the two?
Santa is God
and God is santa
Jani says
"The difference is
only in their name."

– (Meera) (11)

You black beetles and flowers
Beautiful, crowded pools,
Red lotuses in ponds,
And black bees on them!
All of you remind me
Of my red-eyed, black-hued Lord
In the grove named after him –
Show me a place of refuge!

– (Meera) (12)

Look, in your backyard pools
Red lotuses open, blue lilies close;
Ascetics in their saffron clothes,
Their teeth white, have gone to their temple
To blow the conch and open its door,
You who said that you would wake us,
Shameless braggart, get up, girl!
Let us sing the song of the Lotus-eyed
Conch and discus in huge hands!

– (Meera) (13)

Like the kings of this big, beautiful earth
We too have come seeking you,
Won't you show us a corner of your eye,
Open it like your tinkling anklet
Shaped in the form of a lotus unfolding?
If you but look with that lovely pair
A sun and a moon will have risen on us
To remove all our affliction.

– (Meera) (14)

Born to one mother and at dead of night
Lodged with another to be bred unknown
You frustrated the chagrined tyrant's plots
A shooting fire is Kamsa's belly!
We have come here your beggars;
Should you grant us your drum
We shall laud your valour, and wealth
Befitting the Goddess of wealth herself,
And our sorrows ended, shall rejoice.

–(Meera) (15)

ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಒಳಗಿನಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಚಲನೆಯಾಗಿ ಇದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಹೊತ್ತಿಗೇ ಭವಿ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕಡೆಗಿನ 'ಮಹಾ ಪ್ರಯಾಣ'ವಾಗಿಯೂ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಡೆಗಿನ ಈ ಚಲನೆಯು ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರದ, ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಈ ನಿಲುವು ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ತನಗೆ ತಾನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ, ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿರೋಧ, ಬದಲಾದ ಸಂಸಾರದ ಕಲ್ಪನೆ, ದೈವ ಮತ್ತು ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಕಲ್ಪನೆ, ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ನಿಲುವು ಎಲ್ಲವೂ ಬಿಡಿಸಬರದಂತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ತೊಡಗಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು-ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಆರ್ಷೇಯ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಇರಿಗಾರಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮರಳಿ ತಾಯಿಯ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಕಡೆಗಿನ ನಿಲುವಿನ ತನಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಗೂಢ ವಿಸ್ಮಯ, ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ವಿನಾಶದ ಶಕ್ತಿ, ಹೀಗೆ ಮೂರ್ತ-ಅಮೂರ್ತ ನೆಲೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೊಂದಿಗೇ ಆರಂಭವಾದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಲಿಂಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಅದೆಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೋವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆಯೆಂದರೆ, ಅದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅಮೂರ್ತ

ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯರೂ ಪರಿಭಾವಿಸಿದರೂ, ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರಬೇಕೆನ್ನುವಾಗ ಎದುರಿಸುವ ಮೂಲಸವಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುವಷ್ಟು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಮಹಿಳೆಯರು ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗಿನ ತಮ್ಮ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಅದೆಷ್ಟು ಉತ್ಕಟತೆಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದರೆ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸಮಾನ ಕರಾರುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿಕ್ಕಿ ಸರ್ವ ಸಮಾನತೆಯ ಹರಿಕಾರಳಂತೆ ತೋರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೈವದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕೂ ಪ್ರಕೃತಿ ವಾಹಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇವರಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶೋಧದ ಇವರ ತೀವ್ರತೆಯು 'ಸ್ವ ಶೋಧ'ದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಿಲ್ಲದ, 'ಒಳಗೊಳ್ಳುವ' ಗುಣ–ಸ್ವಭಾವದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತನ್ನ 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ಮೂಲ ನಿವಾಸವೆಂದು ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು 'ಬೀಸು ನೋಟ'ದಂತೆ, ಅಮೂರ್ತವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡರೂ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಓದು ಇದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

> **The wonderful relationship which the female soul appears to maintain toward the unfractured unity of nature and which distinguishes her entire destiny from the fragmented, differentiated objectivity inhabited by men.[7]**

ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೈವದ ಸಮೀಕರಣದ ಪ್ರಯತ್ನವಾದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬೆಟ್ಟ–ಗುಡ್ಡ–ಹರಿವ ನದಿ, ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಆಕಾಶ ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, 'ಸ್ವಾಯತ್ತ'ತೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೂ ಹೌದು, 'ಸಹ ಬಾಳ್ವೆ'ಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳೂ ಹೌದು. ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ 'ಸ್ವಾಯತ್ತ' ಮತ್ತು 'ಸಹ ಬಾಳ್ವೆ'ಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಅಂತಿಮ ಸಿದ್ಧಿಯ ನೆಲೆಗಳೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳು ಮತ್ತು ಚಲನೆಗಳು ಆತ್ಮ ಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಹಂಬಲಿಸುವಷ್ಟೇ, 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ದ ಹುಡುಕಾಟಗಳೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ನಾನು ರಾಜಕೀಯ ಚಲನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವುದು.

ಈ ಚಲನೆಯು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿರೋಧವೆಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟೇ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ರಚನೆಯ ಕಡೆಗಿನ ದೃಢವಾದ ಚಲನೆಯೂ ಹೌದು.

ಭಾಷಾ ಧಾತು:

ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಭಿನ್ನ ಭಾಷಿಕ ಚಹರೆಗೆ ಮರಳಿ ಬರುವುದಾದರೆ ಮೂಲತಃ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯೆ ನ್ನುವುದೇ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ ಭಾಷೆ ಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಅದರೊಳಗೆ ತನ್ನದೇ 'ಸಂಜ್ಞೆ'ಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಸಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಈ 'ಸಂಜ್ಞಾ

[7] **Simmel (1902) - 1985 - 162.**

ಭಾಷೆ'ಯನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೂ ಅದು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು ಹೊಸ ಸಂಜ್ಞೆಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಹೌದು. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಖಚಿತ ಉದ್ದೇಶವೊಂದಿದೆ.

ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಮೋಹಕತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಗೋಚರವಾಗದೇ ಉಳಿಯುವ ಅಥವಾ ಉಳಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು 'ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಭೂತ ನೆಲೆಯೊಂದು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯೊಳಗಿನ ಸಂಜ್ಞೆಗಳೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ಕುರುಹುಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

> **It is impossible to define a feminine practice of writing, and this is an impossibility that will remain, for this practice can never be theorized, enclosed, encoded, which doesn't mean that it doesn't exist. But it will always surpass the discourse that regulates the phallocentric system; it does and will take place in areas other than those subordinated to philosophic, theoretical domination. It will be conceived of only by subjects who are breakers of automatism by peripheral figures that no authority can over subjugate. [8]**
>
> **Cixous –**

ಹೆಲೆನ್ ಸಿಕ್ಸುಳ ಈ ಮಾತು ಭಾಷೆಗೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಇರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಖ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಲೇ ಆ ಸಖ್ಯವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ತೊಡಕನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಮಹತ್ತರವಾದ ರಾಜಕೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಸಖ್ಯದ ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ, ಕಾವ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೇಪಥ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪಡೆದಿರುವ ಹಿಡಿತವು ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಇದನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಸವಾಲಿನ ಕಡುಕಷ್ಟವನ್ನೇ ಹೆಲೆನ್ ಸಿಕ್ಸು ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು.

ಕ್ಯಾಥರೀನ್ ಫ್ರೇಸರ್ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ

> **"The limit of language present us, continuously, with the limits of what we might know about ourselves. The women poet should be able to face pharse her text as a speculative journey, a process of writing in which she doesn't know what the limits will be ahead of line. Poetry is the place where she can resist making a commodity and can push against or extend the formal directives of a literature shaped by a poetics largely developed out of the experiences and pleasure principles of men writing"[9]**

---

[8] Marks and de Courtivron - 1981 - 253

[9] Fraser Katherin - *Feminist poetics* - 1978 - 7

ಇದೂ ಒಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತ ಮತ್ತು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅರ್ಥದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ್ದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರ. ತಾನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಯ ಮಿತಿ, ಅದನ್ನು ಒಡೆದು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ಬಗೆ, ಅದನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹಾತ್ಮಗಳ, ಒಳದನಿಯ, ನಿಜದನಿಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಲು ಪಡಬೇಕಾದ ಪಾಡು, ಅನುಭವಿಸುವ ನೋವು, ಸಂಭ್ರಮ, ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳೂ ಹೀಗೆ ತನ್ನದೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ರಚನೆಯಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇದನ್ನು ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದೇನೋ. ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನದೇ ಪ್ರತಿರೂಪವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯ, ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು, ಅವಳ ಹೋರಾಟವನ್ನು, ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕಥನವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುವುದು ಮೂಲತಃ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅವಳು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ತನ್ನನ್ನೂ ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಷ್ಟೇ ಗಾಢವಾದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ, ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ನೆಲೆಯು ಇದೆ. ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಹೆಣ್ಣು, ಒಬ್ಬಳೇ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುವಷ್ಟು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಮೂಹದ ಹಿನ್ನಲೆಯ ಸಾಂದ್ರತೆಯಿರುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಭಾಷೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ದ್ವಿಮುಖಿ ನೆಲೆಯದ್ದು. ಒಂದು ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಅದು 'ದತ್ತ' ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಸ್ವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಸ್ವ' ಹುಡುಕುವ 'ಅನ್ಯ'ದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ. ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಾಗೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪುನರ್ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಇಬ್ಬರೂ ಇಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ 'ಮಾನವ ಹಕ್ಕನ್ನು' ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ, ಲೋಕ ತಮಗೆ ನೀಡಲಾದ, ವಿಧಿಸಲಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು, ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಮೀರುವ ರೋಮಾಂಚನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ 'ದಿವ್ಯ'ಗಳಿಗೆಯಾಗಿಯೂ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು.[10]

ತನ್ನದೇ ದೇಹ ತನಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ, ತನ್ನದೇ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಹಕ್ಕು ಇಲ್ಲದಿರುವ, ಅದು ಇತರರ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಇರುವ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟನಲ್ಲಿರಿಸಿ ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡುವುದರಲ್ಲಿ, ಸಂಭ್ರಮಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ಕವಯತ್ರಿಯರಿಗೆ ಯಾವೆಲ್ಲ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ, ಆಲಯದಿಂದ ಬಯಲ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

My words are intentional and discover themselves pictorially
As they emerge and continue
To struggle from their white
Bits of netting

- Kathleen Fraser (AGOSto, puccini, gabriella)"

ದಟ್ಟ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ mixing memory and desireನ ರೂಪಕಗಳಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಎಲ್ಲಾ ಅಭಿಜಾತ ಕಾವ್ಯದಂತೆಯೇ

[10] **Kinnhan A linda *poetics of the feminine***

ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವೂ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ, ಅಭಿಜಾತತೆಯ, ರೂಪಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಲೇ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. 'ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ನೈತಿಕ ಬಲದಿಂದ ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯಮಾನಂದಾಯ ನಿಜ, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆತ್ಮ ಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತು ಅಸ್ಮಿತೆ, ಎರಡಕ್ಕೂ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ 'ವಾಹಕ'ವಾಗಿ, 'ಆಧಾರ'ವಾಗಿ, 'ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯ'ವಾಗಿ, ತನ್ನ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯಾಗುವ ಮಹದಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ. ಇಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಚಹರೆಯನ್ನು, ಅವಳ ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನೂ, ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನೂ, ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಅದು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳ ವಕೀಲಿಕೆಯನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನೂ ಕಾವ್ಯ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಎಲ್ಲ ದಮನಿತರ ವಕೀಲ ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯವೇ. ಗೋರ್ಡಾನ್‌ಎನ್ನುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕಿ, ಭಾಷೆಯ ಹಿಂದಿನ 'ವಾಸ್ತವ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ಕಾಟ್, ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಮಹತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾ 'That language is and must be the only subject of history and that through linguistic analysis gender will be revealed'[11]

ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನೂ, ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆತನನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸಿಯೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಕೊನೆಯ ತೀರ್ಮಾನವೆಂದರೆ,

'One of he things I like about writing history is drawing meaning from the stories, in the ambigious metaphorical, narrative of daily life' [12] – ಎಂದು.

drawing meaning ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ, ರಚಿಸುವ ಈ ಪರಿಯು, ಕಾವ್ಯದ್ದೂ ಹೌದು, ಹೆಣ್ಣಿನದ್ದೂ ಹೌದು. ಕಾವ್ಯವು ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದು ನಿತ್ಯನೂತನ. ಅಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭೆ, ಕಲ್ಪನೆ, ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ಬಳಸುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಮ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೈನಂದಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಸ ಭಾಷೆಯೆಂಬ ರೂಪ ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಓದುಗರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಇಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ, ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ, ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ. ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಣ, ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ್ಮರಣದ ತೀವ್ರತೆಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನೂ ಬೆರೆಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದ

---

[11] **Scott - *Feminism Beside Itself* - 854.**

[12] **Gordan - *Feminism Beside Itself* - 35.**

ಆಸ್ವಾದನಾವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ, ಆ ಕಾವ್ಯದ ಓದು ಅಪೂರ್ಣ. ಅದರ ಹಿಂದಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ರಚನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಓದು ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿಸ್ತೆವಾ 'Desire in Language' ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ, ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾ, ಈಗಾಗಲೇ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಭಾಷೆಯ ಲಾಕ್ಷಣಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಹೊಸ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದೂ ತನ್ನ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

1974 ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತೆವಾ ಆಕೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಲಕಾನ್ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತಿ ಪಡೆದ ಆಕೆ, ಅದನ್ನೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ಕ್ರಮ ಕುತೂಹಲಕರವಾದದ್ದು ಹೌದು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಲಕಾನ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸದೇ ಅದನ್ನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಆಕೆ ಸಂಗತಗೊಳಿಸುತ್ತಾಳೆ.

> **These two modalities (The Symbolic and The Semiotic) are inseparable within the signifying process that constitutes language, and the dialectic between them determines the type of discourse (narrative, meta language, theory, poetry, etc,) involved; in other words, so-called 'natural' language allows for different modes of articulation of the semiotic and the Symbolic. On the other hand, there are non-verbal signifying systems that are constructed exclusively on the basis of the semiotic (music, for example). But, as we shall see, this exclusivity is relative. Precisely because the subject is always both symbolic and simiotric, no signifying systems he produces can be either 'exclusively', Symiotric or 'exclusively' symbolic, instead necessarily marked by an indebtedness to both.[13]**

ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯದು ಎನ್ನುವ ಸಾರಾಸಗಟು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ, ಕ್ಷುದ್ರ ಅನುಭವಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಗೇಲಿಗೊಳಗಾಗುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಹಿಂದಿನ ಈ ಬಹುಮುಖಿ ನೆಲೆಗಳ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಇಂಥ ಗಂಭೀರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿದ ಕ್ರಿಸ್ತಿವಾ, ಹೆಲೆನ್ ಸಿಕ್ಸು, ಆಡ್ರಿನ್ ರಿಚ್, ಕ್ಯಾಥರಿನ್ ಫ್ರೆಸರ್ ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು ಸಲ್ಲಬೇಕು.

ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ, ಕಾವ್ಯದ ಯಶಸ್ಸಿನ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ, ಅಪ್ಪಟ ಕಾವ್ಯವೊಂದು 'ಒದಗಿ' ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪ್ಪಟ ಕಾವ್ಯವು ಏನೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಆಚೆಗೂ ಕೈಗೆಟುಕದೆ ಹೋಗಿ ಬಿಡುವ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಚಾನಕ್ ಎಂಬಂತೆ ಸಿದ್ಧಿಸಿ ಬಿಡುವ ನಿಗೂಢವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯೂ ಬೇಷರತ್ತಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಆಯಾಮದ ಜೊತೆಗೆ, ಅಪ್ಪಟ ಕಾವ್ಯವು ಹೋರಾಟದ ಈ ಮುಖವನ್ನು ಆಷ್ಟೇ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು 'ಒದಗಿ' ಬರುವುದೆಷ್ಟೋ ಅಪಾರ ಶ್ರಮದಿಂದ, ಆರ್ತತೆಯಿಂದ, ಒಳದನಿಯಿಂದ 'ಒಲಿಸಿ'ಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು.

---

[13] **Kristeva Julia - 1984-29 *Literary Feminism***

ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯ ಅಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಬರುವುದೆಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟೇ ಸೋದ್ದಿಶ್ಯವಾದುದೂ ಹೌದು.

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಈ ಸಂಗತಿಯು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಘಟಿಸುವುದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದರೂ ನಿಜ.

ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವಂತೂ ಇದರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ

> **"The nurse, The guide**
> **The guardian of my life"**[14]

ಎನ್ನುತ್ತಾನಲ್ಲ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಈ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಏನೆಲ್ಲಾ ಆಗಿ ಒದಗಿ ಬಂದಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕುರಿತ ಗಂಭೀರವಾದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ರಾಜಕೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇನ್ನೂ ನಡೆಯಬೇಕಷ್ಟೆ.

ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಹತ್ವದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕಿ ಹೆಲೆನ್ ಸಿಕ್ಸು ಇದನ್ನು ಗಂಭೀರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅನೇಕ ಭಾರಿ ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ- ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ-ದೇಹದ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಮಿಲನದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ಆಕೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾಳೆ.

ಜೇಮ್ಸ್ ಜಾಯ್ಸ್ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿಚಾರಗಳ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ, ಅದೇ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಚಾರಗಳ ಮಿತಿಯಾಗಿಯೂ ಭಾಷೆ ಇದೆ ಅಲ್ಲವೆ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನು. ಇಂಥ ಜೇಮ್ಸ್ ಜಾಯ್ಸ್ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪಿ.ಹೆಚ್.ಡಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವಳು ಹೆಲೆನ್ ಸಿಕ್ಸು.

ಇಂಥ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ಹೆಲೆನ್ ಸಿಕ್ಸು ಎಂಥ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂದರೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬೆಚ್ಚಿ ಬೀಳುವಂತಹ ದಾರಿಗಳವು. ಲೈಂಗಿಕತೆ, ನಗು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇವಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಚೂರು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯ ಅಂಚಿಗೆ ಹೋಗಿ, ನಾನು ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಈ ಮೂರನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಥಾ ಪ್ರಕಾರ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ, ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಣೀತರಾದ ವಿದ್ವತ್ ಲೋಕವೂ ಇದನ್ನು ಕಂಡೂ ಕಾಣದಂತೆ, ನಟಿಸಿಯೊ, ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸೋತೋ ಅಂತೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಇವರ ಬದುಕು-ಬರವಣಿಗೆ-ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾವಿಯೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೊಡಿಸಿಬಿಟ್ಟು, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಗೆಲುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ಕೃತಾರ್ಥತೆಯಲ್ಲಿ ಬೀಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ.

---

[14] ***Complete Works***

ನಿಜದಲ್ಲಿ, ಈ ಮೂರು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದನ್ನಾಗಲಿ, ಗಹಗಹಿಸಿ ನಗುವುದನ್ನಾಗಲಿ, ಅಪ್ರಿಯವಾದ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದನ್ನಾಗಲಿ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸ್ವಾಗತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹಳವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ದಮನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾಡುವುದನ್ನೇ ನಾವು ಸಕಾರಣರಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಮೂರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧದ 'ಚಳುವಳಿ' ಎಂದೇ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನೇನು ನಾವು ಉದಾರವಾಗಿ, ಶೇಕಡಾ 33ರ ಮಿಸಲಾತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುವುದಲ್ಲ. ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಘನವಾದ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಇದು. ಹೆಲೆನ್ ಸಿಕ್ಸು ಇದನ್ನು ಅಪಾರ ಜೀವಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ಉತ್ಕಟತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ,

'Let the priests tremble, we're going to show them our sexts!'[15]

ಪರಪುರುಷರನ್ನು ನೋಡಿದ್ದಕ್ಕೇ ಶಾಪಗ್ರಸ್ತರಾಗಬಲ್ಲ, ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಳ ಬದುಕನ್ನು ಮುಗಿಸಿಯೇ ಬಿಡಬಲ್ಲ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅದರ ಅಸೀಮ ಕ್ರೌರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ತಳೆಯಬಲ್ಲ ಈ ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ, ಅದರ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕಡೆಗಣ್ಣಿನ ನಗುವಿನ, ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದಂತೆ ದಾಖಲಿಸುವ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಕಸಿ ವಿಸಿಯಾಗುವುದು ಸಹಜವೇ.

ಹಿಂದೆ ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಲಲ್ಲಾ ನಗ್ನಳಾಗಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಿದ್ದಾಳೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಆ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಈ ಮೂರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳು, ಇದೇ ಜನರ ಗುಂಪು ತನ್ನನ್ನು ನೋಡಿ ನಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಮಾವನ ಮಾತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬಂತೆ, ನನಗೆ ಬರಿ ಕುರಿಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದಂತೂ ನಗು, ವ್ಯಂಗ್ಯ, ವಿಷಾದ, ವ್ಯಗ್ರತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿಯಂತೆ ವಿಧೇಯ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿ ಪಳಗಿಸುವ, ಬಳಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ 'ಭಾಷೆ', 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆ', 'ದೃಷ್ಟಿಕೋನ'ಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ತಿರುವು, ಮುರುವು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ತಿರುವು ಮುರುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಕಾರದ, ಯುದ್ಧದ ಸುಳಿವಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ನಗುವಿನ ಮೂಲಕವೇ, ಪರಿಹಾಸ್ಯದ ಮೂಲಕವೇ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರೇರಿತ ತನ್ನ ಜಗಳವನ್ನು ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಲಲ್ಲಾ ತಂದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಅವಳ ನಗ್ನತೆ, ನಗು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆ ಈ ಮೂರು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವಳ ಮಾವನಿಗೆ ಇವಳದು ಪ್ರತಿರೋಧವೋ, ಹುಚ್ಚೋ, ಭಕ್ತಿಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯೋ ಒಂದೂ ತಿಳಿಯದೇ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಬೆಪ್ಪನಂತಾಗುವುದೇ, ತೊದಲುವುದೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೈತಿಕ ಜಯ ಅಲ್ಲವೇ? ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲಲ್ಲಾ ಬರೆಯುವ ಕಾವ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಆಯುಧವು ಆಗುತ್ತದಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಆದರಾಚೆಗಿನದೂ ಹೌದು.

---

[15] **Cixous Helen - *Literary Feminism - 8 - 175***

ಹೆಲೆನ್ ಸಿಕ್ಸು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಈ ವಾದ ನಮಗೆ ತಮಾಷೆಯಂತೆ ಕಂಡರೂ, ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, ನಿಜದಲ್ಲಿ ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಲ್ಲ, ಅದು ಬಲು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಹೋರಾಟದ ದಾರಿ ಮತ್ತು ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿ.

ಈ ಕವಯತ್ರಿಯರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಗುವಿನ ಛಾಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಕಡೆ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಗಂಡಿನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಗಂಡಿನ ಅಕಾರಣ ಅಹಂಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ, ಸಹಬಾಳ್ವೆಗಿಂತ ಆಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ತೃಪ್ತಿ ಪಡುವ ಗಂಡಿನ ಮಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಗಂಡಿಗೆ ಒಳಗೇ ಇರುವ ಭೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಗೋಚರವಾದ ಛಾಯೆಯೊಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಿ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟೇ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಹೆಲೆನ್ ಸಿಕ್ಸು ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೊಂದು ರೂಪಕವೆಂದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಬರೆಯುವುದು ಬಿಳಿಯ ಇಂಕ್‌ನಿಂದ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ ಇವಳು. ಬಿಳಿಯ ಇಂಕ್ ಅವಳ ಪ್ರಕಾರ ತಾಯಿಯ ಹಾಲು. ದೇಹದಿಂದ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಉಡುಗೊರೆ ಇದು. ಮಹಿಳಾ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು 'ಯುಟೋಪಿಯನ್ ಯೋಜನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಈಕೆ, ಒಂದಿಲ್ಲ ಒಂದು ದಿನ ಅದು ಘಟಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾಳೆ.

"You are the call and I am the answer,
You are the wish and I the fulfillment,
You are the night and I the day,
What else – it is perfect enough.
It is perfectly complete,
You and I,
What more - -?
Strange, how we suffer in spite of this."[16]
- D.H. Lawrence

ಇದನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ, 'ಭಾಷೆ'ಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಲಾರೆನ್ಸ್ ಬಳಸುವ ಕ್ರಮ. ಅಧಿಕಾರ ಅಧೀನತೆಯ ಆಚೆಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಪದ್ಯ ಹಿಡಿಯುವ ಬಗೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದಲೂ ಇದೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಪದ್ಯ.

ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಕವಿತೆ ಹೆಣ್ಣು ಒಂದು ಪರಿಕರ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ, ಸಂಬಂಧದ ಶ್ರೇಣಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯವಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವನು ಉತ್ತರವಿರುವವನು, ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಬಲ್ಲ 'ಶಕ್ತಿ' ಇರುವವನು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಚಿತ್ರಗಳು ಗಂಡಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ಕವಿತೆಯ ನಾಯಕ ನಂಬಿರುವುದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಇಡೀ ಕವಿತೆಯನ್ನು ತಿರುವು ಮುರುವು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದಂತೆ ನಡೆಯುವಾಗಲೂ ಯಾಕೆ ಸಂಕಟ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕವಿತೆ

[16] ***Literary Feminism*** **- 1977-203**

ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಅಸಮ ಸಂಬಂಧದ ಪಾತಳಿಯೇ ಈ ಸಂಕಟದ ಮೂಲವಿದ್ದೀತು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕವಿತೆಯ ನಾಯಕ ತನಗೆ ತಾನೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕವಿತೆಯ ಮಧ್ಯ ಪ್ರವೇಶದ ಹಿಂದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಅಮೂರ್ತವಾದ ನೆಲೆ ಪುರುಷ ಲೇಖಕರಲ್ಲೂ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಅವರ ಪ್ರಧಾನ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿ ಬರುವುದರ ವಿರಳತೆ ಮತ್ತು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದನ್ನು, ಕೀಳರಿಮೆ, ಅವಲಂಬನೆ, ಸಮರ್ಥವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೊರತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಅಥವಾ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಇವರು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಪೂರಕವಾದ, ಸಹಕಾರಿಯಾದ, ಸಮರ್ಥವಾದ ಸಂವಹನ ಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಸಾಬಿತುಪಡಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವರಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ, ಅವಳು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಕ್ರಮ, ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಿಘಂಟುಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ.

ಈ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲದೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ಇತರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲತಃ **ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದು** ಎಂದು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಅವಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಭಾಷಾ ಸ್ವರೂಪ ಇರುವುದನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಧಾನ ಗುಣ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಊಟಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೀರಾ? ಸಿನೆಮಾಕ್ಕೆ ಹೋಗೋಣ್ವೆ? ಎನ್ನುವ ಸಾಧಾರಣ ದಿನನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅವಳ ಮಾತುಕತೆ ಮುಂದುವರೆಯು ವುದನ್ನು ಅವರು, ಮೂಲತಃ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಾತ್ರ, ಅದರ ಅಸಂಗತತೆ, ಅದರ ಅನಧಿ ಕೃತತೆ, ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕುರಿತ ಒಳಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಹೊರ ರೂಪದ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿ ಅವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಲೋಕದೊಂದಿಗೆ ಸಂವಹಿಸುವ ಮತ್ತು ತನ್ನೊಂದಿಗೆ ತಾನೇ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳಲು ಲಭ್ಯವಿರುವ, ಪುರುಷ ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ನಿತ್ಯನೂತನ, ನಿತ್ಯ ಸವಾಲಿನ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕವಯತ್ರಿಯರು ಮಾತನಾಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು.

ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೊಂದು ಸಾವ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅರ್ಥವೊಂದಿದೆ, ದೇವರೊಂದಿಗೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸಿದ್ದಾದ ಮೇಲೆ ಭಾಷೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಇದಕ್ಕಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರಾಚೆಗೂ ಇದು ಇನ್ನೂ ಏನನ್ನಾದರೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿರಬಹುದೇ? ಪುರುಷ ಭಾಷೆಯು ಕೊನೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದರ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿರಬಹುದೆ?

ಎನ್ನ ಭಾಷೆಯ ಪೈಸರ ಮಾಡಿದೆಯಯ್ಯ ಎನ್ನುವ ಮಾತೂ ಇವಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸವಾಲನ್ನು

ಈ ಮಹಿಳೆಯರು, ಪರಂಪರೆಯ ತೀವ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇವರ ಭಾಷೆಯ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಒಂದು ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ, ಅದೆಷ್ಟೋ ಕಾಲದಿಂದ ಒಳಗೇ ಇದ್ದ ಆದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಭಾಷೆಯೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ವಾಕ್ಯಂ ಅನುಕ್ತಂ ಕಾವ್ಯಂ ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಇದನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದಾದರೆ ಇವರು ಹೇಳದೆ ಹೋದ ಆದರೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಳರಚನೆಯಾಗಿ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸ್ಮೃತಿ ಕೋಶದ ಮೂಲಕ ಈ ತನಕ ನಮಗೆ ಹಾದು ಬಂದಿರುವ, ಕಂಡೂ ಕಾಣದ ಪರಂಪರೆಯ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಭಾಷೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಘಟನೆಯ ಕೊರತೆಯನ್ನು **ಭಾಷೆಯ ಐಕ್ಯತೆ**ಯ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಮೀರಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಇನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಮೂರ್ತ ಸಂಗತಿಯೊಂದಿದೆ. ಭಾಷೆಗಳ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯೊಂದು ದೇಶ ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂವಹನವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕಾಲ ಖಂಡಗಳನ್ನು ದಾಟಿದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮೌನವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೊಂದು ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲೊಂದು.

Too many women
In too many countries
Speak the same language of silence
- Anasuya Sen Gupta

ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿರುವ ಯಶಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಇಂದಿನ ತುರ್ತು. ಮಹಿಳಾ ಹೋರಾಟವು ಅದರ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪಿರುವ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಸಂಕ್ರಮಣ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಈ ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಯ ಆಚೆಗೆ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ.

ಈ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಬರವಣಿಗೆಯ ಇನ್ನೆರಡು ಮುಖ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಒಂದು ಕನಸು ಮತ್ತೊಂದು ಅವರ ಸ್ತ್ರೀ ಸಖ್ಯ ಸಂಬೋಧನೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಈ ಎರಡರಿಂದಲೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಇವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದಲ್ಲ ಇವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲಾಂಶಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕನಸು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ವಚನವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಇವರಿಬ್ಬರ ಕನಸುಗಳು ಅವುಗಳ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನ. ಗಂಡಿಗೆ ಅದು ಅವನು ರಾಜಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದಾದ ಸವಲತ್ತು ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕನಸು ಅನೇಕ ಭಾರಿ ಅವಳ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಅದು

ಒಳದಾರಿಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು, ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮೂಲಕವೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವಳು ಕಾಣುವ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ, ಮನಸ್ಸು, ವಿಚಾರ ಎಲ್ಲದರ ಮೇಲೂ ಅಧಿಪತ್ಯ ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಡುವ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವಳ ಕನಸುಗಳ ಮೇಲೂ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಿತ್ತೋ ಏನೋ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕನಸುಗಳು ಕೂಡ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಪೂರ್ವ ಮದುವೆಗಳು ಸೇರಿದ ಹಾಗೆ ಸಖ, ಸಖ್ಯ ಎಲ್ಲದರ ಬಗೆಗೂ ಕನಸು ಕಾಣುವ ಚಿತ್ರಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಇವರಿಗೆ ಕನಸುಗಳು ಒಂದು ದಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ? ಕನಸಿನಲ್ಲಾದರೂ ತಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಅಥವಾ ಕಟು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ಕೇವಲ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈಡೇರಬಲ್ಲವು ಎನ್ನುವುದರ ಸೂಚನೆಯೇ? ಕನಸು ಕಾಣುವುದು ಎಂದಿಗಾದರೂ ಅವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ನನಸಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಯೇ? ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಉಪಾಯವೇ? ಕನಸು ಹೆಣ್ಣಿನ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ?

ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕನಸನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಳಕಿಲ್ಲದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಬಹುದಾದರೂ ಕನಸಿಲ್ಲದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೂ ಈ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಕಂಡ ಕನಸು ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ಕ್ರಾಂತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೆ ಉತ್ತರ.

ಕನಸಿನ ಕೆಲವು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಮಾದರಿಗಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕನಸು :

ಆಂಡಾಳ್ ಬರೆದಿರುವ A Wedding Dream (Tirumanak Kanavai Uraittal) ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. 'ಕನಸಿನ ಮೂರುತಿ' ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೇ ಅದು ಇನ್ನೂ ನನಸಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದನ್ನೂ, ನನಸಾಗುವುದರ ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಲೇ, ಆದರೆ 'ಹೇಗೂ ಹೆಂಡಿರಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕಾದ್ದು ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದದ್ದು' ಎನ್ನುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ, 'ಇಟ್ಟಾಂಗ ಇರಬೇಕು ಮಗಳೆ, ಅತ್ತೆ ಮಾವಗಂಜಿ, ಸುತ್ತೇಳು ನೆರೆಗಂಜಿ, ಮಿಹಿರ ಬಿಂಬವ ಕಾಣದ ನೃಪ ಮಹಿಳೆಯೇ ಆಗಬೇಕಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಮದುವೆ, ಮನದನ್ನ, ಮದುವೆಯ ವಿವರಗಳು, ಕೂಟದ ಸಂಭ್ರಮ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುರಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ಹಾಡು'ವುದು ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ 'ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯ'ವನ್ನು ಭಕ್ತಿಯ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೇ ಪಡೆದು ಸಂಭ್ರಮಿಸುವುದು–ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿ, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬಯಸಿದ್ದ ಈ ಚಹರೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಲ್ಲಿಷ್ಟು ಇಲ್ಲಿಷ್ಟು ತೋರಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ, ನಿರಂತರ ನಡೆಸಿದ ಗೋಚರ ಅಗೋಚರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತ ರೂಪವೊಂದು ಸಿಕ್ಕಂತೆ ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

**My friend, I dreamt that my husband to be
Madhusudhana took my hand,
drums beating and concher blowing,
under a canopy
which seemed to go down with the weight
of the pearl strings hanging from it (6)**

**my friend, I dreamt that Narayan
to whom I shall be found
in this – and for seven times –
caught hold of my foot
and put it with is lovely hand
on the grinding-stone -**

Andal

**Sister, the Lord of the Poor
Came to wed me in a dream.
Fifty six crores of deities formed the bridal procession
And the bridegroom was the Lord of Braj.
In my dream,
I saw the wedding-arch constructed
And the Lord took my hand.
I my dream,
I underwent a wedding-ceremony
And entered the married state.
Giridhara has revealed Himself to Mira:
Her fortunes stem
From good deeds in past births.**

-Mirabai

**In my dream,
I underwent a wedding-ceremony
And entered the married state.
Giridhara has revealed Himself to Mira:
Her fortunes stem
From good deeds in past births.**

-Mirabai 27

ಅಕ್ಕ ಕೇಳಕ್ಕಾ, ನಾನೊಂದು ಕನಸ ಕಂಡೆ.
ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಕೆಂಜೆಡೆಗಳ ಸುಲಿಪಲ್ಲ ಗೊರವನು
ಬಂದೆನ್ನ ನೆರೆದ ನೋಡವ್ವಾ.
ಆತನನಪ್ಪಿಕೊಂಡು ತಳವೆಳಗಾದೆನು.
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕಂಡು
ಕಣ್ಣಮುಚ್ಚಿ ತೆರೆದು ತಳವೆಳಗಾದೆನು.

ಅಕ್ಕ ಕೇಳೌ, ನಾನೊಂದು ಕನಸ ಕಂಡೆ.
ಅಕ್ಕಿ ಅಡಕೆ ಓಲೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಕಂಡೆ.
ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಜಡೆಗಳ ಸುಲಿಪಲ್ಲ, ಗೊರವನು
ಭಿಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮನೆಗೆ ಬಂದುದ ಕಂಡೆನವ್ವಾ.
ಮಿಕ್ಕು ಮೀರಿ ಹೋಹನ ಬೆಂಬತ್ತಿ ಕೈವಿಡಿದೆನು.
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕಂಡು ಕಣ್ದೆರೆದೆನು.

– ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ

ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಉತ್ಕಟತೆ, ಸಂಭೋಧನೆ, ಕನಸಿನ ವಿವರಗಳು ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಭಕ್ತಿಯ ಉನ್ಮಾದವೆಂದು, ದೈವದೊಂದಿಗಿನ ಸಖ್ಯಕ್ಕಾಗಿನ ಹಂಬಲವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಿ ಬಿಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನ ಸರಮಾಲೆಯೆಂಬಂತೆ ತೋರುವ ಈ ಪದ್ಯಗುಚ್ಛಗಳು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ, ಅದು ಒಡ್ಡಿರುವ ನಿರ್ಬಂಧಿತ ಬದುಕನ್ನೂ ಕುರಿತ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಕನಸುಗಳು.

ಈ ಕನಸಿನ ಕವಿತೆಗಳೆಲ್ಲ ಹೀಗೆ ಬಂಡಾಯದ ದಾರಿಗಳೇ, ಹುಡುಕಾಟವೇ ಅಗಿವೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಆಂಡಾಳ್, ಲಲ್ಲಾ, ಅಕ್ಕ ಅಥವಾ ಮೀರಾ ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ, ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನೂ ನಾವು 'ವ್ಯಷ್ಟಿ ನೆಲೆಯವೆಂದು ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ನೋಡಬಾರದು. ಇವರೆಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿರೋಧವೂ 'ಮಹಿಳಾ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೇ ನೋಡಬೇಕು.

> **Think of the deprivation of women living for centuries without a poetry that spoke of woman together, of weman alone, of women as anything but the fantasies of man' – A Rich[17]**

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಂಚಿತರೆಲ್ಲರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ, ಅವರೆಲ್ಲರ 'ಸ್ವ ರಚನೆ'ಯ 'ಘೋಷಣಾ ಮಾದರಿ'ಗಳಾಗಿ ಈ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕು.

ಅಕ್ಕಗಳಿರಾ, ಅವ್ವಗಳಿಗಳಿರಾ; ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬೋಧನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ :

> **"Women friends are the best antidote to patriarchy. The way in which we provide for one another, makes space in our lives to invite others in, and act in unlikely coalitions of justice seaking friends give me hope and energy for the task of social transformation"[18]**

ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬೋಧನೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಗಳಿರಾ, ಅವ್ವಗಳಿರಾ, ಕೆಳದಿ, ಗೆಳತಿ, ತಾಯಿ, ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಈ ಸಂಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ವಿನ್ಯಾಸವೋ ಎಂಬಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದಾದರೆ

---

[17] **Rich Addrin *Power and danger : the works of a common woman* - OLSH p.248**

[18] **Hurcombe Linda Sea and God p. 46.**

Sister, the Lord of the Poor
Came to wed me in a dream.
Fifty-six crores of deities formed the bridal procession
And the bridegroom was the Lord of Braj.

Mirabai 27

Sister, I will sing the glories of Govind.
I will rise regularly at dawn
And go to the temple to have his sight,
And drink the water that has washed His feet.
I will dance in the temple of Hari,
Making my anklets jingle.
I will sail the boat of the Name of Shyam
And cross the Ocean of Becoming.
This world is a thorny briar-bush
And the road to the Beloved is blocked.
Mira's Lord is the courtly Giridhara.
She will reach Him through singing His glories.

Mirabai (31)

O Mother, don't grieve. This my disease
No one can understand.
He whose hue is like the sea's
Can cure it with a touch.
Take me beside that rivulet
Which he made a field of battle
Jumping off a Kadamba tree
To dance on a cobra there.

Andal 134-5

My good friend, what can we do,
Poor human beings,
Against him the serpent-bedded
Rich and great?
If Villiputtur's Vishnucittan
Through his skills
will get that Lord of his for us,
We can see him.

Andal 122-10

ಎರದ ಮುಳ್ಳಿನಂತೆ ಪರಗಂಡರೆನಗವ್ವಾ,
ಸೋಂಕಲಮ್ಮೆ ಸುಳಿಯಲಮ್ಮೆ;
ನಂಬಿ ನಚ್ಚಿ ಮಾತಾಡಲಮ್ಮೆ ನವ್ವಾ.
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಲ್ಲದ ಗಂಡರಿಗೆ
ಉರದಲ್ಲಿ ಮುಳ್ಳುಂಟೆಂದು ನಾನಪ್ಪಲಮ್ಮೆನವ್ವಾ.

–ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನ ಸಂಪುಟ 109

ಕೇಳವ್ವಾ ಕೇಳವ್ವಾ ಕೆಳದಿ ನಾನೊಂದು ಕನಸ ಕಂಡೆ.
ಗಿರಿಯಮೇಲೊಬ್ಬ ಗೊರವ ಕುಳ್ಳಿರ್ದುದ ಕಂಡೆ.
ಗಿರಿಯೆಂಬುದು ಸಿರಿಶೈಲ
ಗೊರವನೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನು.

–ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನ ಸಂಪುಟ 182

ಈ ಆಪ್ತ ಸಂಬೋಧನೆಯು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸವಾಲುಗಳ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣವನ್ನು ಈ ಸಂಬೋಧನೆಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ. ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಸಂವಹನದ್ದು. ಈ ಸಂವಹನದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ, ಅದರ ಒಳಸುಳಿ ಅಥವಾ ಕೋಡ್ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ಹೆಣ್ಣಿನ **ವಿಷಯ**ಗಳು ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗು ಸಮಾನ. ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವುದಿರಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಆಚೆಗೆ Women Connect ಎನ್ನುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಇದು ಪೂರಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತ ಆಧಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ತುಸು ಬೆಳೆಸಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಾದರೆ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣು ಸಮೂಹವಾಗಲು ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಮೂಹ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು, ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಯಗಳು ದೇಶ ಕಾಲಾತೀವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಸಂಘಟಿತರು ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಸಂವಹಿಸಬಲ್ಲರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಅತ್ತೆ–ಸೊಸೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಹೆಣ್ಣು–ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಸೇರಬಹುದಾದ ಯಾವ ಹಾರ್ದಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಿಥ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಟ್ಟಿದೆ. ಆ ಮಿಥ್ಯೆಯನ್ನು ಈ ಪದ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈ ಪದ್ಯಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ನಾವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಮಸ್ತ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕುಲದೊಂದಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ **ಆತ್ಮಸಖ್ಯ**ವನ್ನೂ ಈ ಪದ್ಯಗಳು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಿವೆ.

***

ಅಧ್ಯಾಯ–5

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು : ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಕಾಣ್ಕೆ

ಹಂದೆಯಲ್ಲ ನಾನು
ಹರುಷದ ಧೈರ್ಯವುಳ್ಳ ಹೆಣ್ಣು ನಾನು
ಕಾಮವನಳಿದವಳಾನಾದ ಕಾರಣ
ಬಸವನ ಹಂಗೆನಗಿಲ್ಲವಯ್ಯ
ಭ್ರಮೆಯಡಗಿ ಕಲೆನಷ್ಟವಾಗಿ ಮುಖವರತು
ಮನ ವಿಚಾರವ ಕಂಡೆನಯ್ಯ ಸಂಗಯ್ಯ

ನೀಲಮ್ಮ, 319–280

ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾದ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು, ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾದ ಮೇಲೆ, ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಹುಡುಕಾಟವಾದ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಕಡೆಗೆ ಈಗ ಗಮನ ಹರಿಸೋಣ. ವಚನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು ಇತರ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳಿದ್ದೂ, ಅವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವ ಅಂಶಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ಮೊದಲನೆಯ ಅಸಾಧಾರಣ ಸಂಗತಿಯೇ ಕೆಳಜಾತಿ–ವರ್ಗದ ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಒಂದು ಸಮೂಹವೇ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿತು ಎನ್ನುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ಈ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ, ಕಾಯಕ, ಜಾತಿಯಂತಹ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಆತ್ಮ ಮರುಕದ ಸೋಂಕು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಕ, ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನಂತಹ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಈ ಮಿಕ್ಕ ಕೆಳಜಾತಿಯ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಸಮುದಾಯದ ಸಮಾಜೋ–ಆರ್ಥಿಕ–ಧಾರ್ಮಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಗಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು, ಡಾಂಭಿಕ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು, ಆತ್ಮವಂಚನೆಯನ್ನು, ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು, ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿಡಿತಗಳನ್ನು, ಅಕಾರಣ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಇವರು 'ಕೋರ್ಟ್‌ಮಾರ್ಷಲ್'ಗೆ ಒಡ್ಡುವ ಪರಿಯೇ ಇವರ ಆದ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಇವರ ಈ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಕಡ ತಂದದ್ದೇ, ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದದ್ದೇ, ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಯಂಭು'ವಾದದ್ದೇ, ಚಳುವಳಿಯ ದಲಿತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅನುಕರಣೆಯೇ, ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಫಲಿತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ.... ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಜೋಡಣಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗೆ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಸಮೃದ್ಧ ಆಕರವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು, ಮುಂದುವರಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಸಮರ್ಥನೆಗಳೆಲ್ಲ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿವೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ 'ಅಲಕ್ಷಿತ ಅಧ್ಯಯನ' ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಹೋಲುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಬಹು ಆಯಾಮಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಸಮಾಜೋ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಲಿಂಗ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿ, ರೂಪಿಸಿದ ಕ್ರಮ, ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ದ್ವಂದ್ವ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಈ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ಪರಿ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಸ್ತು. ಪುನರ್ ಇತಿಹಾಸ, ಕಥನ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲದೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಚರ್ಚೆಗೂ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ವಿಪುಲ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ದತ್ತ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಅನುಕೂಲಕರವಾದ, ಪೂರಕವಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು 'ಮಹಿಳಾ ಚಳುವಳಿ'ಯನ್ನು ಶಕ್ತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವವಾದ, ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಸಂಗತಿ. ದಲಿತರನ್ನು ಕುರಿತ ಖಚಿತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಅಸ್ಪಷ್ಟ, ದ್ವಂದ್ವವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಅಪಾರ ಖಾಚಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿ, ಅದನ್ನು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಅಖಂಡ ಭಾಗವಾಗಿಸುತ್ತಲೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ, ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಅವರ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯ' ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಅಖಂಡ ಭಾಗವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಅದೊಂದು 'ಕೊಡಮಾಡಲಾದ' ಸುವರ್ಣಾವಕಾಶ ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದರೂ ಅವರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಆನುಷಂಗಿಕವೆಂದು, ಪೂರಕವೆಂದು, ಅವಲಂಬಿತವೆಂದು ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ 'ಸ್ವಾಯತ್ತ' ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ, ಮತ್ತು ಅದು ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲೀ ಈ ತನಕ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ.

ವಚನಕಾರರು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ನೋಡಿದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಗಮನಿಸೋಣ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಚನಕಾರರನ್ನೂ 'ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆ'ಯ ಹರಿಕಾರರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪಾರ ಗೌರವದಲ್ಲಿ, ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಅದ್ಭುತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ವಚನಕಾರರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು.

ನನ್ನ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಮ, ಭಾರತದ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. (ಮಹಿಳೆ: ಸಂ. ಹಾಲತಿ ಸೋಮಶೇಖರ್) ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಮಾಯೆ' ಎನ್ನುವ ಇಬ್ಬಾಯ ಖಡುಗದಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನೇ ಮೊದಲಿಗ.

ಹೊನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂಬರು, ಹೊನ್ನು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ.
ಹೆಣ್ಣು ಮಾಯೆಯೆಂಬರು, ಹೆಣ್ಣು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ.
ಮಣ್ಣು ಮಾಯೆಯೆಂಬರು, ಮಣ್ಣು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ.
ಮನದ ಮುಂದಣ ಆಸೆಯೇ ಮಾಯೆ ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ.
–ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು.25–9

ಹಾಗೆಯೇ ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ, ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ, ಚಂದಿಯರಸ ಮೊದಲಾದವರು ಹೆಣ್ಣು– ಗಂಡಿನ ಭೇದದ ಮೂಲ ತಳಹದಿಯನ್ನೇ ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೊಲೆ ಮುಡಿ ಬಂದಡೆ ಹೆಣ್ಣೆಂಬರು
ಮೀಸೆ ಕಾಸೆ ಬಂದಡೆ ಗಂಡೆಂಬರು
ನಡುವೆ ಸುಳಿವ ಆತ್ಮನು
ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ, ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ ಕಾಣಾ ರಾಮನಾಥಾ
– ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ, ವಚನ ಕಮ್ಮಟ10–38

ಶುಕ್ಲ ಶೋಣಿತ ಪಿಂಡೈಕ್ಯನ ಚಿತ್ತವಾಯು
ಆರುದಳದ ಪದ್ಮದಲ್ಲಿಹುದು.
ಮೊಲೆ ಮುಡಿ ಬಂದಡೆ ಹೆಣ್ಣೆಂಬರು
ಗಡ್ಡ ಮೀಸೆ ಬಂದಡೆ ಆ ಪಿಂಡವನು ಗಂಡೆಂಬರು
ನಡುವೆ ಸುಳಿವಾತ್ಮನು ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ, ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ
ಇದರಂತುವ ತಿಳಿದು ನೋಡಿಹೆನೆಂದಡೆ
ಶ್ರುತಿಗಗೋಚರವೆಂದಾತನಯ್ಯ ಚೌಡಯ್ಯ
– ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ, ಸಂಕೀರ್ಣ ವಚನ ಸಂಪುಟ–1, 85–252

ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲ ಪುರುಷನಲ್ಲ ನಪುಂಸಕನಲ್ಲ
ಆತ್ಮನೆಂದರಿಯಬಹುದಲ್ಲದೆ ಕಾಣಿಸಬಾರದು
– ಚಂದಿಮರಸ, ಸಂಕೀರ್ಣ ವಚನ ಸಂಪುಟ–7, 185–561

ಇಲ್ಲದ ಮಾಯೆಯನುಂಟು ಮಾಡಿಕೊಂಡು
ಬಲ್ಲತನಕೆ ಬಾಯಿ ಬಿಡಲೇಕೋ?
– ಚೆನ್ನ ಬಸವಣ್ಣ, ಚೆನ್ನ ಬಸವಣ್ಣ ವಚನ ಸಂಪುಟ 168–67

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ 'ವಸ್ತು ವಿಶೇಷ'ವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೂ, ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ 'ವಿಕಾರ'ಗೊಳಿಸಿದ್ದನ್ನು ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನಗಳು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಳ 'ಜೈವಿಕ ಸರ್ವಸ್ವ' ಎನ್ನುವ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ 'ಆತ್ಮ'ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಮಾಯೆ'ಯನ್ನು ಇಬ್ಬಾಯ ಖಡುಗ ಎಂದು ಯಾಕೆ ಕರೆಯುತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಮಾಯೆ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿ – ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿ, ಗುಣವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾ ಅವರನ್ನು 'ಶಕ್ತಿ – ಪ್ರಕೃತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗಲೂ ಅವಳನ್ನು ಅವಳ 'ನಿಜ' ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ದೂರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಮಾಯೆ' ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವಳೊಂದು ತೊಡಕು ಎನ್ನುವ ಇನ್ನೊಂದು ಅತಿರೇಕದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮಾತೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದಾದರೆ, 'ಹೆಣ್ಣು ನರಕಕ್ಕೆ ದಾರಿ'.

ಜಗತ್ತು ಕಂಡ ಅಪರೂಪದ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಬುದ್ಧನೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಆತಂಕಗಳು ಮಾಯೆಯ ತೊಡಕಿನ ನಿಲುವನ್ನೇ ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತವೆ.[1]

'ನೀರಿನಲ್ಲಿರುವ ಮೀನಿನ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು, ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅವರಿಗೆ ಸತ್ಯವೇ ಸುಳ್ಳು, ಸುಳ್ಳು ಸತ್ಯ. ಮೋಸ, ವಂಚನೆ, ನಟನೆ, ಕಪಟಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಳ್ಳನಲ್ಲಿ ನಿಜವನ್ನು ಅರಸುವುದು ಹೇಗೆ ಕಷ್ಟವೋ ಹಾಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ನೈಜತೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ' ಅವರ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಜಾಣರು ತಲೆದೂಗಲಾರರು, ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೋಪಿಗಳು, ಭಾವೋದ್ರೇಕದಿಂದ ಕೂಡಿದವರಾದುದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯ ಮನೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಹೆಂಗಸು ಅಧಿಕಾರ, ಉದ್ಯಮ, ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಅಸಮರ್ಥಳು'

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕಿಯೊಬ್ಬಳು ಹೇಳುವಂತೆ, 'ಅತಿರೇಕಗಳ ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ನರಕ' ಎರಡರಿಂದಲೂ ಪಾರಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಎದುರಿಗಿರುವ ಮೊದಲ ಸವಾಲು.

ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ಎರಡೂ ಅತಿರೇಕದ ನಿಲುವುಗಳು ಕೊನೆಗೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಳ ಸಹಜ ಹಕ್ಕು-ಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ವಂಚಿತಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು. ಅವಳು ಶಕ್ತಿ-ಪ್ರಕೃತಿ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಅವಳ ಪ್ರಕೃತಿಗಿರುವ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು, ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಯಾವ ಇರಾದೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ವಿಕಾರ, ವಿಷ, ವಿಷಯ, ನರಕ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವಳನ್ನೂ, ಅವಳ ಜೈವಿಕತೆಯನ್ನೂ ಕುರಿತ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಮೋಹ, ಲಾಲಸೆಯನ್ನೇ ನೇಪಥ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಆ ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಬಲಿಪಶು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

1. ದಾಸಿಮಯ್ಯ, ಚೌಡಯ್ಯ ಮೊದಲಾದವರು ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಮಾಯೆ'ಯ ಅವಾಸ್ತವ ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಶಕ್ತವಾದ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ, ಅವಳನ್ನು ಲಿಂಗತ್ವದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟು ದೇಹದ, ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಹಂಗೇ ಇಲ್ಲದ 'ಆತ್ಮ'ದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಡಲು ಬಯಸಿದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಮೇಲೆ ಉದಹರಿಸಿದ ವಚನಗಳೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಗಳು.

---

[1] ***Gospel of Buddha* (Anand) p.121**

2. ಆತ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವು

ಮೊಲೆ ಮುಡಿ ಮುದ್ದು ಮುಖದ
ಅಸಿಯ ನಡುವಿನವಳ ಕಂಡಡೆ
ನಾನು ಮನದೊಳಗೆ ಅಳುಪಿರಿಪ್ಪೆನೇ ಅಯ್ಯ
ತನುವಿನ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯತ್ವವಲವಟ್ಟದೇನು
ಮನದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯತ್ವವಳವಡದನ್ನಕ್ಕ
ಸಕಲೇಶ ದೇವನೇನರ್ಥನಾರಿಯಲ್ಲವೆ
–ಸಕಲೇಶ ಮಾದರಸ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಚನ ಸಂಪುಟ 9 122–27

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪರಾಧಿ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇದು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಆಮಿಷವೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣವೆನ್ನುವುದಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಕಲೇಶ ಮಾದರಸ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ಅವರ ಮೇಲೆ 'ಆರೋಪ'ದಂತೆ ಹೊರಿಸದೆ ತನ್ನೊಳಗೇ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ವಚನಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಇಂತಹ ಹೊಯ್ದಾಟಗಳು ನಿಲುವುಗಳು ಭಕ್ತರಾಗಲು ಹೊರಡುವವರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಹೌದು. ಅವಳನ್ನು ಬೇಕೆಂದು, ಬೇಡವೆಂದು, ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು, ಅಗತ್ಯವೆಂದು, ಮಹತ್ವದವಳೆಂದು, ದೇವಿಯೆಂದು, ರಾಕ್ಷಸಿಯೆಂದು... ಹೀಗೆ ಹೊಂದಲಾರದ ರೇಖೆಗಳಂತಹ ವಿರುದ್ಧ ಧೃವಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದನ್ನು ಸತತವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಮೂಲಕ ಅವಳ ಆತ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು, 'ಸ್ವಪ್ರತಿಮೆ' (self image)ಯನ್ನು ಇವು ಹೇಗೆ ಘಾಸಿಗೊಳಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೂಡುವ ಕಾರ್ಯಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಒದಗುವಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ವಪ್ರತಿಮೆಯೂ ಮೇಲಿನ ಪರೋಕ್ಷ ಧಾಳಿಯೂ ಒಂದು.

ಮೂರನೆಯ ಮಾದರಿಯೆಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಮಾಯೆ'ಯೆಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡು, ಅವಳನ್ನು 'ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ' ಕೆಡುಕು ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದು.

ಹೆಣ್ಣನೆಟ್ಟಿ ಅಶುಭವ ಮೆಟ್ಟಿ ಮೆರೆಯಬೇಡ ಅವಳು
ನಿನ್ನ ನಂಬಳು, ನಿನ್ನ ತನು ಮನ ಧನವನಿತ್ತಡ್ಯೂ
ಪರ ಪುರುಷನ ನೆನೆವುದು ಮಾಣಳು ಅದನು ನೀನು ಬಲ್ಲೆ
- ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿ 15 – 91

ಕಾಳಕೂಟ ಹಾಲಾಹಲ ವಿಷಂಗಳ ಕುಡಿದವರನಲ್ಲದೆ
ಮಿಕ್ಕವರನೇನಮಾಡಲಮ್ಮದು, ಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬ ಕಡು ನಂಜು
ನೋಡಿದವರ, ನುಡಿಸಿದವರ ಕೇಳಿದವರ
ಕೂಡಿದವರ ಗಡಣಸಂಗ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮಡಿಹಿಕೆಡಹದೆ ಮಾಣಳು
ದೇವ ದಾನವ ಮಾನವನಾದಡು ಉಳಿಯಲೀಯಳು
ಆವಂಗೆಯೂ ಗೆಲಬಾರದೇ ಮಾಯೆಯ
– ವಿಶೇಷಾನುಭವ ಷಟ್ಸ್ಥಲ ಸಾರ

ವಚನಕಾರರನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿರಕ್ತ – ಸಂಸಾರಿ ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದರೆ, ವಿರಕ್ತರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಆಕರ್ಷಕ ಮಾಯೆಯ ಹಾಗೆ, ಸಂಸಾರಿಗರಲ್ಲಿ ಆಕೆ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಗೆ ಅಡ್ಡಿ ಎನ್ನುವ ಭಾವ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಚೆನ್ನ ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನ ನೋಡಿ:

ಹೆಣ್ಣು ಭಕ್ತನೆಂಬೆನೆ ಹೆಣ್ಣಿನೊಳಗಣ ವಿರಹಭವಿ
ಹೊನ್ನು ಭಕ್ತನೆಂದೆನೆ ಹೊನ್ನಿನೊಳಗಣ ಮುಕ್ತಿ ಭವಿ
ಮಣ್ಣು ಭಕ್ತನೆಂಬೆನೆ ಮಣ್ಣಿನೊಳಗಣ ಬೆಳಕು ಭವಿ
ಈ ತ್ರಿವಿಧ ಭವಿಯ ಕಳೆದು ಪ್ರಸಾದವ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲಡೆ
ಅವನು ಅಚ್ಚ ಶೀಲವಂತ ಕೂಡಲ ಚೆನ್ನ ಸಂಗಮದೇವ

– ಚೆನ್ನ ಬಸವಣ್ಣ 886

ಹೆಣ್ಣಿನೊಳಗಣ ಭವಿ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನ ಬಸವಣ್ಣ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಯಾವುದನ್ನು? ಹೆಣ್ಣು ಎಂದೂ ಭಕ್ತಳಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದೆ? ಹೆಣ್ಣಿನೊಳಗೇ ಇರುವ 'ಭವಿ'ತನವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೇ? ಇದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲ ಗುಣ ಎನ್ನದೆ, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಯಾಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ? ಅಸಾಮಾನ್ಯ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಖರತೆಯಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೆರಗುಗೊಳಿಸಿದ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಇಂತಹ ನಿಲುವುಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮನೋವಿನ್ಯಾಸದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವಚನ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಲು ನೋಡುತ್ತದೆ.

ತಾ ಮಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ತಲೆಯನೇರಿತ್ತು
ತಾ ಮಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನತೊಡೆಯನೇರಿತ್ತು
ತಾ ಮಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣು ಬ್ರಹ್ಮನ ನಾಲಗೆಯನೇರಿತ್ತು
ತಾ ಮಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣು ನಾರಾಯಣನ ಎದೆಯನೇರಿತ್ತು
ಅದು ಕಾರಣ
ಹೆಣ್ಣು ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣು ರಾಕ್ಷಸಿಯಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣು
ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಪಿಲ ಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ

ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವಚನಗಳು 618

ತಾ ಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಪುನರಾವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಿದ್ಧರಾಮನೂ ಮನದ ಮುಂದಣ ಮಾಯೆಯನ್ನೇ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧರಾಮ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು 'ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಪಿಲ ಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ದೈವ'ದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಿದ್ಧರಾಮ ಅದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ವೈಯಕ್ತಿಕ 'ಆರಾಧನಾವಾದಿ' ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಹೆಣ್ಣು ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಪುರುಷನಿಗೆ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ 'ಸೀಮಿತ' ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಣ್ಣು ರಾಕ್ಷಸಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ವಿನಾಶಕಾರಿ' ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆರೋಪಿತ

ಮತ್ತು ಆರಾಧಿತ ನೆಲೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಸಹಜ, ಲಿಂಗ ಸಮಾನ ಆಯಾಮದತ್ತ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಚಿಮ್ಮುಹಲಗೆಯಾಗಿ, ವೇದಿಕೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಂವಾದ ನಡೆಸಲು ಇವರು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಮಾರು 800 ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲದ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗ ಅವರು ತಳೆದ ನಿಲುವುಗಳು ಗಂಭೀರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದವಾಗಿವೆ. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಸಬಲ್ಲ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಖಚಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ–ಆಯಾಮವನ್ನು, ಅದಕ್ಕೆ ಅ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ, ಚಹರೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಅರುಹನರಿಯಲು ಕುರುಹ ಮರೆಯಲೇಬೇಕು
ಅರುಹನನುಗೊಳಿಸಲು
ಆನು ಪ್ರಸನ್ನಮೂರ್ತಿಯ ಪಡೆದೆನಯ್ಯ
ಆನು ಉಭಯವನಳಿದು ನಿರಾಭಾವಿಯಾದೆನಯ್ಯ
ನಿರ್ಮಲ ನಿಜವ ಕಂಡು
ಮುಕ್ತಿಪದವ ಪಡೆದೆನಯ್ಯ ಸಂಗಯ್ಯ **(30–263)**

ಅರುಹು ಕುರುಹು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ನೀಲಮ್ಮನಿಗೆ ಬಹುಪ್ರಿಯ. ಮತ್ತೆ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ಅರ್ಥ ಪದರಗಳಿವೆ. ಭಕ್ತರಾಗಲು ಮರೆಯಲೇಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ (ಅಹಂ) ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕುರುಹನ್ನು, ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ನಾನು' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೀರಬೇಕಾದ್ದೇ ಭಕ್ತರ ಗುರಿ, ಆಶಯ, ಪ್ರಯತ್ನ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ 'ನಾನು' ಎನ್ನುವುದರ 'ಕುರುಹೇ' ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸಂಧಿಗ್ಧ. ಕಳೆದುಹೋಗಿರುವ ತನ್ನನ್ನು ಅವಳು ಮೊದಲು 'ಗಳಿಸಿ'ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಂತರ ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಚನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಈಗ ಅವಳಿಗೆ ಕೊಡಮಾಡಲಾಗಿರುವ 'ಕುರುಹ'ನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಎಷ್ಟು ನೋಡಿ, ಇರುವುದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು, ಆಮೇಲೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾಗಿ ಭಕ್ತಳಾಗುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು! ಹೀಗೆ ತನ್ನ 'ಅರಿವನ್ನು ಅನುಗೊಳಿಸಿ'ಕೊಂಡಾಗ ಸಿಗುವುದೇನು?

"ಆನು ಪ್ರಸನ್ನಮೂರ್ತಿಯ ಪಡೆದೆನಯ್ಯ"

ಹರುಷದಂತೆಯೇ ಪ್ರಸನ್ನ ಎನ್ನುವ ಪದವೂ ಜೀವನಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಬಗೆಗೇ ಸಂತೋಷ, ತೃಪ್ತಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಘನತೆಯಲ್ಲಿ ತನಗೇ ಹುಟ್ಟುವ ಘನವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಸನ್ನತೆಯ ಬಗೆಗೆ ನೀಲಮ್ಮ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ತನ್ನ 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ಈ ಖಾಚಿತ್ಯದ ನಂತರ ಅವಳು ನಿರುಮ್ಮಳವಾಗಿ

ಉಭಯವಳಿದು ನಿರಾಧಾರಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ಉಭಯ' ಎಂದರೆ, ಇದ್ದ ಮತ್ತು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಎರಡೂ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅವಳು ಭಕ್ತಳಾಗುವ ದಾರಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಚನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ

'ನಿರ್ಮಲ ನಿಜವ ಕಂಡು
ಮುಕ್ತಿಪದವ ಪಡೆದೆನಯ್ಯ ಸಂಗಯ್ಯ'

ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಅನುಭಾವದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಲೌಕಿಕದ ಅರ್ಥವೂ ತನ್ನಿಂತಾನೇ ಒದಗಿಬರುತ್ತದೆ. 'ನಿರ್ಮಲ ನಿಜ' ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ನೆಲೆಯನ್ನು, ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ತಾರತಮ್ಯದ

> **Woman as subject expands into woman as subject – object, that is, object to her own subjectivity as she internally relates to ad indentifies with or against another internally experienced woman.[2]**
>
> **Freud**

ಫ್ರಾಯ್ಡನ ಈ ಮಾತುಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವಸ್ತು ಕಾರಣದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹೀಗೆ ವಸ್ತು ಕಾರಣವಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾಗಿರುವುದು, ಭಾವ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು.

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಆಯಾಮವೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯೂ, ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಈ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ, ಅದರ ಅಖಂಡ ಭಾಗವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಪುರುಷರನ್ನು 'ಹೊರಗಿಡದೆ' ಒಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾಗುವ 'ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿ'ಯೂ, ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದು 'ಸಾಂಗತ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆಯಲು ಬೇಕಾಗುವ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರೀತಿಯ ದ್ರವ್ಯವೂ ಧಾಳಾಗಿ ಇದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮಾನವೀಯ, ಆರ್ದ್ರತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಭಾವುಕ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುವ, ಭಾವುಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುಣವಿಶೇಷಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವ ಸ್ಥಾಪಿತ ನಿಲುವಿಗೆ ಬದಲು, 'ಭಾವಲೋಕ' ಎಂದು ಬಳಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಿರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸಂವಹನವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ಮೆದುಳಿನ ಎರಡೂ ಹೆಮ್ಮಿಪಿಯರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುವ ತಂತು ಗಂಡಿಗಿಂತ ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾತು ಮತ್ತು ವರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಭಾವ' ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ.

ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಮವು 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಗೆರೆಗಳೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಇದು ಕಾವ್ಯದ 'ಅತಿ ಓದು' (Over reading) ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ಆದರೆ, ನಿಜದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಲವು ಓದುಗಳಿವೆಯೇ ಹೊರತು, Over reading ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ

---

[2] **Kerber K.L. *Psycho-Feminism* p.12**

ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಾರ್ಥ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸಿ ಬಿಡಬಹುದು. ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಒಟ್ಟು ವಚನ ಬರವಣಿಗೆಯ 'ಪ್ರಬಂಧ ಧ್ವನಿ'ಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಯಾರಿಗೂ ಇದು Over reading ಎನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಈ ಓದುಗಳನ್ನೂ, ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು ಎನ್ನುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಕಾಲದ ಓದು ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಈ ವಚನಗಳಿಗೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. 'ನಿರ್ಮಲ ನಿಜ' ಎನ್ನುವುದು, ಭಕ್ತರು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಹುಡುಕಾಟದಷ್ಟೇ, ಹೆಣ್ಣು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ನಿತಾಂತವಾದ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಯಾರಿಗೂ ಅನುಮಾನಗಳಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ.

ಏಕೆನ್ನ ಪುಟ್ಟಿಸಿದೆಯಯ್ಯಾ ಹೆಣ್ಣು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ
ಪುಣ್ಯವಿಲ್ಲದ ಪಾಪಿಯ ?
ನಾನು ಇಹಪರಕ್ಕೆ ದೂರಳಯ್ಯಾ,
ಎನ್ನ ನಾಮ ಹೆಣ್ಣು ನಾಮವಲ್ಲಯ್ಯ,
ನಾನು ಸಿರಿಯಿದ್ದ ವಸ್ತುವಿನ ವಧುವಾದ ಕಾರಣ
ಸಂಗಯ್ಯನಲ್ಲಿ ಬಸವನ ವಧುವಾದ ಕಾರಣ
ಎನಗೆ ಹೆಣ್ಣು ನಾಮವಿಲ್ಲವಯ್ಯ

– ನೀಲಮ್ಮ – 120 – 285

ಒಬ್ಬಳೇ ವಚನಕಾರ್ತಿ ಪುನರುಕ್ತಿಯಂತೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಾನು ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು? 'ಎನ್ನ ನಾಮ ಹೆಣ್ಣು ನಾಮವಲ್ಲಯ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನ ಹಿಂದಿನ ಧ್ವನಿ, ವಿಷಾದ, ವ್ಯಗ್ರತೆ, ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಓದುಗರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವಳು 'ಬಸವನ ವಧು'ವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವಳಿಗೆ 'ಹೆಣ್ಣು' ನಾಮವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯ ಓದು ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂದೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ನೀಲಮ್ಮ ಒಬ್ಬಳದೇ 14 ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥ ಛಾಯೆಯ ಮಾತುಗಳು ಅನುರಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು 'ಭಾವ ವಿನ್ಯಾಸ'ವೂ 'ವಿಚಾರ ವಿನ್ಯಾಸ'ವೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅವಳ ಪ್ರಯತ್ನದ ನಿರಂತರತೆ, ಅದು ಅವಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಹು ಗಂಭೀರವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಚನವೂ ಹಿಂದಿನ ವಚನದಂತೆಯೇ ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ಇಷ್ಟೇ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಇನ್ನೆರಡು ವಚನಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ.

ಮಡದಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ನಿಶ್ಶಬ್ದವಾದೊಡೆ ನಾನೀಗ ನಿಜಸುಖಿ ಬಸವಾ.
ಬಸವನಂಗವ ಕಂಡಡೆ ನಾನು ಪರಿಣಾಮಿ,
ಬಸವನ ಹರುಷವ ಕಂಡರಿದಡೆ
ನಾನೈಕ್ಯ ಸಂಪನ್ನೆಯಯ್ಯಾ ಸಂಗಯ್ಯಾ. ನೀಲಮ್ಮ – **307–223**

ಮಡದಿ ಎನ್ನಲಾಗದು ಬಸವಂಗೆ ಎನ್ನನು.
ಪುರುಷನೆನಲಾಗದು ಬಸವನ ಎನಗೆ.
ಉಭಯದ ಕುಳವ ಹರಿದು ಬಸವಂಗೆ ಶಿಶುವಾನಾದೆನು,
ಬಸವನೆನ್ನ ಶಿಶುವಾದನು.
ಪ್ರಮಥರು ಪುರಾತರು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ
ಸಂಗಯ್ಯನಿಕ್ಕಿದ ದಿಬ್ಬವ ಮೀರದೆ ಬಸವನೊಳಗಾನಡಗಿದೆ. ನೀಲಮ್ಮ – **307–224**

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ 'ಲಿಂಗ ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಉಕ್ತಿಗಳಂತೆ ಈ ವಚನಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಮಡದಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ನಿಶ್ಶಬ್ದವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವ ಸಾಲನ್ನು, ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದೆಷ್ಟು ಜನ ಹೆಂಡತಿಯರು ಇದನ್ನು ಒಳಗೇ ಹಾರೈಸಿರಬಹುದು ಎನಿಸಿ, ನೀಲಮ್ಮನ ಒಳಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಇರುವುದು ನಿಜ ಎನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಯಬ್ದವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಧೀನತೆಯ ನಿಶ್ಯಬ್ದ. ಮಡದಿ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ–ಪರಿಕಲ್ಪನೆ–ಮೌಲ್ಯ–ಕರಾರು ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಮಾದರಿಯೇ ನಿಶ್ಯಬ್ದವಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು, ಅದರ ಕನಸನ್ನು, ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಇದೊಂದೇ ಪದ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಒಂದೇ ಶಬ್ದವು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಏನೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಇದೊಂದು ಪದ ಹೊರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯದೆಯೇ ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇದೊಂದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ನಿಶ್ಯಬ್ದ ಪದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥಗಳೆರಡು ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ. ಕಾವ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಭಾಷೆಯಾಗಿಯೂ ಈ ಪದ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಹೊಸ ಅರ್ಥವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕಾಗಿಯೂ. ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಓದಿಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ್ದರ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಇಂಥ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಕುಲವಳಿದ ಹೆಣ್ಣ ಕಣ್ಣ ಬಯಲ ಕಂಡು
ಕುಲವಡಗಿ ಸಂಗ ಸ್ವಯರೂಪಾಯಿತ್ತಯ್ಯ.
ಪ್ರಭೆಯರಿದು ಪ್ರಸನ್ನರೂಪವ ಕಂಡು
ಪ್ರಕಾಶಮೂರ್ತಿಯಾದೆನಯ್ಯ.
ಪ್ರಣಮಾಕ್ಷರ ಕಾಯರೂಪು ನಿರೂಪವಾಯಿತ್ತಯ್ಯಾ.
ಅಪ್ರಮಾಣವಧಿಕಸ್ಥಲ ಸಂಬಂಧವಯ್ಯ ಸಂಗಯ್ಯ. 291–149

ಕುಲವಳಿದ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಣ್ಣು ಬಯಲನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಆ ಬಯಲು ಅನ್ನುವುದು ಏನು ಬೇಕಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಆ ಬಯಲು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಈ ತನಕ ಕಾಣದಿದ್ದ, ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದ ಬದುಕಿನ ವಿಸ್ತಾರ, ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಿತ್ತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅರಿವು, ಭಕ್ತಿಯ ಅನಂತತೆ ಹೀಗೆ ಏನೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು, ಬಯಲನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಕಣ್ಣೇ ಹೊಸದು ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ತನಕ ಅದಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯಾಸವಿದ್ದದ್ದು 'ಆಲಯ'ದ್ದು ಮಾತ್ರ. ಆಲಯದಿಂದ ಬಯಲಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು, ಅವಳ 'ಕುಲವಳಿದ' ಬಳಿಕ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕುಲ' ಎನ್ನುವುದು 'ಹೆಣ್ಣು ಕುಲ'ದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಹಿರಿಯತನಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಕರೆದರೆ
ಆ ಹೆಣ್ಣು ರೂಪಾದ ನಾಮವು ನಿರ್ನಾಮವಯ್ಯ
ಅರಿವನರಿದು ಅಪ್ರತಿಮ ಘನವ ಕಂಡುಳಿದು
ಹೆಣ್ಣುತನದ ಮಾತನಳಿದು
ಏಕೋದೇವನ ಕೃಪೆಯನು ಕಂಡು
ಬದುಕಿದೆನಯ್ಯ ಸಂಗಯ್ಯ. 320–281

ಹೆಣ್ಣಿನ ರೂಪ ನಿರ್ನಾಮವಾಗುವ, ಅರಿಯುವ, ಅಪ್ರತಿಮವಾದ ಘನವನ್ನು ಕಾಣುವ ಈ ಇದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬರುವುದು, 'ಹೆಣ್ಣುತನದ ಮಾತನಳಿಯುವಲ್ಲಿ' ಎಂದರೆ ಅದು ನಾಶವಾಗುವಲ್ಲಿ. ಈ ವಚನಗಳ ಮೊದಲ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ,

ಹಿರಿಯತನಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಕರೆದರೆ
ಆ ಹೆಣ್ಣು ರೂಪಾದ ನಾಮವು ನಿರ್ನಾಮವಯ್ಯ

ಹಿರಿಯತನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ, ನಿರ್ನಾಮವಾಗುವುದು ಏಕೆ? ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣದ ಛದ್ಮವೇಷವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಲಮ್ಮ ಅನಾವರಣ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿರಿಯತನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಅನ್ನುವುದೇ ಒಂದು 'ಮಿಥ್ಯೆ' ಎಂದು ನೀಲಮ್ಮ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜವಾದ ಗೌರವವಿಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮವಂಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವ, ಮೆಚ್ಚುವ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇಡೀ ರೀತಿಯನ್ನೇ ನೀಲಮ್ಮ ಒಲ್ಲೆನೆನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಇವಳದೇ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನ:

ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ರೂಪ ಕಂಡು
ಹೆಸರಳಿದು ಹೆಣ್ಣು ರೂಪ ತಾಳಿದೆ ನಾನು.
ಕುರುಹಿಲ್ಲದ ಮೂರ್ತಿಯ ಕಂಡು
ಅದ್ವೈತಾನಂದಿಯಾದೆ ನಾನು.
ಪ್ರಣವ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟವರ್ಣವ ತಿಳಿದು
ಪರಂಜ್ಯೋತಿಲಿಂಗವಾದೆನಯ್ಯ ಸಂಗಯ್ಯ. **ನೀಲಮ್ಮ 321 – 285**

ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವ, ಅಳಿದು ಬೇರೊಂದು ದಕ್ಕಿತು ಎನ್ನುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿಯೂ 'ಜೆಂಡರ್'ನ ಮಾತುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. 'ಏಕೋದೇವನ' ಎನ್ನುವುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ಇತರ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು 'ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರೋ ಅದನ್ನೇ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು 'ಜಾಗೃತಪ್ರಜ್ಞೆಯ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಸತ್ಯಕ್ಕನೆನ್ನುವ ವಚನಕಾರ್ತಿಯಂತೂ ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ

ಮೊಲೆ ಮುಡಿ ಇದ್ದರೆ ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಪ್ರಮಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ,
ಕಾಸೆ ಮೀಸೆ ಕಠಾರವಿದ್ದುದೆ ಗಂಡೆಂದು ಪ್ರಮಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ,
ಅದು ಜಗದ ಹಾಹೆ ; ಬಲ್ಲವರ ನೀತಿಯಲ್ಲ.
ಏತರ ಹಣ್ಣಾದಡೂ ಮಧುರವೆ ಕಾರಣ.
ಅಂದವಿಲ್ಲದ ಕುಸುಮಕ್ಕೆ ವಾಸನೆಯೇ ಕಾರಣ.
ಇದರಂದವ ನೀನೇ ಬಲ್ಲ ಶಂಭುಜಕ್ಕೇಶ್ವರಾ **ಸತ್ಯಕ್ಕ 23–371**

ಈ ವಚನದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಚ್ಚರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಯಾವ ಲಿಂಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಒಂದು 'ರಚನೆ'ಯೆಂದು, 'ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ'ವೆಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುತ್ತಿದೆಯೋ, ಅದನ್ನು ಸತ್ಯಕ್ಕ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. 'ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಪ್ರಮಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ' 'ಗಂಡೆಂದು ಪ್ರಮಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ'

ಎನ್ನುತಿರುವಾಗ, ಪ್ರಮಾಣಿಸಿದವರು, ಪ್ರಮಾಣಿಸುವವರು, ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡು ಎನ್ನುವ ಎರಡು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಇದು ಕೀಳೆಂದು, ಇದು ಮೇಲೆಂದು ಯಾರೂ 'ಪ್ರಮಾಣಿ'ಸಲು ಎಂದರೆ, ಅದನ್ನೊಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ನೋಡುವ ಅಧಿಕಾರಯುತವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿ, ತೀರ್ಮಾನ ಹೇಳುವ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಯಾರು ಯಾರಿಗೆ ಯಾವಾಗ ಕೊಟ್ಟರು ಎನ್ನುವ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸತ್ಯಕ್ಕ ಎತ್ತುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಯಾರು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅವರ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆ, ಅಧಿಕಾರ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯಕ್ಕ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಅಷ್ಟೇ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

'ಅದು ಜಗದ ಹಾಹೆ, ಬಲ್ಲವರ ನೀತಿಯಲ್ಲ'

ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇಡೀ ಸ್ತ್ರೀವಾದ 'ಘೋಷವಾಕ್ಯ'ದ ಹಾಗೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮೂಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಐದು ಪದಗಳ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಕ್ಕ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯಕ್ಕ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರು ಇವಳದು ಎನ್ನುವುದು ಕಾಕತಾಳೀಯವೇ ಇದ್ದೀತು, ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಪರಮ ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ಸತ್ಯಕ್ಕ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಹಾಹೆ ಎಂದರೆ ಗೊಂಬೆ, ಕಣ್ಗೊಂಬೆ ಎಂದರ್ಥ. ಸತ್ಯಕ್ಕ ಇಲ್ಲಿ ಇದೇ ಲಿಂಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು 'ಕಣ್ಗೊಂಬೆ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ತುಂಬ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. 'ಗೊಂಬೆ' ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ರಚನೆ, ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಲ್ಲದ್ದು, ಎಂದರೆ, ಜೆಂಡರ್‌ನ ಅಪ್ರಾಕೃತತೆಯನ್ನು 'ಕಣ್ಗೊಂಬೆ' ಎನ್ನುವ ಪದದ ಮೂಲಕ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಸತ್ಯಕ್ಕ ಮುಂದೆ, ಇದು 'ಬಲ್ಲವರ ನೀತಿಯಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ 'ಬಲ್ಲವರ ನೀತಿ'ಯಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ವಾರ್ಥದ, ಅಧಿಕಾರ ಮೂಲದ, ಆಳುವ ಅಮಾನುಷತೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ ನೋಡಿ, ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಕ್ಕ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ 'ಟಾಂಟ್' (ಟಾಂಟ್ ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

When they aim to taunt, while actually deseming to,
the spirit of their matter. [3]

ತಣ್ಣನೆಯ, ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಲ್ಲ ತುಂಬಿರುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಕ್ಕ 'ಬಲ್ಲವರು' ಯಾರು, ಅವರ ನೀತಿ, ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ, ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು, ಅವರ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆಯ ತಳಹದಿ ಯಾವುದಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಒಳಗುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾದ, ಜಗತ್ತಿನ ಅರ್ಧ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಆಧಾರವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು 'ಕಣ್ಗೊಂಬೆ' ಎಂದು, ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದವರನ್ನು 'ಬಲ್ಲಿದರು' ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಸತ್ಯಕ್ಕ ಭಾವುಕ ಸತ್ಯವಾಗಿಯಲ್ಲ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

---

[3] ***Poetics of the Feminine*** **p. 203**

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನೂ ಚಳುವಳಿಯೊಳಗೊಂದು ಚಳುವಳಿಯ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಇಂತಹ ಪ್ರಬಲವಾದ ಆಧಾರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಚಹರೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತ ಬಹುಮುಖಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಅಪಾರ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಈ ಅಂಶ ಒಟ್ಟು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ದ್ವಂದ್ವಾರ್ಥಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವ ಈ ನಿಲುವು.

ಈ ಎರಡೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಭಾರತೀಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಎದುರಿಗಿರುವ ಎರಡು ದಾರಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ದ್ರೌಪದಿಯ ಒಳದಾರಿ ಮತ್ತು ಸೀತೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾರಿ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ದಾರಿ ಎಂದು ಕರೆದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ನನಗಂತೂ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರೂ ಸೇರಿದಂತೆ, ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ ಆರಿಸುವುದು ಸೀತೆಯ ನೇರ, ಸ್ವಾಯತ್ತ ದಾರಿಯನ್ನು ಎನ್ನುವ ಗಾಢ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ.

'ಸಂಗಜನವ ಕಂಡಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣು', ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಯಾವ ರೂಪವನ್ನು? ಅಥವಾ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದರೆ, ಸಂಗಯ್ಯನಿಗೂ ತನಗೂ ನೀಲಮ್ಮ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತಿರುವುದು ಸಂಬಂಧದ ಯಾವ ಆಯಾಮವನ್ನು? ಸಂಗಯ್ಯನು ರೂಢಿಗತವಾಗಿ ಬಯಸುವ ಹೆಣ್ಣು ತಾನಾಗದೇ ಇದ್ದುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವಿದೆ ನೋಡಿ. ರೂಪ ಮತ್ತು ಕಾಯ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ತಾನು ರೂಢಿಯ ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವಳು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. 'ಕಾಮವನಳಿಯುವುದು' ಭಕ್ತೆಯ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇದನ್ನು ನೀಲಮ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಮಾತಿನ ಅಪೂರ್ಣ ಓದು ಅಥವಾ ಒಂದು ಓದು ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಇಷ್ಟೇ ಶಕ್ತವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಕ್ತವಾದ ಓದೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕಾಮವನಳಿದು ಎನ್ನುವಾಗ, ದೇಹ ಸರ್ವಸ್ವದ ಅಥವಾ 'ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷ'ವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಹೀಗೆ 'ರೂಪಿಲ್ಲದ' ಮತ್ತು 'ಕಾಮವನಳಿದ' ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಚಹರೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅವಳು ತಾನು ವರ್ಗಿಯಲ್ಲ, ಅಪವರ್ಗಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಉದ್ಘೋಷದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬದಲಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಳು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಇಡೀ ವಚನದ ಶಿಲ್ಪವೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕಾವ್ಯ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಎಂತಲೇ ಈ ವಚನವನ್ನೂ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ಓದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಒಳಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ, ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನಕ್ಕೂ ಮಾಡುವ ಅನ್ಯಾಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ. ವರ್ಗ ಅಪವರ್ಗಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ ವರ್ಗಾತೀತವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ನೀಲಮ್ಮ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಚನ ತುಡಿಯುತ್ತಿದೆ, ಎನ್ನುವುದು ಈ ವಚನದ ಒಂದು ತುದಿಯಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಚನ ಲೌಕಿಕದ, ಭಾವದ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನೂ,

ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನೂ ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಮತ್ತು 'ಸಮಾನತೆಯ ರಚನೆ'ಯೊಂದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ.

ಮಹಿಳೆಯರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಂತೆಯೇ ಸ್ಥಾಪಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಓದುವುದು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಾಗುವ ಅನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಅಥವಾ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಓದಿನ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯದಿಂದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಇದೇ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ-ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯ ನಡುವೆ ಏರ್ಪಡುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ, ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಹೊಸದಾದ ವಿನ್ಯಾಸ.

ತನಗೆ 'ದತ್ತ'ವಾದ ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಭಾಷೆಯೊಂದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೂ 'ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ' ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು 'ಸಂಕೇತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ವಿಸ್ಮಯವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯ ನಿಗೂಢ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವು ತನ್ನೊಡಲಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ಹಲವು ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು, ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು, ಅರ್ಥಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು, ಅರ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಲಯಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ 'ಮನೋವಿನ್ಯಾಸ' ಮತ್ತು 'ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಸ್ತಾರ' ಎರಡೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಜಗತ್ತಿನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಸ್ತಾರ ಎನ್ನುವಾಗ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ಬಗೆ ಪೊಸತಪ್ಪುದಾಗಿ" ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಜಾರಿಗೆ ತರಬೇಕು. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ, ಓದಿನಲ್ಲಿ, ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವು ಧ್ವನಿಸುವ ಈ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಓದೆಂದೂ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಕಾವ್ಯದ ಓದೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು.

ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಓದನ್ನು 'decode' ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಕಾಳಜಿಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ಈ ಸ್ವಭಾವವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟವು ಬಲು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದುದು. ಕಾವ್ಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಜೊತೆಗೇ ಓದುಗರು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಈ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಇದು ಆಯ್ಕೆಯೆಂದಲ್ಲ, ರಿಯಾಯಿತಿಯೆಂದಲ್ಲ, ಅನುಕಂಪದಿಂದಲಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ.

ನೀಲಮ್ಮನ ಇನ್ನೊಂದು ಬಹು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಚನವನ್ನು ಈಗ ನೋಡೋಣ.

ಇಪ್ಪೆಯ ಹೂವನನುಗೊಳಿಸಲು ಇಪ್ಪೆ ಹಿಪ್ಪೆಯಾಯಿತ್ತು.
ಸರ್ಪನ ಶಿರ ಕಂಠದಲ್ಲಿ ಮೂಗುತಿಯ ಸರಗೊಳಿಸಿದೆನಯ್ಯಾ.
ನಾವಲ್ಲಿದ್ದಡೇನು, ನಾವಿಲ್ಲಿದ್ದಡೇನು?
ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಿರುಪಮಾಕಾರಮೂರ್ತಿಗಳಾಗಿ
ನಿರವಯವನೈದಿ ನಿಜಸುಖಿಗಳಾದೆವು. **ನೀಲಮ್ಮ 270-53**

ಬಸವಣ್ಣನ ಆಹ್ವಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಎನ್ನುವಂತಿರುವ ಈ ವಚನ

ಅರುಹನರಿಯಲು ಕುರುಹ ಮರೆಯಲೇಬೇಕು
ಅರುಹನನುಗೊಳಿಸಲು
ಆನು ಪ್ರಸನ್ನ ಮೂರ್ತಿಯ ಪಡೆದೆನಯ್ಯ.
ಆನು ಉಭಯವಳಿದು ನಿರಾಭಾರಿಯಾದೆನಯ್ಯ.
ನಿರ್ಮಲ ನಿಜವ ಕಂಡು
ಮುಕ್ತಿಪದವ ಪಡೆದನಯ್ಯ ಸಂಗಯ್ಯ. ನೀಲಮ್ಮ 263–30

ಅಂಗನೆಯ ಸಂಗವ ಮಾಡಿದೆನು ನಾನು
ಆನುವಂಗನೆಯಲ್ಲ,
ಆ ಅಂಗನೆಯ ಅಂಗಸಂಗವ ಕಂಡು ನಿಂದವಳಯ್ಯ,
ನಿಲವನರಿದು, ನೆಲೆಯ ತಿಳಿದು,
ಆನು ಬದುಕಿದೆನಯ್ಯ, ಸಂಗಯ್ಯ ನೀಲಮ್ಮ 257–3

ಆಡಲಿಲ್ಲವಯ್ಯ ನಾನು ಹೆಣ್ಣು ರೂಪ ಧರಿಸಿ,
ನುಡಿಯಲಿಲ್ಲವಯ್ಯ ನಾನು ಹೆಣ್ಣು ರೂಪ ಧರಿಸಿ,
ನಾನು ಹೆಣ್ಣಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ನಾನು ಇಹಪರ ನಾಸ್ತಿಯಾದವಳಯ್ಯಾ.
ನಾನು ಉಭಯದ ಸಂಗವ ಕಂಡು ಕಾಣದಂತಿದ್ದೆನಯ್ಯಾ
ಸಂಗಯ್ಯಾ, ಬಸವ ಬಯಲ ಕಂಡ ಕಾರಣ. –ನೀಲಮ್ಮ265–40

ಊರ ಒಳಗಣ ಬಯಲು, ಊರ ಹೊರಗಣ ಬಯಲೆಂದುಂಟೆ ?
ಊರೊಳಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬಯಲು, ಊರ ಹೊರಗೆ ಹೊಲೆ ಬಯಲೆಂದುಂಟೆ ?
ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಡೆ ಬಯಲೊಂದೆ;
ಭಿತ್ತಿಯಿಂದ ಒಳಹೊರಗೆಂಬನಾಮವೈಸೆ.
ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಡೆ ಕರೆದಡೆ ಓ ಎಂಬಾತನೆ ಬಿಡಾಡಿ – ಬೊಂತಾದೇವಿ 324–3

ಘಟದೊಳಗಣ ಬಯಲು, ಮಠದೊಳಗಣ ಬಯಲು,
ಬಯಲು ಬಯಲು ಬಯಲು!
ತಾನೆಲ್ಲಾ ಬಯಲು, ಬಿಡಾಡಿ ಬಯಲು –ಬೊಂತಾದೇವಿ324–4

ಮನ ಮಂಕಾಯಿತು; ತನು ಮರೆಯಿತ್ತು ; ವಾಯು ಬರತಿತ್ತು.
ಉರಿ ಎದ್ದಿತ್ತು, ಹೊಗೆ ಹರಿಯಿತ್ತು, ಸರೋವರವೆಲ್ಲ ಉರಿದು ಹೋಯಿತ್ತು.
ಒಳಕ್ಕೆ ಹೊಕ್ಕು ಕದವ ತೆಗೆದು ಬಯಲು ನೋಡಿ ಬೆಳಗ ಕೂಡಿದಲದೆ
ನಿಜಮುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆಂದರು, ನಮ್ಮ ಅಪ್ಪಣ್ಣಪ್ರಿಯ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ.
– ಹಡಪದಪ್ಪಣ್ಣನ ಪುಣ್ಯಸ್ತ್ರೀ ಲಿಂಗಮ್ಮ 380–15

ಹುಟ್ಟುಗೆಟ್ಟೆ ನಾನು, ತೊಟ್ಟ ಬಿಟ್ಟ ನಾನು,
ಕಟ್ಟಕ್ಕರಿನ ಸುಖವನಂಗವಿಸಿ ನಿರಂಗಿಯಾದೆ ನಾನು.
ನಿನ್ನ ಬಯಲುಹನಳಿದೆ ನಾನು;
ನನ್ನ ಕುರುಹ ಕಳೆದೆ ನಾನು;
ಎಸವ ಬಸವನ ಬೆಸುಗೆಯ ಬಿಟ್ಟೆ;
ಸಂಗಯ್ಯನಲ್ಲಿ ರೂಪವಳಿದ ಹೆಣ್ಣು ನಾನು. – ನೀಲಮ್ಮ320–283

ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ನಿಲುವುಗಳು ದ್ವಂದ್ವ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ಪ್ರತೀಕಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಅನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಅದನ್ನು ಮೂಲೋತ್ಪಾಟನೆ ಮಾಡಲು ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ತನ್ನಿಡಿ ಬದುಕನ್ನು ಕೊಟ್ಟವನು ಬಸವಣ್ಣ. ಈ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಬಸವಣ್ಣ, ಅವನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳು ಇಡೀ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಬಲ್ಲಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿವೆ. ಇಂಥ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನ ಅದ್ಭುತ ವಚನವೊಂದು,

ಮನಕೆ ಮನೋಹರವಾಗದ ಗಂಡರು
ಮನಕೆ ಬಾರರು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣವರ ವಚನಗಳು 503

ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಮತ್ತು ಪರಮ ಸತ್ಯದ ಹೇಳಿಕೆ ಇದು. ಬಸವಣ್ಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಈ ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೆ ಬಸವಣ್ಣ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎನಿಸುವ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಮಾತುಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿವೆಯೋ ಅಥವಾ ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನನ್ನೇ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪರಿಯೋ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ.

'ಒಡವೆ ಭಂಡಾರ ಕಡವರ ದ್ರವ್ಯದ....' ಎಂದು ಶುರುವಾಗುವ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಎನ್ನ ಸತಿ ನೀಲಲೋಚನೆ ಪೃಥ್ವಿಗಗ್ಗಳೆ ಚೆಲುವೆ
ಆಕೆಯನ್ನು ಸಂಗಮದೇವಾ, ನೀ ಜಂಗಮ ರೂಪಾಗಿ ಬಂದು
ಎನ್ನ ಮುಂದೆ ಸಂಗವ ಮಾಡುತ್ತಿರಲು
ಎನ್ನೊಡನಿದ್ದ ಸತಿಯೆಂದು ಮಾಯಕ್ಕೆ ಮರುಗಿನಾದರೆ
ನಿಮ್ಮಾಣೆ ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಮಥರಾಣೆ ಮನದೊಡೆಯ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು 391

ಕೂಡಲ ಸಂಗಮನ ಬಗೆಗಿನ ಭಕ್ತಿಯ ನಿಜವನ್ನು, ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಮೋಹದ ಮೂಲವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬಸವನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆಯೇ ಹೊರತು, ಸ್ವಂತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಸಂಗಮದೇವ ಜಂಗಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಸಂಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಬಸವಣ್ಣನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ನೀಲಲೋಚನೆಯ ಸಮ್ಮತಿಯಿದೆಯೇ? ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೇ? ಈ ವಚನವನ್ನು ಭಕ್ತನ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಆದರೆ ಸಂವೇದನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುವ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಪತಿವ್ರತೆಯ ನಿಷ್ಠೆ' ಬಸವಣ್ಣನ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಶಯ:

ನಿನ್ನ ಮಡದಿಗಿರಲೆಂದೆಡೆ ಮಡದಿಯ ಕೃತಕ ಬೇರೆ
ನಿನ್ನೊಡಲು ಕೆಡೆಯಲು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಗಡಗದೆ ಮಾಣ್ಬಳೆ ?
– ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು 283

ಈ ವಚನ ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣು ಇತರ ಗಂಡಸರ ಕಡೆಗೆ ಆಕರ್ಷಿತಳಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಗಂಡಿನ ಮಟ್ಟಿಗೂ ನಿಜ. ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕೋ ಅಥವಾ ಬಸವಣ್ಣ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಮಾನವ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕೋ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಸಿಗದೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಇಂಥದ್ದೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನ ಇದು:

ಬೆಡಗಿನ ಕೀಲು ಕಳೆದು
ಕಡೆದ ಬಳಿ ಕಡುಗೂರ್ಪ ಮಡದಿ ತಾ ಮುಟ್ಟಲಮ್ಮಳು
ಒಡಲನುರಿಕೊಂಬುದು,
ಒಡವೆಯನರಸ ಕೊಂಬ,
ಕಡಗೂರ್ಪ ಮಡದಿಯ ಚೆನ್ನಿಗ ಕೊಂಬ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು 28

ಇದೇ ಬಸವಣ್ಣ 'ತಾನುಂಬ ಊಟವನು, ತನ್ನಾಶಯದ ರತಿ ಸುಖವನು' ಎನ್ನುವ ವಚನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅಪಾರ ಪ್ರಶಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ವಚನವೂ ಹೌದು. ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಊಟವನ್ನೋ ರತಿಸುಖವನ್ನೋ ತಾನೇ ಪಡೆಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬದುಕಿನ, ಮನುಷ್ಯ ದೇಹದ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡವನು ಬಸವಣ್ಣ. ಇಂಥ ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಬಸವಣ್ಣನ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವ ವಚನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ನೆಲೆ ಇನ್ನೊಂದಿರಬಹುದು, ಮತ್ತದು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಮನುಷ್ಯ ನೆಲೆಯದ್ದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ತಮ್ಮ ಉಜ್ವಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಬೆಳಗುವ, ವಚನಕಾರರಷ್ಟೇ ಪ್ರಖರ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯಿಂದ, ಖಚಿತ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ದೈನಂದಿನ ಲಯವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಕಂಡರೂ, ಆ ದೈನಂದಿನ ಲಯಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಅಸಾಧಾರಣ ಆತ್ಮ ಸ್ಥೈರ್ಯದಿಂದ, ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆಯಿಂದ, ನಿರ್ಭೀತ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಈ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಸಂವಾದವೊಂದನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂವಾದದ ಹರಹು, ಆಳಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೆರಗು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಿದೆ.

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಮೂರು ಪ್ರಧಾನ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

1. ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಹರೆ
2. ಕಾಯಕದ ಆತ್ಮ ಘನತೆ
3. ಆಲಯದಿಂದ ಬಯಲ ಕಡೆಗೆ

ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಒಟ್ಟು ಚಲನೆಯನ್ನು **ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಕಾಣ್ಕೆ** ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಈಗ ಈ ಮೂರು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

1. ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಹರೆ:

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಅವರನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಇತರ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಸುತ್ತವೆ.

ತಮ್ಮ 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ಇವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ದಟ್ಟವಾದ ಪ್ರಭಾವ, ಆ ಪುರುಷ ವಚನಕಾರರು ನೀಡಿದ ನೈತಿಕ ಬೆಂಬಲ ಇವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ನೆರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಯಾವ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ರೂಪು ತಳೆಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಹೊರಗಿನ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟೇ ಅಂತರಂಗದ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅವು ಆಕಾರ ತಳೆಯುತ್ತವೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೀಲಮ್ಮನ ಈ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ

ಹಂದೆಯಲ್ಲ ನಾನು
ಹರುಷದ ಧೈರ್ಯವುಳ್ಳ ಹೆಣ್ಣು ನಾನು
ಕಾಮವನಳಿದವಳಾನಾದ ಕಾರಣ
ಬಸವನ ಹಂಗೆನಗಿಲ್ಲವಯ್ಯ
ಭ್ರಮೆಯಡಗಿ ಕಲೆನಷ್ಟವಾಗಿ ಮುಖವರತು
ಮನ ವಿಚಾರವ ಕಂಡೆನಯ್ಯ ಸಂಗಯ್ಯ

–ಶಿವ ಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು –280 – 320

ಹಿರಿಯತನಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಕರೆದರೆ
ಆ ಹೆಣ್ಣು ರೂಪಾದ ನಾಮವು ನಿರ್ನಾಮವಯ್ಯ
ಅರಿವನರಿದು ಅಪ್ರತಿಮ ಘನವ ಕಂಡುಳಿದು
ಹೆಣ್ಣುತನದ ಮಾತನಳಿದು
ಏಕೋ ದೇವನ ಕೃಪೆಯನು ಕಂಡು
ಬದುಕಿದೆನಯ್ಯ ಸಂಗಯ್ಯ

–ಶಿವ ಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು – 281 – 320

ಹೊಸತಿಲ್ಲದ ರೂಪ ಕಂಡು
ಹೆಸರಳಿದು ಹೆಣ್ಣು ರೂಪ ತಾಳಿದೆ ನಾನು

285 – 321

ಹಡಪದಪ್ಪಣ್ಣನ ಪುಣ್ಯಸ್ತ್ರೀ ಲಿಂಗಮ್ಮನ ವಚನ ಹೀಗಿದೆ :

ಮರವನೇರಿದೆ, ಬೇರ ಸವರಿದೆ
ಕೊನೆಯ ತರಿದೆ, ಬುಡವ ಕೆಡಹಿದೆ
ನಿರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿ, ನಿಮ್ಮ ಬೆಳಗನೆ ನೋಡಿ ಸುಖಿಯಾದೆನಯ್ಯಾ
ಅಪ್ಪಣ್ಣ ಪ್ರಿಯ ಚೆನ್ನ ಬಸವಣ್ಣಾ

– ಹಡಪದಪ್ಪಣ್ಣನ ಪುಣ್ಯಸ್ತ್ರೀ ಲಿಂಗಮ್ಮ 381–17

ಕತ್ತಲೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ಕರೆಯ ಸವಿದವನಂತಿರಬೇಕು.
ಬಟ್ಟ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಂದು ಇಷ್ಟಲಿಂಗವ ಕಂಡವನಂತಿರಬೇಕು.
ಇದಕ್ಕೆ ಗುರುತಿನ ಹಂಗೇಕೆ, ಲಿಂಗದ ಪೂಜೆಯೇಕೆ, ಸಮಯದ ಹಂಗೇಕೆ?
ತನ್ನ ತಾನು ಅರಿದವಂಗೆ ಏಣಾಂಕನ ಶರಣರ ಸಂಗವೇಕೆ?
ಇಷ್ಟವನರಿದವಂಗೆ ನಾನೇನು, ನೀನೇನು ಎಂಬ
ಗೊಜಡಿನ ಭ್ರಮೆಯೇಕೆ ಅಮಗೇಶ್ವರಾ

ಅಮಗೆ ರಾಯಮ್ಮ – ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು – 33– 195

ಇಂಥ ಎಷ್ಟೋ ವಚನಗಳನ್ನು ನಾವು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗಬಹುದು. ನೀಲಮ್ಮನ ವಚನಗಳು 'ಸ್ವ ಮರುಕ'ದ ಸೋಂಕೇ ಇಲ್ಲದ ಘನವಾದ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ, ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟವೆಂದರೆ, ಅನಾವರಣ, ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟ ಅನುಕರಣೆಯಾದರೆ, ಮೂರನೆಯ ಘಟ್ಟ ಪ್ರತಿರೋಧ. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಬಿಡಿಸಬರದಂತೆ ಬೆರೆತು ಹೋಗುವುದೂ ಉಂಟು.

ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟವಾದ 'ಅನಾವರಣ'ದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಹಾಗೆ ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಾಗಿನ ತಲ್ಲಣ ಸಂಭ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮವೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಭ್ರಮದ ಮೂಲ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ, ಒಂದು, ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿ ಎರಡನೆಯದು 'ಸ್ವ'ದ ಬಗೆಗಿನ ವಿಶ್ವಾಸ ಮತ್ತು ಹೆಮ್ಮೆ. ನೀಲಮ್ಮ,

ಹಂದೆಯಲ್ಲ ನಾನು
ಹರುಷದ ಧೈರ್ಯವುಳ್ಳ ಹೆಣ್ಣು ನಾನು

ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಲೋಕ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅವಳು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ 'ಧಾತು'ಗಳಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ.'ಹೇಡಿತನವು, ಶರಣಾಗತಿಯು, ಅಧೀನತೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಣ ಎನ್ನುವ, ಅದು 'ಹುಟ್ಟು ಗುಣ' ಎನ್ನುವ ಮಿಥ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೀಲಮ್ಮ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಒಡೆದು ಹಾಕಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತೆ 'ಹರುಷದ ಧೈರ್ಯವುಳ್ಳ' ಎಂದು 'ಸ್ವ ಚಿತ್ರ'ವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

'ಹಂದೆ'ಯಲ್ಲ – ಹೇಡಿಯಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಮಾಜ ಎಲ್ಲಿಯೂ 'ಹೇಡಿ' ಎನ್ನುವ ಹಣೆ ಪಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅದು ಅವಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಲು, ನೋಡಲು ಬಯಸುವುದು ಆಜ್ಞಾ ಪರಿಪಾಲಕಳಾಗಿ, ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುವವಳಾಗಿ; ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲದವಳಾಗಿ, ಅವಳಿಗೆ 'ಗಂಡೆದೆ' ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇರಬಾರದು, ಕರಾರುಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆಯ್ಕೆಯ ಅವಕಾಶಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ. ಅಪವಾದದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ 'ಗಂಡೆದೆ'ಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಪಾಪದ 'ಹೆಣ್ಣು ಹೆಂಗಸು'. ಹೆಣ್ಣು ಹೆಂಗಸು ಎನ್ನುವ ಪುನರುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೋರುವ ಕರುಣಾರಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

"As far as the female is concerned psychiatry is an extraordinary confidence trick; the unsuspecting creature seeks aid because she

> **feels unhappy, Anxious and confused and psychology persuates her to seek the cause in herself"[4] - Germainee Greer**

ಹೆಣ್ಣಿನ ಆತ್ಮ ಬಲವನ್ನು 'ನಿಧಾನ ವಿಷ'ದ ಹಾಗೆ ಈ ಮೂಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದೇವಲ್ಲ. ಇನ್ನೇನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವಳಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವ ಮತ್ತು ಅಧೀರತೆಯನ್ನು ವಿನಾಕಾರಣ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೇ ಜೆಂಡರ್‌ನ ಆದಿ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು.

ವಿ. ಸ. ಖಾಂಡೇಕರರ 'ಯಯಾತಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದೇವಯಾನಿಯೋ ಶರ್ಮಿಷ್ಠೆಯೋ ತನ್ನ ಕುಪ್ಪಸದ ಗಂಟು ಸಡಿಲಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದು ಹೆಣ್ಣು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಮ್ಮನೆಯೆ? ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿ ಘಳಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ, Second Sex ನ ಅಥವಾ ಬಲಿಪಶುವಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಅವಳು ಮರೆಯಲು, ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಲು, ಮಿಕ್ಕು ಮೀರಿ ಹೋಗಲು ಬಯಸಿದಷ್ಟು, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅವಳನ್ನು "ದೇಹ ಪಂಜರದ ಪಕ್ಷಿ"ಯ ಬಿರುನೋಟಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡುವ ದಾರಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಭಿನ್ನ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ, ಆಯಾಮವನ್ನು ಡಿಕೋಡಿಂಗ್ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ನೂರಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಭಕ್ತ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ 'ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಉದಯದ ಚಳುವಳಿ' ಎಂದು ಅವರನ್ನು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಕಟ್ಟಿದ್ದು, ರಚಿಸಿದ್ದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ, ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಪುನರ್ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು.

ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಜೆಂಡರ್‌ನ ಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು.

ಹೆಣ್ಣು ತನಗೆ ತಾನೇ 'ವಸ್ತು'ವೂ 'ಕಾರಣ'ವೂ (object) ಆಗಿದ್ದಕ್ಕೆ, ಅದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ, ತನ್ನ / ಸ್ವ ಮತ್ತು 'ಇತರ'ರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

> **'In woman a more complex understanding of the relationship between self and other represents a critical re-interpretation of the moral conflict between selfishness and responsibility'[5]**

ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಮುಖ್ಯ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯ–ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟವನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು 'ದಿಕ್ಸೂಚಿ'ಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಸ್ವ ಮತ್ತು 'ಇತರ' ಅಥವ 'ಅನ್ಯ'ವನ್ನು ಕುರಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಸಂಘರ್ಷ ಅವಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸದಾ ಅವಳನ್ನು 'ಅವಲಂಬಿತ' ಮತ್ತು

---

[4] **Greer Germainee. *Psycho Feminism,* p.2**

[5] **Gilligan - *Psycho-Feminism*, p.27**

ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂದೇ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಲಂಬಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಧೀನತೆಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದೇ ಹೋಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ, ಆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದು. ಸಂಬಂಧಗಳ, ಸಂಗತಿಗಳ, ಬದುಕಿನ ಆಗುಹೋಗಿನ ಹೀಗೆ ಏನೆಲ್ಲದರ ಶೋಧವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಈ ಆಯಾಮವನ್ನು ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕು.

ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ನೀಲಮ್ಮ 'ಹಂದೆ'ಯಲ್ಲ 'ನಾನು' ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಎಲ್ಲ ಕರಾರುಗಳನ್ನೂ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿರುವ ನಡೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

'ಹಂದೆ'ಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವಾಗ, ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಹಂದೆ'ಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ ಮತ್ತು ಆ ಕರಾರನ್ನು, ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ನಾನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮವಾದರೂ, ಸ್ವಗತದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಹೊಸದಾರಿಯೊಂದರ ಎದುರಿಗೆ ನಿಂತಿರುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ, 'ದಾರಿಯೆರಡರ ನಡುವೆ ದಟ್ಟ ಮಂಜು' ಎನ್ನುವ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಾಗಲಿ, 'ಕವಲು ದಾರಿಯ ಮುಂದೆ ನೀ ಬಂದು ನಿಂತಾಗ, ನಿನಗೆ ನೀನೆ ಗೆಳೆಯ ಎನ್ನುವ ಏಕಾಂಗಿತನದ ಭಾರವಾಗಲಿ ಇವಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

'ಹಂದೆಯಲ್ಲ ನಾನು' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಘೋಷವಾಕ್ಯದಂತೆ, ಮೊಳಗಿದಂತೆ ನಮಗೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಅನುಕೂಲ ನಾರಿ'ಯಾಗಿ ನೋಡಬಯಸುವ, ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಯಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಚರ್ಚೆಗೆ, ಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ, ನೀಲಮ್ಮ 'ಬದಲಾವಣೆ'ಯೊಂದು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ 'ಘಟಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿರು'ವುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಮೊಳೆಯದಲೆಗಳ ಮೂಕ ಮರ್ಮರವಲ್ಲ ಇದು, 'ಬಾ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸು' ಎನ್ನುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಬಯಕೆಯೊಂದು ಆಸ್ಫೋಟದ ಮೂಲಕವೇ ಘಟಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಸೂರ್ಯೋದಯದಷ್ಟು ಪ್ರಖರತೆಯಲ್ಲಿ ನೀಲಮ್ಮ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಮರೆಯದೇ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಿರುವುದು ಈ 'ಕಾಣಿಸುವಿಕೆ'ಯು ಲೋಕದ ಮಟ್ಟಿಗೆಷ್ಟೋ ಅವಳ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ ಎನ್ನುವುದನ್ನು.

ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ,

ಹರುಷದ ಧೈರ್ಯವುಳ್ಳ ಹೆಣ್ಣು ನಾನು

ಹರುಷ ಮತ್ತು ಧೈರ್ಯ ಎರಡೂ, ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು, ತನಗೆ ಬೇಕಾಗಿ ತಾನು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ, ಹೊಂದಬಹುದಾದ, ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ತಾನು ಬದುಕಬಹುದಾದ ಧಾತುಗಳೆಂದು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಪ್ಪಲುಬಯಸದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಗಾಂಭೀರ್ಯ, ಸಂಯಮಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ, ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ದೇಹ ಮೂಲವಾದ ತನ್ನ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಎಲ್ಲೆ' ಯೊಳಗಿರಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನೀಲಮ್ಮ, ತನ್ನಲ್ಲಿ 'ಹರುಷ ಮತ್ತು ಧೈರ್ಯ'ಗಳೆರಡೂ ಇವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ.

ಧೈರ್ಯ ಸರಿ, ಹೊಸದಾರಿಯೊಂದನ್ನು ತುಳಿಯ ಹೊರಟಾಗ ಧೈರ್ಯ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಧೈರ್ಯ ಎನ್ನುವಾಗಲೆಲ್ಲ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಧೀರೋದಾತ್ತದ ಅಥವಾ ಹುತಾತ್ಮದ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ 'ಕಟು ಗಾಂಭೀರ್ಯ'ದ ಅಥವಾ 'ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ಧೈರ್ಯ'ದ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೀಲಮ್ಮ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು

ನಂಬುವ 'ಸಂಭ್ರಮ'ವನ್ನೂ ನೀಲಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹರುಷ ಮತ್ತು ಧೈರ್ಯಗಳು ಸ್ವತಃ ತನಗೇ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನೀಲಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ವಚನದ ಮುಂದಿನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ 'ಕಾಯವನಳಿದವಳಾದ ಕಾರಣ' ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಅಷ್ಟೇ ವಾಸ್ತವಿಕೆಯಿಂದ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. 'ಕಾಮ'ವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಭಕ್ತಳಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಹಾಗೆ 'ಕಾಮದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ನೀಲಮ್ಮ ಬಯಸುತ್ತಿರುವುದು 'ದೇಹ ಸರ್ವಸ್ವ'ವೆನ್ನುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಲೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಹುನ್ನಾರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಈ ಲೈಂಗಿಕ ಸರ್ವಸ್ವದ, 'ದೇಹ ಪಂಜರ'ದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಅವಳು 'ಹರುಷದ ಧೈರ್ಯ'ವುಳ್ಳ ಹೆಣ್ಣಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನೀಲಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಎಂದರೆ, 'ಹಂದೆಯಲ್ಲ ನಾನು' ಎನ್ನುವ ಖಾಚಿತ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಲೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ತನ್ನನ್ನು ಕುರಿತ ಸ್ವ ಅಪನಂಬಿಕೆಯ ಬಲೆಯಿಂದ ಹೊರ ಬರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಲಮ್ಮನ ವಚನ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಅಪ್ಪಟ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥದ ಹಲವು ಪದರಗಳು, ಮಜಲುಗಳೂ ಇರುವಂತೆಯೇ ನೀಲಮ್ಮನ ವಚನಕ್ಕೂ ಇದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದಿನ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ದಕ್ಕುವ ಅರ್ಥಗಳು, ಶುದ್ಧಕಾವ್ಯದ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಸಿಗಬಹುದು, ಸಿಗದೇ ಇರಬಹುದು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದಿಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿದಾಗ ಸಿಕ್ಕೇ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಎರಡರ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ, ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಅಲ್ಲವೇ.

ವಚನದುದ್ದಕ್ಕೂ 'ನಾನು' ಪದ ಅನುರಣಿತವಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಿ. ಶ್ರೀಮತಿ ಬಸವಣ್ಣ ಆಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ, 'ವಿಚಾರ ಪತ್ನಿ' ಎನ್ನುವ ವಿಶೇಷಣದಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿ ಹೋಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ನೀಲಮ್ಮ 'ನಾನು' ಎನ್ನುವ 'ಉತ್ತಮ ಪುರುಷ' (ದೇವರೇ, ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಮರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ!) ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ, 'ಸ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ' 'ಸ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ' ಬೆಳಗಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ತಾನು 'ಹೊಸ ಹೆಣ್ಣಾ'ಗಿರುವುದನ್ನು ತನಗೂ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ನನ್ನನಾರೂವರಿಯರು

ಸರ್ಗಿಯಲ್ಲ, ಅಪವರ್ಗಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಓದಿಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಬಹುದು. 'ಸರ್ಗಿ' ಎನ್ನುವಾಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ದೇವಿ'ಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ 'ಮಿಥ್ಯೆ'ಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಲಮ್ಮ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ದೇವಿಯೆಂದು, ಯತ್ರನಾರ್ಯಸ್ತು ಪೂಜ್ಯಂತೇ ರಮಂತೇ ತತ್ರ ದೇವತಾಃ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದೆಂಥ ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವು ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವತ್ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ನೀಲಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಅಪಮುಖ್ಯಗೊಳಿಸಿರುವುದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ನೀಲಮ್ಮ 'ಅಪವರ್ಗ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಈ 'ಅಪವರ್ಗ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

'ಅಪವರ್ಗ' ಎನ್ನುವುದು ಶುದ್ಧ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಪವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣವನ್ನೂ ನೀಲಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

'ನಾನು ವರ್ಗಿಯಲ್ಲ, ಅಪವರ್ಗಿಯಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ವರ್ಗ ಸಮಾನತೆ'ಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗದ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅವಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಅದು ಅವಳನ್ನು 'ಅಪವರ್ಗಿ' ಯಾಗಿಸಿರುವುದನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇರುವ ಮತ್ತು ಇರಬೇಕಾದ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ನೀಲಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಎರಡರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಹೋರಾಟವೊಂದನ್ನು ನಡೆಸಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ನೀಲಮ್ಮ ನಿರುದ್ವಿಗ್ನವಾದ ಆದರೆ ಅಪಾರ ಖಾಚಿತ್ಯದ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಈ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬೇಕಾದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟವೂ ಅವಳ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

'ನನ್ನನಾರೂವರಿಯರು' ಎನ್ನುವುದನ್ನು 'ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಅಸ್ಮಿತೆಯ 'ಚಹರೆ' ಯಾವುದು? ವರ್ಗಿಯಾಗಿ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೋಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಅಪವರ್ಗಿಯಾಗಲು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ವರ್ಗ ಸಮಾನತೆ'ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ, 'ನನ್ನನ್ನು' ಅರಿಯುವುದು. ಆ 'ನಾನು' ಯಾರಿಗೂ ಅರಿಯದವಳು ಮತ್ತು ಅರಿಯಲು ಇಚ್ಛಿಸದವಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನನ್ನನ್ನು ನಾನೇ ಇನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕಾದವಳೂ ಹೌದು.

ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ತಾಳುವ ಈ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅವಳನ್ನು ಸರ್ವ ಸನ್ನದ್ಧಳಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸರ್ವ ಸನ್ನದ್ಧತೆ ಅವಳಿಗೆ ಸಿಗುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಖಾಚಿತ್ಯದಿಂದ. ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು 'ದೇಹ ಪರಿಕರ'ದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ನೀಲಮ್ಮನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಈ ಖಾಚಿತ್ಯದೆ ಇದೆ. ಎಂತಲೇ ಈ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವ 'ಸ್ವ ಮರುಕ' ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಈ 'ಸ್ವ ಮರುಕ'ದ ವಿಷಯವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಬೇಕು. ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆದುರಿಸುವ, ಆ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾವುದೇ ವರ್ಗವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎದುರಿಸುವ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು 'ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸ' ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು 'ಸ್ವ ಮರುಕದ್ದು'. ಈ ಸ್ವ ಮರುಕ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ. ಈ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ, ವಿಭಜಿತ, ತುಂಬಲಾರದ ಕಂದರಗಳ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ. ಕೆಳಗಿನ, ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ನೆಲೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಈ ತನಕ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದ್ದ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ಕ್ಕೆ ತಾನು ಅಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರಿವಿನಷ್ಟೇ ತಾನು ಎಲ್ಲಿರಬೇಕು, ಅದಕ್ಕೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಎದುರಾದಾಗ ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವುದು ತಲ್ಲಣ ಬೆರೆತ, ಸಂಭ್ರಮದ ಬೆರೆತ ಒಂದು ಬಗೆಯ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟ ಸ್ಥಿತಿ. ಆದರೆ ನೀಲಮ್ಮನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅದ್ಯಾವುದರ ಸುಳಿವೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ವಚನವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ನೀಲಮ್ಮನ ವಚನಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಭಾವುಕ ಖಾಚಿತ್ಯತೆಗಳು. ತಲ್ಲಣಿಸದಿರು ಕಂಡ್ಯಾ ತಾಳು ಮನವೆ ಎನ್ನುವ ಅಧೀರತೆ ಇವಳ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಹುಡುಕುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದಿಂದ, ಹೋರಾಟದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆ ಇದಾಗಿರಬಹುದು. ಪುನರ್ ಗಳಿಕೆಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಗುಪ್ತಗಾಮಿನಿಯ ಹಾಗೆ, ಅಂತರ್ಜಲದ ಹಾಗೆ ಇದ್ದ ಸ್ತ್ರೀ ಚೈತನ್ಯವು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದ ಕ್ರಮವೇ ಇದಾಗಿರಬಹುದು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯದ 'ನಿಜದ ನೆಲೆ'ಯೂ ಇದಾಗಿರಬಹುದು.

ಕಾವ್ಯವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಡಗು ತಾಣವೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೇ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾವ್ಯವು ತನ್ನನ್ನೂ, ತನ್ನ ನಿಜದ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಸ್ಥಳ'ವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ 'ಅತ್ತ್ಯುತ್ತಮ ಮಾದರಿ'ಯಾಗಿ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಇರಲಿ, ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರಿಸುವುದಾದರೆ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ, ಅದರ 'ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ'ಕ್ಕೆ ನೀಲಮ್ಮ ಎಷ್ಟು ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಇಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೂ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿದೆ. ಅದು 'ಸ್ವ ಅಧಿಕೃತತೆ'ಯದ್ದು. ಅಸ್ಮಿತಾ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾದ ಪಲ್ಲಟದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ, ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ನೀಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇದು. ಈ ಅಧಿಕೃತತೆಯೇ ಅಂತಿಮ ಎನ್ನುವ ಈ ನಿಲುವು, ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಆದರೆ ನೀಲಮ್ಮನೂ ತೋರಿದಂತೆ ಇತರ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಬೆರಗಿನಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾದುದೂ ಹೌದು.

ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಆದಿಮ ಸ್ತ್ರೀವಾದ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಮರುಗಳಿಕೆಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಬಲು ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲಾಂಶಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹುಡುಕುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾಳೆ. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಮಾಣ ಅವು ಪಡೆಯುವ ಸೋಲು-ಗೆಲುವಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು, ಈ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನುಂಗಿ ನೊಣೆಯಲು ಹವಣಿಸುವ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದಾದ, ಛದ್ಮವೇಷದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯ ತಂತ್ರಗಳು ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸುತ್ತಲೇ ನಾವು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದು ಮತ್ತು ಹೊಸದು ಎನ್ನುವುದು.

ಇವಳದ್ದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ರಚನೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ:

ನನ್ನನಾರೂವರಿಯರು,
ನಾನು ಸ್ವರ್ಗಿಯಲ್ಲ, ಅಪವರ್ಗಿಯಲ್ಲ,
ನನ್ನನಾರೂವರಿಯರು,
ನಾನು ಮುಕ್ತಳಲ್ಲ, ಅಮುಕ್ತಳಲ್ಲ
ನನ್ನನಾರೂ ಅರಿಯರು,
ಸಂಗಯ್ಯನಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣಾದ ಕಾರಣ ನನ್ನನಾರೂ ಅರಿಯರು **296–173**

ಮೊದಲ ಓದಿಗೆ ಈ ವಚನ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಅಸಹಾಯಕತೆ'ಯ 'ಸ್ವ ಮರುಕ'ದ ಚಿತ್ರದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನನ್ನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ವಚನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಪುನರುಕ್ತವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಈ ವಚನ ಶಿಲ್ಪವೇ ವೈದೃಶೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತಾನು ಯಾರಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಹೀಗೆ ಬಿಡಿಸಿ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ತನ್ನನ್ನು ಯಾರೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

'ಸ್ವರ್ಗಿಯಲ್ಲ–ಅಪವರ್ಗಿ'ಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ನೋಡಿ. ತನ್ನನ್ನು ಎರಡು ಅತಿರೇಕದ ತುದಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅಪವರ್ಗಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಅಪವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ' ಎಂದೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ತಾನು ಮುಕ್ತಳಲ್ಲ, ಅಮುಕ್ತಳಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ನೀಲಮ್ಮ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವಿ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗಲೆ, ಎನ್ನುತ್ತಿರುವ ಪರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೀಲಮ್ಮ ತಾನು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಆದರೆ ವಚನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ಯಾರೂ ಅರಿಯದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಯವ ವಿಷಾದವೂ ಇಲ್ಲ, ವ್ಯಗ್ರತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ತಾರ್ಕಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ 'ನಿಜದ ನೆಲೆ'ಯನ್ನು ಯಾರೂ ಅರಿಯಲಾರರು ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಯಾರೂ ಅರಿಯರು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ 'ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅರಿಯುವುದು' ಯಾರಿಗೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಛಾಯೆಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ವಚನ ನನ್ನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದೇ ಒಳ್ಳೆಯದು ಎನ್ನುವ ಧ್ವನಿಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗಿನ ಇವಳ ತಕರಾರಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನೀಲಮ್ಮನಿಗೆ ನನ್ನನಾರೂವರಿಯದಿದ್ದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಸಂಗಯ್ಯನಲ್ಲಿ ರೂಪಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣಾದ ಕಾರಣ ನನ್ನನಾರೂವರಿಯರು

ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು 'ರೂಪಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣಾ'ದ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವಾಗ ನೀಲಮ್ಮ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ? ಪುರುಷರು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ, ಅವರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯ ಹೆಣ್ಣು ತಾನಲ್ಲ ಎನ್ನುವ

ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನನ್ನನಾರೂವರಿಯರು ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾಳೋ ಅವರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ತಾನಾಗಲಾರೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ನನ್ನನರಿಯರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೊ? ತನ್ನ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಲಮ್ಮ ನಿಗೂಢಗೊಳಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಅದನ್ನು ನೇರ 'ವೈಯಕ್ತಿಕ' ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ತನ್ನನ್ನು ಅರಿಯುವ ಅಧಿಕ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನೂ, ಉಪದ್ವ್ಯಾಪವನ್ನು ಯಾರೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸೂಚನೆಯೂ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿರುವಂತಿದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾಗಿರುವಷ್ಟೇ ಈ ವಚನವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಳಲೋಕದ ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸದಾ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ಯಾರೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದೇ ಸುಖ ಎನ್ನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಯಾರೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದೇ ಒಂದು 'ಸವಲತ್ತು' ಎಂದೂ ಅನ್ನಿಸಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಈ ವಚನ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ರೂಪಕದ ದಾರಿಯೊಂದಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಇವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ನಿಲುವುಗಳು. ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ರಚಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಈ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಧಾತುವು ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದವರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಇವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇವರು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿರುವ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಆಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು.

ಈ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ, ಘನತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಬಗೆ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು 'ಭಾಷೆ'ಯನ್ನು ವಿವಿಧ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ, ಇನ್ನೊಂದು, 'ಬಯಲ'ನ್ನು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮತ್ತು ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವ ಕ್ರಮ.

ಮೊದಲಿಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ ನೋಡೋಣ:

ತನುವಿಂಗೆ ಕ್ರೀ, ಆತ್ಮಂಗೆ ವ್ರತ,
ಆ ವ್ರತಕ್ಕೆ, ನಿಶ್ಚಯ ಕರಿಗೊಂಡು
ಬಾಹ್ಯದ ಕ್ರೀ, ಅರಿವಿನ ಆಚರಣೆ,
ಭಾಷೆ ಓಸರಿಸದೆ ನಿಂದಾತನೆ
ಆಚಾರವೆ ಪ್ರಾಣವಾದ ರಾಮೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವು ತಾನೆ.

– ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು 59 –152

ಆಡದ ಭಾಷೆಯ ನುಡಿವಳಲ್ಲ ನಾನು ಬಸವಾ,
ಆ ನುಡಿಯ ಭಾಷೆಯ ಕೇಳುವಳಲ್ಲ ನಾನು ಬಸವಾ,

ರೂಪಳಿದ ನಿರೂಪಿಯಾನು ಬಸವಾ,
ಅಂಗವಳಿದ ನಿರಂಗಿಯಾದನು ಬಸವಾ,
ದ್ವಯವಳಿದ ಪ್ರಸಾದಿಯಾನು ಬಸವಾ,
ಪರಿಣಾಮವರಿತ ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಎಮ್ಮವರೆನ್ನ ಹೆಸರಿಡಲು,
ನಾನು ಬಸವನ ಪಾದದಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀಯವಾದೆನಯ್ಯಾ ಸಂಗಯ್ಯಾ.

– ನೀಲಮ್ಮ – 38 –265

ಜನನ ಮರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರಿಸಬಾರದ ಭಾಷೆ,
ನಿತ್ಯ ನೀನೆಂದು ಮರೆಹೊಕ್ಕ ಕಾರಣ,
ಇಹದಲ್ಲಿ ಪರದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಬಾರದ ಭಾಷೆ,
ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ವಿವರಣೆ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ,
ಪುಣ್ಯ ಪಾಪಂಗಳ ಉಣಿಸಬಾರದ ಭಾಷೆ,
ತನ್ನ ಪಾದೋದಕ ಪ್ರಸಾದಜೀವಿಯಾಗಿ,
ತಾ ಸಹಿತ ನಾನಿಪ್ಪೆ, ನಾ ಸಹಿತ ತಾನಿಪ್ಪ ಕಾರಣ,
ವಂಚನೆ ಬಾರದು ಎನಗೆ ತನಗೆ,
ಶಂಭುಜಕ್ಕೇಶ್ವರದೇವಾ,
ಸದ್ಗುರು ಅಪ್ಪಣೆಯಿಂದ ನೀನೊಲಿದು ಸಲಹು
ಎನ್ನ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವಾಗಿ.

– ಸತ್ಯಕ್ಕ – ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು – 12 – 368

ಲಂಚವಂಚನಕ್ಕೆ ಕೈಯಾನದ ಭಾಷೆ.
ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹೊನ್ನು ವಸ್ತ್ರ ಬಿದ್ದಿದ್ದರೆ
ನಾನು ಕೈ ಮುಟ್ಟಿ ಎತ್ತಿದೆನಾದರೆ
ನಿಮ್ಮಾಣೆ ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಮಥರಾಣೆ.
ಅದೇನು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ನೀವಿಕ್ಕಿದ ಭಿಕ್ಷದಲ್ಲಿಪ್ಪೆನಾಗಿ.
ಇಂತಲ್ಲದೆ ನಾನು ಅಳಿಮನವ ಮಾಡಿ
ಪರದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಆಸೆ ಮಾಡಿದೆನಾದರೆ,
ನೀನಾಗಲೆ ಎನ್ನ ನರಕದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ
ನೀನೆದ್ದು ಹೋಗಾ ಶಂಭು ಜಕ್ಕೇಶ್ವರಾ.

ಸತ್ಯಕ್ಕ – ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು 24 – 371

ಎನ್ನ ಸಮಗ್ರಾಹಕ ಶೀಲ ಸಂಪಾದಕರನಲ್ಲದೆ
ಎನ್ನ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ನೋಡೆ, ಜಿಹ್ವೆಯಲ್ಲಿ ನೆನೆಯೆ,
ಮಿಕ್ಕಾದ ತಟ್ಟುವ ಮುಟ್ಟುವ ತಾಗುವ ಸೋಂಕುವ
ನಾನಾ ಗುಣಂಗಳಲ್ಲಿ ಶೋದಿಸಿಯಲ್ಲದೆ ಬೆರೆಯೆ.
ಕೊಂಬಲ್ಲಿ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ
ಎನ್ನ ವ್ರತಾಚಾರವ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದವರಲ್ಲಿಗಲ್ಲದೆ ಹೋಗೆ.
ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟವ ನೋಡಿಹೆನೆಂದಡೆ ತೋರುವೆ.
ಶ್ರುತದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಹೆನೆಂದಡೆ ಹೇಳುವೆ.
ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂದಿಹೆನೆಂದಡೆ
ಎನ್ನ ಆಚಾರದ ಆತ್ಮನ ಎನ್ನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು

ನಿಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುವೆ.
ಈ ಭಾಷೆಗೆ ತಪ್ಪೆನೆಂದು ಕಟ್ಟದೆ ತೊಡರುವ.
ಆಚಾರವೆ ತ್ರಾಣವಾದ ರಾಮೇಶ್ವರಲಿಂಗಾ,
ಎನಗೆ ಸರಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಎಲೆದೊಟ್ಟು ನುಂಗಿದೆ

–ಅಕ್ಕಮ್ಮ – ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು 23 – 139

ಆವಾವ ವ್ರತಕ್ಕೂ ಗುರುಲಿಂಗ ಜಂಗಮನೆ ಮೂಲಮಂತ್ರ.
ಆವಾವುದ ತಾ ಕೊಂಬ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ
ಲಿಂಗ ಜಂಗಮನ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಕೊಂಬುದೆ ಶುದ್ಧ ಕ್ರೀ.
ಹೀಗಲ್ಲದೆ,
ಲಿಂಗ ಜಂಗಮ ಹೊರತೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕೊಂಡೆನಾಯುತ್ತದಡೆ,
ಎನಗಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯ, ಎನಗಿದೆ ಭಾಷೆ.
ಆಚಾರವೆ ಪ್ರಾಣವಾದ ರಾಮೇಶ್ವರಲಿಂಗ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ

–ಅಕ್ಕಮ್ಮ – ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು – 18 – 137

ಸಾಕ್ಷಿ ಸತ್ತಿತ್ತು, ಪತ್ರ ಬೆಂದಿತ್ತು, ಲೆಕ್ಕ ತುಂಬಿತ್ತು,
ಜೀವ ಜೀವಿತದ ಆಸೆ ನಿಂದುದು, ಭಾಷೆ ಹೋಯಿತ್ತು,
ದೇಶವೆಲ್ಲರಿಯೆ ಎನ್ನ ದೇವ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ನಂಬಿ
ಹಂಬಲ ಮೆರೆದೆನಾಗಿ.

– ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ –ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು – 396 – 120

ಮುತ್ತು ಒಡೆದಡೆ ಬೆಸೆಯಬಹುದೆ?
ಮನ ಮುರಿದಡೆ ಸಂತಕ್ಕೆ ತರಬಹುದೆ?
ಅಪ್ಪುಗೆ ಸಡಲಿದ ಸುಖವ ಮರಳಿ ಅರಸಿದರುಂಟೆ?
ಸಾಧಕನೊಯಿದ ನಿಧಾನದ ಕುಳಿಯಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ಏನುಂಟು?
ಮಚ್ಚು ಪಲ್ಲಟವಾಗಿ, ನೋಟದ ಸುಖವ ಹಿಂಗಿದರೊಳವೆ?
ನೋಡದಿರು, ಕಾಡದಿರು, ಮನಬಳಸದಿರು.
ಭಾಷೆಗೆ ತಪ್ಪಿದರೆ ಮುಳ್ಳುಮೊನೆಯ ಕಿಚ್ಚಿನಂತೆ.
ಲೇಸು ಬೀಸರವೊಹರ ಮುನ್ನ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೂಡಿ ಧಾತುಗೆಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಒಳವೆ ?

–ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ –ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು 340 – 101

ಭಾವಿಸಿ ನೋಡಿದಡೆ ಅಂಗವಾಯಿತ್ತು
ಅಂಗ ಸಂಗವಾಗಿ ಸಂಯೋಗವ ಮರೆದು ಲಿಂಗಸ್ವೈರಗಾದೆ.
ಲಿಂಗೈಕ್ಯ, ನಿಮ್ಮನಗಲದೆ ಅಂಗರುಚಿಗಳ ಮರೆದು,
ಲಿಂಗರುಚಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೈರಗಾದೆ.
ಲಿಂಗ ಸ್ವೈರಗಾದ ಬಳಿಕ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೊಂದು ಸಾವ ಭಾಷೆ –

–ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ –ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು 318 – 96

ವಚನಕಾರ್ತಿಯನ್ನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆಸುವ ಚರ್ಚಿಸುವ ಚರ್ಚೆ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುವ ನಿಕಷಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡುವ

ವಿನೂತನ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ ಹಳೆ ಭಾಷೆಯನ್ನೂ, ಅದರ ಬಳಕೆಯನ್ನೂ 'ನೈತಿಕ ನೆಲೆ'ಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ನೈತಿಕ ನೆಲೆ'ಗಳನ್ನೇ ಹೀಗೆ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಅವರು ಚರ್ಚೆಗೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಅಕ್ಕಮ್ಮನ ಈ ವಚನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈಕೆಯ ವೃತ್ತಿ–ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈಕೆಯ ವಚನಗಳ ಗಂಭೀರವಾದ ಓದು ಈಕೆ ದೇವದಾಸಿ ಇದ್ದಿರಬೇಕೆನ್ನುವ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಎನ್ನ ಸಮುಗ್ರಾಹಕ ಶೀಲ ಸಂಪಾದಕರನಲ್ಲದೆ
ಎನ್ನ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ನೋಡೆ, ಜಿಹ್ವೆಯಲ್ಲಿ ನೆನೆಯೆ – ಎಂದು ಶುರುವಾಗುವ ವಚನದಲ್ಲಿ

ಎನ್ನ ಆಚಾರದ ಆತ್ಮನ ಎನ್ನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು
ನಿಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲೆ
ಈ ಭಾಷೆಗೆ ತಪ್ಪೆನೆಂದು ಕಟ್ಟಿಗೆ ತೊದರುವ **138–457**

ಎಂದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಗೆ ಈಕೆ ಭಾಷೆ ತಪ್ಪೆನು ಎನ್ನುವ ಆಶ್ವಾಸನೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ?

'ಎನ್ನ ವ್ರತಾಚಾರವ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದವರಲ್ಲಿಗಲ್ಲದೆ ಹೋಗೆ'

ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಈ ವಚನ, ಆಕೆಯ 'ವೃತ್ತಿ'ಯ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಆಯ್ಕೆಯ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ 'ದೇವದಾಸಿ' ಯೊಬ್ಬಳು, ತನ್ನ ಬಳಿಬರುವವರಿಗೂ ಕೆಲವು 'ಅರ್ಹತೆ'ಗಳು ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯ, ಅದು ನನ್ನ ಕರಾರು ಎನ್ನುವ ಖಾಚಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅವನು 'ಸಮುಗ್ರಾಹಕ'ನೂ ಆಗಿರಬೇಕು, 'ಶೀಲ ಸಂಪಾದಕ'ನೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗಿಲ್ಲದವನನ್ನು 'ಜಿಹ್ವೆಯಲ್ಲಿ ನೆನೆಯೆ' ಎನ್ನುವ ಅದ್ಭುತ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಾಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೆನೆಯೆ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ನೆನೆಯೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಕ್ಕಮ್ಮನಿಗೆ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ, 'ಭಾಷೆ' ತನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಪವಿತ್ರವಾದುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಇಡೀ ವಚನವನ್ನು ದೈವ–ಭಕ್ತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ, ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಎರಡನೆ'ಯವಳಾದ ಹೆಣ್ಣು, ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು 'ನೈತಿಕ ಭಾಷೆ'ಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ, ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ತರುವ ಘನತೆ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತಾರ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೆರಗು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಕ್ಕಮ್ಮನ ಅಂಕಿತನಾಮ 'ಆಚಾರವೆ ಪ್ರಾಣವಾದ ರಾಮೇಶ್ವರ ಲಿಂಗ' ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯ ಆಚಾರಕ್ಕೆ ಇವಳು ಕೊಡುವ ಬೆಲೆ, ಆ ವೃತ್ತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಇವಳ ಬದ್ಧತೆ, ಅದನ್ನು ನೈತಿಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು, ಅವುಗಳ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮ್ಮ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

'ನನಗಿಂತ ಮೊದಲೆ ಬದಲಾದ ಬಂಡೆಯ ಕಂಡೆ' ಎನ್ನುವ ನಿಶ್ಚಲ, ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಸಾಧಾರಣ ಆತ್ಮಘನತೆಯಿಂದ ಅಕ್ಕಮ್ಮ ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಲೋಕವೂ, ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಬದಲಾಗಬಹುದು, ಬದಲಾಗದಿರಬಹುದು. ಬದಲಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಆತನ/ಆಕೆಯ ಬದುಕಿನ ನಿಲುವನ್ನೇ ಪಲ್ಲಟಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಅಕ್ಕಮ್ಮ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ,

ಲಿಂಗ ಜಂಗಮ ಹೊರತೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕೊಂಡೆನಾಯಿತ್ತಾದಡೆ
ಎನಗದಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯ, ಎನಗಿದೆ ಭಾಷೆ.

ಎನುತ್ತಾಳೆ. ಭಾಷೆ ಕೊಡುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಆಶ್ವಾಸನೆ, ಅವರೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಪ್ಪಂದ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮ್ಮ ತನಗೆ ತಾನೇ 'ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ'. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಇದು.

'ಭಾಷೆ' ಎನ್ನುವುದು ಇದೇ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಮರು ಹುಟ್ಟ'ನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಮತ್ತದರ ಸ್ವರೂಪ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ನೀಡಿದ ಕೊಡುಗೆ, ಜನಪದ ಚಳುವಳಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಅದಮ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮನ್ಯರ ಭಾಷೆಗೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ, ದೈನಂದಿನ ಭಾಷೆಗೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಅದ್ಭುತ ಲಯಗಾರಿಕೆ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕನ್ನಡದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಭಾರತದ ವಿದ್ವತ್ ವಲಯ ಅಪಾರ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ.

ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿಯ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ವಚನವನ್ನು ಈಗ ನೋಡೋಣ :

ಎನ್ನ ಮೀಸಲ ಬೀಸರ ಮಾಡಿದೆಯಲ್ಲಯ್ಯ.
ಎನ್ನ ಮೀಸಲ ಬೀಸಾಡಿ ಕಳೆದೆಯಲ್ಲಯ್ಯ.
ಎನ್ನ ಭಾಷೆಯ ಪೈಸರ ಮಾಡಿದೆಯಲ್ಲಯ್ಯ.
ಎನ್ನ ಭಾಷೆಗೆ ದೋಷವ ತೋರಿಸಿದೆಯಲ್ಲಯ್ಯ.
ಎನ್ನ ಮೀಸಲ ಕಾಯವ ನಿಮಗೆಂದಿಂತಿಕೊಂಡಿದ್ದಡೆ,
ಬೀಸಾಡಿ ಕಳೆವರೆ ಹೇಳಾ ತಂದೆ?
ಏಸು ಕಾಲ ನಿಮಗೆ ನಾನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪ
ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹೊರಿಸಿ ಕೊಂದೆಯಲ್ಲಾ
ಚೆನ್ನ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ. **36–107**

ಈ ವಚನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಹಲವು ಪದರಗಳ ದೀರ್ಘವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೋಗದೆ, ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಈ ವಚನ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಗಮನಿಸೋಣ.

ಎನ್ನ ಭಾಷೆಯ ಪೈಸರ ಮಾಡಿದೆಯಲ್ಲಯ್ಯಾ /ಎನ್ನ ಭಾಷೆಗೆ ದೋಷವ ತೋರಿಸಿದೆಯಲ್ಲಯ್ಯಾ

ಪೈಸರ–ಸುಳ್ಳು–ತನ್ನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೀನು ಸುಳ್ಳು ಮಾಡಿದೆ, ನಷ್ಟ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ, ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು, ಅದರ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಅಥವಾ

ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಇನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯಾಗಿಲ್ಲದಿರುವ ಸುಳ್ಳನ್ನು, ಈ ತನಕ ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಭಾಷೆ ಎಂದು ನಂಬಿರುವಳೋ ಆ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಇದು ತನ್ನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಈ ಸಾಲುಗಳು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಎನ್ನ ಭಾಷೆಗೆ ರೋಷವ ತೋರಿಸಿದೆಯಲ್ಲಯ್ಯ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗಂತೂ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸುದೀರ್ಘ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಧ್ವನಿ ಕೊಟ್ಟಂತಿದೆ. ತನ್ನದಲ್ಲದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ, ಭ್ರಮಿಸಿದ ಭಾಷೆಯ ದೋಷ. ತನ್ನ ಭಾಷೆಯ ದೋಷವೇ ಹೌದು ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಭಾಷೆ-ಲೌಕಿಕದ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತೂ ಈ ಸಾಲು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆ ಈ ಸಾಲುಗಳಿಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಇಲ್ಲ.

ಭಾವಿಸಿ ನೋಡಿದಡೆ ಅಂಗವಾಯಿತ್ತು,
ಅಂಗಸಂಗವಾಗಿ ಸಂಯೋಗವ ಮರೆದು, ಲಿಂಗಸ್ವೈರಗಾದೆ.
ಲಿಂಗೈಕ್ಯ, ನಿಮ್ಮನಗಲದೆ ಅಂಗರುಚಿಗಳ ಮರೆದು,
ಲಿಂಗ ರುಚಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೈರಗಾದೆ.
ಲಿಂಗ ಸ್ವೈರಗಾದ ಬಳಿಕ
ಚೆನ್ನ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೊಂದು ಸಾವ ಭಾಷೆ. **96–318**

ಇಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೊಂದು ಸಾವ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಕ್ಕ ಅಂತರಂಗದ, ಆತ್ಮದ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಭಾಷೆಯೊಂದನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. 'ಭಾಷೆ' ಎನ್ನುವುದು ಭಕ್ತಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ದೈವವನು ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತವಕ, ಆ ದೈವದೊಂದಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿದ ಮೇಲೆ 'ಹೊರಗಿನ' ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ನಿರುಪಯುಕ್ತ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು ನಿರ್ಜೀವವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ಸಂವಹನ' ಮೂಲವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಮತ್ತು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಅದರೆಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಅದರ ಬಹುತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಯೂ ಅದಕ್ಕಿರುವ ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಇಂತಹ ವಚನಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅನುಭಾವದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನೂ ವಚನಕಾರರು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲಿ ಸಾವ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಭಾಷೆ ಸತ್ತಿದೆ ಹೌದು, ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಈಡೇರಿಸಿ ಸಾಯುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತನ (ಭಕ್ತಳ) ಅನುಭಾವ ಪ್ರಯಾಣದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಸಕ್ರಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಇಂತಹ ವಚನಗಳು ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಅಕ್ಕಮ್ಮ, ಲಂಚ ವಚನಕ್ಕೆ ಕೈಯಗದ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಭಾಷೆಯ ದುರ್ಬಳಕೆ, ಅ ದುರ್ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವ ದುರಂತವನ್ನು ಅಕ್ಕಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಭಾಷೆಯ ದೈನಂದಿನ ಲಯದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಅದು ಭಕ್ತಿ-ದೈವದ ನಡುವಿನ 'ಅಂತರ್ವಾಣಿ'ಯಗುವ ತವಕದ ಭಾಷೆಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು, ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಚನಕಾರರಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ,

ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರೂ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಆಯಾಮ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮ.

2. ಕಾಯಕದ ಆತ್ಮ ಘನತೆ

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದದ್ದು ಕಾಯಕ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಅಧಿಕೃತತೆಗಾಗಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆ.

ಇದರ ಹಿಂದೆ 'ಕಾಯಕ'ವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇಡಿ ಸಮುದಾಯದ ನಿಲುವನ್ನೇ ವಚನಕಾರರು ಪಲ್ಲಟಿಸಿದ ಅಪೂರ್ವ ಪರಿ ಇದೆ. ಕಾಯಕವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮತ್ತು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಅಭಿನ್ನ ಭಾಗವಾಗಿಸಲು ಅವರು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು, ಆ ಕುರಿತು ಅವರು ಕಟ್ಟಿದ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವಿಕ ಆಯಾಮಗಳೇ 'ಕಾಯಕ'ವನ್ನು 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ'ದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಒಯ್ದವು. ದೈವಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಕಾಯಕವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಘನತೆಯನ್ನೂ ವಚನಕಾರರು ಮುಪ್ಪುರಿಗೊಳಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಯಾಕೆ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತಾರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ನಿರತನಾದೊಡೆ ಜಂಗಮ ಮುಂದಿದ್ದಡೂ ಹಂಗು ಹರಿಯಬೇಕು
ಅಮರೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವಾಯಿತ್ತಾರಡೂ ಕಾಯಕದೊಳಗು

–ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯ ವಚನಕಮ್ಮಟ 412

ಎನ್ನುವ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಹಲವಾರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನ ನೋಡಿ:

ದೇವಸಹಿತ ಭಕ್ತ ಮನೆಗೆ ಬಂದಡೆ
ಕಾಯಕವಾವುದೆಂದಡೆ ನಿನ್ನಾಣೆ
ನಿಮ್ಮ ಪುರಾತರಾಣೆ : ತಲೆದಂಡ ತಲೆದಂಡ

ಬಸವಣ್ಣ – ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು – 989 – ಪು. 237

ವಚನಕಾರರ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು ತಾವು ಕೈಗೊಂಡ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಅಪಾರ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ನಿಭಾಯಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಯಿತು.

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರನ್ನು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವುದು ಕಾಯಕವೇ. ಕಾಯಕವು ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೇಪಥ್ಯದಿಂದ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ, ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಮನ್ನಣೆ ರಹಿತವಾಗಿತ್ತೋ, ಯಾವುದು ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿ ಹೋಗಿತ್ತೊ, ಅದನ್ನು ಸಾಕಾರವಾಗಿ ಮುಂದೆ ತರಲು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಅವರ ಕಾಯಕಗಳ ಬಲದಿಂದ.

ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಸಮಸ್ತ ಕಾಯಕಗಳನ್ನೂ ಏಕ ಗೌರವದ ಸಮಾನ ಗೌರವದ ನೆಲೆಗೆ ತಂದಿತು ಇದರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ದಲಿತರು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಡೆದವರು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರ ಕಾಯಕವು ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಈ ಎರಡರ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರ ದ್ವಿಮುಖ ಹೋರಾಟವು ಏಕತ್ರಗೊಂಡು ನ ಭೂತೋ ಎನ್ನುವಂತಹ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯದಿಂದ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಹೇರಲಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವಕಲ್ಪಿತವಾದ ಕೀಳರಿಮೆಯದು. ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಕಾಯಕ ಘನತೆಯನ್ನು ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ.

ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಯಾವ ಕಾಯಕವು ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು ಎಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವೋ ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅವರಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಅದೆಂದರೆ ಅವರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಇದು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿತು. ಇದೊಂದು ಚರಿತ್ರಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿ. ಯಾವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಬಂದ ಅಥವಾ ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆಯೊ ಆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ನೆಲೆಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿತು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹಾಗು ಅವಳ ಕಾಯಕ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಂದೂ ಸಿಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟವು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಳ ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಎರಡೂ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಅಧೀಕೃತತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದ ಮುಂಚೆಯೇ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಈ ಮುನ್ನಡೆಯು ಅಚ್ಚರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭೂತಪೂರ್ವ ಚಲನೆಯ ಹಿಂದೆ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವಳಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಹೀಗಿದ್ದೂ ದತ್ತ ಅವಕಾಶವೊಂದನ್ನು ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಚಲನೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕಥನದ ಸುದೀರ್ಘ ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹೆಣ್ಣು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಸಜ್ಜಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದ ಆಸ್ಫೋಟದ ಘಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒದಗಿತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಬಹು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸೂಳೆ ಸಂಕವ್ವೆಯ ವಚನ

ಒತ್ತೆಯ ಹಿಡಿದು ಮತ್ತೊತ್ತೆಯ ಹಿಡಿಯೆ
ಹಿಡಿದಡೆ ಬತ್ತಲೆ ನಿಲಿಸಿ ಕೊಲುವರಯ್ಯಾ,
ವ್ರತಹೀನನರಿದು ಬೆರೆದಡೆ
ಕಾದ ಕತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೈ ಕಿವಿ ಮೂಗ ಕೊಯ್ವರಯ್ಯಾ.
ಒಲ್ಲೆನೊಲ್ಲೆ ಬಲ್ಲೆನಾಗಿ, ನಿಮ್ಮಾಣೆ ನಿರ್ಲಜ್ಜೇಶ್ವರಾ.

–ಸೂಳೆ ಸಂಕವ್ವೆ ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನ ಸಂಪುಟ374–1

ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಐದು ಸಾಲಿನ ವಚನ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ, ಅದರ ಮಿಥ್ಯೆಯ ಶಕ್ತಿಯ ಮಿತಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಪ್ಪಟ ಕಾವ್ಯವು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬತ್ತಲೆಗೊಳಿಸಿದೆ.

ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಯು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಸವಲತ್ತಿಗಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವ ದಾರಿಯಾದರೂ, ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅದು ಅವಳು ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ, ಲಜ್ಜೆಯಿಂದ, ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಈ ಆತ್ಮವಂಚನೆಗೆ ಸಡ್ಡು ಹೊಡೆದಂತೆ, ಅದರ ಆತ್ಮವಂಚನೆಯ ಎದುರಿಗೆ ಆತ್ಮಘನತೆಯನ್ನೂ, ವೃತ್ತಿನಿಷ್ಠೆಯನ್ನೂ ಈ ವಚನ, ಅವಳ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಒಂದೇ ವಚನವಾದರೂ ಸೂಳೆ ಸಂಕವ್ವೆಯ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ, ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನೂ ಗೆದ್ದ ಮನೋವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ತನ್ನ ದಿಟ್ಟತನದಿಂದಲೇ ತನ್ನನ್ನೂ ಕೀಳಾಗಿ ನೋಡುವವರಲ್ಲಿ ಅಳುಕು ಹುಟ್ಟಿಸುವಷ್ಟು ಈ ವಚನ ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಒತ್ತೆಯ ಹಿಡಿದು ಮತ್ತೊತ್ತೆಯ ಹಿಡಿಯೆ

ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ, ವೇಶ್ಯೆಯರ ಬಳಿ ಬರುವವರ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾ, ಆಯ್ಕೆಯ ನಡುವೆಯೂ ವೇಶ್ಯೆಯಾಗಿ ತಾನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಬಳಿ ಬರುವವರು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಯೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೇಪಥ್ಯದಲ್ಲಿ ಎತ್ತುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಮುಂದಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ. ಕಾಯಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನೇನಾದರೂ ತಪ್ಪಿದರೆ, ಬತ್ತಲೆ ನಿಲಿಸಿ ಕೊಲುವರಯ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವಳು ಉದ್ದೇಶಿಸಿರುವುದು ಕೇವಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಳೆ ಸಂಕವ್ವೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ತಾನು ಎಷ್ಟು ವ್ರತನಿಷ್ಠಳೋ ತನ್ನ ಬಳಿ ಬರುವವರೂ ಅಷ್ಟೇ ವ್ರತನಿಷ್ಠರಾಗಿರಬೇಕೆನ್ನುವ ಕರಾರನ್ನು ಒಡ್ಡುವ ಮೂಲಕ ಸೂಳೆ ಸಂಕವ್ವೆ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಕಾರವಾದ ಘನತೆಯನ್ನು ತಂದು ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಯಕಗಳಲ್ಲಿ ಗೌರವಾನ್ವಿತವಾದ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾದ ವೃತ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಭೇದವನ್ನೇ ಅಳಿಸಿಬಿಡುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಯ ಘನತೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವೃತ್ತಿಗೆ ಎಷ್ಟು ನಿಷ್ಠರು ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಕಾಯಕದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಸೂಳೆ ಸಂಕವ್ವೆ ಬರೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಪುರುಷ ವಚನಕಾರರು ಕಾಯಕದ ಬಗೆಗೆ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಹಾದರ ಕಾಯಕದ ಮಾರಯ್ಯಗಳ ಪುಣ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ ಗಂಗಮ್ಮನ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಸಿಗಬೇಕು.

ಆವ ಕಾಯಕವ ಮಾಡಿದಡೂ ಒಂದೆ ಕಾಯಕವಯ್ಯಾ.
ಆವ ವ್ರತವಾದಡೂ ಒಂದೆ ವ್ರತವಯ್ಯಾ.
ಆಯ ತಪ್ಪಿದಡೆ ಸಾವಿಲ್ಲ; ವ್ರತ ತಪ್ಪಿದಡೆ ಕೂಡಲಿಲ್ಲ.
ಕಾಕಪಿಕದಂತೆ ಕೂಡಲು ನಾಯಕ ನರಕ
ಗಂಗೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ.
ಹಾದರ ಕಾಯಕದ ಮಾರಯ್ಯಗಳ ಪುಣ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ ಗಂಗಮ್ಮ
ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು 415–1

ಮೊದಲ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲ 'ಕಾಯಕ ಘನತೆ'ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ನೆಲೆಗೆ ಗಂಗಮ್ಮ ತಂದು ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಲ್ಲಿನ ಅವಳ ಸಹಜತೆ, ಖಾಚಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸ, ಕೆಳ ವೃತ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಗುವ 'ಭಾವ ಸ್ಫೋಟ'ಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು.

ಕಾಯಕವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಪಲ್ಲಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದು ರಚಿತವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಈ ತನಕ ಹಿಂಬಾಲಕರೂ, ಆಜ್ಞಾಧಾರಕರೂ, ಅನುಕೂಲ ಸತಿಯರೂ ಆಗಿದ್ದವರು ಈಗ ನಿರ್ಧಾರಕ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದರು.

ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಲಕ್ಕಮ್ಮ ತನ್ನ ಗಂಡ ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತಂದಾಗ 'ಈಸಕ್ಕಿಯಾಸೆ ನಿಮಗೇಕೆ' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೂಲಕ ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಲಕ್ಕಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದರಾಚೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಶಿಷ್ಠ ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಪೊರೆಯುವುದೇ ತನ್ನ ಮೂಲ ಗುಣವಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಇತರರನ್ನು ಪೊರೆಯಬಹುದಾದದ್ದು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ಬಳಿ ಇರಬೇಕಾದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಳಿಯಬಹುದಾದದ್ದು ಇನ್ನಾರದೋ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಕಾಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಉಪವೃತ್ತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಇವರು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಗಂಡನ ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಹಾಯಕರ ಹಾಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅನೇಕ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ವೃತ್ತಿಯ ಘನತೆಯಲ್ಲೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸೂತ್ರದ ಮೂಲಕ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದಾದರೆ ಕಾಯಕದ ಮೂಲಕ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಖಚಿತವಾದ ಸ್ಥಾನೀಕರಣಕ್ಕೂ ಇವರು ಒಳಗು ಮಾಡಿದರು. ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇವರು ಪಲ್ಲಟಿಸಿದರು.

3. ಆಲಯದಿಂದ ಬಯಲ ಕಡೆಗೆ

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ವಿಶೇಷ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದರೆ ಬಯಲಿನದು. ಇವರ ವಚನಗಳ ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನವು ಅವರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಯಕದ ಆತ್ಮಘನತೆಯ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೊಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹಂಬಲಿಸಿದವರು ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಸ್ವಾಯತ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಹೊರತಾದ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಇನ್ನಾವ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಒಳಗಾಗದಷ್ಟು ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎದುರಿಸಿದೆ. ಸ್ವಾಯತ್ತ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಅವಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣತೆಗೆ

ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂಭು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಆದರೆ ಇದು ಅವಳ ಮೂಲ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಹಲವು ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಮೂಲಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ಹುಡುಕಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯದು. ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಅನನ್ಯತೆ, ಸಾರ್ಥಕತೆಯ ನೆಲಗಳನ್ನು ಅವು ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಚಲನೆಯು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಆ ಎಲ್ಲ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಜೀವ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆ ಮೂಲಕವೇ ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಬಗೆಯದು.

ತಮ್ಮ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು **ಬಯಲು** ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಂಕೇತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಡಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯೆ ಆಲಯದಿಂದ ಬಯಲಿನ ಕಡೆಗೆ ಮಾರ್ಗಾಂತರ. ಈ ಮಾರ್ಗಾಂತರವನ್ನು ಅದರ ಒಳ ಹೊರಗುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು.

ಇನ್ನು 'ಬಯಲು' ಎನ್ನುವ ಪದ-ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಬಯಲು ಎನ್ನುವುದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಸಾಧಾರಣ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪದವೂ ಹೌದು, ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

ಬಯಲು ಎನ್ನುವುದು ಮುಕ್ತಿ, ಬಿಡುಗಡೆ, ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣ, ಉದಾರವಾದ, ಆಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಬಯಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರ್ಯಾಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಮುಕ್ತ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಮೆ ಹೀಗೆ ಬಹುಸ್ತರೀಯವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು 'ಬಯಲು' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ 17ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.

'ಬಯಲು' ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕವೂ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೂ ಆದ ಆವರಣವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವರು ವಚನಕಾರರು.

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರೆಲ್ಲರೂ 'ಬಯಲ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗಮ್ಮನಂತೂ ಅವಳ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 42 ಬಾರಿ 'ಬಯಲು' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಳಸುತ್ತಾಳೆ.

ಲಿಂಗಮ್ಮ 'ಬಯಲು' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಜಗತ್ತಿನ ಆದಿಮ ಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಆ ಬಯಲಿನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಜಗತ್ತು, ಅ ಜಗತ್ತಿನ ಸಚರಾಚರವೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಚಲಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಆ ಬಯಲಿನ ಕಡೆಗೇ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ ಲಿಂಗಮ್ಮ.

ಈ ಅರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಲಿಂಗಮ್ಮ ಬಯಲನ್ನು ಬಳಸುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪ ಬಯಲಾಯಿತು, ಬಯಲಾಗುತ್ತದೆ, ಬಯಲು ಮಾಡಬಹುದು ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಳ-ಹೊರಗುಗಳ ಕಂದರವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ.

ಮೂರನೆಯ ಅರ್ಥ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾದದ್ದು, ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ 'ಸೃಷ್ಟಿ'ಯೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅದನ್ನೇ ಬದುಕಿನ ಗಮ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು, ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಇಷ್ಟದೈವಕ್ಕೂ, ಮನುಷ್ಯನ ಸಿದ್ಧಿಯ ನೆಲೆಗೂ ನಾವು ಹೋಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಬಟ್ಟ ಬಯಲಲಿ ಒಂದು ಮರ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು
ಅದಕ್ಕೆ ಸುತ್ತಲೂ ಬೇರು ಆವರಿಸಿತ್ತು
ಅದಕ್ಕೆ ಶತಕೋಟಿ ತೆನೆ ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು
–ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣನ ಪುಣ್ಯಸ್ತ್ರೀ ಲಿಂಗಮ್ಮ 376–5

ಎನ್ನುವ ವಚನವಾಗಲಿ

ಬಟ್ಟ ಬಯಲಲಿ ಒಂದು ಶರಧಿ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು
ಆ ಶರಧಿಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕಮಲ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು
ಆ ಕಮಲದ ನೆಲೆಯ ಕಾಣಲರಿಯದೆ ತೊಳಲಿ ಬಳಲಿ
–ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣನ ಪುಣ್ಯಸ್ತ್ರೀ ಲಿಂಗಮ್ಮ 377–6

ಎನ್ನುವ ವಚನವಾಗಲಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಾಪಿತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡರೂ ಆ ಎರಡರ ಜೊತೆಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯಾಗಲಿ, ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ ಕೊನೆಗೂ 'ಒಣಗುವ, ಎಲೆ ಉದುರುವ' ಕೊನೆಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ. ಆದರೆ ಪರಂಪರೆಯ ಸಮುದ್ರದೊಳಗೆ 'ಕಮಲ' ಹುಟ್ಟುವುದು, ಆ 'ಕಮಲ'ದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಿಂಗಮ್ಮ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಲಿಂಗಮ್ಮನ ವಚನಗಳ 'ಬಯಲ'ನ್ನೂ ಕುರಿತ ಈ ಪುನರಾವರ್ತಿತ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಬಯಲನ್ನು ಕುರಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಮತ್ತು ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳು ಇನ್ನೇನನ್ನೋ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದೆ? ಬಯಲು ಜಗತ್ತಿನ ಅದಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿರುವಂತೆಯೇ, ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ವೃತ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು 'ಬಯಲು' ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಇದು ಇನ್ನೂ ಉತ್ಕಟವಾದ ಬಯಕೆಯಾಗಿ, ಗುರಿಯಗಿ, ಕನಸಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಬಯಲು' ಹೆಣ್ಣಿನ ಸವಲತ್ತಲ್ಲ ಎಂದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಂಬುತ್ತದೆ. 'ಬಯಲು' ಆದಿಮ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆಯೆ? ಈ ಮೂಲಕ 'ಬಯಲು' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ, ಮುಖ್ಯ ಆಯಾಮ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆಯೆ? ಬಯಲನ್ನು ಕುರಿತ ಅವಳ ಎಲ್ಲ ವಚನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆಲಯವೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆವರಣ ಎನ್ನುವ ರೂಢಿಗತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಲಿಂಗಮ್ಮ ಬಯಲಿನ ಇತರೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ, ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ, ಅರ್ಥ ಛಾಯೆಯನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾಳೆಂದೇ ಅವಳ ಬಯಲಿನ ವಚನಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಮಹತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆಯನ್ನು ಸಂದೇಹಾತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿರುವ **ಸಮಶೀಲ– ಸಮಗ್ರಾಹಕ** ನೆಲೆಯದು. ಗಂಡಿಗೊಂದು, ಹೆಣ್ಣಿಗೊಂದು ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ

ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸಕಾರಣವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಶೀಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆ ಗಂಡಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಹುತೇಕ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆಯೊ ಆ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮ್ಮ ಗಂಡನ್ನು ತರುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಸಮಗ್ರಾಹಕ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವಳಿಗೆ ಬಳಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಅಚ್ಚರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಳ ದೇಹ ಸರ್ವಸ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸುವ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಚಾಟಿಯೇಟಿನಂತಿದೆ ಇದು. ಅವಳು ದೇಹ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಆ ದೇಹದ ಸವಲತ್ತನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನನ್ನು ಇವಳು **ಗ್ರಾಹಕ** ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಲವನ್ನು ಅಕ್ಕಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಗ್ರಾಹಕನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಅಥವಾ ಘನತೆಯ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂಥ ಘನತೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಗಂಡು ಯೋಗ್ಯನೂ ಆಗಲಾರ. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮ್ಮ ಮಾನವ ಘನತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಪಡೆಯುವ ನಾಗರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮನ ವಚನವೊಂದು ಇಷ್ಟೇ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆ ಹೋರಾಟದ ಸೋಲು-ಗೆಲುವಿಗೆ ಅವಳೇ ಕಾರಣಕರ್ತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಅಪ್ರಿಯ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಮೊದಲಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು, ನಂತರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ವಚನ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಎನ್ನ ಕಣ್ಣೊಳಗಣ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಮುರಿವವರನಾರನೂ ಕಾಣೆ.
ಎನ್ನ ಕಾಲೊಳಗಣ ಮುಳ್ಳ ತೆಗೆವವರನಾರನೂ ಕಾಣೆ.
ಎನ್ನ ಅಂಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಹಂಕಾರವ ಸುಡುವವರನಾರನೂ ಕಾಣೆ.
ಎನ್ನ ಮನದಲ್ಲಿಪ್ಪ ಮಾಯಾ ಪ್ರಪಂಚುವ
ಕೆಡಿಸುವವರನಾರನೂ ಕಾಣೆನಯ್ಯಾ.
ಆದ್ಯರ ವೇದ್ಯರ ವಚನಂಗಳಿಂದ
ಅರಿದೆವೆಂಬವರು ಅರಿಯಲಾರರು ನೋಡಾ.
ಎನ್ನ ಕಣ್ಣೊಳಗಣ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ನಾನೆ ಮುರಿಯಬೇಕು.
ಎನ್ನ ಕಾಲೊಳಗಣ ಮುಳ್ಳ ನಾನೆ ತೆಗೆಯಬೇಕು.
ಎನ್ನ ಅಂಗದಲ್ಲಿಪ್ಪ ಅಹಂಕಾರವ ನಾನೆ ಸುಡಬೇಕು.
ಎನ್ನ ಮನದಲ್ಲಿಪ್ಪ ಮಾಯಾಪ್ರಪಂಚವ ನಾನೆ ಕಳೆಯಬೇಕು.
ಅಮುಗೇಶ್ವರಲಿಂಗವ ನಾನೆ ಅರಿಯಬೇಕು.

ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮ-193-614

ಹೆಣ್ಣಿನ ದಾರಿಯ ಕಡುಕಷ್ಟಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಕಡೆಗಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೊದಲ ಹಂತವು ಏಕಾಂಗಿತನದ್ದು. ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವ ಅಪನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಥ್ಯೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ಹೊರಬರಬೇಕಾದಾಗ ಅವಳ ನೆರವಿಗೆ ಯಾರೂ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿನಗೆ ನೀನೇ ಗೆಳತಿ, ನಿನಗೆ ನೀನೇ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ನೆರವಿಗೆ ಬರಬಹುದಾದ್ದು ಅವಳ ಧೀಃಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಖಿಯರು ಮಾತ್ರ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಸಖಿಯರು ಕೊಡಬಹುದಾದ್ದು ನೈತಿಕ ಬೆಂಬಲ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಅಪಾರ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಅಕ್ಷರಶಃ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಕಲ್ಲು-ಮುಳ್ಳುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಹಾದಿ.

ಆದರೆ ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಭಯವಿಲ್ಲ, ಹಿಂಜರಿಕೆಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ರಾಯಮ್ಮ ಘೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಭಕ್ತಳಾಗುವ ದಾರಿ ಕಷ್ಟದ್ದಾದರೆ ಭವಿಯಾಗಿ ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ **ತನ್ನತನದ ಪನ್ನತಿಕೆ**ಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಇನ್ನೂ ಕಷ್ಟದ್ದು. ಈ ಹೊಸ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ನಡೆಯಬಲ್ಲಳು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಶತಮಾನಗಳ ಕನಸು ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿವೆ, ಸೋಲು-ಗೆಲುವುಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಕಂಗೊಳಿಸುವ ಕೆಂಪು ಹಿಂದೆ ಕಂಗೆಡಿಸುವ ಮಂಜು ಮುಂದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗಿಯೇ ಬರೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಡೆದ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸುಗಳು ತುಂಬುತ್ತಿರುವ ಭರವಸೆ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ನಚ್ಚಿ ನಡೆದವರು ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು.

ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು, ಇತರ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳಿಗಿಂತ, ತಮ್ಮನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದ ಜೊತೆ ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ದಟ್ಟ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ, ವೇದಿಕೆಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವರು. ಭಕ್ತಿಯಾಗುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರಿಸಿದ ಪರಿ ಕುತೂಹಲಕರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನದ ಪರಂಪರೆಯ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಮೈಲಿಗಲ್ಲಾಗಿದೆ.

***

ಆಕರಗಳು

1. ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕ್ರಾಂತಿ, ಜಾನ್ ಪೀಟರ್ ಶೌಟನ್, ಅನುವಾದ : ಟಿ. ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಗದಗ, 2000.
2. ಅನುಭಾವ ಪಥ, ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಇತರರು, ಉದ್ಧಾನಶ್ರೀ ಪ್ರಕಾಶನ, 2010.
4. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ದ್ವೈತ–ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, 2007.
5. ಇಳಂಗೋ ಅಡಿಗಳ್, ಎಂ. ವರದರಾಜನ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, 1972.
6. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಆಯ್ದ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ಧಾರವಾಡ, 2012.
7. ಎದೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಕ್ಷರ, ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, 2012
8. ಎನ್ನನದ್ದಿ ನೀನೆದ್ದು ಹೋಗು, ವಿಶ್ವಾರಾಧ್ಯ ಸತ್ಯಂಪೇಟೆ, ಬಸವ ಮಾರ್ಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ ಸತ್ಯಂಪೇಟೆ, 2012
9. ಕೃತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಎಂ. ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಇಳಾ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, 1994
10. ಕಂಬನ್, ಎಸ್. ಮಹಾರಾಜನ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, 1978
11. ತುಕಾರಾಮ, ಭಾಲಚಂದ್ರ ನೇಮಾಡೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ನವ ದೆಹಲಿ, 1986
12. ತಿರುವಳ್ಳುವರ್, ಎಸ್. ಮಹಾರಾಜನ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, 1990
13. ಪ್ರಭುದೇವರ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ, ಡಾ. ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಶ್ರೀ ಬೃಹನ್ಮಠ ಸಂಸ್ಥಾನ, 1969
14. ಪೋತನ, ಡಿ. ವೇಂಕಟಾವಧಾನಿ, ಅನು. ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, 1978
15. ಬಸವ ತತ್ವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಮಹೇಶ ತಿಪ್ಪಶೆಟ್ಟಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, 2003
16. ಮರುಚಿಂತನೆ, ಪ್ರೊ॥ ಕೆ. ಜಿ. ನಾಗರಾಜಪ್ಪ, ಅನಿಕೇತನ, 1985
17. ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಡಾ. ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, 2004

18. ಮಾಣಿಕವಾಚಕರು, ಜೀ. ವನ್ಮೀಕನಾಥನ್, ಅನು. ಎ. ಎಸ್. ಕೆದಿಲಾಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, 1980

19. ಮೀರಬಾಯಿ, ಉಷ ಎಸ್. ನಿಲ್ಸನ್, ಅನು. ಸಿದ್ದಲಿಂಗ ಪಟ್ಟಣಶೆಟ್ಟಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ನವ ದೆಹಲಿ, 1972

20. ಲಲ್ಲಾದೇವಿ, ಆರ್. ವಿಜಯರಾಘವನ್, ವಿಹ ಮಸ್ತಕ, 2013

21. ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ, ಡಾ. ರಾಮಚಂದ್ರ ಚಿಂತಾಮಣ ಢೇರೆ, ಅನು. ಡಾ. ವಿಠಲರಾವ್ ಗಾಯಕ್ವಾಡ್, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, 2003

22. ಲಲ್ಲಾದೇವಿ–ಅನುವಾದ ಕವಿತೆಗಳು, ಆರ್. ವಿಜಯರಾಘವನ್, ವಿಹಾ ಮಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2013.

23. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಹಿರೇಮಲ್ಲೂರು ಈಶ್ವರನ್, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, 1997

24. ವಚನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ, ಡಾ. ಶೈಲಜಾ ಉಡಚಣ, ಗ್ರಿನೋಬಲ್ಸ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ, 1991

25. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಪಿ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಗದಗ, 1983

26. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಡಾ. ಶೈಲಜ ಉಡಚಣ, ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, 1997

27. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಬಸವ ಸಮಿತಿ, 2007

28. ವಚನ ನಿರ್ವಚನ, ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಮಸ್ತಕಾಲಯ, 1990

29. ವಚನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ, ಡಾ. ಶೈಲಜಾ ಉಡಚಣ, ಗ್ರಿನೋಬಲ್ಸ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗುಲಬರ್ಗಾ, 1991.

30. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಡಂಬಳ–ಗದಗ, 1983.

31. ವಚನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗತಿ, ಎಸ್.ಜಿ. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, 2013.

32. ವೇಮನ, ವಿ. ಆರ್. ನಾರ್ಲ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, 1972.

33. ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಡಾ ಕಾಶೀನಾಥ ಅಂಬಲಗೆ, ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ,

34. ಶಿವ ಶರಣೆಯರ ವಚನ ಸಂಪುಟ, ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ರಾಜೂರ, ಕನ್ನಡ ಮಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, 1993

35. ಸರಹದ್ದುಗಳ ಆಚೆ ಈಚೆ, ಡಾ॥ ಬಿ. ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ಇಳಾ ಪ್ರಕಾಶನ, 2009

36. ಸಮಗ್ರ, ಎ. ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥ ಮಾಲಾ, 2011

37. ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಡಾ. ಬಿ. ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, 1999

38. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಹಂಪಿ, 2009

39. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು, ಕೆ. ಎಂ. ವಿಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್ 2005,

40. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಸಂದೇಹಗಳು, ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, 1999.

41. ಸೂಫಿ ಮಹಿಳೆಯರು, ಫಕೀರ್ ಮುಹಮ್ಮದ್ ಕಟ್ಪಾಡಿ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2010.

42. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಡಾ. ವಿ. ಕಮಲಮ್ಮ, ವಡ್ಡಿಗಿರಿ ಸಿದ್ದಪ್ಪ, 1999

43. ಹೆಣ್ಣು ಹೆಂಗಸು, ಎಚ್. ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ, ಬ್ಯಾಲದಕೆರೆ ಪ್ರಕಾಶನ, 2004.

44. ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಭಾಷೆ, ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ, ಡಾ. ಶಿವಾನಂದ ಎಸ್. ವಿರಕ್ತಮಠ, ಡಾ. ಜೆ. ಕೃಷ್ಣ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಹಂಪಿ, 2007.

* * *

Bibliography

1. Abbott Justin, *The Poet- Saints Of Maharashra- Bahina Bai,* Scottish Mission Industries Co. Ltd. Poona, 1929.
2. Alexander Meena, *The Poetic Self-Towards A Phenomenology Of Romanticism*, Arnold Heinemann, NewDelhi, 1979.
3. Alston A.J., *The Devotional Poems of Mirabai,* Motilal Banarsidass, Publishers Pvt. Ltd. Delhi, 1980.
4. Anleu Roah Sharyl, *Gender and Women's Studies (Gendered Bodies, Between Conformity and Autonomy),* SAGE Publications, 2006
5. Avasti Abha, Srivatsava A. K., *Modernity, Feminism, and women Empowerment,* Rawat Publications, 2001
6. Austin Frances, *The Language of the Metaphysical Poets,* Macmillan,
7. Bahadur Krishna P, *Bahina Bai and Her Abhangas,* Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 1998
8. Chandra Vinita, *Gender Relations in Early India,* Rawat Publications, 2010
9. Carol McMillan, *Women, Reason and Nature,* Basil Blackwell – Oxford, 1992
10. Chand Neerja, Beyond *Feminis Gender Perspectives on Buchi Emecheta,* Books Plus, 2005
11. Bhattachryya, N. N., *Medieval Bhakti Movements in India,* Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd
12. Bailey G. M., I. *Kesarcodi-Watson, Bhakti Studies,* Sterling Publishers Private Limited, 1991
13. Bahadur Krishna, *Bahina Bai And Her Abhangas,* Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. NewDelhi,1998.
14. Bhaveja Mallikram, *Woman in Islam,* The Institute of Middle East Cultural Studies, Aghapura, Hyderabad, 1963

15. Bose Mardakranta, *Facer of the Feminine in Ancient, Medieval And Modern India,* OUP , NewDelhi, 2000.
16. Chand Neerja, *Beyond Feminism Gender Perspectives On Buchi Emecheta,* Books Plus, NewDelhi, 2005.
17. Chattopadhyaya D. P., General Editor, *History of Science, Philosophy and Culture in Indian civilization ,* Oxford University Press
18. Das Sisir Kumar, *The Polyphony of The Bhakti Movement,* Forum for Sankaradeva Studies, Guwahati, 1998.
19. Desai Manisha, *Gender and Women's Studies (From Autonomy to Solidarities, Transnational Feminist Poltical Strategies),* SAGE Publications, 2006
20. Damon Betsy, *Building Feminist Structure* Untitled Statement, 1972
21. Das Sisirkumar, Papytus, *The Mad Lover-Essays on Medieval Indian Poetry,* Calcutta, 1984.
22. Davis Kathy, Evans Mary and Lorber Judith, *Handbook of Gender and Women's Studies,* Sage Publications, London, 2006.
23. Dhavamony Mariasusai, *Love of God- According To Saiva Siddhanta,* Oxford At The Clarendon Press, London, 1971.
24. *Dialogics of Cultures in Ancient Indian Literatures,* Indian Institute of Advanced Study, Shimla,
25. Doshi Nitin, *Women And Religion,* Cyber Tech Publications, New Delhi, 2009.
26. Dr. Goswami Bhagabat Kumar, *The Bhakti Cult in Ancient India,* Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1965.
27. Dr. Naidu G.T. Gopalakrishna, *The Holy Trinity- The three saintly ladies of Ecstatic Mysticism*, Mercury Book Co. Coimbatore, 1974.
28. Elam Diane and Wiegman Robyn, *Feminism Beside Itself,* Routledge, New York, 1995.
29. Evans Mary, *Feminism – Critical concepts in literary and cultural studies,* Routledge, London, 2001.
30. Faruqi Azad I.H., *Sufism And Bhakti,* Abhinav Publications, NewDelhi, 1984.
31. *Feminist Methodoloy- Challenges and Choices*, Sage Publications, London, 2002.
32. Ferrante Joan, *Woman As Image In Medieval Literature-From The Twelfth Century To Dante,* Columbia University Press, London, 1975.
33. Franklin Sarah, Lury Celia and Stacey Jackie, *Off-Centre Feminism and cultural studies,* Harper Collins Academic, London, 1991.

34. *Feminism (Critical concepts in literary and cultural studies,* Edited by Mary Evans, Routledge, 2001
35. *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval and Modern India,* Edited by Mandakranta Bose, Oxford University Press, 2000
36. Feminism without Borders, Decolonizing theory, practicing solidarity, Chandra Thalpade Mohanti, Zubaan Publishers , 2003
37. Feminism Beside Itself, Edited by Diane Elam & Robyn Wiegman, Routledge, 1995
38. Gandhi Lingaraja, *Connecting the Postcolonial Ngugi And Anand,* Atlantic Publishers, NewDelhi, 2006.
39. Gupta M. g., *Erotic Mysticism in Medieval Indian Saints,* M. G. Publishers
40. Ghadially Rehana, *Women in Indian Society,* Sage Publications, New Delhi,.
41. Gray Ann and Mcguigan Jim, *Studying Culture An Introductory Reader,* Edward Arnold, London, 1993.
42. Grewal J.S., *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization,* Oxford University Press, New Delhi, 2006.
43. Griffin Gabriele, *Gendered Cultures-*
44. Griffin Gabriele, *Gender and women's Studies (Gendered Cultures),* SAGE Publications, 2006
45. Goswami Bhagabat Kumar Dr., *The Bhakti Cult in Ancient India, Chowkhamba Sanskrit Series Office,* Varanasi, 1965
46. Gray Ann & Jim McGuigan, *Studying Culture An Introductory Reader,* Edward Arnold,1993
47. Hopkins Amanda, Rushton James Cory, *The Erotic in the Leterature of Medieval Britain,* D. S. Brewer,
48. Hurcombe Linda , *Sex and God,* Routledge & Kegan Paul Inc, 1987
49. Hurcombe Linda, *Sex And God,* SCM Press, 1981.
50. Huot Sylvia, *Madness in Medieval French Literature (Identities Found and Lost),* Oxford University Press, 2003
51. Hoskote Ranjit, *I, Lalla- The Poems of Lal Ded,* Penguin Books, 2011.
52. Habib Irfan, *Medieval India- The Study of a Civilization,* National Book Trust, India, New Delhi, 2008.
53. Hopkins Amanda and Rushton Cory, *The Erotic in the Literature of Medieval Britain,* D.S. Brewer, Cambridge, 2007.
54. Huot Sylvia, *Madness in Medieval French Literature-Identities Found and Lost,* Oxford University Press, London, 2003.

55. Jaggar M Alison & Bordo R Susan, *Gender/Body/knowledge (Feminist Reconstructions of Being and Knowing),* Rutgers University Press,

56. Jaggar Alison and Bordo Susan, *Gender, Body, Knowledge- Feminist Reconstructions Of Being And Knowing,* Rutgers University Press, London.

57. Jaini Padmanabh, *Gender And Salvation- Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women,* Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. NewDelhi, 1991.

58. Jean Fernandez, *Graven Images: The Woman Writer, the Indian Poetess, and Imperial Aesthetics in L.E.L.'s "Hindoo Temples and Palaces at Madura",* West Virginia University Press, 2005

59. *Kyung Kim, Feminist Local and Global Theory Perspectives Reader,* Edited by Carole R McCann & Seung –Routledge, 2010

60. Kulshreshtha, *The War against Gender Bias,* Sterling Publishers Pvt. Ltd, 1993

61. Kerber K.L., *Psycho- Feminism- Conceptualisation And Critisim,* Global Vision Publishing House, Delhi, 2002.

62. Kettle Arnold, *Literature and Liberation Selected Essays,* Manchester University Press, New York, 1988

63. Khanna Meenakshi, *Cultural History of Medieval India,* Social Science Press, NewDelhi, 2007.

64. Kinnahan Linda, *Poetics Of The Feminine,* Cambridge University Press, 1994.

65. Kumar Nita, *Women as Subjects- South Asian Histories,* University Press of Virginia, London, 1994.

66. Kerber K. L., *Psycho-Feminism (Conceptualisation and Criticism),* Global Vision Publishing House, 2002.

67. Lele Jayant, *Tradition and Modernity in bhakti Movements,* Leiden – E.J. Brill, 1981

68. Lele Jayant, *Tradition And Modernity In Bhakti Movements,* Leiden- E.J. Brill, 1981.

69. Lorber Judith and Farrell Susan, *The Social Construction Of Gender,* Sage Publications, London.

70. Malik S.C., *Indian Movements: Some Aspects of Dissent Protest and Reform,* Indian Institute of Advanced Study, Simla.

71. Mann Bonnie, *Women's Liberation And The Sublime,* Oxford University Press, 2006.

72. Marshalla Barbara and Witz Anne, *Engendering the Social Feminist Encounters with sociological theory,* Open University Press, 2004.

73. Marso Jo Lori, *Feminist Thinkers and The Demands Of Femininity*, Routledge, New York, London.
74. Mccann Carole and Kim Kyung Seung, *Feminist Local And Global Theory Perspectives Reader,* Routledge Newyork and London, 2010.
75. McMillan Carol, *Women, Reason And Nature,* Basil Blackwell Oxford, 1982.
76. Mel Neloufer De, *Women & The Nation's Narrative,* The Book Review Literary Trust, New Delhi, 2001
77. Mohanty Chandra, *Feminism Without Borders Decolonizing Theory, Practicing Solidarity,* Zubban, NewDelhi, 2003.
78. Montefiore Jan, *Feminism And Poetry- Language, Experience, Identity In Women's Writing,* Pandora Press, London, 1987.
79. Moore Katharine, Allison and Busby, *She For God-Aspects of Women and Christianity,* London, 1978.
80. Montefiore Jan, *Feminism and Poetry (Language, Experience, Identity in Women's writing,* Pandora Press, 1987
81. Mullatti Leela, *The bhakti Movement And the Status of Women (a case study of Virasaivism),* Abhinav Publications
82. Marshall L Barbara and Witz Anne, *Engendering the Social, Feminist encounters with Sociological theory,* Open University Press, 2004
83. Malik S. C., *Indian Movements : Some Aspects of Dissent Protest and Reform, Indian Institute of Advanced Study,* Simla
84. Mann Bonnie, *Women's Liberation and the Sublime (Feminism, Postmodernism, Environment),* Oxford University Press, 2006
85. Moore Katharine, *She for God (Aspects of Women and Christianity),* Allison & Busby, London, 1978
86. Marso Jo Lory, *Feminist Thinkers and the Demands of Feminity, The lives and work of Intellectual Women,* Routledge Publication
87. Narasimha Acharya, *The Mystique of The Love of Divine,* Penman Publishers, Delhi, 2003.
88. *Off-Centre, Feminism and Cultural Studies,* Edited by Sarah Franklin, Celia Lury and Jackie Stacey, Harper Collins Academic, 1991
89. Pande Rekha, *Religious Movements In Medieval India- Bhakti Creation of Alternative Spaces,* Gyan Publishing House, New Delhi, 2005.
90. Pandey Shyam, *Poetic Influence On Bhakti,* Aravali Books International Pvt. Ltd. New Delhi, 1999.

91. Pollock Sheldon, *The Language of The Gods in The World Of Men,* Permanent Black, Ranikhet, 2009.

92. Prentiss Karen Pechilis, *The Embodiment of Bhakti,* Oxford University Press, Newyork, 1999.

93. *Power, Politics and Culture (Interviews with Edward W Said),* Edited by Gauri Viswanathan, Bloomsbury, 2004

94. Poetics of the Feminine, Authority and Literary Tradition in William Carlos, Mina Loy, Denise, Levertov, and Kathelene Fraser, Linda A. Kinnahan, Cambridge University Press, 1994

95. Polinson Ptilaoury, *Feminism Art & Literature,* Black Well, 2001.

96. Rajagopal G., *Beyond Bhakti: Steps Ahead...,* B.R. Publishing Corporation, Delhi.

97. Ramaswamy Vijaya, *Divinity And Deviance-Women in Virasaivism,* Oxford University Press, Delhi, 1996.

98. Ramaswamy Vijaya, *Walking Naked-Women, Society, Spirituality in South India,* Indian Institute of Advanced study, Shimla, 1997.

99. Rhodes Jacqueline, *Radical Feminism, Writing And Critical Agency,* State University Of New York Press, 2005.

100. Riencourt Amaury, *Woman And Power In History,* Sterling Publishers, Pvt. Ltd. New Delhi, 1989.

101. Roseneil Sasha, *Gender and Women's Studies (Foregrounding Friendship, Feminist Pasts, Feminist Futures),* SAGE Publications, 2006

102. Robbins Ruth, *Literary Feminisms,* Macmillan Press, London, 2000.

103. Sagane Raosahib M.D., Kumari Sagane Usha, *The Mystic World And Other Topics,* Amravati.

104. Schelling Andrew, *The Oxford Anthology Of Bhakti Literature,* Oxford University Press, London 2011.

105. Schouten Dr. J.P., *Revolution of The Mystics- On the Social Aspects of Virasaivism,* Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1995.

106. Sharma A.P., *Meera- The Divine Incarnation,* Sarup & Sons, Newdelhi, 2002.

107. Sharma Arvind, *Women Saints in World Religions,* State University of New York Press, 2000.

108. Sharma Krishna, *Bhakti and The Bhakti Movement – A new Perspective,* Munshiram Manohrlal Publishers Pvt. Ltd.

109. Shivaprakash H.S., I Keep Vigil Of Rudra- The Vachanas, Penguin Books, NewDelhi, 2010.

110. Sikand Y., *The Role of Women in Kashmiri Rishism,*
111. Sundaram P.S., *Andal*- Tiruppavai Nachiyar Tirumozhi, Ananthacharya Indological Research Institute, Bombay, 1987.
112. Sagane Raosahib M. D., *The Mystic World and other topics, Kumari Usha Sagane, ...*
113. *The Social Construction of Gender,* Edited by Lorbar Judith, Farrell A Susan, Sage Publications
114. Tharu Susie, Lalita K., *Women Writing In India,* Oxford, Newyork, 1991.
115. Tova Hartman, *Restorative Feminism And Religious Tradition,* Duke University Press, 2005.
116. Tulpule Shankar, *Mysticism In Medieval India,* Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1984.
117. Viswanathan Gauri, *Outside the Fold (Conversion, Modernity and Belief),* Oxford University Press, 1998
118. Visvanathan Susan, *Friendship, Interiority and Mysticism-Essays in Dialogue,* Orient Longman, Hyderabad, 2007.
119. Wallace Ruth, *Feminism And Sociological Theory,* Sage Publications, London, 1989.
120. Wharton Amy, *The Sociology Of Gender- An Introduction to Theory and Research,* Blackwell Publishing, 2005.
121. Winter Bronwyn , *Gender and Women's Studies (the Social foundations of the Sacred Feminists and the Politis of Religion),* SAGE Publications, 2006
122. Wharton S Amy, *The Sociology of Gender, an Introduction of Theory and Research,* Blackwell Publishing, 2005
123. Wallace A Ruth, *Feminism and Sociological Theory,* SAGE Publications, 1989
124. *Women in Indian Society – a Reader* edited by Rehana Ghadially, Sage Pubications, 1989
125. Yashoda and Raja Rao Yamuna, *The Image of Woman In Indian Literature,* Bhat B.R. Publishing Corportation, Delhi, 1993.

***