

IL TATUAGGIO COME TRADIZIONE INDIGENA D'INDIA: DALLE 'DONNE TIGRE' DELL'ODISHA AGLI '*HEAD- HUNTERS*' DEL NORDEST

Stefano Beggiora

Considerazioni preliminari all'antropologia del *tattoo* (in India)

La lunga storia di quello che oggi è noto ormai universalmente come *tattoo* sembrerebbe affondare le sue radici nella storia coloniale, in particolare nel XVIII secolo, quando marinai e missionari s'imbarcavano per le Indie Orientali e attraverso gli oceani Indiano e Pacifico raggiungevano il lontano Giappone, esplorando le isole della Polinesia. Com'è noto, infatti, la definizione anglosassone deriva dall'espressione *tatau* (colpire/battere) della lingua polinesiana parlata nelle Samoa; questa è finita ormai per prevalere anche sul francese *tatouage*, quanto sull'italiano *tatuaggio* e su altri diversi nomi che comunque traducevano in Europa e in Nord America la semantica del fonema austronesiano (Gell A. 1993). In Occidente si tende invero a far risalire la diffusione dell'interesse per i tatuaggi agli avventurosi viaggi e alle scoperte del capitano James Cook (1728 - 1779), che riportò nel vecchio continente una ricchissima documentazione artistica sugli usi e costumi delle popolazioni del Pacifico. Ma a ben vedere i tatuaggi esistevano in Europa già da molto prima, indubbiamente non così diffusi, ma comunque noti tanto nella modernità, quanto nel mondo antico.

Secondo un approccio antropologico, la pratica del tatuaggio, alla pari di scarificazioni, *piercing* e altre pratiche atte ad alterare il corpo umano senza una apparente necessità terapeutica, è inclusa nella categoria delle cosiddette modificazioni corporee. Parallelamente alle dilaganti mode dell'epoca contemporanea, questo è un vero e proprio filone di studi, ove illustri antropologi si cimentarono nell'osservazione di queste pratiche per motivi religiosi, sociali e finanche estetiche presso diverse culture. C'è un autentico fiume d'inchiostro sul tema, ma ai fini del nostro studio, citeremo solo alcuni autori che paiono particolarmente significativi.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009), considerato il padre dello strutturalismo, aveva dedicato largo spazio ai tatuaggi nei suoi studi sugli indios del Brasile centrale. Se da un lato egli osservava che queste pratiche fossero usate fin dall'alba dell'umanità (Lévi-Strauss C. 1963), nello specchio delle popolazioni indigene che aveva di fronte e attraverso i loro arabeschi, labirinti, spirali egli leggeva forme d'identità collettiva, appartenenza sociale e storia dell'individuo.

In un famoso studio sugli indigeni Kayapo (sempre di area amazzonica) intitolato "Social Skin", Terence S. Turner identificava la superficie del corpo con i confini della società, del sé sociale, dell'individuo come aggregato psicosomatico (Turner T.S. 1980: 112-140). Su questa *pelle*, l'atto rappresentativo della socializzazione è messo in scena così come l'inchiostro di disegni e tatuaggi altro non è che il linguaggio con cui è espresso. Quindi il *modus* di circolazione, di comunicazione di concetti, di costruzione di uno *status* e di un'identità individuali si concreta attraverso un'ostentazione corporea-visuale. Nelle società tradizionali dunque, attraverso la modificazione corporale, l'uomo semplice si trasforma in

essere sociale, incorporando in sé *status*, casta, famiglia, tribù, affiliazione, rango, funzione. Ugualmente nel caso del tatuaggio egli passa dal 'crudo' al 'cotto' - per usare un'espressione un po' abusata - che ci riporta comunque al padre stesso dello strutturalismo (Lévi-Strauss C. 1955; Turner T.S. 1995: 143-170). E non solo: ma così come attraverso il tatuaggio l'individuo pone sé stesso nei confronti del suo gruppo, parimenti proprio il tatuaggio è la chiave di comunicazione di una società con le altre (Harris G.G. 1989: 599-612).

E del resto è interessante notare che tale ritualismo che coinvolge la sfera religiosa prima ancora che sociale, bene s'incardina sulla teoria della liminalità già teorizzata in precedenza da Arnold Van Gennep (1873-1957) nei riti di passaggio. In questi riti, detti anche d'iniziazione, si segna il passaggio dell'individuo da uno *status* sociale a un altro, ma quando la liminalità riguarda condizioni di metamorfosi psicosomatiche, ovvero nascita, passaggio all'età adulta, morte, *post mortem*, la simbologia intrinseca in questa fenomenologia è di tipo religioso o escatologico. Van Gennep individuava tre fasi in tale metamorfosi, ovvero: separazione dell'individuo dal suo contesto o situazione ordinari; transizione ad un altro *status*, generalmente marcata da una prova iniziatica; unione o reintegrazione dell'individuo nel gruppo come rinato a se stesso, rinnovato, membro della società adulta, o dei guerrieri, oppure come adepto, o ancora come sciamano e così via (Van Gennep A. 1909: 14; 209; 288). Se queste fasi del resto sono riscontrabili in moltissime culture attorno al mondo, è interessante notare come le popolazioni che abbiano conservato nel tempo un uso tradizionale del tatuaggio, basino proprio su questo la chiave di volta della fase liminale (ovvero la seconda che si distingue dalla prima, pre-liminale e dalla terza, post liminale). E del

resto Turner poneva l'accento nella fisicità con cui il rituale è messo in atto: quale migliore espressione di una prova fisica se non l'incisione, il marchio, di un segno indelebile sulla pelle e sulla carne dell'iniziato? Parimenti l'idea di una prova da superare, una specie di morte simbolica a ciò che l'individuo era in precedenza, è ben simboleggiata da quella sorta di ordalia che la realizzazione del tatuaggio richiede.

Aggiungeremo altresì che in India esiste il concetto di *saṃskāra*, ovvero l'insieme dei riti di passaggio che nella tradizione indù marcano i momenti più significativi nella vita dell'individuo. Questi, intesi in senso più generale, sono altresì l'insieme delle esperienze attraverso cui egli passa e che contribuiscono a creare la sua personalità, o meglio a caratterizzarlo come individuo in quanto tale. Al pari del tatuaggio, queste esperienze si applicano all'individuo, diventano sue costituenti, ma non sono esperienze reversibili: una volta attraversato un determinato stadio non è possibile tornare indietro, l'esperienza è *indelebile* e al pari di un bagaglio *karmico* accompagna il singolo lungo l'arco della sua esistenza. Proprio come le linee d'inchiostro sulla pelle.

Nel presente articolo proponiamo con suddetto approccio metodologico uno studio sul tatuaggio presso le popolazioni indigene del Subcontinente indiano. Il tema è abbastanza controverso perché da un lato implica una riflessione sui cambiamenti sociali in atto oggi in India, dall'altro perché le fonti sono veramente poche e risalgono alla storia moderna. E per quanto la storia coloniale rivisiti anche qui il tema del tatuaggio sotto la lente di un romantico ed esotico cliché, una riflessione sulla scoperta di usi e costumi dell'area pacifica può, fino ad un certo punto, essere un buon punto di partenza nel

tentativo d'individuare le origini e la diffusione del *tattoo* in Asia Meridionale.

Origini storiche e diffusione: dal Pacifico al Sud Asia?

Nella prospettiva ampia della storia delle popolazioni oceaniche, è possibile affermare che il tatuaggio in tempi antichi fosse praticato in maniera diffusa fra diversi gruppi etnici. Tanto che si considera che proprio la sua realizzazione fu una delle prime elaborate tecniche sviluppate nella zona di Taiwan e nella Cina meridionale costiera in un periodo antecedente al 1500 a.C., prima dell'espansione austronesiana nelle isole del Pacifico e in direzione del Sud Asia (Furey L. 2017: 159-184). Infatti la tradizione dei tatuaggi, tra cui in particolare i tatuaggi facciali, si tramanda da generazioni presso la prevalenza dei sottogruppi etnici definiti austronesiani, tra cui i gruppi aborigeni delle isole del Sud-est asiatico, micronesiani, polinesiani e malgasci. Da questo nucleo originario si ritiene che tali pratiche si siano sviluppate e diffuse contemporaneamente in Papua Nuova Guinea e in Melanesia. Una serie di conseguenti ondate migratorie (Pawley A. 2002)¹, dovute alla crescita demografica di un nucleo originario - che la maggior parte degli studiosi collocano nell'area di Taiwan, mentre altri nella regione marittima dell'Asia Sud-Orientale - avrebbero permesso

¹ Il dibattito sulle ondate migratorie dei popoli parlanti lingue austronesiane è in ambito scientifico ancora assolutamente aperto e denso di ipotesi avvincenti. Al di là dell'origine di tratti culturali di alcuni gruppi etnici, come l'eventuale uso dei tatuaggi, la questione è importante per giustificare i rapporti di parentela fra lingue diffuse in un'ampia area geografica che va dal Madagascar all'Oceania. Oltre alla summenzionata ondata migratoria che si suppone sia avvenuta attorno al 1200/500 a.C. gli studiosi sono concordi nell'isolare diversi altri cicli che si collocano nei millenni precedenti, ovvero dal 5000 al 2500 a.C. circa. Dal momento che il presente articolo tratterà in particolare delle tradizioni del Sud Asia, riteniamo opportuno rimandare ad altra sede l'approfondimento di un tale studio (si veda anche Bellwood P. 2004).

la diffusione del tatuaggio in un'area geografica molto più ampia. D'altro canto alcuni siti datati intorno al 1500-2000 a.C., suggerirebbero l'esistenza di una tradizione radicata di tatuaggi in queste vaste regioni insulari già da tempi remoti (Baldick J. 2013: 3-10).

Relativamente alle tecniche di realizzazione, diversi reperti ci permettono di ricostruire l'uso della classica battitura della pelle, attraverso l'ausilio di un percussore o martelletto su di un secondo attrezzo da *piercing* dotato di spine di agrumi, ossi e lisce di pesce o gusci d'ostriche. Nell'area di Papua e in Melanesia sono stati ritrovati caratteristici utensili per perforare la pelle realizzati in ossidiana.

È tuttavia necessario notare che, sulla base delle evidenze archeologiche rinvenute un po' ovunque nel mondo, ma anche su numerosi frammenti di derma conservatesi (come nel caso della mummificazione) o sui soggetti rappresentati attraverso opere d'arte e d'artigianato locale, antiche e più moderne, è possibile oggi ipotizzare una sorta di poligenesi geografica del tatuaggio. Questa va ben oltre il solo continente oceanico: invero fra altri gruppi etnolinguistici dislocati in aree circostanti quella testé presa in considerazione, possiamo affermare che il tatuaggio fosse praticato - giusto per fare qualche esempio - anche in Indocina, fra gli Ainu del Giappone, in Africa nelle regioni centrali e presso le genti nomadi del Maghreb, per non parlare delle Americhe in cui tale pratica era diffusa tanto fra i nativi del nord quanto fra le popolazioni precolombiane del Centro-Sud (Hambly W.D. 1925; Carr G. 2005: 273-292; Evans T.S. 2013). E ancora riavvolgendo il tempo, non fosse che per motivi di spazio quest'operazione ci risulta qui impossibile, sarebbe interessante vedere come vi siano testimonianze di tatuaggi in Centro Europa e in Britannia

nell'età del ferro (800 a.C.-100 d.C.), e ancora sulle mummie dell'antico Egitto (3300 a.C. in poi), presso la Cultura delle Catacombe in Ucraina nell'età del Bronzo (2800-2200 a.C.) e così via (Deter-Wolf A. *et alii* 2016: 19-24)².

In relazione al Sud Asia in generale possiamo testimoniare che l'uso dei tatuaggi sia radicalmente e in maniera capillare diffuso nel Subcontinente indiano e nelle zone circostanti. Ma mentre la pratica si riscontra in modo frequente presso le basse caste e omogeneo per quanto riguarda la pressoché totalità delle popolazioni tribali, altrettanto non si può dire per quelle caste che attraverso i secoli furono dominanti nella società. Tuttavia, dalle giungle tropicali dell'interno, alle remote vallate dell'Himalaya, dai lussureggianti rilievi meridionali, ai deserti del confine occidentale, le tradizioni degli *ādivāsī* (ovvero gli aborigeni del Subcontinente) hanno veicolato attraverso le generazioni da tempo immemore, una fittissima griglia simbolica di segni, marchi, punti, linee, immagini stilizzate che racchiude in sé un complesso contenuto sociale e religioso.

Purtroppo, per quanto ci piaccia immaginare che le tradizioni delle comunità indigene abbiano attraversato il tempo, forti di un'immutabilità che da un punto di vista antropologico è evidentemente improbabile, da un punto di vista storico non è tuttavia possibile ricostruire molto. Forse perché gli *ādivāsī* sono stati una realtà sociale a lungo discriminata, dimenticata, che ha vissuto in molti casi in relativo isolamento geografico, le testimonianze e

² Vale la pena di citare, dal momento che è conservata nel nostro paese presso il Museo Archeologico dell'Alto Adige a Bolzano, della mummia del famoso Uomo di Similaun, rinvenuta sulle Alpi Venoste e risalente al 3300-3100 a.C. (età del rame). La mummia presenta numerosi tatuaggi realizzati con la tecnica ad incisione, ad oggi il ritrovamento più antico in assoluto.

le fonti sul tema del tatuaggio presso essi sono tutto sommato poche. Ciò è probabilmente dovuto anche al fatto che quella del tatuaggio fu considerata dai colonizzatori una pratica classificabile nel più ampio contesto di usi e costumi, stili di vita e tecniche di sopravvivenza che in epoca moderna relegarono le comunità indigene all'immaginario protostorico: quasi le condizioni di arretratezza e marginalizzazione potessero far di loro una sorta di fossili viventi. Il tatuaggio quindi, invece di essere testimonianza lampante di una cultura distintiva (che è oggi una delle prerogative principali che il Governo Indiano ha fissato per il riconoscimento delle cosiddette *Scheduled Tribes*) è per molto tempo stato considerato lo stigma per gruppi/caste considerate inferiori o 'primitive'. Questo del resto è perfettamente in linea con l'ottica generale del periodo coloniale britannico nel Subcontinente.

In epoca vittoriana infatti, il mondo anglosassone - in apparenza dimentico delle sue origini - pareva incline a considerare che nella sua storia antica e moderna il tatuaggio fosse stato sporadicamente impiegato esclusivamente da membri di classi inferiori e sottoculture; ad esempio: criminali, soldati, marinai e prostitute. Di conseguenza, si diffuse l'idea che il tatuaggio fosse uno stigma d'emarginazione indicativo del basso *status* sociale di una persona. Nelle colonie - ove vigeva il *Raj* britannico, come l'India - questa prospettiva s'applicava anche alle etnie locali, bollate come arretrate a causa delle loro pratiche tradizionali (DeMello M. 2014: 367-368). D'altro canto le persone che ricoprivano incarichi di potere spesso marchiavano o tatuavano i prigionieri, o coloro che erano ridotti in schiavitù, quasi questo fosse un modo per esercitare potere e controllo su corpi 'indisciplinati'. E questo pregiudizio non cambiò nei

decenni a venire, nonostante paradossalmente in epoca edoardiana il gusto per il tatuaggio si diffondesse fra le élite europee, attraverso però l'alta opera di artisti che reinterpretavano in maniera raffinata e personale esotici cliché orientali (Bitter S. 2008: 19-25).

Tuttavia, una certa ricchezza di testimonianze sull'uso del *tattoo* in India risale alla fine dell'800 e ai primi del 900: fonti coloniali, i primi *survey* etnografici, catalogazioni e censimento delle comunità indigene; un'autentica finestra schiusa su uno scenario ricchissimo e composito, mai esplorato in precedenza (Thurston, E. 1898: 115-119; Elwin V. 1939; Rao C.H. 1942: 175-179). Prima di ciò la scarsità delle fonti finisce però per costruire attorno alla tecnica del tatuaggio in India un alone di mistero. La pratica tradizionale di quasi tutti i gruppi è quella a incisione, altrimenti la pelle è penetrata con spine o altri elementi vegetali atti a perforare direttamente la cute, senza l'ausilio di percussori o materiali d'altra origine come per le tecniche polinesiane o estremo orientali. Questo renderebbe poco plausibile la diffusione di tecniche austronesiane in ambito sud asiatico, e d'altro canto la deperibilità degli strumenti ha reso impossibili ritrovamenti di rilievo. Uno dei problemi invero dell'archeologia in India è che le generali caratteristiche climatiche e la velocità di degradazione di ogni materiale biologico in ambiente tropicale/umido non concede la possibilità di rinvenimento di resti antropici.

Non rimane dunque che la via comparativa, ovvero il raffronto fra i disegni tradizionali dei tatuaggi delle popolazioni indigene e le diverse rappresentazioni rinvenute e rinvenibili su utensili, manufatti, oggetti rituali, graffiti e opere di una certa antichità. Su questo tema si apre un *mare magnum*, in quanto l'arte tribale in India è un vero universo proteiforme in cui i simboli e le

icone - pregni di sacralità rituale tanto per quanto riguarda la sfera sociale, quanto per quella religiosa – si moltiplicano riflettendo se stessi, come in un gioco di specchi, sui muri delle capanne, sui tessili, sui monili e su qualsiasi supporto possa raccontare la storia di queste identità (Pieruccini 2013, 224-230). Non ultimo il corpo e la sua faccia più esteriore, ovvero la pelle.

Per fare un esempio, un indizio dell'antichità – per lo meno apparente – del tatuaggio in India ci perviene dallo studio comparativo dei labirinti in petroglifo d'età arcaica con una serie di disegni posteriori. Dai siti protostorici della zona a sud di Goa ai dolmen delle Nilgiri Hills del Tamil Nadu ve ne sono diversi esempi di età varia dal mesolitico all'età del bronzo (Sonawane H. 2013: 484-507). Questi diagrammi sono stati messi in relazione ai tradizionali disegni – noti generalmente come *kōlam* nel sud India, o ancora *raṅgolī* in area Marāṭhā (ancora diversamente altrove) – realizzati in genere dalle donne davanti alle case o all'entrata dei villaggi con farina di riso o colori naturali. Figure sinuose di linee labirintiche che s'intrecciano simmetricamente fra forme geometriche e punti formano una sorta di *maṅḍala*, di rappresentazione cosmica, che anticamente come oggi ha un valore apotropaico. In relazione alla *Devī*, la *śakti*, ovvero la potenza femminile del divino, o ancora ai *nāga*, ovvero il cobra, simbolo del dio Śiva, questi disegni erano simbolo di fertilità e buon auspicio.

È interessante notare che le prime documentazioni di tatuaggi nel secolo scorso nel Sud dell'India ponevano chiaramente in relazione i disegni sulla pelle delle popolazioni indigene con i diagrammi *kōlam* (Milward M. 1948: 10, 58, 106, 117, 162, 174; Krutak L. 2005: 1-5). L'idea del labirinto che è quasi una sorta di forma archetipica in moltissime culture, richiama un simbolismo

escatologico: l'eroe che trova la via nel labirinto, è una sorta d'iniziato che scopre la propria via di salvezza spirituale nella grande illusione della manifestazione, o per dirla in termini indiani, nel *saṃsāra*. Se un'interpretazione di tipo soteriologico può apparire forse forzata se applicata a culture *ādivāsī*, tuttavia è abbastanza chiaro il valore apotropaico-esorcistico del labirinto testimoniato in moltissime tradizioni tribali. I demoni sono attratti e perdono la via nel labirinto che finisce per neutralizzare la loro influenza negativa. Questo giustifica quanto testimoniato ancora oggi da molti dei nostri informatori in merito ai diagrammi rappresentati nei tatuaggi (labirinti o altre forme che possano essere): questa è una sorta di completamento dell'essere umano, senza il quale non è possibile accedere al *post mortem*.

E del resto, a ben vedere, la gran parte dei tatuaggi diffusi ancora oggi fra le basse caste e gli *ādivāsī*, oltre ad essere indubbiamente legate ad un mondo magico, riproducono di fatto simboli arcaici che si perdono nella notte dei tempi e che sono diventati la sintesi sublimata dell'iconografia e della religiosità del Subcontinente indiano (Das S.T. 1989: 97, 160, 272; Doshi S. 1992: 2, 29-32). Solo per fare qualche esempio fra i più comuni troviamo una simbologia cosmica legata al *jyotiṣa*, ovvero l'astronomia e astrologia tradizionale indiana. Sole, luna, falce crescente, pianeti, ovvero i *navagraha*, sono le forme stilizzate più comuni. A una dimensione cosmica ci riportano altri simboli noti quali il fiore di loto o lo *svastika* quali rappresentazioni della manifestazione. Il numero tre (tre punti) che simboleggia la dualità che promana dall'unità, ovvero il differenziato dall'indifferenziato (principio della dottrina dell'*advaita*, ovvero 'non duale': riassorbimento in sintesi dei consustanziali principi di *ātman* e *brahman*) è spesso

rappresentato anche come un triangolo, che è un elemento base nella costituzione degli *yantra*, diagrammi che a loro volta attengono a pratiche meditative e alla connessione del piano della manifestazione ad una realtà divina o trascendentale. Spesso anche il *trīśūla*, ovvero il tridente di Śiva, rappresentato sulla fronte, si fa simbolo dello stesso contenuto. E ancora il cobra è simbolo del dio Śiva, mentre i cinque punti o un diagramma costruito su cinque vertici è la rappresentazione dei cinque Pāṇḍava, protagonisti dell'epica mahabharatiana. Altresì il pavone è un po' ovunque il simbolo di una stirpe regale, di cui forse la memoria s'è persa e che attraverso il tatuaggio s'intende far rivivere. Chiaro è che in tale caleidoscopio di forme sarebbe necessario uno studio specifico d'ogni caso, perché solo attraverso la storia *in primis*, ma sicuramente anche i miti, le leggende e la religiosità di ciascuna regione e ciascun'etnia, è possibile giungere alla corretta lettura dei *tattoo ādivāsī*. Di seguito alcuni studi di caso presso culture più distintive, che probabilmente meno rientrano nel *mainstream* delle più note suddette forme di religiosità popolare del subcontinente indiano.

Quattro studi di caso fra gli *ādivāsī*

I Lanjia Saora (o Hill Saora) sono un piccolo gruppo etnico che vive nello stato centro-orientale dell'Odisha. Essi sono parte del maggiore gruppo indigeno dei Śavara che oggi si colloca demograficamente a macchia di leopardo in diversi sottogruppi anche in Andhra Pradesh, West Bengal e Bihar. Il gruppo dei Lanjia³ è particolarmente importante per la sua cultura distintiva e uno sciamanismo che fu alquanto potente fino a questi

³ Popolazione: 5960 (Census of India 2011); dist: Rayagada e Gajapati (Odisha); lingua: Saora/Sora, famiglia Munda (meridionale), Ethnologue, ISO: 639-3 srb.

ultimi decenni, prima dell'arrivo dei missionari (Beggiora 2003). A fronte di una società patrilineare, le tradizioni religiose del villaggio sono invece sempre state tramandate prevalentemente secondo discendenza femminile: infatti gli sciamani più potenti sono generalmente donne (*kuramboi*). La tradizione del tatuaggio è dunque esclusivamente femminile e segna il passaggio delle bambine all'età adulta. Alla comparsa del menarca, o comunque in un'età compresa fra i 12 e 14 anni, il rituale del tatuaggio permette alle ragazze di essere considerate donne a tutti gli effetti, potenzialmente madri della comunità futura, possono contrarre matrimonio. Parimenti in questa età le giovani sciamane possono manifestare i primi segni della loro 'elezione', la chiamata dal mondo degli spiriti, la malattia iniziatica. Il tatuaggio è di colore nero e consiste in una grossa linea che attraversa il volto; simmetricamente a destra e sinistra vi sono due figure circolari sulla fronte e sugli zigomi (*tang tang bo*). I due dischi superiori rappresentano Sole e Luna (Uyuṅ e Aṅgāi), sintesi dei principi maschile e femminile, nonché deità ancestrali del pantheon saora. I corrispettivi sottostanti rappresenterebbero gli antenati e le discendenze patrilineari e matrilineari del clan⁴. Elwin (1955: 45-46) infatti testimoniò che questi segni fossero il tratto distintivo che avrebbero permesso ai Lanjia Saora di ritrovarsi e riunirsi nell'aldilà (*Kinorai*) dopo la morte. È chiarissima qui la valenza liminale del tatuaggio (passaggio all'età adulta e passaggio al *post mortem*), nonché il suo valore ancestrale e distintivo della tribù nei confronti delle altre popolazioni limitrofe⁵.

4 Si noti che, come in un gioco di corrispondenze, Sole e Luna sono noti anche come grande padre e grande madre (*yoyon-ji/yuyun-ji*), denominazione riservata anche agli antenati.

Al solo scopo comparativo ricorderemo che fra i Baiga del Madhya Pradesh i tatuaggi che marcano l'età matura (segni geometrici sul corpo a linee verticali parallele) sono apertamente messi in relazione con la sessualità. Ovvero questi non solo si considerano un segno di bellezza e forieri d'una certa sensualità, ma rappresentano proprio forme d'espressione erotica e testimonianza della potenza sessuale dell'individuo. Fra i Muria del Bastar e i gruppi limitrofi del Jharkhand e Chhattisgarh, il tatuaggio non solo è un codice distintivo fra i gruppi, ma i disegni portati dalle donne simboleggiano una sorta di eredità del clan d'origine. Veri e propri gioielli istoriati sulla pelle, i *tattoo* si trasformano da simbolo del passaggio all'età matrimoniale a una vera e propria 'dote' che passa dalla famiglia della ragazza al clan del marito (Elwin 1939; Chakravarty 1996: 101, 141, 213).

Molto più elaborati sono invece i tatuaggi presso il vicino gruppo dei Kondh. È questa una delle tribù maggiori dell'Odisha che conta almeno tre importanti sottogruppi: i Dongaria, i Kuttia e i Desia. I Desia Kondh sono il gruppo più etnicamente 'ibridato' col background culturale della regione, ma col tempo è riuscito a ritagliarsi una cultura distintiva⁶. Le donne desia presentano tatuaggi con complesse linee orizzontali che

5 Fra i Saora esistono altri tipi di modificazioni corporali per le donne come la dilatazione dei lobi con l'ausilio di piattelli di legno o orecchini metallici a forma di serpentina.

6 Secondo il Census of India (2011) i Kondh avrebbero una popolazione complessiva di 1.628.501 suddivisi in vari sottogruppi in Odisha, Bihar, West Bengal e Jharkhand. I Desia sono una minoranza considerata meno pura dalle altre, probabilmente per aver favorito in diverse circostanze matrimoni esogami e per vivere nelle zone di pianura a differenza dei gruppi di collina (il nome deriva infatti da *des*- paese). Distribuiti nei distretti di Khandmal, Kalahandi, Nuapada, non è chiaro il loro numero, parlano Oriya (la lingua nazionale) e il Kui una delle due lingue tribali kondh di origine dravidica, famiglia Gondi-Kui, Ethnologue, ISO: 639-3 kxu.

attraversano il volto. Simili alle striature di una tigre, questa pratica ha valso loro l'appellativo di 'donne tigre'. Una serie di punti che in numero diverso si frappongono fra le linee e circondano due piccoli dischi ai lati del mento indicano la famiglia e il villaggio di provenienza nonché lo *status* del clan d'origine (Milward M. 1948: 192). Similmente ai Saora e ad altri gruppi, il tatuaggio è effettuato nello stesso periodo e per gli stessi motivi. Ricordiamo un episodio presso il villaggio di Parampanga (Khandmal) di una ragazza che affrontò per una notte intera la battitura dei disegni. Il giorno seguente si lamentava e presentava un forte gonfiore su tutto il viso, che sarebbe andato poi cicatrizzando l'intero volto nei giorni a venire. Ella era comunque felice perché attraverso il rito, condotto dalle anziane del villaggio sotto la supervisione del *pūjārī*, il sacerdote di villaggio, avrebbe poi potuto sposarsi. La relazione del tatuaggio con la tigre è alquanto interessante, perché questa è in un certo senso il simbolo della dea.

Una sorta di Dea-Madre di origine tribale (Dharani Pennu) attraverso un processo di inculturazione si fonde qui con le figure delle dee indù potenti e terrifiche (Durgā, Caṇḍī) o con l'ancestrale principio della terra, la natura, intesa come madre (Bhū Mātā) di cui la tigre - animale sacro per eccellenza - è la sua incarnazione manifesta. Le 'donne tigre' quindi non sono solo donne appartenenti alla tribù dei Desia, ma sono in particolare protette dalla Dea. In tale senso si dice che esse siano immuni a ogni maleficio, e che non possano cadere vittime nella giungla dell'attacco di animali feroci. Questo ha fatto sì che nel senso più comune, il caratteristico tatuaggio sia oggi considerato una sorta di potente amuleto con valore apotropaico.

Abbiamo documentato inoltre la sussistenza in queste zone di un'antica credenza in fenomeni teriantropici, ovvero di metamorfosi magica di alcuni membri dei villaggi, ritenuti in grado di tramutarsi in bestie feroci. Si tratta di una tradizione simile alla licantropia ove al posto del lupo si trova il sostituto locale della tigre (Beggiora 2013: 93-107). Il caso di una belva feroce che volga la sua aggressività contro gli insediamenti umani (caso non raro in queste zone) è qui diversamente interpretato come una sorta di maleficio, operato da parte di un agente estraneo in grado di compiere la metamorfosi. Il tatuaggio delle 'donne tigre' si ritiene in grado di esorcizzare questa pratica magica. Tuttavia la donna che per un qualche motivo non sia tatuata, si ritiene non solo esposta a questo rischio, ma fors'anche incline a diventare essa stessa capace di praticare tale maleficio. In un certo senso la donna che non accetta il tatuaggio, rompe le regole sociali; potenzialmente dunque ella non si sposa e potrebbe finire emarginata dal villaggio. In uno scenario che assume i chiari connotati della caccia alle streghe, o al capro espiatorio in relazione ad una qualche calamità, ecco viceversa che proprio il *non avere* il tatuaggio diventa qui uno stigma per la società.

Il senso di elezione rispetto al contesto sociale di coloro che ricevevano il *tattoo* iniziatico si riscontra largamente nel nordest, in relazione al tema della caccia alle teste. Fra i Konyak, i ragazzi erano tatuati con la cerimonia del raggiungimento dell'età adulta, quale segno di virilità. Prima che il rituale annuale fosse eseguito però, era necessario che il gruppo dei giovani iniziandi riuscisse ad uccidere almeno un nemico di un villaggio avversario. La testa recisa si credeva intrisa di un potere magico in grado di aumentare la forza del guerriero vincitore, nonché di garantire abbondanza e prosperità al suo clan.

Come fra i Wancho, il tatuaggio veniva solitamente eseguito dalla moglie principale del capo-villaggio o da una donna appartenente ad un clan considerato aristocratico. La battitura dei modelli sul volto dei giovani guerrieri richiedeva un'intera giornata. Coloro che riuscivano a sopportare il dolore potevano estendere il tatuaggio al collo e al petto (Stirn A., van Ham P. 2000: 133-151)⁷.

Per quanto la pratica della caccia alle testa sia ormai in disuso, esistono ancora fra i Naga uomini che portano l'antico tatuaggio dei guerrieri. Fra i più famosi vi è una sorta di diagramma a forma di V sul petto degli uomini che riportavano vittorie sul campo di battaglia o che portavano al proprio villaggio le teste dei nemici uccisi. Questa era detta fontana di fertilità o ancora petto della tigre, a sottolineare la fecondità del suo portatore, nonché la forza ancestrale che egli aveva acquisito (Krutak 2009: 4-5).

In conclusione ci pare interessante fare menzione delle tradizioni degli Apatani⁸. Questa è un'etnia particolarmente interessante insediata nel cuore delle pendici himalayane orientali dell'Arunachal Pradesh. I sette insediamenti principali si sviluppano nella zona forestale che va da Hapoli a Ziro: un'area che, nel complesso, oggi è conosciuta appunto come la *Apatani Valley*. Anche qui, al raggiungimento della maggior età, le donne usano delle modificazioni corporali marcatamente

7 Konyak, sottogruppo Naga del Nagaland/Assam, popolazione: 237.568 (Census of India 2011), lingua: Konyak, famiglia Tibeto-Birmana (Boro-Garo), Ethnologue, ISO: 639-3 nbe. Wancho, popolazione: 58.886 (Census of India 2011), dist: Longding (Arunachal Pradesh), lingua: Jokoba/Wancho, famiglia Tibeto-Birmana (Boro-Garo), Ethnologue, ISO: 639-3 nnp.

8 Popolazione: 43.777 (Census of India 2011); dist: Lower Subhansiri (Arunachal Pradesh); lingua: Apatani, famiglia Tibeto-Birmana (centrale/Tani) Ethnologue: ISO: 639-3 apt.

distintive. A fianco della dilatazione delle cosiddette ali nasali con l'ausilio di nodi di bambù progressivamente più grandi (*japĩ-hulo*), una lunga linea bluastro è tatuata in posizione discendente dalla fronte al setto nasale (*japĩ-tipe*⁹). Sotto la bocca, le linee - sempre in direzione verticale - diventano cinque. Questi segni esprimerebbero un senso di ancestralità e appartenenza al territorio. La zona è infatti attraversata dal fiume Kele (*Tabyu-kille*) - che ha un particolare ruolo nel mito cosmogonico della tribù (Beggiora 2016: 189-222) - rappresentato dalla linea singola del tatuaggio, mentre le altre cinque rappresenterebbero i suoi affluenti. Ci è stato riferito inoltre che la linea singola rappresenta il mitico antenato della tribù, ovvero Abo Tani, che diede origine alle cinque stirpi da cui discendono le tribù della zona: Hill Miri, Nishi, Apatani, Adi e Tagin, che in effetti si ritengono imparentate fra loro e vantano analoga tradizione orale.

Anche in questo caso, la corretta realizzazione dei tatuaggi sarebbe la prerogativa per l'entrata, dopo la morte, in una sorta di dimensione parallela ritenuta la dimora degli antenati (*Neli*). C'è inoltre una sorta di luogo comune diffuso fra gli Apatani di notevole interesse: il passaggio all'età adulta è marcato dalla dilatazione del naso, che avrebbe reso attraenti sessualmente le ragazze; viceversa il tatuaggio avrebbe avuto lo scopo - così come si usa dire - di renderle brutte. A prescindere dal fatto che per i canoni estetici europei sembrerebbe semmai il contrario (il tatuaggio risulta molto elegante, mentre la dilatazione delle narici finisce per sformare tutto il viso), la deturpazione del volto femminile sarebbe stata giustificata, in questa sorta di tradizione orale, dal

9 Il termine tatuaggio si traduce con *tipe*, mentre il naso è *japĩñ*, il supporto in bambù per battere i tatuaggi è detto *japĩñ-huxo*.

tentativo di difenderle dai rapimenti che saltuariamente avvenivano in passato in occasioni di faide e incursioni delle tribù avversarie – in genere i limitrofi Nishi. C'è un fondo di verità in questa diceria, perché la tradizione imponeva nella composizione del colore l'inserimento di grasso animale, generalmente di maiale, che finiva per causare gravi infezioni sul viso delle ragazze, rendendole di fatto temporaneamente poco gradevoli. Tale pratica si considera ancora oggi necessaria per il miglior assorbimento del colore e del resto l'ineestetismo scompare rapidamente con la guarigione delle cicatrici, rendendo le ragazze virtualmente pronte a contrarre matrimonio. La leggenda però è interessante perché oltre a confermare gli storici attriti e le faide fra le tribù della zona, rimarca l'importanza sociale dei riti di passaggio, di cui il *tattoo* è anche in questo caso la chiave di volta.

Tecniche di realizzazione e colori

A proposito dei materiali impiegati e delle tecniche di battitura, vi sono molte varianti da nord a sud del Subcontinente indiano. Oggi, laddove possibile, vi è la tendenza all'ibridazione delle tecniche tradizionali con strumenti e coloranti che la modernità mette a disposizione. In genere però la battitura avviene in zona continentale un po' ovunque con l'ausilio di spine di origine vegetale. Si passa da un singolo ago nella zona occidentale, come fra i Rabari del Kutch per esempio, a strumenti in legno o bambù in cui sono inserite un diverso numero di spine (in genere tre o quattro). La sezione di bambù funge da manico all'interno del quale sono fissati saldamente gli aculei che sporgono dall'impugnatura di qualche millimetro fino a un centimetro. La tecnica, diffusa in India centrale dal Gujarat, al Madhya Pradesh, fino all'Odisha, consiste nella

perforazione della cute tramite l'ausilio della pura forza manuale, ed è pertanto alquanto dolorosa. Esistono varianti più raffinate che prevedono l'inserimento del supporto per le spine in un manico perpendicolare, creando una sorta di piccola ascia. La parte posteriore viene poi battuta con un secondo strumento, in genere un bastone ricavato da un albero sacro usato come percussore. Similmente alle tecniche tradizionali Maori e del Pacifico, questo tipo di realizzazione è maggiormente diffusa fra le popolazioni parlanti lingue tibeto-birmane del Nordest dell'India: Nagaland, Assam, Arunachal Pradesh. Esistono inoltre alcune interessanti varianti che abbiamo documentato in Odisha, ovvero l'uso (raro) di spilloni in ottone, tutto sommato simili ai pettini o fermacapelli che le tribù usano per le acconciature distintive dei vari sottogruppi. Del resto l'ottone è un metallo ottenuto da una lega povera, ma presenta un'estrema duttilità di lavorazione a caldo e a freddo, tant'è che, nelle regioni dell'India centrale e nel Bastar in particolare, è tipico e diffuso un certo artigianato indigeno in cui tale materiale è lavorato in forni a terra artigianali. Altra variante interessante fra i Kondh è l'impiego degli aculei d'istrice, animale ritenuto sacro in quanto, dal momento che usa scavare la sua tana sottoterra, si ritiene capace di passare attraverso le dimensioni come gli sciamani.

Venendo ai materiali coloranti impiegati, questi non sono molti: fondamentalmente ovunque la base nera del tratto è una sorta di nerofumo prodotto con carbone o fuliggine. Vi sono testimonianze dell'uso di indaco nelle zone del sud India e del West Bengal per ottenere gradazioni più bluastre, o di ossido di mercurio in Gujarat per tonalità più rossicce. Sfumature di tipo diverso si ottengono in genere attraverso la miscela di succhi e oli

vegetali, talvolta decotti, che contribuiscono a diluire il colore. Questi provengono da piante ritenute sacre, ma che in molti casi possiedono diverse proprietà terapeutiche come il tulsi (*Ocimum tenuiflorum*), pianta sacra a Viṣṇu, che ha proprietà antinfiammatorie, antibatteriche, antiossidanti. Analogamente una pasta di curcuma (*Curcuma longa*) è impiegata pressoché da tutti i gruppi indigeni come fissativo del colore sulla pelle, una volta completato il tatuaggio. Ci pare poco plausibile che la curcuma abbia veramente la proprietà di rendere più brillante un disegno o di farlo durare più a lungo - si tratta evidentemente di una sorta di luogo comune - ma indubbiamente è preziosa per le sue proprietà antisettiche. Un impiastro di curcuma è spesso applicato anche dopo la realizzazione del *mehndī*, la classica decorazione temporanea delle donne indiane, realizzata in genere su mani e piedi con *henna* (*Lawsonia inermis*), succo di limone ed acqua.

Altre piante molto impiegate sono il *sitsāl/kālā śīsām* o palissandro indiano (*Dalbergia latifolia*), il *til* o sesamo (*Sesamum indicum*); i semi di *valisalu* o 'niger seed' (*Guizotia abyssinica*), il *mahua/mohwa* (*Madhuca longifolia*), dalla cui infiorescenza si trae il famoso fermentato alcolico *mahuli*, il *lablab* o fagiolo nero (*Dolicus lablab*); una specie di anacardo nota come *bhallātak* o *bhilāvā* (*Semecarpus anacardium*) e diverse altre. Frequente l'uso di urina di vacca, *gomūtra*, ingrediente già noto nella medicina ayurvedica, ma anche di latte o acqua.

Un altro aspetto interessante sull'impiego del colore è che se in India continentale sembrerebbe più diffusa la tecnica d'immersione della punta/ago nell'inchiostro, prima e durante la battitura, prevalentemente nel Nordest si usa stendere progressivamente a posteriori il colore

sulle ferite aperte, sciacquando via il sangue o mescolandolo a esso. Queste tecniche sono state saltuariamente criticate e in alcuni casi bandite dal governo indiano per la loro pericolosità e per la generale scarsità di condizioni igieniche: casi d'infezione con conseguenze anche gravi si sono registrate sporadicamente, in particolare laddove le tecniche tradizionali prevedessero l'inclusione di materiali potenzialmente dannosi nei pigmenti. Un classico esempio è quello dei tatuaggi apatani che il governo tentò di scoraggiare negli anni '70 del secolo scorso. Questo divieto è recentemente stato ripreso dal Donyi-Poloismo, una sorta di riforma religiosa locale su base tribale, che per quanto si batta per creare una piattaforma identitaria e distintiva delle popolazioni indigene nel Nordest, tende anche dare di esse un'immagine moderna. La proibizione dei tatuaggi, parimenti a quanto succede con coloro che si convertono al cristianesimo sotto la pressione dei missionari, simboleggia l'abbandono di usi e costumi di un passato 'arretrato' e l'entrata nella modernità. Per questo motivo, anche fra gli Apatani, è comune vedere solo gli anziani portare con fierezza i tatuaggi che molti giovani non usano più.

In conclusione però è doveroso registrare anche la tendenza opposta. Per molti *ādivāsī* oggi, l'aver abbracciato uno stile di vita moderno, l'aver assistito all'omologazione sociale della propria comunità, non è corrisposto, in fin dei conti, con l'abbandono di una generale condizione di marginalizzazione. Ecco dunque che per molti il tatuaggio diventa l'ultima ancora di salvezza d'una tradizione che scompare, l'unico modo per rivendicare all'esterno la propria cultura distintiva, nonché l'appartenenza a una identità etnica che grida al mondo il suo diritto ad esistere. Apparirà dunque chiaro

che lo studio del *tattoo* sia una chiave d'accesso privilegiata alla caleidoscopica realtà dell'antropologia indiana.

Bibliografia citata e consultata

- Bellwood, Peter (2004), "The Origins and Dispersals of Agricultural Communities in Southeast Asia" in *Southeast Asia: From Prehistory to History*, P. Bellwood, I. Glover (eds), Routledge, London, 21-40.
- Baldick, Julian (2013), *Ancient Religions of the Austronesian World: From Australasia to Taiwan*, I.B.Tauris, London/New York.
- Beggiora, Stefano (2003), *Sonum. Spiriti della giungla*, FrancoAngeli, Milano.
- Beggiora, Stefano (2013), *Tiger, Tiger-Spirits and Weretigers in Tribal Orissa*, in «Religions of South Asia», 7, Equinox, Sheffield, 93-107.
- Beggiora, Stefano (2016), "La caccia del *buru*: criptozoologia e mito nella storia della tribù Apatani", in *Mostri, spettri e demoni dell'Himalaya. Un'indagine etnografica fra mito e folklore*, S. Beggiora (ed), Torino, Meti Edizioni, 189-222.
- Bitter, Seth (2008), *Tattooing in The Fin du Siècle*, in «The Wittemberg History Journal», XXXVII, Wittemberg University, Springfield (OH), 19-25.
- Carr, Gillian (2005), *Wood, Tattooing, and Identity in Later Iron Age and Early Roman Britain*, in «Oxford Journal of Archaeology», 24, 3, Oxford University, Oxford, 273-292.
- Chakravarty, K. Kalyan (1996), *Tribal Identity in India: Extinction Or Adaptation*, Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya, Bhopal.
- Das, S.T. (1989), *Life Style, Indian Tribes: Locational Practice*, Volume 3, Gyan Publishing House, New Delhi.
- DeMello, Margo (2014), *Inked: Tattoos and Body Art around the World*, ABC-CLIO, Santa Barbara (CA).
- Deter-Wolf, Aaron; Robitaille, Benoît; Krutak, Lars; Galliot, Sébastien (February 2016), *The World's Oldest Tattoos*, in «Journal of Archaeological Science: Reports», 5, Elsevier, Amsterdam, 19-24.
- Doshi Saryu (1992), *Tribal India: ancestors, gods, and spirits*, Marg Publications (Special ed.), 43, 4, Bombay.
- Evans, T. Susan (2013), *Ancient Mexico and Central America: Archaeology and Culture History*, Thames & Hudson, London.

- Furey, Louise (2017), "Archeological Evidence for Tattooing in Polynesia and Micronesia" in *Ancient Ink: The Archaeology of Tattooing*, L. Krutak; A. Deter-Wolf (eds), University of Washington Press, Seattle/London, 159–184.
- Gell, Alfred (1993), *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*, Clarendon Press, Oxford.
- Elwin, Verrier (1939), *The Baiga*, John Murray, London.
- Elwin, Verrier (1955), *The Religion of an Indian Tribe*, Oxford University Press, Bombay.
- Hambly, D. Wilfrid (1925), *The History of Tattooing and Its Significance: With Some Account of Other Forms of Corporal Marking*, H. F. & G. Witherby, London.
- Harris, G. Grace (1989), *Concepts of Individual, Self, and Person in Description Analysis*, in «American Anthropologist», 91, 3, (American Anthropological Association) Wiley Blackwell, Hoboken (NJ), 599–612.
- Lévi-Strauss, Claude (1955), *Tristes tropiques*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude (1963), *Structural Anthropology*, Basic Books, New York.
- Milward, Marguerite (1948), *Artist in an Unknown India*. T.W Laurie London.
- Pawley, Andrew (2002), "The Austronesian Dispersal: Languages, Technologies and People", in *Examining the farming/language dispersal hypothesis*, P. Bellwood; C. Renfrew (eds), McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge, 251-273.
- Pieruccini, Cinzia (2013), *Storia dell'Arte dell'India*, vol. 2, Eianudi, Torino.
- Rao, C. Hayavadana (1942-45), *Note on Tattooing in India and Burma*, in «Anthropos», 37/40, Academia Verlag, Baden Baden, 175-179.
- Sonawane, H. Vishwasrao (2013), "Prehistoric Art", in *Prehistory of India*, M. K. Dhavalikar (ed), vol 1., Manohar , New Delhi, 484 -507.
- Stirn Aglaja; van Ham Peter (2000), *Seven Sisters of India. Tribal World between Tibet and Burma*, Mapin Publishing, Ahmedabad.

- Thurston, Edgard (1898). *Note on Tattooing*, in «Madras Government Museum Bulletin», 2, 2, Government Press, Madras, 115-119.
- Turner, S. Terence (1980), "The Social Skin." in *Not work alone: A Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*, J. Chermans; R. Lewin (eds), Temple Smith, London, 112-140.
- Turner, S. Terence (1995), *Social Body and Embodied Subject: The Production of Bodies, Actors and Society among the Kayapo*, in «Cultural Anthropology», 10, 2, (Society for Cultural Anthropology) Grapewine Publishing S., Madison (WI), 143-170.
- Van Gennep, Arnold (1909), *Les rites de passage*, Nourry, Paris.

Sitografia

- Krutak, Lars (2009), *India: land of Eternal Ink*,(accesso giugno 2018), 1-5:
http://www.vanishingtattoo.com/india_tattoo_history.htm

L'Autore

*Stefano Beggiora è professore associato di Storia dell'India, di Letteratura Hindi e di Etnografia dello Sciamanesimo presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Appassionato di società e tradizioni orientali, sin dai primi anni '90 si è specializzato nello studio dello sciamanesimo e delle culture indigene del Sud Asia. Lavora nello stato dell'Odisha dal 1998, conducendo ricerche di taglio antropologico e attività di cooperazione allo sviluppo. Ha condotto inoltre studi in Assam, Arunachal Pradesh e in Mongolia. Fra le molte pubblicazioni si segnala: *Sonum: spiriti della giungla. Lo sciamanesimo delle tribù Saora dell'Orissa* (Franco Angeli, Milano 2003); *India e Nordest: il mercato del terzo Millennio* (Cafoscarina Editrice, Venezia, 2009); *Sacrifici umani e guerriglia nell'India coloniale* (Itinera Progetti, Vicenza, 2010), *Pralaya. La fine dei Tempi nelle tradizioni d'Oriente e d'Occidente* (Novalogos, Aprilia, 2014), *Mostri, spettri e demoni dell'Himalaya. Un'indagine etnografica fra mito e folklore* (Meti, Torino, 2016). Nel 2013 un suo progetto di ricerca sul sommo poeta indiano Rabindranath Tagore viene selezionato dall'Indian Council of World Affairs e premiato con un invito ufficiale del Governo Indiano.*