

Femminielli

Corpo, Genere, Cultura

A cura di

Eugenio Zito e Paolo Valerio



LIBRERIA DANTE & DESCARTES

A Pino Simonelli e a Napoli

© 2019 Edizioni Libreria Dante & Descartes

via Mezzocannone, 55 | 80134 Napoli

tel. 081 5515368

librerieDantedescartes@gmail.com

Cura editoriale: Raimondo Di Maio

In copertina: foto di Michele Gurrieri, Montevergine (Av), 2 febbraio 2018.

ISBN 978-88-6157-197-6

Questo volume è stato stampato con il contributo del Centro di Ateneo SiNAPSi (Servizi per l'Inclusione Attiva e Partecipata degli Studenti) dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

INDICE

Sui <i>femminielli</i> napoletani.	7
Prefazione di Eugenio Zito, Paolo Valerio	
I <i>femminielli</i> napoletani, tra realtà storica, immaginario e memoria. Prefazione di Luigi Maria Lombardi Satriani	15
Introduzione di Eugenio Zito, Paolo Valerio	23
1. <i>Et io ne viddi uno in Napoli</i> . I <i>femminielli</i> , ricognizione storica e mitografica: spunti per una riflessione sull'identità di genere	37
Eugenio Zito, Nicola Sisci, Paolo Valerio	
2. <i>Femminielli</i> : storia di una parola, tra gergalità e comunicazione antropologica	69
Patricia Bianchi	
3. I <i>femminielli</i> napoletani: alcune riflessioni antropologiche	93
Gabriella D'Agostino	
4. Attraversamenti di genere e nuovi percorsi identitari	123
Gianfranca Ranisio	
5. Napoletanità e identità post-moderne. Riplasmazioni del <i>femminiello</i> a Napoli	149
Annalisa Di Nuzzo	
6. Un matrimonio nella Baia di Napoli?	185
Gennaro Carrano, Pino Simonelli	

7. Io/Noi; Maschile, Femminile/Transgender. La rivitalizzazione del rito della <i>juta dei femminielli</i> Francesca Verde	195
8. I <i>femminielli</i> o la rivalità seduttrice: affetti, identità e sessualità a Napoli e in Campania. Approccio antropologico, letterario e psicoanalitico Corinne Fortier	213
9. <i>Femminielli</i> : un singolare <i>limbo</i> socio-culturale, tra la sorte e la morte Marinella Miano Borruso	241
10. Testo e contesto dei <i>femminielli</i> : riflessioni socio-antropologiche su una ricerca di <i>genere</i> Eugenio Zito	269
11. <i>In nomine femminielli</i> : una ricerca etnografica sulla realtà <i>gender variant</i> nella Napoli contemporanea Marzia Mauriello	305
12. È morto il <i>femminiello</i> ! Evviva il <i>femminiello</i> ! Patrimonializzazione e rinascita di una figura sociale napoletana Maria Carolina Vesce	331
13. <i>Sognavo sempre che aprivo un portone grandissimo</i> . Narrazione di sé e processi di costruzione identitaria <i>gender variant</i> a Napoli Eugenio Zito	353
Sulle tracce di Cibele: antecedenti storici e riscontri etnografici. Postfazione di Nico Staiti	381
Autori	389

Sui *femminielli* napoletani.

Prefazione

di Eugenio Zito e Paolo Valerio

La buona accoglienza che lettori e studiosi hanno riservato al volume *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, da noi curato e pubblicato nel 2013, manifestatasi anche con il suo veloce esaurimento e il buon numero di citazioni, in parte internazionali, accumulate in questi sei anni, ci ha incoraggiato insieme all'Editore a impegnarci nella stesura di questo nuovo volume. Del precedente se ne riprendono impianto e organizzazione, insieme agli interrogativi di partenza, ma con l'intenzione di offrire del fenomeno trattato, all'interno di una più marcata prospettiva antropologica, una visione critica, quanto più ampia e complessa possibile, attraverso un approccio multidisciplinare. Oltre a rettifiche, integrazioni e aggiornamenti dei vari saggi, le maggiori novità di questo volume consistono, accanto a questa prefazione, in tre nuovi capitoli e in una postfazione. Due di essi, scritti rispettivamente da Marzia Mauriello e Maria Carolina Vesce, arricchiscono il coro di voci di studiose e studiosi che hanno esplorato il sorprendente mondo dei *femminielli* napoletani. Il terzo di Eugenio Zito riflette specificamente su narrazione di sé e processi di costruzione identitaria attraverso la storia di Gina raccolta nel corso di un'intervista durante la sua ricerca etnografica a Napoli.

In particolare Marzia Mauriello amplia i contributi già presenti riflettendo sulla realtà *transgender* a Napoli a partire da un'analisi socio-antropologica del termine *femminiello*, sviluppando un discorso sui diversi usi che gli stessi rappresentanti

del mondo LGBTQI+ napoletano fanno oggi di tale termine che diventa, nel suo includere molteplici esperienze del sé, un *significante fluttuante*.

Maria Carolina Vesce, invece, arricchisce il dibattito focalizzandosi sui processi di reificazione e culturalizzazione che recentemente hanno interessato la figura del *femminiello* napoletano, mettendo in luce come tali processi agiscano su più livelli, da quello sociale e politico delle relazioni di genere, a quello economico e istituzionale, fino a quello della produzione del patrimonio culturale.

Nella postfazione di Nico Staiti vengono infine proposte interessanti riflessioni sul fenomeno dei *femminielli* a Napoli e più in generale su quello degli “effeminati” incrociando analisi storica sugli antecedenti con riscontri etnografici e dando particolare rilievo alla dimensione musicologica.

Più in generale si ricorda che la molteplicità dei contributi di ricerca apparsi negli ultimi anni su questo tema, di cui tale volume può restituire una significativa rappresentazione, non offre una definizione univoca e uniforme del fenomeno, così configurato certamente in via di estinzione. Come si vedrà dalla lettura del testo, infatti, la oramai ampia letteratura sul fenomeno, muovendosi tra omosessualità effeminata e mediterranea, travestitismo, terzo genere, transgenderismo, transessualismo e trans-identità, ne coglie piuttosto sfaccettature diverse a seconda del vertice di analisi di volta in volta scelto, a riprova dell'estrema complessità di quanto osservato e delle profonde trasformazioni in atto (Atlas, 2010; Ceccarelli, 2010; Zito e Valerio, 2010, 2013; D'Amora, 2013; Zito, 2013, 2017; Bertuzzi, 2015; Vesce, 2017; Vincent e Manzano, 2017; Mauriello, 2018). I *femminielli* costituiscono, infatti, soggetti storicamente presenti nell'area di Napoli, che esprimono la propria identità sociale in una forma né maschile né femminile, contenendole entrambe e sfuggendo perciò a una definizione univoca, ma che

potremmo provare a inquadrare, con una terminologia contemporanea, proprio per la sua ampiezza semantica e simbolica, in una dimensione *gender variant*¹.

I *femminielli* rappresentano un genere al confine e di confine (Zito e Valerio, 2010), che coniuga arcaicità e postmodernità, ovvero le caratteristiche di un mondo e di una dimensione socio-culturale non più esistenti con quelle indicate come conquiste del pensiero e della prassi contemporanea (Bernini, 2017). Tale fenomeno sta inoltre scomparendo a causa dei cambiamenti sociali prodotti, da un lato, dalla moltiplicazione delle diversità identitarie, dall'altra, da una spinta globale all'omogeneizzazione culturale e alla normalizzazione sessuale sostenuta dalla cultura biomedica e resa possibile dai suoi avanzamenti tecnici e scientifici. Anche la metamorfosi del tessuto urbano della città degli ultimi decenni, con i nuovi flussi migratori extracomunitari, il significativo incremento del turismo nel centro storico e una perdita dell'equilibrio legato alla vecchia struttura del vicolo napoletano con la sua tipica economia ormai quasi scomparsa, in particolare dei suoi quartieri popolari, hanno contribuito a innescare meccanismi di trasformazione e progressiva estinzione del fenomeno.

Dall'analisi del ruolo tradizionale dei *femminielli* nella società napoletana, intrecciando ricerca etnografica con riflessioni linguistiche e con fonti storiche, antropologiche, letterarie e mitografiche, particolarmente interessanti risultano quei complessi processi di plasmazione e riplasmazione di tali soggetti *gender variant*, *gender fluid* e/o *gender non-conforming* (Arietti et al., 2010; Bernini, 2017), dei quali va evidenziata la forte componente performativa del loro stare al mondo e quindi la natura profondamente culturale delle loro pratiche di costruzione del genere e dell'identità sociale (Zito, 2017). Infatti la partecipazione ad alcuni riti di cui i *femminielli* sono ancora gli "ufficianti", come in particolare *ò spusarizio*/il "matrimonio", ma

anche il parto, a cui prende attivamente parte tutta la comunità, costituisce, per esempio, da un lato una significativa prova della grande integrazione e del notevole riconoscimento di cui queste persone possono godere entro una precisa cornice simbolica e culturale, quella dei quartieri cui storicamente appartengono, dall'altro ci aiuta a comprendere meglio la loro sorprendente *agency*.

D'Agostino (2000, 2010, 2016), parlando dei *femminielli*, li considera acutamente proprio come un esempio molto particolare di travestitismo istituzionalizzato, in quanto protagonisti di tutta una serie di atti tesi ad affermare, esibire e sancire ritualmente la loro appartenenza di genere. La centralità del rapporto con la propria comunità che sancisce il riconoscimento di genere è dunque un elemento fondamentale come mostra il fatto che le attività rituali dei *femminielli* si concentrano proprio intorno ad alcuni momenti centrali della vita sociale di tutte le culture e di tutti i gruppi umani, quali nascite, matrimoni e morti, configurandosi così come un insieme unico di pratiche, peculiare espressione del loro stare al mondo. Inoltre, al di là delle differenze, rilevante resta il dato della persistenza di tali dispositivi rituali tradizionali, come quello del “matrimonio”, in un contesto metropolitano contemporaneo, pur nelle progressive plasmazioni e riplasmazioni che li hanno caratterizzati nel tempo (Zito, 2017).

Se nella contemporaneità le identità di genere si configurano sempre più come *fluid*, dimensioni processuali in perpetua rielaborazione e riconfigurazione (Bernini, 2017), il singolare fenomeno urbano dei *femminielli* napoletani offre un orizzonte simbolico unico che riesce, attraverso l'esperienza esistenziale incarnata in corpi trasformati con le relative pratiche sociali, a mettere nei fatti in discussione l'ordine simbolico e discorsivo egemone in merito alla complessità del sistema sesso-genere (Bourdieu, 1998). Può risultare interessante in merito ricordare

che dai primi di luglio 2014² in Italia definirsi in materia di genere, orientamento sessuale e identità di genere, sulle pagine *on line* di un noto *social network* come *Facebook*, è diventato più democratico, come già avvenuto negli Stati Uniti, e sotto la stretta supervisione di Arcigay. Gli utenti, infatti, nella maschera dove va indicato il proprio sesso/genere, e dove fino al 2014 erano presenti solo le categorie di “maschio” o “femmina”, trovano anche la voce “personalizzata” con a disposizione cinquantotto modi diversi per connotare il proprio profilo che vanno da *agender* a *two-spirit* passando proprio per *femminiello*. Colpisce che tra i tanti anglicismi compaia proprio questo termine napoletano, perché oltre tutto rimanda a una realtà molto specifica e locale, strettamente legata all'identità storica e culturale della città di Napoli. È significativo come nell'iper-mondo di *Facebook* con questa ampia pluralità di scelte identitarie si evidenzino una complessa e articolata combinazione di avanzata contemporaneità che arriva quasi a diventare *post-gender* e di tradizione locale che, nel caso dello specifico termine *femminiello*, si situa in un territorio addirittura intermedio tra lingua italiana e dialetto napoletano.

Per concludere, la diversità e ricchezza di contributi tutti *peer-reviewed* di cui si compone questo volume sul mondo dei *femminielli* ci aiuta ancora una volta a ricordare che sempre più quelle di genere sono categorie innanzitutto costruite entro e attraverso le relazioni vissute e agite nella cornice culturale di un preciso contesto sociale (Butler, 1990). Inoltre, se lo spazio pubblico è fondamentalmente *gendered*, cioè connotato nel senso del *gender* – spesso in modo strettamente dicotomico rispetto alle dimensioni culturali del maschile e del femminile, altre volte immaginabile invece in maniera più fluida come un continuum (Namaste, 1996) – la storia dei *femminielli* mostra che è possibile creare spazi creativi intermedi e liminali (Turner, 1969), in cui la trasgressione delle norme di genere non deter-

mina rifiuto, ma al contrario si rende possibile in modo molto originale, proprio nel confronto con la comunità che concorre a sostenerla e produrla, come le loro peculiari ritualità mostrano bene. Infatti, nello spazio delle relazioni agite e vissute, tali soggetti sociali hanno la possibilità di rappresentarsi a se stessi e agli altri definendo continuamente, in una dimensione altamente dinamica, le condizioni del proprio stesso processo di soggettivazione in cui il corpo non è solo un complesso strumento con le sue tecniche (Mauss, 2000), ma diviene spazio pieno di *agency* per l'espressione e la costruzione della propria identità, intesa come un essere e uno stare al mondo attraverso un "fare" pratico, irriducibile e in continuo divenire.

Si ringraziano vivamente le studiose e gli studiosi che con i loro ricchi e originali contributi hanno reso possibile la realizzazione di questo volume.

Note

¹ Tale termine, usato nell'ambito dei *gender studies*, si riferisce a una varietà di persone la cui identità di genere e le cui manifestazioni e ruoli non si conformano alle norme e alle aspettative di genere maschile o femminile definite dal contesto sociale e culturale di appartenenza.

² Per maggiori dettagli si rimanda all'articolo di Maria Novella De Luca pubblicato il 4 luglio 2014 sul quotidiano *la Repubblica* nella sezione cronaca a pagina 27 e intitolato *Sesso all'italiana anche "femminiello" nelle 50 sfumature scelte da Facebook*.

Bibliografia

- Arietti L., Ballarin C., Cuccio G. e Marcasciano P., a cura di, (2010) *Elementi di critica trans*, Manifestolibri, Roma.
- Atlas M. (2010) *Die Femminielli von Neapel. Zur Kulturellen Konstruktion von Transgender*, Campus Verlag, Frankfurt/New York.
- Bernini L. (2017) *Queer Apocalypses. Elements of Antisocial Theory*, Palgrave Macmillan, London.
- Bertuzzi M. (2015) *I femminielli. Il labile confine tra l'umano e il sacro*, Multimage, Firenze.
- Bourdieu P. (1998) *La domination masculine*, Éditions di Seuil, Paris.
- Butler J. (1990) *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York.
- Ceccarelli M. (2010) *Mamma Schiavona. La madonna di Montevergine e la Candelora. Religiosità e devozione popolare di persone omosessuali e transessuali*, Gramma, Trezzano sul Naviglio (Mi).
- D'Agostino G. (2000) *Travestirsi. Appunti per una trasgressione del sesso*, in Ortnier S.B. e Whitehead H., *Sesso e Genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo, pp. 11-51.
- D'Agostino G. (2010) *Prefazione*, in Zito E. e Valerio P., *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema, Napoli, pp. 5-24.
- D'Agostino G. (2016) *Sottotraccia. Percorsi tra antropologia e contemporaneità*, Bonanno, Acireale-Roma.

- D'Amora M. (2013) *La figura del femminiello/travestito nella cultura e nel teatro contemporaneo napoletano*, "Cahiers d'études italiennes", vol. 16, pp. 201-212.
- Mauriello M. (2018) *Corpi dissonanti: note su gender variance e sessualità. Il caso dei femminielli napoletani*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", Anno XXI, vol. 20, n. 2, pp. 1-21.
- Mauss M. (2000) *Le tecniche del corpo*, in Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, pp. 383-409, (I ed. 1965).
- Namaste K. (1996) *Genderbashing: Sexuality, Gender, and the Regulation of Public Space*, "Environment & Planning D: Society and Space", vol. 14, n. 2, pp. 221-240.
- Turner V.W. (1969) *Liminality and communitas*, in Turner V.W., *The ritual process: Structure and anti-structure*, Aldine Publishing, Chicago, pp. 94-113, 125-130.
- Vesce M. C. (2017) *Altri transiti. Modelli di genere, pratiche del corpo e rappresentazioni del sé di femminelle e transessuali*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (MI).
- Vincent B. e Manzano A. (2017) *History and Cultural Diversity*, in Richards C., Bouman W.P. e Barker M.-J., eds., *Genderqueer and Non-Binary Genders. Critical and Applied Approaches in Sexuality, Gender and Identity*, Palgrave Macmillan, London, pp. 11-30.
- Zito E. e Valerio P. (2010) *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, prefazione di D'Agostino G., Filema, Napoli.
- Zito E. e Valerio P. (2013) *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli.
- Zito E. (2013) *Disciplinary crossings and methodological contaminations in gender research: A psycho-anthropological survey on Neapolitan femminielli*, "International Journal of Multiple Research Approaches", vol. 7, n. 2, pp. 204-217.
- Zito E. (2017) *Scene da un "matrimonio". Performance, genere e identità a Napoli*, "EtnoAntropologia", vol. 5, n. 2, pp. 417-462.

I *femminielli* napoletani, tra realtà storica, immaginario e memoria.

Prefazione

di Luigi Maria Lombardi Satriani

«... sono uomini che vivono da donne: vestiti, truccati da donne. Sovente prostitute ma non necessariamente. Ogni vicolo ha il suo *femminiello*, accettato dalla comunità. Vive in famiglia e attende ad occupazioni riservate tradizionalmente alle donne: cucinare, cucire, lavare la biancheria. Si sposano tra di loro, secondo un rituale coniugale preso dal matrimonio in chiesa; giungono persino a mimare scene di parto e di battesimo, come lo ha raccontato Malaparte ne *La pelle*. Intelligente e saggio modo di regolare la questione del terzo sesso» (Fernandez, 1983).

Così Dominique Fernandez, nelle sue *Promenades dans Naples* (1983), coglie acutamente un tratto della vita della città e della cultura che questa ha elaborato attraverso una plasmazione plurisecolare.

In una versione napoletana ottocentesca de *Il Barbiere di Siviglia* (Cammarano e Rossini, 1818) viene gioiosamente affermato: «Penso che per esser felici in questo mondo tutti i ragazzi dovrebbero essere ragazze, tutte le ragazze dovrebbero essere ragazzi e non dovrebbero più esistere né ragazzi né ragazze allo scopo di poter tutti condurre una vita tranquilla».

Secoli prima Giovanni Battista Della Porta in *De Humana Physiognomonica* (1586) scriveva: «Nell'isola di Sicilia sono molti effeminati. Et io ne viddi uno in Napoli di pochi peli in barba o quasi niuno; di piccola bocca, di ciglia delicate e dritte, di occhio vergognoso, come donna; la voce debole, sottile, non poteva soffrir molta fatica; di collo non fermo, di color bianco, che

si mordeva le labra; et insomma con corpo e gesti di femina. Volentieri stava in casa e sempre con una faldiglia come donna attendeva alla cucina et alla conocchia; fuggiva gli omini, e conversava con le femine volentieri, e giacendo con loro, era più femina che l'istesse femine; ragionava come femina, e si dava l'articolo femminile sempre: "trista me, amara me"».

I *femminielli* non possono essere relegati *tout court* nell'area dell'omosessualità, come pure a volte è stato fatto, né equiparati familisticamente ad altre realtà storiche e culturali, come per la condizione dei *berdache*, categoria ampiamente utilizzata dagli antropologi di cultura anglosassone e ripresa anche nella riflessione antropologica italiana.

È che a Napoli si è dispiegato un *unicum* con proprie modalità, tratti rituali, norme regolatrici che sollecitano per la comprensione una molteplicità di punti di vista, di angolazioni disciplinari; non è certamente un caso che i *femminielli* napoletani abbiano attirato l'attenzione di viaggiatori stranieri, di scrittori, di antropologi e di studiosi di altri settori delle scienze umane.

I *femminielli* rinviando alla problematica del corpo, a quella delle innumerevoli modalità di manipolazione di esso, come a quelle del mascheramento e del travestimento. Il corpo, lo sappiamo bene, è sempre e comunque un prodotto culturale, come ha posto in risalto una vastissima letteratura scientifica, a partire dal celeberrimo saggio *Le tecniche del corpo* (1965) di Marcel Mauss, ed ancora di più l'abbigliamento. E contrariamente a quanto sostiene un diffuso proverbio, si può legittimamente affermare che "l'abito fa il monaco", che l'abbigliamento, cioè, fornisca una serie di indicazioni su chi lo indossa, delineando nella figura, il ruolo sociale, i valori che ritiene essenziali. Si ricordi, esemplificativamente, l'opulenza e lo sfarzo dell'abito aristocratico, sia quello di cerimonia che quello della "normale quotidianità", e analogamente, pur nell'indubbia diversità di classe, la ricchezza dell'abito cerimoniale contadino così lonta-

no dal misero abito di fatica dei lavoratori della terra. Perciò le scienze demo-etno-antropologiche hanno rivolto la loro attenzione all'universo dell'abbigliamento, com'è testimoniato, anche in questo ambito, da un'ampia letteratura scientifica; mi limiterò a ricordare, al riguardo, l'ottima monografia antropologica di Ernesta Cerulli, *Vestirsi, spogliarsi, travestirsi* (1999), da poco riedita da Sellerio. Lo spogliarsi, il velarsi, il travestirsi sviluppano la loro carica di seduzione, come le recenti cronache politiche e giornalistiche documentano, spesso con notevole drammaticità e con finalità a volte strumentali, indubbiamente discutibili. Il crescente successo della moda testimonia la sempre maggiore consapevolezza della centralità dell'abbigliamento. Anche il vestire le statue della Vergine, del Cristo morto, dei Santi ha forti valori rituali e simbolici, come ho avuto modo più volte di sottolineare in altra sede (Lombardi Satriani, 1971; Lombardi Satriani e Meligrana, 1996; Lombardi Satriani, 2000). Connessa a tale tematica è quella delle maschere, lungamente indagata dall'antropologia e dalla demologia: anche qui limitandomi soltanto ad alcune citazioni, *La via delle maschere* (1985) di Claude Lévi-Strauss e *Le origini del teatro italiano* (1955) di Paolo Toschi. Le maschere rinviano a un universo in cui dimensione mitica, orizzonti della classicità, piani psicopatologici si intrecciano continuamente, ponendo in risalto analogie e differenze, come hanno mostrato esemplarmente Bruno Callieri e Laura Faranda nel loro *Medusa allo specchio: maschere fra antropologia e psicopatologia* (2001).

Patricia Bianchi, Marinella Miano Borruso, Gennaro Carrano, Gabriella D'Agostino, Annalisa Di Nuzzo, Corinne Fortier, Marzia Mauriello, Gianfranca Ranisio, Pino Simonelli, Nicola Sisci, Nico Staiti, Paolo Valerio, Francesca Verde, Maria Carolina Vesce ed Eugenio Zito nei saggi presenti in questo volume, tutti *peer-reviewed*, forniscono una serie di notazioni critiche e suggestioni, oltre che un'ampia gamma di riferimenti

alla letteratura etno-antropologica, storico-religiosa, linguistica e psicoanalitica, con significative citazioni teatrali, letterarie, cinematografiche, musicologiche, giornalistiche e di cronaca.

È quindi la complessità della tematica dei *femminielli* a determinare la conseguente necessità di un accostamento ad essa da molteplici angoli disciplinari, purché nessuno di essi sia tentato da pulsioni di supremazia scientifica o di improbabile esaustività: in ciò consiste la riuscita operazione di metodo con cui Eugenio Zito e Paolo Valerio hanno curato la raccolta delle molteplici e diversificate voci di cui si compone questo prezioso volume.

È superfluo, in questa sede, riprendere notazioni critiche e suggestioni dei vari saggi proposti, mi sembra opportuno, però, segnalare complessivamente la loro originalità e carica problematica.

Il lettore potrà rapportarsi direttamente a questi scritti cogliendo così, sulla scorta di essi, le molteplici sfaccettature della realtà dei *femminielli*, con cui ebbi l'opportunità di venire in contatto nei primi anni Settanta, quando ottenni l'incarico di Antropologia Culturale all'Università Federico II di Napoli e iniziai con entusiasmo l'attività di insegnamento, trovando una platea di studenti reattiva e desiderosa di confrontarsi criticamente con il proprio territorio.

Ritenni in quel tempo che fosse doveroso da parte mia avviare ricerche e riflessioni su tematiche napoletane o sulle modalità che assumevano in Campania tratti rituali presenti anche in altre aree. Con il sostegno di studiosi che allora collaboravano con la cattedra da me tenuta – Lello Mazzacane, Gianfranca Ranisio, Pino Simonelli – elaborai una serie di progetti di ricerca su Napoli e la Campania che portammo avanti in diverse direzioni. Tra le altre pensai di avviare una ricerca anche sui *femminielli*. Ne parlai con i miei più assidui collaboratori, tra i primi Pino Simonelli, che da tempo aveva focalizzato su di loro la propria attenzione. Andammo assieme e con

Lello Mazzacane a osservare dei *femminielli* (ne ricordo uno particolarmente attraente a Corso Vittorio Emanuele o altri in Via Marina ai piedi del Maschio Angioino) e ci recammo più volte in alcuni ristoranti “specializzati” sul Vesuvio, dove si celebravano i festeggiamenti in occasione dei loro “matrimoni”. Ne ricordo uno iniziato al mattino e che si sarebbe protratto per tutta la giornata e la notte successiva, scandito dalla musica eseguita da “complessini” composti da *femminielli*. Lo stesso Pino mi informò che, spesso, al “matrimonio” seguiva il “parto”, cerimonia nella quale uno dei due *femminielli* restava a letto con accanto un bambolotto o un neonato prestato loro; il festeggiamento prevedeva che la “puerpera” ricevesse le visite del vicinato secondo un protocollo e regali dettagliatamente codificati.

Fu Pino Simonelli, fra l'altro, a seguire nella preparazione della sua tesi di laurea, dedicata alla *Cantata dei pastori*, Annibale Ruccello. Il suo lavoro, di notevole spessore, fu pubblicato con il titolo *Il Sole e la Maschera* (1978) nella collana *La terra deportata*, da me diretta presso l'editore Guida. Nella *Cantata* un personaggio è, appunto, un *femminiello*. Lo stesso Ruccello rappresenterà nei suoi lavori teatrali l'amore, la solidarietà, la solitudine, la tragicità incombente che marciano l'esistenza dei travestiti: si pensi, per tutti, a *Le cinque rose di Jennifer* (1980)¹. Certo, *femminielli* e travestiti sono notevolmente diversi, ma, spesso, nell'immaginario dei più sono sostanzialmente coincidenti. Il candore e l'estrema tolleranza presenti nell'universo dei *femminielli* sono testimoniati, fra l'altro, dall'inserimento nel presepe napoletano di questa figura, trasgressiva e profana, “accanto alle figure della sacralità”.

Andai anche al Santuario di Montevergine, nei pressi di Avellino, in occasione del tradizionale pellegrinaggio dei *femminielli*, con le macchine bardate a festa, che avevo già visto a metà degli anni Cinquanta da studente di Scienze Politiche.

Tutto ciò si concluse bruscamente perché la mia personale vicenda accademica mi portò all'Università di Messina come titolare di cattedra, mentre una docente incaricata aveva fatto domanda per l'insegnamento di Antropologia Culturale al mio posto, con la conseguente interruzione della mia attività didattica e di ricerca a Napoli. Ricordo dettagliatamente tutto questo non per acro desiderio di rivalsa, ma perché la ricerca sui *femminielli* da me progettata non poté aver luogo per le impreviste difficoltà sopraggiunte. Con i collaboratori continuai ad avere ottimi rapporti di colleganza e amicizia che ancora oggi permangono in tutta la loro saldezza, ma l'impegno di ricerca sulle diverse modalità della cultura campana ebbe un'indubbia battuta di arresto. Solo in questi ultimi anni, essendo stato sollecitato a insegnare all'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli, ho ripreso un rapporto di presenza settimanale in città, guidando di nuovo ricerche anche per tesi di laurea. Sono stato nella valle dove si celebrava il culto di Mephite² e ho continuato le peregrinazioni campane tra feste popolari, culti e monumenti del passato.

Pino Simonelli purtroppo non c'è più. Restano il ricordo di quanti fummo a lui legati da vincoli di affetto e stima, la memoria della sua dolcezza e capacità affabulatoria. Restano i suoi scritti, i suoi racconti, le sue poesie, le sue intuizioni su Napoli, sui *femminielli*.

Per tale complesso di ragioni, qui schematicamente indicate, questo volume dedicato ai *femminielli* mi sembra opportuno omaggio alla sua figura e, assieme, uno strumento indispensabile per la comprensione di un dato culturale così significativo e dai complessi universi simbolici. È una realtà, questa, che è in trasformazione, come è in trasformazione tutto il suo contesto sociale e culturale. Non possiamo quindi irrigidirlo in un passato immobile, dobbiamo comprenderlo nelle sue molteplici valenze e nelle sue nuove possibili evoluzioni.

Note

¹ Il testo di questo lavoro è pubblicato nella raccolta Teatro (2005), che comprende tutte le opere di Annibale Ruccello.

² La dea Mephite è una divinità italica, invocata per la fertilità. I luoghi di culto, a lei dedicati, erano in genere caratterizzati dalla presenza delle acque. Divinità importante del pantheon sannita, era anche collegata agli Inferi.

Bibliografia

- Callieri B. e Faranda L. (2001) *Medusa allo specchio: maschere tra antropologia e psicopatologia*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Cerulli E. (1999) *Vestirsi, spogliarsi, travestirsi*, Sellerio, Palermo.
- Della Porta G. B. (1586) *Della fisionomia dell'uomo*, Longanesi, Milano, 1971.
- Fernandez D. (1983) *Le Volcan Sous la Ville. Promenades dans Naples*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss C. (1985) *La via delle maschere*, Einaudi, Torino.
- Lombardi Satriani L. M., a cura di, (1971) *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, Sansoni, Firenze.
- Lombardi Satriani L. M. e Meligrana M. (1996) *Il ponte di San Giacomo*, Sellerio, Palermo (I edizione Rizzoli 1982).
- Lombardi Satriani L. M., a cura di, (2000) *Madonne, Pellegrini e santi. Itinerari antropologico-religiosi nella Calabria di fine millennio*, Meltemi, Roma.
- Malaparte C. (1949) *La pelle*, Oscar Mondadori, Milano, 1978.
- Mauss M. (1965) Tecniche del corpo, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, pp. 385-409.
- Ruccello A. (1978) *Il Sole e la Maschera. Una lettura antropologica della Cantata dei Pastori*, Guida, Napoli (rist. Stamperia del Valentino, Napoli 2008).
- Ruccello A. (2005) *Teatro*, introduzione di E. Fiore, Ubulibri, Milano.
- Toschi P. (1955) *Le origini del teatro italiano*, Einaudi, Torino.

Introduzione

di Eugenio Zito e Paolo Valerio

Nel passaporto, documento che identifica il viaggiatore che si muove tra le diverse nazioni, è presente, tra gli altri, un campo che corrisponde al termine *sesso* . La categoria che vi è sottesa rimanda semplicemente alla dimensione biologica dell'essere maschio o femmina e quindi non esaustiva della complessità esistenziale e socio-culturale relativa a ogni individuo sessuato. Il termine *genere* , così come si è venuto definendo a partire dagli studi di Stoller (1968) e prima ancora in quelli di Money (1955), con il suo ampliamento linguistico e semantico, è invece sicuramente idoneo a includere pienamente tale complessità dell'essere maschio, femmina o trans (Stryker, Currah e Moore, 2008). Le ricerche antropologiche, in particolare, hanno ampiamente e profondamente dimostrato che il rapporto tra *sesso* e *genere* varia a seconda delle culture, delle società, delle aree geografiche e naturalmente delle epoche storiche, evidenziando il ruolo specifico che la cultura gioca nel determinare ciò che è femminile e maschile e facendo emergere inoltre che è la cultura stessa a definire il valore precipuo dei sessi, le differenze di status e quindi il controllo sui corpi (Ranisio, 2011). Piccone Stella e Saraceno (1996) ci ricordano infatti che il *genere* è esattamente il modo in cui in un determinato contesto sociale e culturale e in un definito momento storico si attribuiscono significati specifici e variabili alle differenze biologiche tra donne e uomini e ovviamente rilevanza ai fini della differenziazione sociale. Inoltre molte culture hanno previsto e in alcuni casi

tutt'oggi prevedono la possibilità di una mancata corrispondenza tra sesso biologico e modo soggettivo di vivere l'appartenenza a un dato genere sessuale, consentendo una frattura tra natura e cultura, o in altri termini tra *sesso* e *genere*, senza considerarla patologica, rimandandoci chiaramente a quella che è la natura culturale e performativa del *genere* (Butler, 1990)¹.

A questo punto, come il passaporto con la voce *sesso* resta il documento di identificazione indispensabile per viaggiare nel mondo, così, sostituendo *sesso* con *genere*, disponiamo di un simbolico lasciapassare utile per avventurarci ancora in un continente misterioso (Breen, 2000), in parte sommerso, ma del quale emerge un arcipelago di isole di cui abbiamo tentato di esplorarne ulteriormente, con l'aiuto di guide esperte, una in particolare: quella dei *femminielli* napoletani.

Già in altra sede è stato affrontato con una lunga ricerca sul campo questo complesso fenomeno peculiare della città di Napoli (Zito e Valerio, 2010, 2012a, 2012b, 2013; Zito, 2013a, 2013b), individuandone una serie di caratteristiche che, in questo volume, si è tentato di approfondire per avanzare ancora nella sua comprensione di complessa realtà multicomponente. A tal fine ci si è mossi all'interno di una cornice di riferimento multidisciplinare, anche sul versante del metodo, integrando l'analisi antropologica con quella linguistica e psicologica. D'altro canto la ricerca nell'ambito degli *studi di genere* implica necessariamente, per sua natura, una molteplicità di sguardi cui corrispondono pluralità disciplinari e contaminazioni metodologiche, collocandosi il *genere*, come complesso costruito, nell'intersezione simbolica tra esperienza soggettiva, dimensione culturale e socialità, e offrendo, così, la possibilità di definire l'indefinibile, superando vecchie e parziali categorie.

Perciò la molteplicità di contributi di ricerca sul tema, presenti in questo volume, tutti *peer-reviewed*, più che dirigersi verso una definizione univoca e uniforme del fenomeno,

ne coglie piuttosto sfaccettature diverse, a riprova dell'estrema complessità di quanto osservato. Tra omosessualità effeminata, omosessualità mediterranea ed etnica, terzo genere, transgenderismo, travestitismo, transessualismo, trans-identità e *gender variance* si gioca la complessa partita della configurazione di una realtà molto articolata e al contempo fluida in relazione alla sua dimensione contestuale (Ekins e King, 2006; Valerio e Zito, 2006; D'Agostino, 2010; Zito e Valerio, 2010, 2013; Zito, 2017; Mauriello, 2017). E paradossalmente, proprio la molteplicità di voci presentate, non conducendo a una definizione univoca del fenomeno, "chiede" al lettore di tollerare l'indeterminatezza e di provare a integrare nella mente le differenti letture avanzate, in quanto indicatore dell'estrema complessità di quanto osservato. In tal senso i diversi contributi proposti costituiscono un ulteriore tentativo di decifrare, comprendere e interpretare il fenomeno dei *femminielli* napoletani da più vertici, senza pretese di esaustività. Si tratta, infatti, di soggetti sociali che sfuggono a una semplice definizione, ma che potremmo provare a inquadrare, con una terminologia contemporanea, in una dimensione *gender variant*, *gender fluid* e/o *gender non-conforming* (Arietti *et al.*, 2010; Bernini, 2017). Storicamente presenti nell'area di Napoli e delle province limitrofe i *femminielli* esprimono la propria identità sociale in una forma che non è né maschile né femminile, contenendole entrambe, con caratteristiche liminali e coerenti con il contesto in cui si declinano: Napoli, città europea protesa nel Mediterraneo, a metà strada tra stratificazioni arcaiche e spinte postmoderne. Tale metropoli sembra infatti coniugare un profilo di "città arcobaleno" (Corbisiero e Monaco, 2017), come comunità di pratiche, omologazione identitaria e cittadinanza LGBT, con una tradizione di luogo *queer* e *drag* (Bernini, 2017), così come mostra l'iconografia tradizionale dei *femminielli* stessi, soggetti sociali liminali, al confine tra i generi e tra tradizione/arcaismo

e trasgressione/liberazione, riproponendo così un nuovo binarismo LGBT/*queer* (Zito e Valerio, 2010, 2013; Zito, 2013a, 2013b). Identità liminali in un contesto liminale (Turner, 1969, 1983) dunque, strettamente legati nel loro divenire (cfr. Miano Borruso *infra*). Del resto qualsiasi processo di costruzione di identità è indissolubile dai percorsi storici del contesto stesso entro cui tali identità si formano e si trasformano e genere e sessualità costituiscono forme simboliche significative che vanno interpretate prima di potere essere spiegate (cfr. D'Agostino *infra*). A Napoli, infatti, i *femminielli* hanno trovato la loro “nicchia ecologica” nei quartieri storici popolari dove sono stati sempre accettati come realtà sociale riconosciuta, perché in grado di ritagliarsi un proprio ruolo e un proprio stile di vita. Affrontare sul piano antropologico questa realtà così complessa nel rapporto con la società napoletana significa da un lato confrontarsi con le teorie sul *genere* (Ortner e Whitehead, 2000; Héritier, 2002; Strathern, 2016) e i movimenti di rivendicazione dei diritti delle persone LGBT con le relative istanze di cittadinanza (Corbisiero e Monaco, 2017) e dall'altro interrogarsi sui rapporti stessi con la cultura popolare napoletana (Corvino, 2017) entro cui va iscritto il fenomeno, tra continuità, tradizioni e profondi mutamenti (cfr. Ranisio *infra*).

Nel caso del nostro oggetto di studio, poi, la questione del *genere*, articolandosi con la specificità di un contesto storico, geografico e urbano tipico, quale è quello che rimanda alla cultura popolare napoletana, aggiunge complessità ulteriore al campo di ricerca. Tutto ciò rimarca, in modo ancora più evidente, all'interno di una cornice di riferimento e di analisi prevalentemente antropologica, la necessità di un approccio multidisciplinare al tema in questione, perché un punto di vista univoco su un fenomeno, per sua natura cangiante e multi-sfaccettato, come quello delle rappresentazioni di genere a Napoli, sarebbe risultato parziale e insufficiente alla comprensione.

Infatti, i contributi *peer-reviewed* di cui si compone questo volume collettaneo provengono da campi di studio diversificati, che vanno dall'antropologia culturale alla linguistica, dalla psicoanalisi dell'identità di genere alla gruppoanalisi, con uno sguardo ampio sul fenomeno, nelle sue tracce storiche, letterarie, iconografiche e artistiche, cercando di prescindere il più possibile da una visione essenzialistica e riduttiva.

Dopo la prefazione dei curatori, la particolare premessa di Luigi Maria Lombardi Satriani, densa di ricordi e suggestioni personali, cui vanno calorosi ringraziamenti e questa introduzione, apre il percorso di lettura il contributo di Eugenio Zito, Nicola Sisci² e Paolo Valerio che rappresenta un tentativo di far luce sulle radici, l'origine e l'evoluzione del fenomeno, avvalendosi, tra l'altro, del supporto di fonti letterarie e iconografiche. Tale ricognizione storico-mitografica si conclude con delle riflessioni antropologiche sulla condizione attuale dei *femminielli*, sollevando una serie di interrogativi sulla possibile trasformazione e/o estinzione del fenomeno in relazione con i profondi cambiamenti sociali e culturali sopraggiunti nel loro contesto di riferimento.

Il successivo contributo di Patricia Bianchi aggiunge una singolare rassegna di testi letterari e di saggi ed ha come fine la ricostruzione della parola *femminiello* e delle sue possibili varianti nei contesti d'uso, in cui entra in gioco la percezione del sé e degli altri, nella reciprocità tra nome, identità gruppale e identità individuale. In particolare l'autrice nel suffisso *-iello* del termine *femminiello* individua, confrontandolo con altri della lingua napoletana, un nuovo lemma indicatore di una categoria a sé stante, cioè in questo caso di un fenomeno straordinario del mondo occidentale, una sorta di terzo genere.

Gabriella D'Agostino affronta in modo molto originale il mondo dei *femminielli*, cogliendone gli elementi strutturali comuni rintracciabili in altri contesti culturali e facendo emergere

come l'attribuzione di particolari qualità a determinati soggetti derivi dagli elementi sacrali legati a rappresentazioni di genere "non risolte", ossia non immediatamente classificabili all'interno delle categorie dicotomiche del "maschile" e del "femminile", ma costruite su un continuum tra le due polarità.

L'interessante apporto di Gianfranca Ranisio, che integra le osservazioni tratte dagli altri studi antropologici con le descrizioni presenti nella letteratura e nel teatro napoletano, offre un singolare quadro del rapporto del *femminiello* con la città, esplorando gli elementi arcaici di struttura che si stratificano nel tempo, sulla base di modelli che cambiano e si trasformano, adattandosi a forme più moderne e "metropolitane" di relazione tra individui e contesto.

Nel quinto capitolo Annalisa di Nuzzo approfondisce il tema della plasmazione di un genere *altro* che integra il maschile e il femminile, in quanto fenomeno presente in quasi tutte le culture. Il tratto comune è la difficoltà di definizione di queste figure, non maschio, non femmina. Nel *femminiello* a Napoli, invece, la teatralizzazione e l'acquisizione del ruolo determina una sorta di *schismogenesi* individuale nella quale si ironizza e si drammatizza il comportamento sociale e sessuale del maschile e del femminile in un'omeostasi che attiva processi di integrazione di un'identità altrimenti impossibile.

Nel sesto capitolo viene presentata la traduzione svolta da Eugenio Zito di un singolare articolo di Gennaro Carrano e Pino Simonelli³, apparso sul n. 18 di *Masques. Revue des Homosexuelites* del 1983, vero e proprio antesignano della ricerca sul tema. Secondo questi autori la sacralità del travestimento a Napoli si esprime soprattutto attraverso alcune manifestazioni rituali quali il matrimonio, il parto e il battesimo. Il contributo ha la forma di un reportage e ha come tema il "matrimonio" dei *femminielli*. Questa manifestazione rituale presenta molte caratteristiche di quelle "normali", ma anche molte differenze

e consente di comprendere il ruolo che i *femminielli* giocano all'interno del loro gruppo sociale.

Francesca Verde approfondisce nel suo contributo, dall'originale vertice della gruppoanalisi, un altro aspetto specifico del mondo dei *femminielli*, la recente rivitalizzazione del rito della "juta". In questa prospettiva, il rito dell'"andata" al Santuario della Madonna di Montevergine nei pressi di Avellino, è un modo attraverso cui un gruppo costruisce l'identità e sancisce la propria presenza nel più ampio spazio sociale. L'attuale movimento di rivitalizzazione del rito offre alcuni spunti di riflessione sulla necessità di un cambiamento di prospettiva circa la costruzione dell'identità, anche di genere e sessuale, non più pensata come processo lineare, ma come movimento plurale e circolare, mai definito e completo, che investe soggetti, gruppi, istituzioni e società.

Nell'ottavo capitolo Corinne Fortier, tradotta da Eugenio Zito, propone un originale studio antropologico e psicoanalitico sulla dimensione seduttiva e sessuale dei *femminielli*, basato su di una ricerca etnologica condotta in Campania e sull'analisi del romanzo *Scende giù per Toledo* (1975) di Giuseppe Patroni Griffi, di per sé autentica testimonianza etnografica. I *femminielli* descritti da Fortier presentano attributi fisici, una gestualità e occupazioni femminili, inclusa la prostituzione: rivali delle donne a cui cercano di sottrarre gli uomini, incarnano certi desideri erotici maschili basati su di una sessualità totalmente svincolata dalla procreazione.

Nel suo illuminante contributo Mariella Miano Borruso⁴ offre al lettore una riflessione sull'istituzionalizzazione culturale dell'inversione di genere nell'ambito metropolitano della città di Napoli, dove vi è una forma di "cambiamento di sesso" peculiare e sconosciuta in altri paesi europei, i cui attori sociali sono proprio i *femminielli*. Attraverso una chiave di lettura storico-culturale anche di pratiche connesse alla sorte, di culti ma-

riani e delle anime del Purgatorio, la studiosa formula alcune interessanti ipotesi di lettura sulla base delle forme di legittimità sociale che sono concesse a questi soggetti “fuori dalla norma sessuale” e che rendono possibile, nella società napoletana, il travestimento e l’inversione di genere.

Nel decimo capitolo Eugenio Zito presenta i risultati di una ricerca sul campo elaborata lungo due direttrici: una attenta al “contesto” e l’altra al “testo” dei *femminielli*. Per la prima l’autore offre una ricostruzione storico-antropologica del loro retroterra culturale nella città di Napoli. Per la seconda ha utilizzato una metodologia qualitativa di analisi e di interpretazione di dati testuali raccolti attraverso interviste semi-strutturate nel corso di una lunga ricerca etnografica condotta nel contesto urbano di Napoli. I discorsi dei *femminielli* analizzati e risignificati anche con l’ausilio del software *Alceste* ci introducono in un mondo sorprendente che è insieme arcaico e postmoderno, sempre pronto a trasformarsi per sopravvivere, ma forse, oggi, a rischio di estinzione.

Nel suo contributo Marzia Mauriello riflette sulla realtà *transgender* a Napoli a partire da un’analisi socio-antropologica del termine *femminiello* (o *femminella*), sviluppando un discorso sui diversi usi che gli stessi rappresentanti del mondo LGBT napoletano ne fanno oggi. Attraverso un puntuale riferimento alle interviste da lei raccolte in quasi un decennio di ricerca sul campo, la parola *femminiello* per certi versi sembra addirittura, nel suo includere molteplici esperienze del sé, sovrapporsi al termine ombrello *transgender*, seppur con le differenze legate allo specifico contesto preso in esame. Al tempo stesso, il termine può assumere ora valenza positiva, ora segno negativo, divenendo una sorta di *significante fluttuante*.

Maria Carolina Vesce propone invece una riflessione critica sui processi di reificazione, culturalizzazione e patrimonializzazione che interessano, da oltre un decennio, la figura del

femminiello. A partire dai dati raccolti nel corso di una ricerca di campo a Napoli e in Campania, il suo contributo mette in luce come tali processi agiscano su più livelli: su quello sociale e politico delle relazioni di genere, su quello economico, su quello istituzionale, fino al livello della produzione del patrimonio culturale. L'obiettivo è cercare di comprendere se e fino a che punto la retorica dell'estinzione riproduca forme di orientalismo che, se da un lato stimolano una riflessione critica sul posizionamento dei diversi soggetti attivi sul campo, dall'altro consentono di ripensare le stesse categorie egemoni di genere.

Nell'ultimo capitolo di questo volume Eugenio Zito riporta la storia di vita integrale di Gina raccolta nel corso di un'intervista svolta nel 2002, con l'obiettivo, da un lato di riflettere su narrazione di sé e processi di costruzione dell'identità *gender variant* a Napoli, e dall'altro di ridare voce ai *femminielli* (o *femminelle*) in maniera più ampia, integrando i discorsi di ricercatori e studiosi prima esposti, riconnettendo piano emico e piano etico. Con tale operazione l'autore mira infatti, in qualche modo, a rimarcare la funzione sociale più alta dell'antropologia, quella cioè di promuovere alternative, in questo caso esistenziali, quali le esperienze e le storie dei *femminielli* possono certamente offrire con tutta la loro carica di resistenza e la loro profonda umanità.

La postfazione di Nico Staiti che chiude questa raccolta di saggi, incrociando analisi storica con riscontri etnografici e muovendosi in un'originale prospettiva musicologica, ci riconduce sulle tracce di Cibele allargando l'analisi dal fenomeno dei *femminielli* di Napoli a quello più generale degli "effeminati". In questo modo viene mostrato come dal subcontinente indiano a tutta l'area del Mediterraneo persone che attraversano le identità di genere agiscono sia in contesti sacri come officianti di divinità prevalentemente femminili, sia nei riti di nascita, matrimonio e in alcuni casi in quelli funebri.

In conclusione tale volume, guardando alle nozioni di *sex* e *genere* con uno sguardo decisamente più ampio (Vitelli e Valerio, 2012), nell'ambito del dibattuto discorso sulla trans-identità, effettua un chiaro spostamento dalle categorie della clinica (Chiodi, Ricciardi, Santamaria, Valerio e Zito, 2008) a quelle del discorso sociale (Zito e Valerio, 2012a; 2012b; Rinaldi, 2012). Rimarca però, allo stesso tempo, implicitamente, anche la necessità di un ripensamento sempre più forte negli ambiti clinici e sanitari, depatologizzando ulteriormente quelle manifestazioni che in altri contesti e momenti storici sono state etichettate come morbose, grazie soprattutto all'apporto critico dell'antropologia culturale e dei *queer studies* che ci ricordano che la sessualità non è riducibile alla sua sola dimensione biologica, in quanto soprattutto realtà culturale, sociale ed esperienziale (Valentine, 2007; Gressgård, 2010; Bernini, 2017).

Sotto questo aspetto, e cioè con l'intento di ampliare lo sguardo attraverso cui guardare a tali fenomeni, al di là del registro medico-psichiatrico, il lavoro è nato in una prospettiva di studio pionieristica (Zito e Valerio, 2010, 2012a, 2012b; Vitelli e Valerio, 2012) all'interno delle attività del Dottorato di Ricerca Interpolo in Studi di Genere dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, dove, da diversi anni, ha oramai preso corpo un filone di ricerca tesa a interrogare in un'ottica multidisciplinare la complessa realtà del mondo *trans* (Ward, 2010).

Si propone, quindi, con tale nuovo volume a più voci, una rilettura globale della figura del *femminiello* napoletano, espressione del mondo *transgender* e/o *gender variant*, concependolo quale luogo sociale/privato funzionale, da un lato all'allestimento di una mappa di ipotesi utili a una sempre più approfondita interrogazione del sistema sesso-genere (McDougall, 1993; Chodorow, 1995; Simon, 1996; Giuffrida, 2002; Ekins e King, 2006; Valentine, 2007; Bernini, 2017), dall'altro come espres-

sione di resistenza (e si badi non di resilienza) per poter anche alimentare la capacità umana di immaginare come destabilizzare il futuro (Quaranta, 2018).

Note

¹ In particolare Butler (1990) teorizza il genere, insieme al sesso e alla sessualità, come realtà performativa. Secondo la sua teoria la coerenza delle categorie di sesso, genere e sessualità è culturalmente costruita attraverso la ripetizione di atti stilizzati nel tempo. Questi atti corporei, nella loro ripetizione, fissano l'apparenza di un "nucleo" del genere inteso come essenziale e ontologico. L'esibizione di genere, sesso e sessualità, tuttavia, non è una scelta volontaria secondo Butler, che, con il suo originale pensiero, sfida esplicitamente le posizioni biologiche relative al carattere binario della sessualità, concependo piuttosto il corpo sessuato stesso come culturalmente costruito dai discorsi normativi.

² A Nicola Sisci va un particolare ringraziamento, perché l'iniziale idea del primo volume collettaneo del 2013, poi modificata nel tempo, è nata proprio in seguito al Convegno tenutosi a Napoli il 17 ottobre 2008 intitolato "I femminielli napoletani: riflessioni preliminari" e da lui organizzato con grande entusiasmo e capacità insieme a Paolo Valerio.

³ A Pino Simonelli, purtroppo scomparso prematuramente nel 1986, è idealmente dedicato anche questo volume.

⁴ A Marinella Miano Borruso, improvvisamente scomparsa nel 2013, va un pensiero speciale di gratitudine per la guida nella fase iniziale di sistematizzazione dei lavori di cui si compone il primo volume collettaneo del 2013 e per l'accoglienza ricevuta nell'autunno 2012 durante uno stimolante periodo di didattica, studio e ricerca presso il Centro de Estudios Antropológicos de Género, Sexualidad y Etnicidad, Cuerpo Académico Análisis del Discurso y Semiótica de la Cultura, Línea de Investigación Política y Género da lei al tempo diretto nell'Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) dell'Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) a Città del Messico.

Bibliografia

- Arietti L., Ballarin C., Cuccio G. e Marcasciano P., a cura di, (2010) *Elementi di critica trans*, Manifestolibri, Roma.
- Bernini L. (2017) *Queer Apocalypses. Elements of Antisocial Theory*, Palgrave Macmillan, London.
- Breen D., a cura di, (2000) *L'enigma dell'identità dei generi*, Borla, Roma.
- Butler J. (1990) *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York.
- Chiodi A., Ricciardi A., Santamaria F., Valerio P. e Zito E. (2008), *Un adolescente alla ricerca della sua identità: riflessioni teoriche e cliniche sullo sviluppo atipico dell'identità di genere*, "Psichiatria dell'infanzia e dell'adolescenza", vol. 75, n. 2, pp. 285-296.
- Chodorow N. J. (1995) *Femminile maschile sessuale*, La Tartaruga edizioni, Milano.
- Corbisiero F. e Monaco S. (2017) *Città arcobaleno. Una mappa della vita omosessuale nell'Italia di oggi*, Donzelli Editore, Roma.
- Corvino C. (2017) *Tradizioni popolari di Napoli. Usanze, curiosità, riti e misteri di una città dai mille colori*, Newton Compton Editori, Roma.
- D'Agostino G. (2010) *Prefazione*, in Zito E. e Valerio P., *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema, Napoli, pp. 5-24.
- Ekins R. e King D. (2006) *The Transgender Phenomenon*, Sage, London-Thousand Oaks (CA)-New Delhi.
- Giuffrida A. (2002) *Nuove Identità: il genere sessuale unico*, "Psiche", n. 1, pp. 101-117.
- Gressgård R. (2010) *When trans translates into tolerance - or was it monstrous? Transsexual and transgender identity in liberal humanist discourse*, "Sexualities", vol. 13, n. 5, pp. 539-561.
- Héritier F. (2002) *Maschile e Femminile. Il pensiero della differenza*, Editori Laterza, Roma, (I ed. 1996).
- Mauriello M. (2017) *What the Body Tells Us: Transgender Strategies, Beauty and Self-consciousness. Ethnographic Research in Naples, Southern Italy*, in Rees E.L., ed., *Talking Bodies: Interdisciplinary*

- Perspectives on Embodiment, Gender and identity*, Palgrave Macmillan, London, pp. 55-73.
- McDougall J. (1993) *A favore di una certa anormalità*, Borla, Roma, (I ed. 1990).
- Money J. (1955) *Hermaphroditism, gender and precocity in Hypadrenocorticism: Psychologic findings*, in "Bulletin of the John Hopkins Hospital", vol. 96, pp. 253-264.
- Ortner S.B. e Whitehead H. (2000) *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, a cura di D'Agostino G., Sellerio, Palermo, (I ed. 1981).
- Piccone Stella S. e Saraceno C., a cura di, (1996) *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna.
- Quaranta I. (2018) *Le traiettorie teoriche del corpo fra ordine e disordine sociale*, "Dada. Rivista di antropologia post-globale", n. 2, pp. 7-22.
- Ranisio G. (2011) *L'antropologia del genere e i women's studies*, in Signorelli A., *Antropologia culturale*, McGraw-Hill, Milano, pp. 209-2013.
- Rinaldi C. (2012) *Generi e sessi non normativi. Riflessioni e prospettive di ricerca nell'analisi sociologica* in Vitelli R. e Valerio P., a cura di, *Sesso e genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive*, Liguori, Napoli, pp. 171-222.
- Simon W. (1996) *Postmodern sexualities*, Routledge, New York-London.
- Stoller R. J. (1968) *Sex and Gender. The Development of Masculinity and Femininity*, Science House, New York.
- Strathern M. (2016) *Before and after gender. Sexual mythologies of everyday life*, Hau Books, Chicago.
- Stryker S., Currah P. e Moore L. J. (2008) *Introduction: Trans-, trans, or transgender?*, "Women's Studies Quarterly", vol. 36, n. 3/4, pp. 11-22.
- Turner V.W. (1969) *Liminality and communitas*, in Turner V.W., *The ritual process: Structure and anti-structure*, Aldine Publishing, Chicago, pp. 94-113, 125-130.
- Turner V.W. (1983) *Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology*, in Harris J.C. e Park R., eds., *Play*,

- games and sports in cultural contexts*, Human Kinetics Publisher, Champaign, pp. 123-164.
- Valentine D. (2007) *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*, Duke University Press, Durham.
- Valerio P. e Zito E. (2006) *Genesi dei transessualismi maschili: crocevia delle identità nella letteratura psicoanalitica* in Nunziante Cesàro A. e Valerio P., a cura di, *Dilemmi dell'identità: chi sono? Saggi psicoanalitici sul genere e dintorni*, Franco Angeli, Milano, pp. 87-129.
- Vitelli R. e Valerio P., a cura di, (2012) *Sesso e genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive*, Liguori, Napoli.
- Ward J. (2010) *Gender Labor: Transmen, Femmes, and Collective Work of Transgression*, "Sexualities", vol. 13, n. 2, pp. 236-254.
- Zito E. e Valerio P. (2010) *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, prefazione di D'Agostino G., Filema Editore, Napoli.
- Zito E. e Valerio P. (2012a) *Le identità sessuali tra discorso clinico e discorso sociale* in Vitelli R. e Valerio P., a cura di, *Sesso e genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive*, Liguori, Napoli, pp. 153-169.
- Zito E. e Valerio P. (2012b) *I femminielli napoletani: un genere al (di) confine* in Vitelli R. e Valerio P., a cura di, *Sesso e genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive*, Liguori, Napoli, pp. 223-247.
- Zito E. e Valerio P. (2013) *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli.
- Zito E. (2013a) *Disciplinary crossings and methodological contaminations in gender research: A psycho-anthropological survey on Neapolitan femminielli*, "International Journal of Multiple Research Approaches", vol. 7, n. 2, pp. 204-217.
- Zito E. (2013b), *Femmin-ielli. C'era una volta a Napoli?*, in Romano G., a cura di, *La Tarantina e la sua "dolce vita". Racconto autobiografico di un femminiello napoletano*, Ombre Corte, Verona, pp. 79-107.
- Zito E. (2017) *Scene da un "matrimonio". Performance, genere e identità a Napoli*, "EtnoAntropologia", vol. 5, n. 2, pp. 417-462.

Et io ne viddi uno in Napoli.
I *femminielli*, ricognizione storica e mitografica:
spunti per una riflessione sull'identità di genere
di Eugenio Zito, Nicola Sisci e Paolo Valerio

Oh benedetto dalla Madonna!
O figlio miracoloso!
Curzio Malaparte, *La pelle*, 1949.

Premessa

La possibilità di un al di là della suddivisione biologica dei sessi ha abitato, sin dalle origini dell'umanità, il luogo del mito e le rappresentazioni. Allo stesso tempo, culture diverse hanno contemplato, e in alcuni casi contemplano tutt'ora, la possibilità di una mancata corrispondenza tra il sesso biologico e il vissuto soggettivo di appartenenza a un dato genere sessuale, e ciò al di fuori di qualsivoglia categoria patologizzante: dai *Berdache* nativi americani, agli *Hijira*, ancora oggi presenti nel contesto indiano, dai *Muxé* della società zapoteca messicana (Miano Borruso, 2002, 2011) fino all'oggetto di questa ricerca: i *femminielli* napoletani (Zito e Valerio, 2010), fenomeno quest'ultimo che forse va estinguendosi sotto le spinte della post-modernità, rischiando di trasformarsi in forme non più immediatamente riconoscibili (Vitelli, Bottone, Sisci e Valerio, 2006).

Volendo connotarla con un linguaggio attuale potremmo collocare la complessa realtà dei *femminielli* nell'universo del *transgenderismo*¹.

La radice, l'origine e l'evoluzione di tale fenomeno, peculiare della città di Napoli, sono, in realtà, ancora storicamente

oscuere, nel senso che un filo continuo e documentato, che giunga fino ai nostri giorni, non c'è (Zito e Valerio, 2010).

Vorremmo innanzitutto sottolineare come, a oggi, sembrano sopravvivere solo pochissimi *femminielli*, spesso anziani. La probabile estinzione, se è lecito l'uso di questo termine, ha forse tra le sue cause l'evoluzione sociale in termini, da una parte, di una moltiplicazione delle diversità identitarie, dall'altra, di una spinta globale all'omogeneizzazione culturale. Anche la metamorfosi del tessuto urbano della città di Napoli, in particolare dei suoi quartieri popolari dopo il terremoto del 1980, potrebbe, probabilmente, aver contribuito alla trasformazione e alla progressiva scomparsa del fenomeno².

Et io ne viddi uno in Napoli

La prima fonte letteraria utile alla ricostruzione storica del fenomeno ci riconduce a Giovanni Battista Della Porta, che in *De Humana Physiognomonia* (1586) scrive:

nell'isola di Sicilia son molti effeminati, et io ne viddi uno in Napoli di pochi peli in barba o quasi niuno; di piccola bocca, di ciglia delicate e dritte, di occhio vergognoso, come donna; la voce debole, sottile, non poteva soffrir molta fatica; di collo non fermo, di color bianco, che si mordeva le labra; et insomma con corpo e gesti di femina. Volentieri stava in casa e sempre con una faldiglia come donna attendeva alla cucina et alla conocchia; fuggiva gli omini, e conversava con le femine volentieri, e giacendo con loro, era più femina che l'istesse femine; ragionava come femina, e si dava l'articolo femminile sempre: "trista me, amara me".

In questo frammento è rilevabile, forse, la prima descrizione di un *femminiello* napoletano. Finora non siamo riusciti a rintracciare alcun altro testo che fornisca elementi così det-

tagliati (anche se esigui) sul piano fenomenologico. L'autore si sofferma sia sugli aspetti morfologici, che su quelli comportamentali. Su questi ultimi intendiamo investire la nostra attenzione. Il personaggio descritto si comporta come se fosse una donna e ragiona come una donna; infatti *attendeva alla cucina et alla conocchia*, attività a quel tempo di squisita competenza femminile; *fuggiva gli omini, e conversava con le femine volentieri*, assumendo così la modalità relazionale tipica delle donne del tempo. Nell'opera non emergono descrizioni di accadimenti discriminatori: ciò che descrive l'autore è ciò che è presente lì, in quella strada di Napoli, che così fortemente cattura la sua attenzione e che, quindi, probabilmente rientra nell'"ecologia" di quello specifico contesto. Questo potrebbe riflettere la tolleranza di cui, già in quegli anni, il *femminiello* godeva. Gabriella D'Agostino (2000) scrive:

La gente dei quartieri popolari in cui essi vivono, in generale disprezza l'omosessualità, soprattutto nella forma della pederastia, ma riconosce e rispetta il sesso dei *femminielli*. La loro diversità, che si manifesta nell'adolescenza, è culturalmente accettata. A Napoli le famiglie non considerano questo tipo di diversità una disgrazia e non emarginano il soggetto. Lo integrano nella cerchia familiare e nel contesto più ampio del vicolo, della strada, del quartiere. Il *femminiello* si presta alle faccende domestiche, svolge commissioni per le vicine, gli si affida la sorveglianza dei bambini più piccoli da parte delle donne del vicinato.

Gli *affeminati* di Napoli

Durante una ricerca bibliografica effettuata presso la Biblioteca Nazionale di Napoli³ è emersa, pubblicata nel testo *Il segno di Virgilio* (De Simone, 1982), la seguente riproduzione.



Ballo D'Tarantella del Affeminati di Napoli.

Nel testo in questione non vengono specificati il nome dell'autore dell'opera, o alcuna fonte, o collezione di appartenenza, né tantomeno una datazione precisa.

L'immagine riporta, tuttavia, una didascalia in cui è possibile leggere “*Ballo Di Tarantella Del’Affeminati Di Napoli*”. Pur essendo la riproduzione fotografica in bianco e nero e di qualità non ottimale, un esperto in storia dell’arte moderna⁴ ha ipotizzato che possa trattarsi di un acquerello, o di una incisione acquerellata, realizzata nell’ultimo quarto del ’700, il secolo dell’Enciclopedia, dei *Grand Tour* e delle prime guide e resoconti di viaggio. Dunque è molto probabile che l’opera in questione facesse parte di una guida o un resoconto di viaggio, di cui tuttavia non siamo riusciti a trovare copia negli archivi napoletani.

L’acquerello mostra due soggetti che indossano abiti maschili, ma che a differenza degli altri uomini rappresentati nella

scena, sembrano assumere movenze femminili durante la danza della *tammurriata*⁵, attornianti da una folta schiera di suonatori e spettatori in festa, che partecipano tutti divertiti all'evento. Nella parte superiore destra dell'immagine è riconoscibile sullo sfondo una costruzione arroccata su una montagna, presumibilmente il profilo del monte Partenio con l'abbazia di Montevergine. L'opera conferma il clima di tolleranza popolare già emerso nel brano del Della Porta. Sarebbe tuttavia ingenuo affermare che l'acquerello in questione raffiguri una scena ripresa dal vero, come una fotografia. Si tratta piuttosto, molto probabilmente, di uno "studio di composizione", in cui l'artista, nel suo *atelier*, cerca di condensare, in uno spazio limitato, gli elementi dell'argomento che ha intenzione di esporre. L'acquerello darebbe, comunque, la misura di quanto un fenomeno come quello dei *femminielli*, attraverso la mediazione della tradizione, trovasse un posto nella società, fino a diventare iconograficamente rappresentativo di una cultura e di una particolare realtà sociale. Da cosa scaturisce la possibilità di integrazione di cui hanno goduto i *femminielli* presso la società popolare napoletana?

Sancire l'appartenenza

È modo di dire diffuso a Napoli "*femminielli si nasce*", come se nell'immaginario popolare quella del *femminiello* fosse una sorta di diversità naturale. In realtà possiamo supporre che la società tradizionale avesse la necessità di "produrre" il *femminiello*, come a rassicurarsi che l'ambiguità fosse riposta tutta da qualche parte, nel *femminiello* appunto, sorta di eccezione adatta al riconfermarsi dei ruoli di genere dominanti, ma su questo aspetto sociologico torneremo in seguito, preferendo, adesso, soffermarci antropologicamente sugli aspetti attivi di integrazione, messi in atto da parte dei *femminielli*. «I *femminielli* sono

protagonisti di tutta una serie di atti tesi ad affermare, esibire permanentemente e a sancire ritualmente la loro appartenenza di genere» (D'Agostino, 2000), tra questi, quelli di maggiore rilevanza sono la “figliata” o “partorenza”, lo “spusarizio”, la “riffa”, e il pellegrinaggio a Montevergine⁶.

La riffa

Un aspetto che probabilmente facilitava l'integrazione nel tessuto sociale risiedeva nella credenza popolare che i *femminielli* portassero fortuna. Pertanto gli si affidava l'organizzazione della “riffa”, ossia la tombola pubblica, che si svolgeva in molte zone del centro storico di Napoli. Secondo D'Agostino (2000):

questi tratti confermano l'assimilazione dei femminielli ad un ambito che trascende le forme del “travestitismo omosessuale” comunemente conosciuto. In virtù della loro ambiguità possono essere attribuiti loro poteri di ordine magico-sacrale, tipici degli esseri connotati da segni di natura indefinita, impossibili da classificare con certezza e per questo in relazione con l'ordine soprannaturale da cui attingono a loro validazione.

I *femminielli* napoletani, dunque, portano fortuna nell'immaginario popolare, come nell'età classica si credeva portassero fortuna gli *agúrtes*, i sacerdoti di Cibele che si eviravano ritualmente per la dea, ma su questi aspetti torneremo più avanti nel testo.

Lo spusarizio

Una prima descrizione di questo rito è quella inserita da Abele De Blasio in *Usi e costumi dei camorristi*, pubblicato a Napoli nel 1897; il titolo del capitolo è: *'O spusarizio masculino*.

Giunti che sono i ricchioni alla prima alba della pubertà, sentono il bisogno di essere...goduti; e, trovato che hanno l'ommo 'e mmerda (pederasta attivo), l'amano, come ben si esprime il Mantegazza, con una passione vera, ardente, che ha tutte le esigenze, tutte le gelosie di un amor vero. Il vasetto, tutto contento dell'acquisto fatto, colma di carezze l'amante e poi cerca raggruzzolare quel tanto che è indispensabile per preparare l'ara dove spontaneamente va ad offrirsi in...olocausto. Il luogo del sacrificio è quasi sempre qualche lurida locanda, dove in giorno ed in ora stabilita si fa trovare l'amante, qualche sonatore di organetto e chitarra ed una schiera di ricchioni, che fan corona alla timida...fanciulla. Dopo un balletto erotico, il più provetto della...materia augura alla felice coppia la buona notte; ma la sposina, prima di lasciar partire gl'invitati, distribuisce loro i tradizionali tarallucci e vino. Il giorno dopo, 'o ricchione anziano, accompagnato da un caffettiere ambulante, porta agli sposi due tazze piccole di latte e caffè e poi fa nel talamo un'accurata rivista per accertarsi se il sacrificio fu compiuto in tutta regola. Dopo la luna di miele, che non dura oltre le 24 ore, e verso sera il sacrificato principia a serpeggiare pei quartieri più alti della città per procurarsi, come fanno le prostitute, qualche soggetto che conducono nella locanda di D. Luigi Caprinolo, detto 'o capo tammurro, o, se la persona è pulita (signore), nella casa particolare di donna Benedetta 'a turrese. Intanto mentre l'attivo guazza in quel "loco d'ogni luce muto", un altro mascalzone, che già se ne stava nascosto sotto il letto, gl'invola dagli abiti il portafogli o qualche altro valore... Le nostre femminelle di giorno si occupano di faccende domestiche, appunto come fanno le donne, e poi in ora stabilita si fanno alla finestra ed aspettano i loro amanti. Parecchi vasetti, per rendersi ai soggetti più attraenti, si truccano gli occhi, altri si fanno tatuare sul viso qualche neo di bellezza e molti, mediante ovatta,

cercano rendersi più formose le parti posteriori e più sporgente il petto. Qualcuno si femminizza anche nel nome.

De Blasio, medico e antropologo che vive e opera a Napoli a cavallo tra Ottocento e Novecento, in questo lavoro del 1897, parla dei cosiddetti «pederasti passivi di professione, distinti nella mala-vita coi nomignoli di femminelle, ricchioni o vasetti e chiamati dal Brouardel delinquenti nati semifemminei»⁷. Ne descrive un “matrimonio” con un amante “pederasta attivo”, accenna a una luna di miele e parla degli adescamenti che essi perpetrano a danno di clienti per poterli poi derubare.

Nella prima parte del frammento emerge la chiara scissione tra *l'ommo 'è mmerda* (pederasta attivo) e *il ricchione* (passivo), quest'ultimo riferito, appunto, al *femminiello*. Secondo questa concettualizzazione viene posta una netta distinzione fra colui che viene individuato come l'“omosessuale” in senso stretto (cioè l'individuo che assume il ruolo “passivo” nel rapporto sessuale) e l'individuo che assume il ruolo “attivo”, che non si considera, né viene considerato dagli altri, omosessuale. Del resto nelle società tendenzialmente patriarcali del passato non esistevano i concetti di identità di genere e orientamento sessuale, né tantomeno i termini di omosessualità ed eterosessualità, bensì quelli di sodomia o rapporti tra persone dello stesso sesso e ciò che veniva stigmatizzato era la femminilizzazione del maschio, per cui il passivo era la persona effeminata o colui che assumeva un tale ruolo disprezzato, mentre colui che aveva un ruolo attivo era normalizzato. Tale dinamica ci spinge a prendere in considerazione l'esistenza di una sorta di meccanismo di difesa sociale, da mettersi in relazione con quella che oggi definiamo omofobia. Simmetrizzando, infatti, orientamento sessuale e genere, scompare il concetto stesso di omosessualità, intesa come relazione tra due persone dello stesso sesso.

Appare, quindi, che, per il De Blasio, il *femminiello* di fine Ottocento impersonasse anche un tipo di omosessuale, che oggi definiremmo effeminato, collocato nel contesto sociale delinquenziale della camorra, nell'ambito di quella folla che si agitava nei bassifondi della città di Napoli. Interpretato secondo il modello lombrosiano del tempo (Bastide, 1975) che collegava anomalie psicofisiche e degenerazioni delinquenziali, viene individuato come un deviante sessuale tendenzialmente portato a delinquere. È evidente che si tratta di un tentativo di dare al fenomeno un inquadramento scientifico e nosografico che utilizza una terminologia da criminologo naturalista.

Il nostro autore presenta, inoltre, un caso significativo di suicidio per gelosia, nel quale pone in evidenza l'attaccamento al proprio amante di tali soggetti, descritto come intenso e genuino, dal che ne deduce che «la sodomia psichica non è un vizio, ma passione» Qualificando come psichica l'affezione in oggetto, cogliendo degli aspetti peculiari del tipo umano in osservazione, come l'assunzione di comportamenti femminili e di ruoli femminili tradizionali, e riconoscendo anche una certa genuinità alla loro passionalità sentimentale, il De Blasio si sposta sul terreno dell'antropologia culturale con occhio attento a qualche implicazione socio-psicologica. Intuisce che il fenomeno delle *femminelle* è molto complesso e che i soggetti che ha di fronte pongono una serie di interrogativi che non possono essere affrontati e risolti con gli strumenti e le categorie che l'orientamento positivistico dell'epoca gli mette a disposizione. Potrebbero rappresentare qualcosa di più e di diverso da ciò che si vuol vedere nel contesto della società patriarcale e degli orientamenti scientifici del tempo. Traspare un certo imbarazzo interpretativo anche dall'incertezza linguistica che manifesta nell'attribuire il genere grammaticale al termine *femminella*: la parola è usata in tono neutro senza articolo, con l'articolo al femminile e anche con l'articolo al maschile.

Ne *La prostituzione in Napoli nei secoli XV XVI e XVII* di Di Giacomo (1899) si legge che a Napoli, a partire dal 1530, tra i luoghi destinati dalle autorità all'esercizio della prostituzione femminile, vi erano indicati anche quelli utilizzati specificamente dai travestiti. Si trattava di un'area, *L'Imbrecciata*, che si estendeva tra Porta Capuana e il contiguo borgo di Sant'Antonio Abate, dove, ancora fino alla fine dell'Ottocento, esisteva *vico Femminelle*, frequentato solo da quelli che, al tempo, erano definiti travestiti. Di questa strada malfamata ne parla anche, proprio alla fine dell'Ottocento, lo stesso De Blasio, collegando le attività che vi si svolgevano con la malavita organizzata che controllava tutto il quartiere già dal Settecento.

Un'altra descrizione del fenomeno dello "spusarizio" la troviamo quasi un secolo dopo in un articolo di Carrano e Simonelli pubblicato nel 1983 sul numero 18 della rivista francese "Masques. Revue des homosexualites", e riproposto, tradotto in italiano da Eugenio Zito, in questo volume. Il matrimonio inizia con la vestizione della "sposa" alla presenza della madrina o testimone. Dopo aver fatto le foto per l'album, la "sposa" si reca all'entrata della chiesa dove è attesa dallo "sposo", di solito un altro *femminiello* che in questa occasione veste abiti maschili. I *femminielli* non entrano in chiesa, ma rimangono sul sagrato, limitandosi a scendere la scalinata circondati dalla folla gioiosa di amici e parenti. Gli "sposi", poi, su un'auto lussuosa si recano, insieme a un folto pubblico di amici e persone, al ristorante per il pranzo di nozze, a cui partecipano moltissimi invitati, con l'esibizione di cantanti popolari; la festa andrà avanti fino a notte. Secondo Carrano e Simonelli (1983) questi riti sono solo in apparenza imitativi, poiché le condizioni e le regole in base alle quali sono celebrati, indicherebbero più che un'unione dei sessi, un'abolizione dei ruoli sessuali. I "coniugi", infatti, durante il rito lasciano la loro condizione di *femminielli*, per ri-travestirsi nell'assumere questa volta i ruoli propri dei due

sessi, maschile e femminile, rappresentati nel momento in cui si manifesta la loro massima differenza, ovvero il matrimonio. I *femminielli* durante il matrimonio non si limiterebbero dunque a rappresentare i ruoli che si sono assegnati, ma essi li interpreterebbero all'interno di un complesso gioco di ambiguità non solo sessuale, ma soprattutto simbolico, probabilmente al di là delle loro stesse intenzioni. Il matrimonio è chiaramente “finto”, non tanto perché non riconosciuto dallo Stato e dalla Chiesa, ma piuttosto perché non prevede alcuna trasformazione sociale dei *femminielli*, e dei rapporti che intercorrono tra gli “sposi”. A tal proposito l'antropologa Corinne Fortier afferma, nel corso dell'intervista presente nel documentario *La Candelora a Montevergine* (Valerio e Sisci, 2007), che i *femminielli* tradizionali avrebbero considerato “contronatura” un siffatto matrimonio. Dunque, è evidente che non è il matrimonio, inteso come rito di passaggio, a costituire lo scopo ultimo della messa in scena, ma esiste un significato più complesso ignorato dagli stessi *femminielli*. Carrano e Simonelli (1983) sostengono che tutto ciò avviene allo scopo di celebrare l'unione dei sessi in una situazione che si potrebbe definire di “doppia dimensione effimera del matrimonio”. Dunque l'esistenza di tali riti non sarebbe giustificata dal bisogno di normalità e di accettazione, che tra l'altro già appartengono ai *femminielli*, grazie al ruolo che svolgono in seno al loro gruppo sociale.

Confronto Dalla Porta-De Blasio

A un confronto tra le caratteristiche messe in evidenza dai due autori, pur nelle differenze storico-sociali di posizioni e di termini, sembrerebbe esistere una continuità lungo i tre secoli che separano gli *effeminati* del Della Porta dalle *femminelle* del De Blasio (Zito e Valerio, 2010). A ritroso nel tempo, tuttavia, il filo della storia dei *femminielli* si riavvolge in un gomitolo con

molti capi che non è facile dipanare, per l'assenza di documentazione certa e per l'uso di terminologie sotto cui gli autori antichi ponevano fenomeni diversi che avrebbero richiesto, a evitare confusioni, termini distinti. Tracce, indizi ce ne sono. Voci riportate esistono, ma rimangono nel campo della leggenda, del "si diceva".

Però, se si analizzano meglio i documenti prima riportati, si possono desumere indicazioni utili a ipotesi di ricostruzione, per i *femminielli*, di un percorso di realtà collettiva risalente addirittura, in qualche modo, pur nella diversità di forme e manifestazioni specifiche, alle origini stesse della città di Napoli o quanto meno alla più generale area mediterranea. Anche se, per quanto riguarda il Mezzogiorno d'Italia, una densità fisica di popolazione molto bassa può aver dato luogo, soprattutto tra il VI-VII secolo e il IX secolo d.C., periodo della massima depressione demografica di tale popolazione, con effetti che si sono prolungati fino al XV secolo, a soluzioni di continuità per quanto riguarda le tradizioni, il patrimonio etnico e gli elementi antropologici della cultura e della civiltà meridionale, creando così difficoltà nella ricostruzione storica di molti fenomeni ed eventi di carattere socio-antropologico (Galasso, 2009).

È comunque ammissibile che gli autori citati, parlando del loro tempo, in qualche modo, direttamente o indirettamente, ci abbiano offerto elementi a loro giunti dal passato e da tradizioni anteriori riguardanti l'oggetto su cui si volgeva la loro attenzione in quel momento. Analogamente vale per le notizie desunte da cronache o da documenti iconografici.

Della Porta è un autore tardo-rinascimentale, ciò potrebbe far pensare che i suoi *effeminati* siano collegabili alla figura del sodomita rinascimentale, così come emerge dalle fonti letterarie dell'epoca e dagli studi fatti su esse (Ruggiero, 1988; Tannahill, 1994; Scholz, 2000). Nel contesto rinascimentale la figura del sodomita è quella di un adulto che assume ruolo attivo nei rap-

porti sessuali con adolescenti maschi che sono sempre passivi, salvo, eventualmente, a diventare, poi, attivi in età adulta. In merito l'autore non fa cenno, e l'effeminato da lui visto a Napoli è collegato a figure analoghe presenti in modo rilevante in Sicilia. Ciò induce a ritenere, piuttosto, che Della Porta segua come riferimento una traccia geografica legata all'area mediterranea, dove è accertata la diffusione, soprattutto nei territori costieri, di una concezione particolare di quella condizione che, oggi, inquadreremmo nell'ambito dell'omosessualità. In essa veniva individuato come sodomita soprattutto chi rivestiva un ruolo passivo potendo assumere ruoli e atteggiamenti femminili. C'era una netta distinzione tra chi assumeva, nel rapporto sessuale, un ruolo passivo e colui che svolgeva un ruolo attivo, che non veniva considerato diverso né concettualmente né linguisticamente dal maschio che oggi consideriamo eterosessuale. Si riverberava così il medesimo quadro di riferimento valido per la eterosessualità di un contesto sociale a struttura patriarcale così come si manifesta oggi in molti paesi che si affacciano sul Mediterraneo e in molti paesi mediorientali. Si manteneva allora e si mantiene ancora oggi, in molti contesti sociali e geografici, lo schema bipolare della netta separazione fra chi assume il ruolo passivo femminile e chi quello attivo maschile, con la dicotomia maschile/femminile, attivo/passivo. Si riconosceva che chiunque assumesse un ruolo attivo in un rapporto sessuale era comunque considerato un maschio, mentre chi riveste un ruolo passivo viene femminilizzato e stigmatizzato. Si salvava allora e si salva oggi il sistema sociale, perché comunque il maschio che avesse predilezioni sessuali per soggetti del proprio sesso, se svolgeva un ruolo sessualmente attivo, conservava il suo ruolo sociale e non subiva stigmatizzazioni di sorta.

Era necessario, quindi, creare un sistema di denotazione per indicare chi viveva un ruolo passivo, cioè una specie di femmina (*femmenella*) e perciò tale da produrre un forma di sottocultura

nella quale si usa un gergo particolare e si favorisce una socializzazione di gruppo tra simili. Questa è la strada che potrebbe collegare il *femminiello* allo stile di vita del *mollis*⁸ romano e del *kinaidos*⁹ greco¹⁰.

D'altra parte va ricordato l'episodio dell'incendio avvenuto nel 1611 in locali posti in stretta prossimità del Santuario di Montevergine, dove furono rinvenuti numerosi cadaveri di pellegriani maschi che indossavano abiti femminili.

Questo, congiuntamente all'iconografia di effeminati che danzano, precedentemente descritti, riporta a una forma di travestitismo religioso, pure esso diffuso in area mediterranea, legato alla sacralità della maternità e fecondità con forme localmente variabili e che trova nel culto della dea Cibele la sua forma più nota. Chiamiamola, questa ipotesi, "sacrale".

Il De Blasio ci offre, infine, due percorsi: quello linguistico che nasce dal termine *ricchione*, e quello socio-antropologico che collega i *femminielli* alla plebe, considerata depositaria delle più antiche tradizioni e usanze della città, in una sorta di sottocultura arcaica resistente a ogni forma di cambiamento evidente, ma pronta ad assorbire aspetti e forme di novità in qualche modo rispondenti alla sua esigenza di sopravvivenza.

Lessico e rappresentazioni sociali

Molto si è opinato sull'origine del termine dialettale *ricchione*, che è sicuramente di origine meridionale. Per Battaglia (1990) e Cortellazzo (1999) la parola sarebbe collegabile al termine *hirculone* riferito all'*hircus* ovvero il caprone e avrebbe una connotazione negativa nel senso di essere immondo nelle abitudini sessuali. Nascerebbe, quindi, dall'idea che un eccesso di lussuria dovrebbe necessariamente tramutarsi in sodomia o rapporti tra persone dello stesso sesso. Un'altra ipotesi forse più plausibile fa risalire il termine a un verbo dialettale calabrese *arrichìà*

derivato da *ad-hircare* ovvero andare verso, desiderare l'*irco* cioè il caprone. Veniva usato per indicare la capra in calore che cercava il caprone. *Arrichione* era un uomo che desiderava un altro uomo, non un essere animalesco. È un'ipotesi plausibile anche più di quella avanzata da Ballone che vedeva come origine del termine il soprannome *orejones* attribuito nel XVI secolo dagli spagnoli a notabili *Incas* che presentavano orecchie artificialmente ingrandite e ritenuti sodomiti e dediti al vizio innominabile. Peraltro, questo percorso si ricollegerebbe ad un dato topografico, cioè al Quartiere degli Spagnoli¹¹ di Napoli, dove tradizionalmente sono sempre stati presenti i *femminielli*.

Comunque questo riferimento linguistico ci riporta nuovamente all'area mediterranea e all'uso di un termine che serviva per indicare, in zone di questa area, la condizione di un uomo che assume ruoli sessuali femminili e si comporta come una donna (Zito e Valerio, 2010).

L'indizio socio-antropologico presente nel lavoro del De Blasio, poi, è più misterioso e, in un certo senso, riassorbe tutti gli altri. Si può, invero, dire che i *femminielli* già dovevano apparire al De Blasio uomini che sentivano e vivevano da donne e che la loro appartenenza alla folla dei bassifondi aveva non tanto e non solo carattere delinquenziale, quanto piuttosto nasceva da un legame con la plebe più "bassa" che in qualche modo li collegava alla parte più remota della città di Napoli risalente addirittura alle sue origini.

A questo punto si rende necessario il tentativo di avanzare in un'analisi lessicale del termine *femminiello*, per rintracciare la rappresentazione che esso contribuisce a veicolare; il nostro tentativo non ha pretesa di esaustività, dal momento che il termine non sembra essere riportato sui maggiori dizionari etimologici e vocabolari di lingua italiana e/o napoletana. Siamo consapevoli, inoltre, che avanzare un'ipotesi che si muove sul piano linguistico e lessicale equivale, gioco forza, ad avanzare

un'ipotesi interpretativa su un fenomeno antropologico-relazionale.

Il termine *femminiello* è costituito dalla radice *femmin-*, dall'alterazione *-ell-* e dalla desinenza *-o*. La radice *femmin-* rimanderebbe a un posizionamento/attribuzione riguardo al genere femminile, che si connoterebbe in un senso maggiormente identitario (sentirsi femmina) o più semplicemente di ruolo (comportarsi come una femmina). L'orientamento verso il ruolo di genere che sembra essere giustificato dalla rappresentazione socialmente condivisa del *femminiello* sarebbe desumibile dall'alterazione e dalla desinenza. L'alterazione *-ell-* è un diminutivo con un aggiunto valore di vezzeggiativo: il valore diminutivo andrebbe a sottolineare sia una dimensione "riduttiva" dell'essere (e, quindi, del non essere) femmina, sia un atteggiamento di "benevola subordinazione e copertura" sotteso a una percezione di "piccolo e incompiuto". Il valore vezzeggiativo aggiuntivo, da un lato esprimerebbe un'istanza di consenso (con quanto di sentimentale, tenero e bonario è insito nella costellazione affettiva della rappresentazione sociale), dall'altro posizionerebbe il soggetto, che ne è destinatario, in una dimensione di beffa e di scherno leggero che rimanderebbe, probabilmente, a una necessità di distanziamento da ciò che, essendo così diverso, suscita turbamento. In sintesi è nell'alterazione *-ell-* che verrebbe incarnata tutta l'ambiguità insita nella rappresentazione sociale del *femminiello*. La desinenza *-o*, che nella lingua italiana esprime il genere maschile, fungerebbe da contraltare alla questione posta dalla radice *femmin-*, andando a mitigare la forza di contenuto che essa esprime, riportando, così, in tale denominazione, l'idea di un aggancio con il principio di realtà. Spingendoci oltre potremmo supporre che la radice *femmin-* è come se rimandasse al voler essere, la desinenza *-o* all'essere reale, mentre l'*-ell-* a tutto ciò che potrebbe essere, le infinite coloriture affettive intermedie

legate alla rappresentazione di questo *character* (Cuomo, Ferraro, Romano, Sisci e Valerio, 2009).

Ipotizziamo dunque che la funzione antropologica e sociale del *femminiello* risiederebbe, da una parte, nel farsi punto di appiglio di un meccanismo di difesa collettivo rigidamente strutturato in senso patriarcale, per cui il soggetto maschile che assume un ruolo passivo nell'ambito dei rapporti sessuali è femminilizzato o considerato come una femmina un po' "difettosa", mentre chi assume un ruolo attivo è considerato come un maschio a tutti gli effetti; dall'altra, nella gratificazione inconscia del contatto con la "mezza femmina", l'unità indifferenziata, fantasia onnipotente del narcisismo primario.

Questa rappresentazione "bilogica" del *femminiello*, articolata tra fascinazione/attrazione da un lato e distanziamento/isolamento dall'altro, sembra riconfermarsi anche nella contestualizzazione socio-geografica di tale *character*, all'interno dei Quartieri Spagnoli, poveri e popolari, stretti tra Corso Vittorio Emanuele e Via Toledo, le vie "bene" e borghesi della città. A Napoli i principali elementi di struttura discriminanti la figura del *femminiello* sono verosimilmente condivisi, e costituiscono specifiche modalità di organizzare in termini di contenuti e di spiegazioni familiari ciò che, al contrario, è difficilmente spiegabile e comprensibile alla coscienza.

Da un punto di vista lacaniano (Lacan, 1966) il *femminiello* potrebbe rappresentare per gli altri, uomini e donne, una deroga al divieto, la possibilità, rinvenuta nel simile, di essere altro da ciò che i codici simbolici prescrivono con la loro trascendenza sul piano del reale.

D'altra parte potremmo, sempre per ipotesi, pensare che, alla fascinazione/attrazione, fa da controparte la spinta a segregare, a tenere serrato in una delimitazione spaziale circoscritta, i quartieri popolari, *il ventre di Napoli*, ciò che di più perturbante esista: l'incontro con la realizzazione dell'onnipotenza-impoten-

za originaria e le relative angosce, descritte da Melanie Klein (Klein, 1978).

È questo *ventre*, tessuto sociale omogeneo, e pur tuttavia condensato di eterogeneità, che diviene l'unico possibile ricettacolo della coesistenza di femminile e maschile, di sacro e profano.

Queste "unioni" o fusioni di elementi diversi trovano una radice comune anche nella cultura esoterica che a Napoli è fatta risalire al Medioevo, e, più indietro ancora nel tempo, alle leggende di "Virgilio Mago", ma che di fatto comincia molto prima con i Misteri Isiaci, legati alla cultura degli alessandrini, che a Napoli costituirono una rilevante colonia. La figura del dio Nilo, che troneggia nell'omonima piazzetta, è l'evidente simbolo di questa commistione di culture e riti. La compresenza di sacro e profano è fusa con la *napoletanità*, intesa, qui, come manifestazione tradizionale e artistica della città. Basti pensare all'inserimento nel presepe napoletano, di una figura così dissacratoria e profana, come quella del *femminiello*, accanto alle figure della sacralità.

Qui la storia deve necessariamente cedere il campo a una mitografia, che non deve essere considerata luogo eminente dell'irrazionalità ma, luogo abitando il quale è possibile affrontare altrimenti l'incertezza dell'avventura umana quando sfugge al piano del controllo documentale sulla certezza delle fonti.

I *femminielli* tra mito, storia e cultura

Nell'antichità greco-latina l'androgino, l'essere umano riconosciuto in qualche modo bisessuato, era considerato, nei fatti e nella concretezza della vita quotidiana, funesto anche se numinoso. Veniva per questo motivo allontanato dalla città o addirittura eliminato. In certe circostanze l'espulsione era accompagnata da alcuni riti come quelli descritti da Diodoro Siculo

(Fram. XXXII) e da Tito Livio (XXVII, 36, 7). Sradicato dalla realtà, l'androgino giocava in compenso un ruolo considerevole nel campo dell'immaginario. Era un mito arcaico dell'area mediterranea, secondo Eliade (1976) un *archetipo universalmente diffuso*, di grande valenza socio-antropologica che aveva assunto e riassunto tutte quelle situazioni sessuali che non erano nettamente femminili o maschili, ma partecipavano della natura di entrambe. Sul piano simbolico era un mito potente, evocatore del concetto della polarità concatenata di ogni forma di dualità, ed era immagine dell'ambiguità.

Platone valorizza il mito e pone nell'esistenza originaria di un terzo genere, quello dell'androgino appunto, il raccordo concettuale e metaforico tra il tema dell'amore, tema centrale nel *Simposio* (Cerinotti, 1989), ritenuto espressione dell'umana nostalgia per un'interezza perduta, e il tema della parità tra uomo e donna che ritiene fondamentale nella concezione politica espressa ne *La Repubblica* (Lozza, 2003).

Si può quindi ritenere che in questa visione di Platone riaffiori l'antica anima femminile del Mediterraneo, che costituisce un'altra distinta e parallela espressione di quella unità originaria della psiche umana e della sua potenza creatrice che si manifesta poi nei miti e nei riti discendenti dalla remota tradizione della Madre Primordiale. Secondo la tesi di Neumann (*La grande madre*, 1956), il mito della Grande Madre, è un archetipo fondamentale, sintesi di feconda pienezza e di principio trasformatore, cioè di una divinità che partecipa del femminile e del maschile. È una sorta di androgino divino (Eliade, 1976), che è riflesso e astrazione dell'unità originaria della psiche umana considerata nelle sue dinamiche tra fusione e distacco, tra simbiosi e relazione.

Si tratta di un complesso di antichissime tradizioni culturali che si perpetuano anche attraverso il ricordo dei primi clan agricoli nella storia umana in cui la donna-madre aveva una sua

preminenza per la sua capacità di mettere al mondo e per le sue abilità nel riconoscere, conservare e nell’impiantare i semi agricoli. In questo complesso di tradizioni culturali il femminile era spesso concepito come in sé autosufficiente e quindi vergine. A discendere dal paleolitico si era manifestata nelle sculture delle cosiddette “veneri preistoriche”, e aveva trovato poi, tra le altre, espressione nel culto della Grande Madre. Nel caso del femminile autosufficiente, nella fascia egeo-anatolico-cretese, in età già storica (1500 a.C.), ricorreva anche l’iconografia delle sirene ornitomorfe, sirene vergini metà donne, metà uccello, come l’originaria sirena *Partenope* (800 a.C.) in area campana.

Si può ipotizzare che la rappresentazione del femminile nelle “veneri preistoriche”, ritenute raffigurazioni della Madre Primordiale, passi progressivamente, sotto l’aspetto iconografico, attraverso le *Veneri di Malta*, le *Matres Matutae* capuane, la *Magna Mater Cibele* frigia, e giunga fino alle varie immagini della Madonna presenti nella cultura cristiana, testimoniando, pur caricandosi nel corso dei millenni di valenze culturali differenziate, più articolate e specifiche, la continuità del valore primario e sacro della femminilità (Neumann, 1956) nell’area del Mediterraneo (Fernandez, 1967) e più in generale nei territori meridionali euro-asiatici.

Questo tema dell’originario femminile nel Mediterraneo offre degli indizi utili per rintracciare alcune delle radici antropologiche e culturali peculiari del fenomeno dei *femminielli* dei quartieri popolari della città di Napoli. Non a caso il termine *femminiello* ha una forte carica allusiva particolarmente significativa: esso è grammaticalmente di genere maschile ma, come già detto, sul piano etimologico e semantico rimanda all’universo femminile (Zito e Valerio, 2010).

A Napoli, quindi, questo tipo di transgenderismo e di travestitismo, quello dei *femminielli* appunto, si differenzia, da fenomeni analoghi di altre grandi città occidentali. È sì un transgen-

derismo urbano e perciò è diverso da quello che esprime ruoli tribali come nel caso dei *Berdache* presso gli indiani *Mohave* del Nord America (D'Agostino, 1998) o ruoli essenzialmente religiosi presenti in alcune popolazioni dell'estremo oriente (Herdt, 1993). Non è camuffamento della virilità, non è semplicemente legato a tradizioni di teatralità popolana documentata da opere come il cosiddetto *Ballo di Sfessania* o la *Canzone di Zeza* risalenti rispettivamente al XVI e XVII secolo, in cui spesso i *femminielli* sono stati utilizzati in ruoli fondamentali. In realtà presenta quasi i caratteri di una condizione di diversità naturale e di un'espressione sessuale che ha una propria realtà largamente riconosciuta e integrata nel suo contesto sociale con aspetti di sacralità rituale e di sapore arcaico profondamente stratificati nella cultura (Simonelli e Carrano, 1983, 1987). E i due aspetti della sacralità e dell'integrazione sociale sono correlati, perché la ritualità attuale si manifesta soprattutto nella rappresentazione di cerimonie fondamentali della vita sociale, quali il matrimonio, il parto e il battesimo, nell'esercizio della divinazione sotto varie forme e nel riconosciuto potere di portare fortuna.

Napoli è una città che porta stratificata nella sua peculiare cultura l'antica anima femminile del Mediterraneo. La letteratura antropologica sottolinea la natura femminile della città, riprendendo il mito della Grande Madre Mediterranea, richiamando i riti di Cibele e poi di Venere dea della fecondità nelle grotte Platamoniche del Chiatamone. Napoli è ancora la città mestruta di San Gennaro e Santa Patrizia (Niola, 1994). E l'archeologia stessa ci segnala l'esistenza anche di riti della fecondità nelle grotte di Piedigrotta e nell'antico tempio di Cere nell'area di Santa Patrizia (Arcidiacono, 1999).

Napoli, città femminile, consente dunque a degli uomini di manifestare il lato femminile della loro natura anche in un contesto che ha sempre risentito dell'ordine patriarcale risalente alla colonizzazione greca dell'VIII-VII secolo a.C., e consolidatosi

nel corso dello sviluppo della civiltà occidentale, ma innestato su antichi culti matriarcali italici e su strutture familiari matricentriche (Belmonte, 1997) che comunque sono stati attivi e dinamici nella configurazione dell'anima della città attraverso la trasmissione di una ritualità molto esibita, quasi teatrale, come nello "spusarizio" di cui si è già parlato. In quest'ultimo caso, infatti, colpisce, particolarmente, la larga partecipazione di tutto il quartiere, giovani e anziani, uomini, donne e bambini la cui presenza sottolinea la realtà che il *femminiello* non costituisce per la comunità un deviante (D'Agostino, 1998), quanto piuttosto una figura quasi "magica". Infatti, attraverso la partecipazione comunitaria ai riti di cui i *femminielli* sono gli officianti, ciascuno può conseguire catarticamente la sensazione di ottenere una temporanea liberazione dai propri mali. E ciò in analogia a quanto accadeva con i riti celebrati dai *Gallae*, i sacerdoti evirati e travestiti della Grande Madre Cibeles, il cui culto storicamente ebbe una grande diffusione sul Partenio (Montevergine) e nell'area compresa tra la zona flegrea a nord di Napoli e il territorio capuano a partire dal II secolo a.C., incontrandosi e sovrapponendosi col culto delle *Matres Matutae*.

Il mito legato a Cibeles presenta un'importanza particolare sia sul piano delle matrici storico-culturali del fenomeno dei *femminielli* a Napoli attraverso i suoi aspetti rituali, sia per una possibile interpretazione di questo fenomeno di transgenderismo e delle sue differenze rispetto ad altre forme di transessualismo sul piano simbolico e analitico per i suoi aspetti sostanziali. Nel mito, infatti, Cibeles produce un ciclo di vita e morte incentrato sull'evirazione di Attis, figura divina che essa stessa genera, attraverso il sangue fecondante del figlio ermafrodito Agdisti con la ninfa Nana, sposa e poi indirettamente uccide per farlo rinascere. Per un processo di mimesi, nella ritualità derivata dal mito, i sacerdoti seguaci di Attis si autocastravano, si travestivano e svolgevano mansioni da donna.

Presumibilmente situato proprio nella zona di Montevergine in provincia di Avellino le cronache ci hanno tramandato l'esistenza di un tempio dedicato alla dea *ctonia* delle grotte e delle montagne in stretta relazione con il culto di Cibele. In proposito l'abate di Montevergine e storico Giordano, in *Croniche di Montevergine* (1649), sostiene che la tradizione locale citata da tutti gli storici di Montevergine asseriva che il monte prendesse il nome di Cibele da un tempio che era proprio lì. Anche l'agiografo Bargellini, in *Mille santi del Giorno* (1977), parlando della fondazione del santuario di Montevergine da parte di San Guglielmo, riferisce che avvenne sul Partenio presso le rovine di un tempio dedicato alla dea pagana Cibele. Infine secondo la tradizione riportata dal *Martirologio Gerominiano* risalente alla prima metà dell'VIII secolo d.C., ripresa e sviluppata anche dal *Martirologio Beneventano di Santa Maria del Gualdo* risalente al XII secolo d.C., San Vitaliano, vescovo di Capua del VII secolo d.C., si sarebbe ritirato sul Partenio, cioè l'attuale Montevergine, dopo essere stato coinvolto in un'oscura vicenda di travestitismo e qui avrebbe edificato una cappella dedicata alla Madonna sui resti di un tempio dedicato a Cibele (De Simone, 1982).

I momenti fondamentali del culto di Cibele erano: l'ascesa verso il monte sacro, l'adorazione di una pietra sacra, e la presenza di fedeli maschi travestiti da donna che manifestavano una devozione frenetica ed estatica con canti e danze sfrenate al suono di tamburi e cimbali. Questo culto in era cristiana sarebbe stato progressivamente sostituito, come avvenuto in altre aree e santuari pagani, dal culto per la Madonna. Si sarebbero però conservate alcune manifestazioni di questa antica ritualità appannaggio specifico di devoti travestiti e transessuali campani. Ancora oggi l'ascesa al santuario di Montevergine costituisce uno dei momenti fondamentali e altamente ritualizzati della vita dei *femminielli*. Ogni anno nel giorno della Candelora

essi si inerpicano sulla montagna diretti al santuario dedicato alla *Mamma Schiavona*, la Madonna Nera. Dal ventre di *Partenope* alla cima del *Partenio* si ripete il rito del pellegrinaggio dei *femminielli* al santuario, accompagnati da suonatori di nacchere, *tammorre* e cimbali e abbigliati in modo decorosamente vistoso e curato con indumenti particolarmente colorati. La prima sosta avviene in prossimità di una grotta dove si trova un rozzo sedile in pietra, antico ricordo della pietra sacra del culto di Cibeles. Poi si riparte per raggiungere la scala santa, una scalinata di ventitré gradini che spesso si percorrono in ginocchio intonando una strofa a ogni gradino, infine ci si presenta al cospetto della Santa Madre. Dopo la visita, sulle aree prospicienti il sacro si balla e si canta con musiche e ritmi ossessivi, con gesti nei quali vanno a fondersi espressioni di sincera devozione e movimenti di antichissima ritualità che mimano il gesto della mietitura e della raccolta dei frutti, non privi inoltre di allusioni sessuali. È significativo che attorno la gente si disponga in cerchio, uomini, donne, bambini, anziani, guardando ammirati, applaudendo e spesso partecipando. In questo evento ci sono insieme elementi di attualità, di arcaicità e soprattutto espressioni e manifestazioni di grande tolleranza e integrazione (De Simone, 1982).

Se il mito di Cibeles ha trasferito la sua ritualità nelle manifestazioni di devozione alla Madonna da parte dei *femminielli*, offrendo così la prova di una continuità tra il travestitismo dei sacerdoti *Gallae* e quello dei *femminielli* attuali, sotto l'aspetto simbolico e analitico, offre, attraverso la lettura che ne dà Neumann (1956), elementi utili a inquadrare il fenomeno transessuale. La transessuale sperimenterebbe in sé il mito di Attis e come questi tenderebbe a evirarsi perché attraverso la castrazione diventerebbe la Madre stessa. Si potrebbe quindi parlare di uno sviluppo della mente per cui il soggetto non distaccandosi dalle immagini primordiali non diventa au-

tonomo in una propria identità diversa da quella della madre generante. La transessuale non riuscirebbe né a ritualizzare né a vivere e superare sul piano simbolico la spinta a possedere la vagina: vivrebbe il proprio corpo di maschio come un errore della natura. Sotto questo aspetto il figlio simbiotico descritto da Stoller (1968) può essere in un certo qual modo comparato ad Attis, il figlio amante della Grande Madre. Se non ci si distacca dalla madre reale e da quella archetipica ci si priva della possibilità di riconoscersi e individuarsi come maschio diverso e separato da lei. Le soluzioni a questo punto sarebbero almeno di due tipi o quella di diventare donna simbolicamente mantenendo i propri genitali maschili intatti o quella reale di castrarsi per sottoporsi a un intervento chirurgico di riconversione dei caratteri sessuali.

Le due posizioni andrebbero a collocarsi lungo il sistema cromatico di genere descritto dalla Rothblatt (1995) in posizione notevolmente distanti (Abbate *et al.*, 2004).

Si avverte però nella condizione del *femminiello* una situazione diversa in quanto egli realizza il superamento della propria mascolinità su un piano più rituale e simbolico. In altri termini perpetua la sua simbiosi con la madre a prescindere dal conseguimento di una completa assimilazione sul piano biologico.

Si può ritenere che ciò costituisca l'elemento distintivo di questo transgenderismo, coniugato con un'ascendenza arcaica stratificata nel peculiare contesto culturale di provenienza.

In definitiva sembrerebbe che la specificità sul piano socio-antropologico dei *femminielli* di Napoli sia quella di aver perpetuato con continui adeguamenti alle mutazioni storiche e sociali questa tradizione arcaica di identificazione rituale e psicologica con il femminile originario e quindi con la Grande Madre. Quello dei *femminielli* si sarebbe pertanto così configurato come un terzo genere, con un suo tipico universo di signi-

ficati, cioè un'identità altra, distinta nettamente sia dal genere femminile sia da quello maschile, senza però superare la frontiera del deteriore grazie a un sociale accogliente e tollerante portatore di una cultura risalente, stratificata e tutto sommato così evoluta da incarnare un tipo di post-modernità *sui generis* (Zito e Valerio, 2010).

Riflessioni conclusive: estinzione o trasformazione?

In conclusione vorremmo avanzare una serie di riflessioni sulla condizione attuale dei *femminielli* nel contesto urbano napoletano.

La scomparsa e/o profonda trasformazione a cui sembrerebbe che il fenomeno dei *femminielli* stia andando incontro potrebbe essere pensata anche come conseguenza dei profondi mutamenti a livello urbanistico, architettonico, culturale che Napoli ha attraversato nel suo passaggio alla contemporaneità. La metropoli contemporanea, inscindibile espressione del modo di produzione capitalistico, nasce all'insegna del superamento di ciò che precedentemente vincolava e limitava gli organismi urbani, compresi quei fattori che potevano portare a drastici ridimensionamenti. La metropoli è un organismo più resistente perché si alimenta delle differenze producendone di nuove, a cominciare dalle diversificate opportunità di investimento e di valorizzazione del capitale. Il ruolo e la funzione sociale di cui i *femminielli* sono stati rappresentanti sembrerebbero invece vincolati all'idea di una chiusura "anticapitalistica" dell'economia del vicolo, a una sorta di autogestione che con lo sfilacciamento del tessuto urbano e l'incalzante pressione delle spinte globalizzanti ha lasciato analogamente sfilacciare le tradizioni, intese come "conservazione e trasmissione di una cultura", di un modo di "attrezzarsi alla vita", fortemente connotative dell'appartenenza a questa città. Pensiamo alla scomparsa dei

mestieri di strada che sono rimasti ormai iconografie nelle fonti degli archivi storici. Tuttavia, pur non volendo ridurre l'analisi al solo contesto urbano, possiamo affermare che anche i pochi *femminielli* rintracciabili nelle campagne delle zone vesuviane e in quelle avellinesi si muovono in un contesto assai ristretto e sono inseriti in una sottocultura di tipo contadino che pare anch'essa in via d'estinzione. Questo avanzare della globalizzazione ha prodotto nuove forme sociali in cui incastonare la "diversità". Ci riferiamo a queste come a forme sociali poiché ci domandiamo se le istanze personali di coloro i quali fanno richiesta di cambiamento di sesso, ad esempio, non rispondano, in modo speculare, a un'offerta proveniente dal sociale che va in questa direzione (Cuomo, Ferraro, Romano, Sisci e Valerio, 2009). Ci poniamo allora questo interrogativo: coloro che oggi si sottopongono alla pratica chirurgica per la riattribuzione di sesso sono quelli che nel passato negoziavano nel sociale la loro presenza come "diversi", o sono piuttosto da considerarsi delle soggettività del tutto diverse, mosse da istanze differenti? A questo proposito ci sembra interessante quanto afferma Schinaia (2006) riprendendo il pensiero psicoanalitico di alcuni autori lacaniani:

si è passati da una cultura fondata sulla rappresentazione, che si basava sull'evocazione dell'oggetto desiderato, ad una cultura della presentazione, che consiste nell'appropriarsi automaticamente e immediatamente, senza mediazioni, dell'oggetto stesso. In altre parole, si è passati da una cultura basata sulla rimozione dei desideri e quindi sulla nevrosi, ad un'altra che raccomanda la loro libera espressione e soddisfazione e promuove in cotal guisa la perversione.

Secondo quest'ottica il *femminiello* rientrerebbe nella modalità rappresentativa in cui l'essere femminile e il sentire femmi-

nile veniva mediato dalle pratiche di travestimento, dalla vitalità giocosa, dal ruolo, il tutto all'interno di una vivace cornice di rapporti sociali (Zito e Valerio, 2010). Al contrario il transessualismo suggerirebbe un passaggio ad un desiderio reificato che si *presenta* sottoforma di *trasformazione* corporea irreversibile. Tutto ciò darebbe anche la misura di un processo molto più solipsistico in cui l'identità di genere non sembra più essere una ricerca di sé in rapporto all'altro sociale, ma un processo repentino che si dà nel momento stesso in cui si concretizza il passaggio all'atto prima *diagnostico-giuridico* e poi *chirurgico*.

Note

¹ Per transgenderismo si intende quella realtà di persone che, vivendo un'identità di genere opposta a proprio sesso biologico, non desiderano tuttavia cambiare completamente il proprio corpo, ma vogliono e chiedono di poter esprimere, nei comportamenti e nelle relazioni interpersonali, il sentirsi uomo o donna, al di là della propria struttura anatomica e senza dover essere costretti a omologazioni di alcun tipo. Il termine sembra, inoltre, avere anche un'altra accezione più ampia, riferibile a una condizione caratterizzata da un'identità di genere in movimento e che non si identifica stabilmente né nel genere maschile né in quello femminile.

² Questa probabile fase di transizione è molto ben esposta nel documentario dell'antropologo Massimo Andrei, *Cerasella: ovvero estinzione della femminella*, prodotto dalla Università degli Studi di Napoli Federico II nel 2007 e disponibile presso l'archivio del SOF-tel della medesima università.

³ Ringraziamo il dottore Mauro Giancaspro per la gentile disponibilità mostrata durante la nostra ricerca.

⁴ Ringraziamo il dott. Luigi Corro per la consulenza.

⁵ La *tammurriata*, cioè “ballo o canto su tamburo”, è un'antica forma coreutico-musicale ancora diffusa in alcune aree della Campania, dove è praticata in numerose varianti. Essa si svolge principalmente nell'ambito delle “feste”, celebrazioni stagionali di ritualità collettiva associate alla religiosità “popolare” e soprattutto al culto devozionale rivolto alle madonne venerate in questi luoghi. La *tammurriata* è espressione diretta della cultura contadina ed è quindi connessa a credenze e culti arcaici antichissimi di origine precristiana.

⁶ Per ciò che riguarda gli aspetti psico-sociali e antropologici del pellegrinaggio si rimanda il lettore alla visione del documentario *La Candelora a Montevergine*, di Paolo Valerio e Nicola Sisci, prodotto dalla Università degli Studi di Napoli Federico II nel 2007 e disponibile presso l'archivio del SOF-tel della medesima università.

⁷ De Blasio A., *op. cit.*, p. 99.

⁸ L'espressione significa letteralmente effeminato ed è presente in diversi autori latini tra cui Petronio (*Satyricon* 23.3).

⁹ Il termine greco aveva originariamente il significato di *danzatore*, successivamente di *giovane effeminato* (Platone, *Gorgia* 494) e come tale è passato nella lingua latina, diventando *cinaedus* (Catullo, *Carmina* XXIX).

¹⁰ Peraltro Salviano di Marsiglia ancora nel V secolo d.C. in *De gubernatione Dei* stigmatizzava il fatto che a Cartagine vi fossero uomini vestiti da donna e sessualmente passivi.

¹¹ In merito, in una nota al suo testo *Un paradiso abitato da diavoli*, Benedetto Croce, citando il Bouchard, riporta le dicerie che correavano sui motivi per i quali durante il XVI secolo molti spagnoli si arruolavano per venire in Italia, includendo fra essi le tendenze omosessuali, al fine di sfuggire alle persecuzioni dell'Inquisizione, al tempo molto attiva in Spagna (Croce B., *Un paradiso abitato da diavoli*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano 2006).

Bibliografia

- Abbate L. *et al.* (2004) *Il Sesso*, Cortina, Milano.
- Arcidiacono C. (1999) *Napoli diagnosi di una città*, Magma, Napoli.
- Ballone E. (1978) *Uguali e diversi*, Mazzotta, Milano.
- Bargellini P. (1977) *Mille santi del giorno*, Vallecchi-Massimo, Firenze.
- Bastide R. (1975) *Antropologia applicata*, Boringhieri, Torino.
- Battaglia S. (1990) *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, vol. XV, Utet, Torino.
- Belmonte T. (1997) *La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983*, Meltemi, Roma (I ed. 1989).
- Carrano G. e Simonelli P. (1983) *Un mariage dans la baie de Naples*, "Masques. Revue des Homosexualities", n. 18, pp. 105-115.
- Cerinotti A., a cura di, (1999) *Platone. Simposio*, Giunti Demetra, Milano.
- Cortellazzo M. e Zolli MA. (1999) *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana (DELI)*, Zanichelli, Bologna.
- Cuomo A., Ferrara S., Romano V., Sisci N. e Valerio P. (2009) *Los Femminielli napolitanos. Reflexiones preeliminares*, in Pena Saint-Martin F., a cura di, *Salud y Sociedad: perspectivas antropológicas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Città del Messico, pp. 167-186.
- D'Agostino G. (1998) *Il sesso ambiguo. Pratiche e funzioni del travestitismo*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", anno I, n. 0, pp. 93-112.
- De Blasio A. (1993) *Usi e costumi dei camorristi* (prima edizione Napoli, Gambella, 1897), Torre, Napoli.
- De Simone R. (1982) *Il segno di Virgilio*, Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo di Pozzuoli, Sezione Editoriale Puteoli, Pozzuoli.

- Di Giacomo S. (1968) *La prostituzione in Napoli nei secoli XV, XVI e XVII*, Edizioni del Delfino, Napoli.
- Eliade M. (1976) *Miti sogni misteri*, Rusconi, Milano.
- Fernandez D. (1967) *Madre mediterranea*, Mondadori, Milano.
- Galasso G. (2009) *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Guida, Napoli.
- Herd G. (1993) *Third Sex, Third Gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, Zone Books, New York.
- Klein M. (1978) *Scritti 1921-1958*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lacan J. (1966) *Ecrits*, Editions du Seuil, Paris.
- Lozza G., a cura di, (2003) *Platone. La Repubblica*, Mondadori, Milano.
- Miano Borruso M. (2002), *Hombre, mujer y muxé en el Istmo de Tehuantepec*, Plaza y Vadès, INAH, Mexico.
- Miano Borruso M. (2011) *Muxé et femminielli: genre, sexe, sexualité et culture*, "Journal des Anthropologues" n. 124-125, pp. 179-198.
- Neuman E. (1981) *La Grande Madre*, Astrolabio-Ubaldini, Roma.
- Nioa M. (1994) *Totem e Ragù*, Pironti, Napoli.
- Ruggiero G. (1988) *I confini dell'eros. Crimini sessuali e sessualità nella Venezia del Rinascimento*, Marsilio, Venezia.
- Scholz P.O. (2000) *L'eros castrato. Storia culturale degli eunuchi*, Edizioni Culturali Internazionali, Genova.
- Simonelli P. e Carrano G. (1987) *Mito e seduzione dell'immagine femminile a Napoli*, in Mattace Raso R., a cura di, *Sessualità e sessuologia nel Sud. Atti del Convegno Società Italiana di Sessuologia Clinica*, Società Editrice Napoletana, Napoli, pp. 17-20.
- Stoller R. J. (1968) *Sex and Gender, the transsexual experiment*, Hogart Press, London.
- Tannahill R. (1994) *Storia dei costumi sessuali*, Rizzoli, Milano.
- Vitelli R., Bottone M., Sisci N. e Valerio R. (2006) *L'identità transessuale tra storia e clinica: quale intervento per quale domanda*, in Rigliano P. e Graglia M., a cura di, *Gay e lesbiche in psicoterapia*, Raffaello Cortina, Milano, pp. 281-322.
- Zito E. e Valerio P. (2010) *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema, Napoli.

Femminielli: storia di una parola,
tra gergalità e comunicazione antropologica

di Patricia Bianchi

Un nome tra maschile e femminile*

Cominciamo dal nome. La ricognizione sul nome in uso presso i parlanti meridionali (e non solo) per designare un gruppo sociale rientra a pieno titolo in una prospettiva di analisi sulla variazione linguistica di genere e, più in generale, sulla variazione nel repertorio dell'italiano e del napoletano anche in diacronia. La storia della parola *femminiello* e delle sue varianti trova un suo spessore di significati nella declinazione dei contesti d'uso, sia parlati che scritti, e di questi contesti antropologici culturali diversificati si darà qui conto sinteticamente con esemplificazioni da testi letterari e di saggistica.

Ma di interesse primario, in una prospettiva di storia linguistica, è proprio la parola *femminiello*, con la sua costellazione di varianti lessicali, morfologiche e grafico-fonetiche, in quanto nome designante nei processi di una costruzione identitaria.¹ Attorno a questa parola specifica (e a questa realtà di corpi e di persone) si costruiscono poi i processi di rielaborazione e rappresentazione, espressi ad esempio nella letteratura o nella rappresentazione iconografica, ma anche negli studi dell'ambito delle scienze umane e mediche.

Il rapporto tra nome e identità di gruppo (o di singoli individui) è plastico e reciproco: si potrebbe dire sia che il nome crea un'identità di genere, riconoscibile nel sociale, sia che un'identità di genere crea il nome.

Il significato di base del napoletano *femminiello* m. sing./*femminielli* m. pl.², termine oggi panitaliano, è, come sappiamo, quello che indica un uomo orientato al femminile negli atteggiamenti, nell'abbigliamento e nelle scelte sessuali.

La parola ha impressa nella sua forma metafonetica l'origine meridionale o più precisamente napoletana: presenta infatti il dittongo di tipo metafonetico /je/ nella forma maschile singolare e plurale, in sillaba chiusa³ e nel parlato è pronunciata con la vocale finale evanescente.⁴

Osserviamo il suffisso *-iello/-ielli* maschile unito a femmina, una parola di base femminile che, ricordiamo, in napoletano ha il significato di 'donna' senza la coloritura negativa che può avere in italiano: nel napoletano alcuni nomi femminili possono avere un doppio diminutivo, uno al maschile in *-iello* e uno al femminile in *-ella*⁵: ad esempio da *cammara* si ha *cammariello* e *cammerella*, da *fenestra* si ha *fenestriello* e *fenestrella*, da *fune* si ha *foneciello* e *foniciella*, da *mazza* si ha *mazzariello* e *mazzarella*.

Dunque nel nostro caso è stata utilizzata dai parlanti una possibilità morfologica del sistema dialettale, ma desemantizzando il valore diminutivo e puntando invece sul suffisso come elemento di formazione di un nuovo lemma indicatore di una categoria, come avviene ad esempio nel caso di *saponariello* 'apprendista rigattiere', *scarpariello* 'apprendista calzolaio', *vastasiello* 'apprendista facchino', nomi che indicano chi apprende o inizia a praticare un mestiere.

D'altro canto sappiamo che è proprio della creazione dei gerghi intervenire sulle parole di un dialetto o di una lingua con lo «svisamento fonetico» e con l'uso di suffissi per la formazione di parole gergalizzate non riconoscibili fuori del gruppo.⁶

È probabile che la parola, di cui non sono state ancora rintracciate con sicurezza le prime attestazioni, si diffonda in un ambiente di gergalità,⁷ dove la comunicazione era prevalen-

temente interna al gruppo e doveva essere in qualche modo oscurata verso l'esterno sia per motivi di accettazione sociale dell'identità sessuale altra sia a causa di intrecci sotterranei tra marginalità, devianza e illegalità. La circolazione della parola tra fine Ottocento e inizio Novecento sarà estesa proprio a partire dalla saggistica del positivismo antropologico per poi arrivare nella seconda metà del Novecento a una diffusione del regionalismo nell'italiano attraverso testi letterari e teatrali, come si dirà più avanti.

Sul piano dell'uso sincronico, va poi considerata la forma che si realizza nel parlato dialettale diastraticamente basso dove oggi sono attestate pronunce con il dileguo delle vocali atone: *f(u)mm(o)niell(o)*, *fmmniell*. Da qui la variante abbreviata e forse volutamente criptica *fummo*, *fumm*.

Troviamo la forma *fummo* attestata in un articolo del 1910 sul lessico erotico dialettale della penisola sorrentina: l'autore, di lingua tedesca, riporta parole e espressioni dialettali riferite alla sessualità raccolte da una sua inchiesta, ma incorre in un inconveniente di traduzione dovuto a somiglianza di significato tra *fummo* dial. e 'fumo' it.: «*tu vai p' o fummo*» (du gehst für desn Rauch, machst den Räucherer) e ancora, elencando i nomi dell'omosessualità, «*fumist* (fumo Rauch, also Räucherer)». ⁸

Una studiosa dei gerghi ci informa che il vocabolo *fümmë* le fu indicato come termine del gergo omosessuale nel 1990 ed è tuttora in uso:

Già a vista si intuisce che il termine gergale e quello dialettale sono vicini fra loro e che, in particolare, il termine gergale nasce dall'accorciamento del termine dialettale con il necessario mutamento della vocale centralizzata pretonica in vocale piena tonica; è stata scelta la *ü* perché in questo modo si realizza una metafora della condizione esistenziale del *fëmmëniëllë*, *fümmë* non arrosto, apparenza, non sostanza. ⁹

Un nome tra maschile e femminile: perché sono in uso, attestate a partire dall'Ottocento, le forme *femminella/femminelle* e *femmenella/femmenelle* in parallelo al maschile *femminiello* e le sue varianti. Anche per la forma grammaticale femminile si tratta di parole del dialetto, che in questo caso coincidono nel significante con l'italiano, dove per altro è di antica attestazione *femminella* nel significato di "uomo debole, pavido, credulone".¹⁰ Questa parziale coincidenza con l'italiano e un significato più generico sembrano dare un grado di gergalità più basso alla forma femminile, che tuttavia, proprio per questo, è maggiormente specializzata all'interno del gruppo chiuso dei parlanti che condividono il codice di un linguaggio di genere.

Una traccia toponomastica la troviamo nel *vico Femminelle* menzionato da Salvatore Di Giacomo¹¹, un vicolo adibito alla prostituzione dei travestiti in una zona cittadina compresa tra *L'Imbrecciata*, Porta Capuana e Sant'Antonio Abate dove sin dal Cinquecento si esercitava la prostituzione, lì confinata anche da provvedimenti statali, sotto il controllo della malavita e della camorra.

Si colloca sul registro nettamente dialettale la forma con dileguo della vocale finale *femmenell* che oggi troviamo largamente adoperata nel parlato e anche nello scritto: basti qui ricordare l'intitolazione dell'associazione *Femminell Antiche Napoletane*¹² e la frequenza di questa forma nei blog e nei siti in rete. Ricordiamo un caso di trasposizione di questa forma nello scritto con una normalizzazione mediante aggiunta della vocale finale ma del maschile:

Si cazzottano, le teste che sbattono contro le pareti dell'angusto abitacolo, si scambiano insulti che suonano raddoppio d'inèco [...] soltanto a femmenello l'eco risponde marchettaro¹³.

Nell'uso e nell'opzione tra le forme maschili e femminili entra in gioco la percezione del sé e dell'identità di genere: infatti la percezione degli "altri" porta a scegliere *femminiello*¹⁴ e le sue varianti, mentre per nominarsi e autonominarsi le individualità del gruppo aderiscono, ovviamente, a una narrazione del sé al femminile e dunque usano *femminella*, *femmenella* e *femm(e)nell*.

Non a caso il film-documento di Massimo Andrei, che ha un punto di vista interno al gruppo, si intitola *Cerasella, ovvero estinzione della femmenella*¹⁵ e racconta di Mina 'a russollela.

Nella nobiltà del genere grammaticale rientra anche la posizione dell'articolo masch. 'ò innanzi a femminile: in rete troviamo *Giggin 'ò femmenell*, *Aitan 'ò femmenell* e notizie di cronaca nera riferite a un pregiudicato detto 'ò *femmenell*.

In un testo teatrale di Eduardo De Filippo, *Mia famiglia* del 1955, si menziona un personaggio presunto omosessuale con l'epiteto «'ò *femmenella*».¹⁶ Per la circolazione del termine si segnala anche un'attestazione nella forma italianizzata in *Una vita violenta* (1959) di Pasolini¹⁷: «Parlavano tutti come le femminelle, mezzo in napoletano»¹⁸. Ancora a Pasolini si deve la diffusione di 'effe', abbreviativo gergale di 'effeminato':

«Dimme un po'», chiedeva uno dei pischelli all'effe,
«Sabbrina che fine ha fatto?» «Come?» fece l'effe, drizzandosi come gli avessero messo un zeppo nel didietro.¹⁹

Ricordiamo che il termine napoletano con le varianti e 'femminella' nello specifico significato iniziarono a diffondersi a livello sovraregionale veicolati dal successo teatrale della *Gatta Generentola* di De Simone,²⁰ dove si assiste alle scene del «suicidio del *femminella*» e «il Rosario dei *femminielli*».

Nonostante sia legata a una realtà e a una fenomenologia che in larga parte non esiste più nel contesto napoletano per processi di trasformazione ed evoluzione interni alle ricerche

individuali di identità di genere, la parola *femminiello* con le sue varianti è tuttora vitale nel dialetto napoletano, sia nella produzione che nella comprensione, anche con uno spettro meno specifico del significato.

Di questo radicamento della parola troviamo traccia nella ripresa nella comunicazione giovanile parlata e scritta, come nel caso delle scritte murali di un istituto alberghiero napoletano, che sono un esempio della vitalità del dialetto a Napoli e delle tendenze della sua scrittura spontanea, ma anche di un cambiamento nell'uso di una parola che va verso un significato evocativo di un campo semantico della sessualità, slegato da una specificità denotativa, e comunque con una carica ingiuriosa:

*Guidorizz o fmmnel c piace o' capucchion pa' faccia soia!*²¹

La mobilità della parola dunque non può essere descritta come un'alternanza inconsapevole o confusione tra forme dialettali e italiane, ma deve essere osservata come una grammatica dell'uso relativo a una parola, dove nelle opzioni entra a pieno titolo la percezione e la valutazione del parlante.

Parlare di sé al femminile è una consuetudine che può essere esemplificata da questo breve racconto di Peppe Barra:

Nei Quartieri Spagnoli c'era un vecchio *femmeniello* che si chiamava 'a *pullera* perché in passato aveva venduto i polli. Caduto in disgrazia, diventato poverissimo, vendeva sigarette di contrabbando, «venite 'a nonna vostra, che vi dà e sigarette, *si vulite* qualche altra cosa non ve può dà cchiù» diceva.²²

Un altro tema collegato al nome del gruppo è quello dei soprannomi, che attestano anche le evoluzioni interne agli atteggiamenti sociali del gruppo. In un'intervista²³ ricca di informazioni Ernesto detto *la pacchiana* ricorda di aver conosciuto 'a

*pullera*²⁴, una delle prime *dichiarate*, che cioè anche negli anni del fascismo si vestivano e si comportavano pubblicamente come donne, a differenza delle *femmenelle velettate*, che tenevano nascoste la loro tendenza. Tra queste *femminelle* storiche, Ernesto ricorda *la Piedigrotta* o *'a Peregrotta*, che aveva come secondo soprannome *Sfutteme-Sfuttume* perché aveva l'abitudine di ironizzare e attribuire soprannomi allusivi a particolarità fisiche o nomi gergali di organi e pratiche sessuali come *Zep-pola*, *Anguilla*, *Schiavuttiella*, *Zaganella*. Spesso accompagna il soprannome un parodico titolo nobiliare che si fregia della collocazione in un quartiere napoletano: *marchesa di Santa Teresa*, *principessa di Santa Lucia*, *duchessa del Borgo di Sant'Antonio*.

Sono segnali da un gruppo di parlati che si muoveva ancora uno spazio linguistico dialettale e in parte gergale, in sintonia con le tendenze linguistiche urbane.²⁵

Sul piano della comunicazione si giocava anche una parte dei meccanismi di accettazione sociale legati alla funzione apotropaica, lascito del patrimonio di antichi miti, ma sentita e praticata in ambienti popolari sino alla metà del secolo scorso:

Negli anni Cinquanta i *femmenielli* si tingevano i capelli, si facevano chiamare con nomi di donna, e li trovavi soprattutto nei Quartieri Spagnoli. Venivano accettati come figure, ma il loro amore restava segreto. Erano sfottuti e dileggiati. Ma a Napoli *'o femmeniello* si esponeva. Era ritenuto benaugurante, o si fotografava con i neonati. Veniva chiamato quando si doveva *arriffare* a Natale per il cappone, a Pasqua per l'uovo e per la tombola. Lui andava e faceva un pezzo di grande teatro.²⁶

E se è vero che a Napoli negli ambienti urbani, e non solo, c'era generalmente una tradizionale tolleranza, se non l'accettazione, di diversi orientamenti e comportamenti sessuali, è anche vero che nelle famiglie della borghesia medio-alta nessuno vole-

va 'o *femminiello int' a casa*, come ci dice Ernesto, con conseguenti allontanamenti arrivando sino alla reclusione manicomiale.

Ancora Ernesto la *pacchiana* racconta che negli anni Cinquanta, di sera, in un luogo all'aperto eufemisticamente chiamato la *cattedrale di Porta Capuana*, si ritrovavano le *femminelle*, con appariscenti abiti quasi di scena, e si esibivano in danze e canti, sul modello del cabaret e del teatro di avanspettacolo. Anche i soprannomi evocano questo esotismo da varietà: *Hawayana, Shangay, Creola Nera*.²⁷

Possiamo ipotizzare, a partire dalle diverse scelte di rappresentarsi che deduciamo dai soprannomi, che, attorno agli anni Cinquanta, cambi il modello di femminilità a cui si ispira il gruppo, e il modello linguistico di riferimento diventi, più pervasivamente, l'italiano in quanto lingua del teatro di varietà e del cinema, ma anche dei giornali popolari che illustravano la vita dei divi e delle dive e dunque di un nuovo modello.

Nominare e nominarsi dunque è una faccenda complessa quando riguarda i *femminielli*, come ci fa capire Giuseppe Patroni Griffi in *Scende giù per Toledo* a proposito della conflittualità comunicativa tra *Rosalinda Sprint* e il ragazzino figlio del suo sarto:

il figlio del sarto sta nella guardiola con la testa affondata in un libro, la vede arrivare – quell'aria stravolta, lo strillo in pizzo al labbro – si spaventa (vuoi vedere che mi rifà la storia di ieri?) e premuroso, senza aspettare che Rosalinda Sprint attraversi l'androne, si slancia fuori vociando a tutto fiato verso i ballatoi in alto: «Papàààà, il ricchione!». Uno schiaffo che rintrona nell'imbuto del palazzo gli incolla guancia a guancia – strepiti, pianto, il precipitarsi del sarto giù per le scale e della moglie fuori da suo tugurio. Figlio di mappina scarda di cesso càntero ma ch'è successo io non ho fatto niente stronzillo dimmerda che ho detto il ricchione [...].

A un tratto, silenzio. Girano per l'androne frastornati muti, ad esaurire la nevrastenia che si scarica a terra dalle gambe [...] il portiere si avvia nella grotta buia dietro la guardiola, camera da letto e laboratorio, Rosalinda Sprint lo segue; la moglie e il ragazzino scompaiono in un altro buco.

Il bavero del paltò è perfetto, sta su rigido e le incornicia la testa che sembra testa mozza in coppa di lenci [...].

Rosalinda Sprint è pronta a perdonare, dimentica di quanto si sono buttati in faccia – il sarto sente ancora il dovere di giustificare suo figlio. «Quello va a scuola, è un ragazzo istruito, le cose le dice col nome scientifico. Voi non vi dovete offendere, lui non ci ha messo malizia. È l'istruzione che lo fa parlare così. Il ragazzo non ci ha ancora quel, diciamo, corrompimento della vita che abbiamo noi grandi, che ti fa comprendere, è ver, che anche se la cosa scientifica si chiama così, anche se ha il suo nome nei libri, non si deve dire. Il ragazzo crede ancora che tutto quello che ha un nome si può dire».²⁸

Mantesinielli

Chi è il *mantesiniello*? Secondo la testimonianza di un parlante autorevole, il Maestro Peppe Barra,

i *mantesinielli* erano *femminielli* che svolgevano lavori domestici, come le monache di casa, si prendevano cura della casa e dei parenti, e spesso per conto dei vicini e degli amici di quartiere facevano delle piccole commissioni o la spesa. I *mantesinielli* erano accettati e inseriti nell'ambiente familiare e sociale.²⁹

Il termine deriva da *mantesino* 'grembiule'; secondo i dizionari dialettali, *mantesiniello* significa "referendario, inframmettente, chi per farsi bello riferisce i fatti altrui"³⁰ e «dicesi così,

quasi degno di portar grembiule, l'uomo che cerca di ingraziarsi, cattivarsi l'altrui benevolenza, con artificio o anche col nuocere altrui "Bellin bellino."»³¹. Sono definizioni lessicografiche con un non detto rispetto alla dimensione della sessualità. La figura del *mantesiniello* è conservata nell'iconografia: in stampe, *guaches* e acquerelli distribuiti tra Seicento e Ottocento vediamo danzatori di tarantella, in ambienti all'aperto di campagna. In alcune incisioni i danzatori hanno legato in vita, a mo' di fusciasca, un piccolo grembiule. Queste figure, secondo De Simone,³² sono riconducibili al rito del pellegrinaggio di Candelora a Montevergine, dove il percorso era scandito da tappe rituali e, dopo la visita alla Madonna Schiavona, c'era la festa sul sagrato della chiesa con canti e danze codificati dalla tradizione, con movimenti duplicemente allusivi alla mietitura e al raccolto e alla sessualità.

In una raccolta privata ho potuto osservare due statuette, ciascuna di circa quaranta centimetri, opera contemporanea di figurinai napoletani: in apparenza simili per struttura, decori e abbigliamento ad altri prodotti dell'arte presepiale napoletana, riproducono due uomini vestiti con camicie a sbuffo di tipo seicentesco, con pantaloni attillati al ginocchio, come i danzatori di tarantella, con nacchere nelle mani, e con il grembiule. Collane e orecchini di corallo, come quelli tradizionalmente regalati alle balie o comunque ornamento delle popolane, completano l'abbigliamento al femminile dei due *mantesinielli*, che l'artigiano ha realisticamente caratterizzato con le tracce del pomo d'Adamo e della barba sugli zigomi pronunciati.

Il collezionista ci informa che le due statuette sono state riprodotte in base a un modello ricavato da una foto fatta ad un acquerello, rinvenuto presso un antiquario napoletano, dove appunto era raffigurata una tarantella contadina.

Mantesiniello dunque è parola antica del napoletano, oggi non più in uso, indica una parte per il tutto, e si tratta di una

parte altamente significativa come il grembo e l'indumento che lo protegge nella quotidianità³³. Mettersi il grembiule è una modalità basica di tra-vestirsi, molto antica e radicata nell'Italia meridionale come attesta Giovan Battista Della Porta:

Nell'isola di Sicilia son molti effeminati, et io ne viddi uno in Napoli di pochi peli in barba o quasi niuno; di piccola bocca, di ciglia delicate e dritte, di occhio vergognoso, come donna; la voce debile e sottile non poteva soffrir molta fatica; di collo non fermo, di colore bianco; che si mordeva le labra; et insomma con corpo e gesti di femina. Volentieri stava in casa e sempre con una famiglia come donna attendeva alla cucina e alla conocchia; fuggiva gli uomini, e conversava con e femmine volentieri, e giacendo con loro, era più femina che l'istesse femine; ragionava come femina e si dava l'articolo femminile sempre: trista me, amara me, et il peggio era che peggior d'una femina sopportava la nefanda venere.³⁴

La “faldiglia” della descrizione di Della Porta è un'ampia e ricca sopraveste³⁵, adoperata dalle donne, e può rientrare in una tipologia barocca del grembiule.

La citazione dellaportiana ricorre spesso negli studi³⁶, e qui aggiungiamo che anche nel sesto libro di *Della celeste fisionomia* compare un passo simile in cui si ribadisce l'uso specifico del termine “effeminati”:

Vi sono uomini in Sicilia che si chiamano effeminati, senza barba, con voce sottile, vestiti di vesti da donne, in tutto scordati di esser uomini, attendono a i servigi domestici insieme con le fantesche, e bruttamente soffriscono sottoporsi a gli uomini.³⁷

Rappresentazioni dei *femminielli* nei testi tra Otto e Novecento

La rappresentazione dei *femminielli* tra Otto e Novecento viene fatta, con filtri diversi, in testi di saggistica e di ricerca e in testi letterari e teatrali.

Il positivismo ottocentesco di matrice lombrosiana, che a Napoli vantava una scuola di studi antropologici e criminologici all'avanguardia, si interessa a questo gruppo: tra la fine degli anni Settanta e gli inizi degli anni Ottanta scienziati e demologi contribuiscono in forme diverse allo studio degli emarginati, dei devianti, dei gruppi camorristici con una particolare attenzione agli usi comunicativi gergali. Sulla lingua segreta della comunicazione tra omosessuali si sofferma Alfredo Niceforo, che non ci informa esplicitamente sui *femminielli*, ma descrive alcune situazioni d'uso del gergo nella coppia, di marginali e non, fatta di persone che si sforzavano di apparire eterosessuali:

La continuità dei rapporti e della vicinanza tra i due individui oltre a far sempre accrescere la complessità e la organizzazione del gergo, fa sì che i due [...] avevano bisogno del gergo per nascondere i loro rapporti sessuali e finiscono col divenire amanti, e amanti veri e propri; ed allora non solo ci saranno tra di loro scambi di idee sessualmente volgari, ma anche idee, le più spirituali, d'amore; al gergo quindi che serviva di maschera alle loro relazioni sessuali, si andrà a mano a mano aggiungendo il gergo che nasconderà gli scambi delle loro idee amorose. Così il gergo della coppia si accresce.³⁸

La comunicazione segreta è necessaria ad esempio nel collegio, dove era necessario nascondere le amicizie sessuali tra ragazzi:

una coppia così formata ha inevitabilmente bisogno del gergo: questo diventa una maschera, un'arma difensiva

di prima necessità quando tra due individui corrano rapporti di simile genere.³⁹

Il gergo, sia pure limitato a un certo ambito e di uso ristretto, è per Niceforo, come per i lombrosiani, l'espressione della devianza patologica, dove era fluido il confine tra emarginazione e delinquenza.

Rappresenta una prima fonte ampia per lo studio dei *femminielli* a Napoli la ricerca di Abele De Blasio⁴⁰ che, per primo, racconta e documenta spaccati di ambienti malavitosi nei quali si muovevano anche i *femminielli*. La sua è una descrizione di una realtà a lui contemporanea, che testimonia attraverso una visione diretta o comunque con informazioni di prima mano, e proprio per questo motivo raccoglie ora l'una ora l'altra delle variazioni grammaticali e grafico-fonetiche della parola *femminiello*, che anche per la sua gergalità è parola mobile tra Otto e Novecento.

La parola al femminile viene lanciata come ingiuria nella *petrejata*, cioè nella sassaiola:

ecco intanto uno dei motivi più salienti che dava, fra noi, luogo alla *petrejata*. Se uno dei nostri *scugnizze* veniva maltrattato da un abitante di altro rione, e se la faccenda non si aggiustava subito, con lo scambiarsi qualche *pugneturella dint' 'a panza* (coltellata) [...] la cosa si diffondeva e i *guagliune*, dopo che si erano provvisti di pietre, si avviavano a morre (in gran numero) al quartiere dell'offensore e quivi gridavano: – *Ainella! Ainè! Ascessero 'e guagliune d' 'o Buvero, ca so belle!*

E quelli di rimando:

– *'E guagliune d' 'o Buvero so' belle e buie site na rocchia 'e femmenelle.*⁴¹

Quello di De Blasio è un resoconto a cui l'impostazione ideologica degli studi di antropologia positivista sulle devianze imprime colori forti e un tono giudicante, accresciuto dalla

connessione tra inchiesta sulla camorra e sui comportamenti sessuali.

Nel 1897, in *Usi e costumi della camorra* ripreso poi in *Nel paese della camorra. L'Imbrecciata*⁴², De Blasio dedica un capitolo al matrimonio tra due uomini, *'O spusarizio masculino* in cui parla del legame che poteva unire un camorrista anche bisessuale, definito “pederasta attivo”, a un omosessuale, generalmente travestito, detto “pederasta passivo”, dandoci anche elementi per una nomenclatura:

accanto ai martiri della lussuria troviamo i pederasti passivi di professione, distinti nella malavita coi nomignoli di *ricchioni*, *femminelle* o *vasetti*, chiamati da Brouardel delinquenti nati semifemminei. Essi fanno parte di quella folla che si agita per i bassi fondi della città e che si procura col furto il pane quotidiano.

Giunti che sono i *ricchioni* alla prima alba della pubertà, sentono il bisogno di essere...goduti, e, trovato che hanno l'*ommo 'e merda* (*pederasta attivo*), l'amano, come ben si esprime il Mantegazza, con una passione vera, ardente, che ha tutte le esigenze, tutte le gelosie di un amor vero. Il *vasetto*, tutto contento dell'acquisto fatto, colma di carezze l'amante e poi cerca raggruzzolare quel tanto che è indispensabile per preparar l'ara dove spontaneamente va ad offrirsi in...*olocausto*.

Il luogo del sacrificio è quasi sempre qualche lurida locanda, dove in giorno ed in ora stabilita si fa trovare l'amante, qualche sonatore di organetto e di chitarra ed una schiera di *ricchioni*, che fan corona alla timida...*fanciulla*. Dopo un balletto erotico, il più provetto della... *materia* augura alla felice coppia la buona notte; ma la *sposina*, prima di lasciar partire gl'invitati, distribuisce i tradizionali *tarallucci* e vino [...] le nostre *femminelle* di giorno si occupano di faccende domestiche, appunto come fanno le donne, e poi in ora stabilita si fanno alla finestra ed aspettano i toro amanti.

Parecchi *vasetti*, per rendersi ai *soggetti* più attraenti, si truccano gli occhi, altri si fanno tatuare sul viso qualche neo di bellezza e molti, mediante ovatta, cercano rendersi più formose le parti posteriori e più sporgente il petto. Qualcuno si *femminizza* anche nel nome.⁴³

Se De Blasio non manca di passare in rassegna le casistiche di uomini che vivono come donne nei vari paesi e nelle diverse epoche, nel suo collegare i *femminielli* con la camorra sembra legare questo gruppo a un carattere della Napoli antropologica.

In un progetto letterario largamente rivolto alla narrazione della città e delle sue contraddizioni sociali, Ferdinando Russo, il poeta di *'E scugnizze*,⁴⁴ in *Gente è mala vita*⁴⁵ disegna realisticamente, con un verseggiare terso, una figura la cui doppia identità femminile è sottolineata dal titolo, apparentemente non marcato, che è un nome femminile preceduto, e rinforzato, dall'appellativo *'Onna Teresina*:

Si parla, parla tutto affemmenato;
chàmmalo bello, e chillo quase svene...
Porta 'o bracciale, tene 'o nnamurato...
È malatia, che ssa', chella ca tene!

Dille c'addora 'è musco e ll'è priato
Falle nu surdiglino, e chillo vene.
È colleruso, e si sta risturbato,
sputa cu nu risgusto, comm'è pprène.

'O ccert' è ca se fraveca 'è russette,
se tegne ll' uocchie cu na gravunella,
tene 'a cammisa 'è seta cu 'è merlette.

Rire sempe, cu 'a gente mmiez' 'a via,
e porta 'a carza rosa e 'a scarpinella
cu 'a nocca ncoppa e 'o tacco a fantasia.⁴⁶

È interessante notare nel teatro di Eduardo De Filippo una rappresentazione sostanzialmente giudicante dell'omosessualità in alcune commedie, dove linguisticamente tabuizza termini espliciti riferiti all'omosessualità, come era del resto nel costume di quegli anni. Significativo in *Mia famiglia* (1955) il dialogo del padre Alberto, speaker radiotelevisivo, che rimprovera alla moglie di aver accolto in casa il giovane Guidone, amico dei figli:

“ALBERTO [...] E tu per prima hai permesso che quel signore frequentasse i nostri figli. Da un uomo che appartiene ad una categoria di gente che non ha niente da perdere e che una famiglia non se la potrà mai creare, che ti puoi aspettare di buono? Una setta diabolica, che funziona da un capo all'altro del mondo, ramificando e mettendo radici da per tutto. S'impongono servendosi dell'Arte per corrompere e distruggere quel tanto di buono che ci serve a credere nella vita che dobbiamo vivere giorno per giorno. E si servono del gusto «raffinato». Mettono su negozio? E tutti di corsa al negozio dei «raffinati». «Non sapete niente? È uscito il romanzo del «raffinato». In quella strada, c'è la sartoria del «raffinato»; in quell'altra c'è il parrucchiere «raffinato». Guarda com'è «raffinata» tua figlia. Non sembra più nemmeno una donna, si può confondere con uomo.”⁴⁷

La parola dialettale *ricchione* (come la forma diminutiva al vocativo *ricchiunciè*) è invece utilizzata da Eduardo non nel significato proprio di “omosessuale, pederasta” ma come insulto, con valore di “mascalzone”, “imbroglione”, “traditore”, secondo un uso comune del parlato disfemico meridionale, senza riferimento all'orientamento sessuale, in *Il sindaco del rione Sanità* (1960), marcando uno scambio di battute dopo una sparatoria:

“FABIO Ti ho pregato, stai zitto. Adesso ti lamenti? Ci pensavi prima della sparatoria.

PALUMMIELLO [...] Questo è un fetente ricchione...

‘O NAIT ‘O ricchione si’ tu.

FABIO [...] Va bene, siete ricchioni tutti e due.”⁴⁸

Nello scenario storico di *Tommaso d’Amalfi* (1965) Eduardo rappresenta anche la vita di un sordida casa dove si muove un gruppetto di servitori i cui soprannomi sono già caratterizzanti: *Babà* (nome del tipico dolce napoletano, per traslato sinonimo di dolcezza e morbidezza), *Fravulella* (‘fragolina’ attribuito dato al colorito fresco e roseo delle ragazze), *Perzechella* (‘piccola pesca’ riferito a un incarnato femminile turgido e liscio) e *Palla ’e zucchero*. Uno scambio di battute ci chiarisce chi siano costoro, e ancora più esplicito è lo stigmatizzante commento eduardiano nella didascalia:

Un lurido lupanare, situato in una traversa del Lavinaio.
[...] Una voce femminile, dall’accento teutonico, si leva, autoritaria, per ristabilire la calma. È la voce di Madama Meyer, la padrona del bordello.

MAYER Pasta! Pasta! Siete cani arrappiati...Tutti cani arrappiati! Non afete rispetto...Mia casa essere Pordello serio [...] Perzechella...Fravulella...Palla di zucchero... Babà...Perzechella, dove sei?

PERZECHELLA (*dall’interno*) Madama Mayer, stiamo venendo.

MAYER Foi cattivi mantesinielli, perché mai pronti quando io chiamare.

FRAVULELLA (*dall’interno*) Pronti!

PALLA ‘E ZUCCHERO Prontissima!

BABÀ Sto qua.

I quattro compaiono nel riquadro del portoncino e si schierano di fronte alla loro padrona.

PERZECHELLA Schiavuttielle di Madama Meyer.
FRAVULELLA, PALLA 'E ZUCCHERO, BABÀ,
PERZECHELLA Schiavuttielle! (*Si inchinano rispettosamente.*)

I quattro servitorelli di Madama sono gli esponenti «massimi» dell'infima pederastia dell'epoca. Pure la pederastia, come del resto le abitazioni, i posti in teatro, negli ospedali, nei tram, fu sempre classificata in categorie diverse e distinte tra loro: nobiltà e plebe. Se un nobile si poteva permettere il lusso di essere pederasta senza urtare le suscettibilità degli ambienti mondani e delle corti, un plebeo doveva nascondere la sua vergogna nei bordelli e nei lupanari più malfamati del Reame. Venivano assunti in qualità di servitorelli e denominati con l'appellativo di «Mantesinielli».⁴⁹

In pieno Novecento, è ancora l'interesse per la cultura popolare dell'area napoletana che genera la descrizione della *figliata de' femminielli*, in *La pelle* di Curzio Malaparte⁵⁰, ambientata a Torre del Greco: memoria di antichi riti, gli uomini che partoriscono feticci di legno, trovano un'eco nel racconto di Fabrizia Ramondino *Il fratello di Enzino* con il parto delle bambole, come nota Antonella Cilento.⁵¹

La rappresentazioni dei *femminielli* e del loro sistema comunicativo nella seconda metà del Novecento si muove già nella dimensione del recupero di una figura e una cultura in via di estinzione.

Su questa linea, il riferimento fondamentale è senz'altro il recupero e la riscrittura anche linguistica messi in atto da De Simone nella *Gatta Cenerentola*. I *femminielli* della *Gatta*, anche con il ritmo cadenzato e veloce delle loro litanie, giocano con le risorse delle formule proverbiali e cabalistiche del dialetto, riutilizzate come veicolo di doppi sensi e giochi linguistici sui comportamenti sessuali. Ne deriva un lessico della sessualità in chiave

comica che in parte vuole sorprendere gli ascoltatori e in parte vuole ribadire la condivisione di un linguaggio comune nella tradizione dialettale, come ad esempio nel *Rosario dei femminielli*:

E nel Terzo Mistero 'è 'Ntunettella
Pe' 'nfucà na tianella
jetta a fernì sott' 'a furnacella
po' venette 'o solachianello
e se 'nfucaie 'o bancariello po' venette 'o munaciello
e ll'arracquaie 'è rafanielle
po' venette 'è femmenielle
e s'agliuttettero 'è cucuzzielle.⁵²

La rappresentazione dei *femminielli* nei testi letterari cronologicamente più vicini sembra funzionale alla narrazione della città, come elemento di caratterizzazione descrittiva a volte inserito come una citazione evocativa (è il caso di Domenico Rea in *Pensieri della notte*⁵³) o sviluppato come personaggio, ad esempio come l'informatore di polizia del commissario Ricciar-di nei *noir* napoletani di Maurizio De Giovanni.

Molteplici e di diversa valenza sono le rappresentazioni dei *femminielli* nel teatro, da Manlio Santanelli a Enzo Moscato a Fortunato Calvino.

Un punto di congiunzione tra antico e nuovo mondo dei *femminielli* è quello che si ritrova nel teatro di Annibale Ruccello, in cui in filigrana si scorge anche la sua formazione antropologica⁵⁴, un teatro sempre sul filo della tensione tra primitivo e moderno, dove il dialetto è la lingua antica ma anche post-moderna, contaminata dall'immaginario televisivo consumistico.

Così la *Jennifer* delle *Cinque rose* è l'emblema del cambiamento che dal femminiello ha condotto al travestito o al trans, un cambiamento che è anche sociale e linguistico, pagato in termini di uno smarrimento di identità e di riconoscimento in un contesto urbano locale.

Note

¹ Per un approfondimento in chiave di studi di genere si rinvia al recente Zito E. e Valerio P., *Corpi sull'uscio. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Napoli, Filema, 2010; sulle parole che nelle diverse lingue e culture indicano gli uomini al femminile si veda la descrizione antropologica di D'Agostino G., *Il sesso in maschera in Maschere e corpi: tempi e luoghi dei Carnevale*, a cura di Castelli F. e Grimaldi R., Roma, Meltemi, 1997, pp. 152-153.

² Tra i dizionari del napoletano attribuisce alla parola un significato riferito all'uomo Andreoli, «*Essere nu femminella*, dicesi di uomo vago di pettegolezzi e di scandali. Essere un pettegolo, un mettiscandali» (Andreoli R., *Vocabolario napoletano-italiano*, Torino, Paravia, 1887, s.v.). La reticenza di altri dizionari ottocenteschi induce a ipotizzare la gergalità della parola.

³ Per una descrizione del napoletano e della metafora nei dialetti campani De Blasi N., *Profilo linguistico della Campania*, Bari-Roma, Laterza, 2006.

⁴ Il fenomeno socio-antropologico dei *femminielli* viene qui considerato nella sua specificità caratterizzante della realtà urbana moderna di Napoli. Per i rimandi ai miti e alle testimonianze storiche più antiche e i parallelismi con altri contesti culturali nazionali e internazionali si veda *Corpi sull'uscio*, cit., pp. 47-71.

⁵ Capozzoli R., *Grammatica del dialetto napoletano*, Napoli, Chiurazzi, 1889, pp. 69-70. Per una descrizione diacronica del napoletano si veda Ledgeway A., *Grammatica diacronica del napoletano*, Niemeyer, Tübingen, 2009.

⁶ Per i gerghi in area italiana e una rassegna degli studi precedenti Marcato C., *Il gergo*, in *Storia della lingua italiana* a cura di Serianni L. e Trifone P., vol. II, Torino, Einaudi, 1994, pp. 757-791; Ead., *Dialetto e gergo in I dialetti italiani. Storia, struttura, uso* a cura di Cortelazzo M., Marcato C., De Blasi N., e Clivio G. I., Torino, UTET, 2002, pp. 1056-1362.

⁷ La voce è in Ferrero E., *Dizionario storico dei gerghi italiani. Dal Quattrocento ad oggi*, Milano, Mondadori, 1991, con la notazione di un cambiamento generazionale, «Oggi *femminielli* sono i giovani travestiti, che spesso escono dal calvario di complesse operazioni chirurgiche, e rappresentano una delle più drammatiche piaghe sociali di Napoli»; da Ferrero la voce è ripresa in Boggione V. e Casalegno G., *Dizionario letterario del lessico amoroso. Metafore, eufemismi, trivialismi*, Torino, UTET, 2000.

⁸ Von Spectator, *Erotische Ausdruckweisen der Sorrentiner Landbevölkerung*, "Anthropophyteia", n. 7, 1910, pp. 47-53; la citazione a p. 49. Ringrazio il collega Luca Lorenzetti per la segnalazione dell'articolo. *Fummo* non è registrato nei dizionari del napoletano.

⁹ Greco M.T., *Gergo e dialetti*, in *Lo spazio del dialetto in città*, a cura di De Blasi N. e Marcato C., Napoli, Liguori, 2006, p. 146.

¹⁰ Battaglia S., *Grande dizionario della lingua italiana* - GDLI, Torino, Utet, 1968, vol. V, s.v.

¹¹ Di Giacomo S., *La prostituzione a Napoli nei secoli XV, XVI e XVII* (1899), Napoli, Gazzetta di Napoli, 1994, p. 181.

¹² L'aggettivo *Antiche* esprime efficacemente l'atteggiamento di rivisitazione e di recupero di una dimensione esistenziale e di comportamenti oggi mutati, di cui si ha traccia solo nel ricordo e nella memoria, così come *Napoletane* rimarca la dimensione geografica di appartenenza.

¹³ Patroni Griffi G., *Scende giù per Toledo*, Milano, Garzanti, 1975, p. 66.

¹⁴ Ricordiamo, ad esempio, che, per citare contesti antropologici rituali, si parla comunemente di *Juta de' femminielli* a Montevergine e della *Tombola de' femminielli*.

¹⁵ Il film è del 2007.

¹⁶ *Mia Famiglia* in *Il teatro di Eduardo De Filippo - Cantata dei giorni dispari*, a cura di De Blasi N. e Quarenghi N., Milano, Mondadori, 2005, vol. II, p. 1414.

¹⁷ Pasolini P.P., *Una vita violenta*, Milano, Garzanti, (1959) 1965², p. 142.

¹⁸ Per la datazione di 'femminella' si veda D'Achille P., *Retrodatazioni di parole nuove*, in *Studi latini e italiani in memoria di Marcello Aurigemma*, Roma, Herder, 1997, pp. 345-347; si veda anche D'Achille P., *Memoria del parlante e diacronia dei parlanti*, "Studi di lessicografia italiana", XI, 1991, pp. 269-322.

¹⁹ *Una vita violenta*, cit., p. 147; si veda anche *Dizionario del lessico amoroso*, cit. s.v.

²⁰ De Simone R., *La Gatta Cenerentola*, Torino, Einaudi, 1977.

²¹ Qui *fmmnell*, che non ha metaforesi, potrebbe essere sia a variante italianizzata sia il femminile e può intendersi genericamente come 'effeminato', 'omosessuale' con valore di epiteto ingiurioso: le scritture giovanili esposte in Montuori F., *L'area metropolitana di Napoli e la scrittura spontanea del dialetto*, in *Lo spazio del dialetto in città*, a cura di De Blasi N. e Marcato C., Napoli, Liguori, 2006, pp. 175-210.

²² Riferisce l'aneddoto Peppe Barra in *Diario d'artista* a cura di Bianchi P., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2012.

²³ Il video dell'intervista è reperibile su *YouTube* www.femmenell.com.

²⁴ Nell'intervista si dice che 'a pullera ha partecipato a film *La pelle* di Liliana Cavani ed è stata ripresa e intervistata da Ugo Gregoretti e Nanni Loy.

²⁵ Si veda De Blasi N., *Storia linguistica di Napoli*, Roma, Carocci, 2012.

²⁶ *Diario d'artista*, cit.

²⁷ Sono dello stesso tipo, con allusioni a mondo del cinema e delle grandi dive, i soprannomi in *Scende giù per Toledo* cit.: *Marlene Dietrich*, la *Viacolvento*, *Mariacallas*, *Sayonara*. Si veda anche il catalogo della mostra fotografica di Esposito S., *Trasmutazioni*, a cura di Lo Cicero A., Museo Archeologico Virtuale - MAV, Ercolano, 2009.

²⁸ Patroni Griffi G., *Scende giù per Toledo*, Milano, Garzanti, 1975, pp. 32-33.

²⁹ *Diario d'artista*, cit.

³⁰ Così sotto la voce D'Ambra R., *Vocabolario napolitano-toscano domestico di arti e mestieri*, Napoli, presso l'Autore, 1873, 8 rist. anastatica, Bologna, Forni, 1996; D'Ascoli F., *Nuovo vocabolario dialettale napoletano*, Napoli, Galilina, 1993; Volpe P.P., *Vocabolario napolitano-italiano tascabile*, Napoli, Saracino, 1869, (rist. anastatica Bologna, Forni, 1970).

³¹ Andreoli R., *Vocabolario*, cit.

³² De Simone R., *Il segno di Virgilio*, Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo di Pozzuoli, Sezione Editoriale Puteoli, Pozzuoli, 1982.

³³ 'Grembiale, grembiule' in italiano, per metonimia, indicano anche l'organo genitale femminile. Il grembiule è adoperato anche dagli uomini per mestieri artigianali o mansioni contadine, di qui l'espressione "uomo di grembiule" 'artiere', artigiano' (DELI, s.v.).

³⁴ Della Porta G.B., *Della Fisionomia dell'uomo* (1588-89) libro IV, a cura di Cicognani M., Milano, Longanesi, 1971.

³⁵ DELI, s.v.

³⁶ Ad esempio in *Corpi sull'uscio*, cit., p. 47.

³⁷ Il testo di *Della celeste Fisionomia* del 1614 è pubblicato in appendice a Della Porta G.B., *Coelestis Physiognomia*, a cura di Paoletta A., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, p. 294.

³⁸ Niceforo A., *Il gergo nei normali, nei degenerati e nei criminali*, Torino, Flli Bocca, 1897, (rist. anastatica Bologna, Forni), p. 37.

³⁹ *Il gergo*, cit., p. 37.

⁴⁰ Per un profilo biobibliografico di De Blasio, che da 1904 insegnò Antropologia generale all'Università di Napoli, si veda Bruno I., *Il gergo della camorra negli studi di Abele De Blasio* in *Le rappresentazioni della camorra*, a cura di Bianchi R. e Sabbatino P., Napoli Edizioni Scientifiche Italiane, 2009, pp. 111-163. Ricordiamo qui di De Blasio A., *La malavita a Napoli tra Otto e Novecento* (Napoli, Pierro 1905), Napoli, Stamperia del Valentino, 2007; *La pubertà dei napoletani normali e delinquenti*, Napoli, Priore, 1907; *Secrezione lattea nei pederasti passivi* in "Archivio di Antropologia, Criminologia, Psichiatria e Medicina Legale", Torino, 1918.

⁴¹ De Blasio A., *Usi e costumi dei camorristi* (prima ed. Napoli, Gambella, 1897), Napoli, Luca Torre, 1993, p. 31.

⁴² De Blasio A., *Usi e costumi dei camorristi*, cit.; *Nel paese della camorra. L'Imbrecciata*, prefazione di Sergi C., Napoli, a spese dell'autore, 1901.

⁴³ *Usi dei camorristi*, cit., pp. 99-102.

⁴⁴ Russo F., *'E scugnizze diciassette sonetti*. Nel testo del 1897 edizione critica a cura di De Blasi N., Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2009; per la storia della parola De Blasi N., *Testimonianze per la storia di «scugnizzo»*, *probabile neologismo di fine Ottocento*, "Lingua e Stile", XLI, 2006, pp. 229-254.

⁴⁵ Russo F., *Gente è mala vita*, Napoli, Pierro, 1897; si cita qui da Amedeo G., *Ferdinando Russo*, Napoli, Cuzzolin, 2007, vol. II.

⁴⁶ Si riproduce qui il testo da *Ferdinando Russo*, cit., vol. II, p. 63.

⁴⁷ De Filippo E., *Teatro* cit., tomo II, pp. 1425-1426.

⁴⁸ De Filippo E., *Teatro* cit., tomo III, p. 828.

⁴⁹ De Filippo E., *Teatro* cit., tomo III, pp. 992-994. Per i soprannomi Bianchi P., *Note di onomastica eduardiana in Eduardo De Filippo. Dizionario dei personaggi*, a cura di Bianchi P. e De Blasi N., Venosa, Osanna, 2014, pp. 21-34. Su corporeità, osceno e turpiloquio Maddaloni G., *Io, l'erede. La lezione di Pulcinella nel teatro di Eduardo*, Venosa, Osanna, 2014, pp. 35-45.

⁵⁰ *La pelle* uscì a Parigi e a Milano nel 1949; si veda ora l'edizione a cura di Guagni C. e Pinotti G., Milano, Adelphi, 2010.

⁵¹ Recensione di Cilento A. a *La pelle* in "Tuttolibri", "La Stampa", 2010.

⁵² *La Gatta Cenerentola*, cit., p. 32.

⁵³ Rea D., *Pensieri della notte*, (Milano, Rusconi, 1985), Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2006.

⁵⁴ Ruccello A., *Teatro* con introduzione di Fiore E., Milano, Ubulibri, 2005; su vari aspetti della drammaturgia di Ruccello si vedano i contributi di più autori in *Annibale Ruccello e il teatro nel secondo Novecento*, a cura di Sabbatino P., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009.

* Ringrazio vivamente i colleghi Paolo D'Achille, Nicola De Basi, Luca Lorenzetti, Pietro Maturi, Giuseppe Merlino e il Maestro Peppe Barra per le indicazioni e i suggerimenti bibliografici generosamente dati.

I *femminielli* napoletani:
alcune riflessioni antropologiche

di Gabriella D'Agostino

Lo studio dell'omosessualità presso le culture di interesse etnografico sembra dimostrare che non esiste un comportamento o un modo di essere che possa universalmente definirsi tale, nel senso che la questione dell'omosessualità non è separabile da quella prospettiva più ampia relativa alle attitudini verso la sessualità in rapporto con le rappresentazioni di genere di una società determinata. I significati attribuiti al maschile e al femminile sono costruzioni sociali, storicamente determinate, e la categoria di genere, almeno da un trentennio, nella prospettiva antropologica, è la chiave di accesso privilegiata per comprendere le relazioni sociali attraverso cui si esprimono i rapporti di potere, le connesse strutture di prestigio e di status, le strategie matrimoniali e l'organizzazione della parentela. La nozione di genere, proposta come categoria analitica a partire dalla quale ripensare ciò che per millenni è stata considerata naturale differenza tra il maschile e il femminile, con la conseguente subordinazione del secondo al primo, è imprescindibile per la messa a fuoco di un punto di vista adeguato a rendere conto della configurazione storica dei rapporti tra uomo e donna. Il genere e la sessualità sono forme simboliche significative che, come per ogni altra dimensione umana, devono essere interpretate prima che spiegate¹. Uno dei possibili scenari in cui collocare le relazioni tra gli individui è costituito, dunque, dai rapporti di potere alla luce delle nozioni di prestigio e di status. In quest'ottica, sessualità, fertilità, riproduzione, allevamento, sterilità emergono

anch'essi come costrutti storicamente e culturalmente determinati a partire da realtà concrete in cui livello economico, politico e simbolico risultano essere nostre discretizzazioni arbitrarie di sistemi di rappresentazione coerenti².

La prospettiva antropologica, per definizione, è interessata non tanto alle inclinazioni dei singoli individui, alle loro caratteristiche idiosincratiche, ma agli individui in quanto rappresentativi di un determinato contesto sociale e culturale e alla comprensione delle dinamiche, delle relazioni tra inclinazione individuale e sistema di regole, codici, collettivamente condivisi, assumendole come tipiche. Studiando configurazioni culturali particolari, a partire dal concreto comportamento degli individui che si muovono all'interno di quella configurazione determinata, da ciò che essi fanno, da ciò che dicono di fare ma anche da ciò che fanno e non fanno di fare, la prospettiva antropologica si pone l'obiettivo di comprendere sistemi di regole, sistemi di valori, concezioni del mondo e della vita, complessi simbolici sulla cui base quegli individui, implicitamente o esplicitamente, si rapportano tra loro dando luogo a quelle configurazioni.

Riguardo all'omosessualità, l'attenzione degli antropologi si è concentrata pertanto sulla cosiddetta omosessualità istituzionalizzata, e/o rituale, rispetto alla quale sono stati rilevati due modelli: il primo è caratterizzato dall'inversione di genere di cui l'esempio più noto è costituito dalla condizione del *berdache*; l'altro, organizzato secondo il criterio dell'età, vede coinvolti in un comportamento "omosessuale" per un periodo di tempo variabile, uomini appartenenti a generazioni diverse, un po' come nel modello della Grecia antica. In questo caso, siamo in presenza di pratiche connesse ai riti di iniziazione all'età adulta e il rapporto tra adulti e giovani è finalizzato all'acquisizione da parte di questi ultimi della capacità riproduttiva attraverso modalità di trasmissione del seme atte a garantire il raggiungimento della

maturità fisiologica e sociale. Questo tipo di pratiche va dunque interpretato nel contesto più vasto dei processi attraverso cui determinate società rappresentano le procedure socialmente condivise di trasformazione della natura e le relazioni tra i sessi: il circuito di scambio dello sperma tra gli uomini, nella fattispecie, lega gli uomini tra loro e, in un secondo tempo, alle donne, disegnando un rete di relazioni di dipendenza e di obblighi reciproci che costituisce la trama del sociale. Un esempio di questo tipo di pratiche è stato rilevato presso diverse società della Nuova Guinea. I Neoguineani ritengono in sostanza che la “maschilità”, nei suoi aspetti sia fisici sia culturali, sia incorporata nello sperma che, pertanto, deve essere trasmesso in un modo regolato. Parallelamente, ritengono che la “femminilità” sia incorporata nel sangue mestruale e in quello del parto e i maschi ritengono che anche le donne possiedano un qualche mezzo per trasmettere questa sostanza alla generazione successiva. Come ha rilevato Harriet Whitehead, esempi di questo tipo fanno comprendere come un particolare costume sessuale istituito (in questo caso questa forma di pederastia) non sia che «una manifestazione tra tante di un modo di classificare e pensare i sessi», modo che, se delineato in tutti i suoi dettagli, «si scopre radicato sia all'interno di un insieme più ampio di premesse cosmologiche sia all'interno di un modello caratteristico di privilegi e obbligazioni sociali che divide le categorie di sesso e età». Inoltre, spesso sono proprio le pratiche sessuali o connesse al sesso non convenzionali ai nostri occhi, come questa forma di pederastia o la manducazione rituale dello sperma, o i tabù della contaminazione mestruale, o l'uso, nella caccia alle teste, di armi che simboleggiano la copulazione, per citare solo alcuni esempi relativi ai gruppi della Nuova Guinea, a mettere in evidenza, più chiaramente, la teoria indigena e a individuarne la natura simbolica³.

Quanto alle forme di inversione di genere note in etnografia come “travestitismo”, una delle più note, come dicevo, è

rappresentata dalla “berdacità”. Nel Nord America indigeno era ammissibile che un uomo, rispetto a importanti aspetti sociali, divenisse donna (e viceversa, anche se più raramente)⁴. La pratica omosessuale era uno dei comportamenti che accompagnavano questa trasgressione di genere, tuttavia questo stile di omosessualità istituzionalizzata è molto diverso da quello della Nuova Guinea e l'uno e l'altro sono molto diversi dal modello di omosessualità (ipotizziamo che ce ne sia solo uno, per semplificare) del mondo occidentale moderno. E però, le differenze possono essere classificate e comprese se ci si rende conto che ciascuna delle “omosessualità” si fonda su una diversa costruzione culturale del genere, mentre le costruzioni culturali del genere, per quanto dissimili nel contenuto, presentano tutte alcuni tratti di “similarità strutturali”. Whitehead sottolinea inoltre che le costruzioni culturali di genere, ossia le idee che conferiscono significato sociale alle differenze fisiche tra i sessi, dando luogo a due classi biologiche, il maschio e la femmina, costruiscono due classi sociali, gli uomini e le donne, «facendo apparire ragionevoli e appropriate le relazioni sociali tramite cui uomini e donne si rapportano l'un l'altro. In tutte le società note è presente una dicotomia di genere, nel senso che ovunque le differenze sessuali di tipo anatomico, osservabili alla nascita, vengono utilizzate per incanalare il neonato nell'uno o nell'altro dei due complessi sociali di ruolo. [...] In nessuna cultura, tuttavia, essa esaurisce le idee che circondano le due classi costituite in questo modo minimale. Entrano in gioco anche tratti definitori addizionali dello status di genere, alcuni connessi a ulteriori differenze fisiologiche, reali o supposte, tra i sessi, altri a una miriade di altre dimensioni quali il fato, il temperamento, il potere spirituale, l'abilità, la storia mitica; e sono questi ipotetici attributi addizionali a variare in modo significativo da cultura a cultura»⁵. Whitehead osserva ancora che «fintantoché il genere non viene pienamente definito da un qualunque tratto

singolo, vi è sempre la possibilità che, per varie ragioni» (che cambieranno in funzione del sistema di genere) «possa sorgere per certe persone, o categorie di persone, uno status di genere misto o deficitario. Per esempio, in Nuova Guinea i ragazzi sono deficitari in quanto a “maschilità” e benché l’omosessualità non accompagni inevitabilmente tali situazioni, queste possono fornire occasioni in cui essa sia ritenuta appropriata: sia in Nuova Guinea sia nel Nord America indigeno l’occasione per l’istituzionalizzazione delle relazioni omosessuali è data da peculiari status di genere costruiti su altre basi. Nella nostra società, di contro, è l’attività omosessuale in quanto tale che dà luogo al riconoscimento culturale, nella forma della riprovazione, della condanna o della presa d’atto, di uno status di genere peculiare, quello dell’omosessuale»⁶.

Vediamo più in dettaglio in cosa consisteva e per quali tratti si caratterizzava la condizione di *berdache*. *Berdache* è un termine generico con cui nella letteratura etnografica si indica uno status di genere distinto da quelli maschile e femminile nell’area nord-americana. Utilizzato soprattutto dagli antropologi di cultura anglosassone deriva dal francese *bardash* (dall’italiano *bardassa* sulla base dell’arabo *bardaj*, dal persiano *bardah*). Nell’*Oxford English Dictionary* *berdache* viene definito come: «efebo [...] giovane mantenuto per fini contro natura»; “giovane mantenuto”; “prostituto”. Il termine pare che sia stato utilizzato per la prima volta dai Francesi in riferimento a un omosessuale passivo in abiti femminili per essere esteso, successivamente, anche ai prostituti maschi non travestiti, agli omosessuali istituzionalizzati travestiti e ai prigionieri di guerra costretti ad assumere ruolo e status da donna⁷.

Callender e Kochems lo definiscono come «un individuo, generalmente maschio, anatomicamente normale, che assumeva abito, occupazioni e comportamento dell’altro sesso per realizzare un cambiamento nello stato di genere. Questo cambia-

mento non era completo; esso consisteva piuttosto nel movimento verso uno *status* intermedio che combinava attributi sociali maschili e femminili⁸. I termini che nelle diverse culture denotano il fenomeno fanno riferimento proprio alla sua natura ambigua; nella traduzione letterale infatti le denominazioni sono traducibili con espressioni come “mezzo uomo-mezzo donna”⁹, “uomo-donna”¹⁰, “possibile donna”¹¹, espressione quest’ultima che interpreta lo stato di tensione verso il sesso femminile, quale tratto dominante non risolto. Il contributo dei due antropologi americani consiste in una rassegna degli studi sull’argomento con intenti di sistematizzazione di una materia spesso frammentaria, soggetta a letture pregiudiziali da parte soprattutto degli osservatori occidentali, con il fine di consentire un esaustivo esame comparativo. Per di più, il contatto degli Europei con le culture indigene americane ha giocato un ruolo determinante per la sparizione di questo fenomeno culturale sia per l’ostilità manifesta nei confronti di un costume contrario alla moralità europea dominante (che ha pesato appunto sulle interpretazioni) sia per il prevalere di modelli ideologici occidentali all’interno delle culture indigene¹². La progressiva scomparsa dell’istituto tra gli Indiani spesso non ne ha consentito l’osservazione diretta e la sua stessa ricostruzione attraverso il recupero della memoria e dei racconti di tradizione orale ha incontrato ostacoli nella reticenza crescente dei membri delle culture osservate che, non di rado, hanno negato l’esistenza stessa del fenomeno, seppur attestato per altre vie.

La trasgressione di genere nel Nord America indigeno consisteva, in sostanza, al livello minimo, nella ammissibilità che una persona anatomicamente di un sesso, assumesse per un periodo indeterminato, in parte o del tutto, l’abbigliamento, l’occupazione e lo status sociale, compreso quello coniugale, del sesso opposto. La via più comune verso lo status era la manifestazione, durante l’infanzia o la prima adolescenza, del

comportamento ritenuto caratteristico del sesso opposto. Queste manifestazioni erano salutate dalla famiglia e dalla comunità con una varietà di risposte, da un moderato scoraggiamento a un incoraggiamento attivo, a seconda del sentimento tribale prevalente, ma raramente vi erano dubbi circa il significato di determinati comportamenti tendenti al sesso opposto. Essi erano segnali del fatto che i giovani potevano essere destinati alla speciale carriera dell'individuo transgenere. Tra gli aspetti del comportamento sociale che più definiscono lo status di genere del *berdache* il posto d'onore veniva assegnato alla partecipazione al lavoro produttivo. "Diventava donna" chi svolgeva un lavoro da donna, chi preferiva gli utensili dei mestieri femminili, o colui al quale il "fato" aveva imposto questo tipo di mestieri e di utensili. L'inclinazione poteva manifestarsi sin prima della nascita: una donna incinta che voleva conoscere il sesso del nascituro faceva scegliere a un bambino tra due oggetti: l'arco e la cinghia del fardello, o altri specifici di attività e occupazioni maschili e femminili, assumendo che la scelta del bambino fosse condizionata dall'influenza del feto. La scelta verso l'uno o l'altro oggetto era un indizio significativo. Oppure, la donna incinta faceva attenzione se i suoi sogni riguardassero attrezzi o abbigliamento maschili o femminili. Durante l'infanzia questi segni potevano essere confermati o contraddetti dal comportamento reale del bambino il quale, manifestando interesse per le attività ritenute appropriate al sesso opposto al proprio sesso anatomico, veniva allevato come tale. Anche l'abbigliamento e l'atteggiamento definivano fortemente il genere. L'uso spontaneo di modelli di discorso femminile, una voce acuta, modi femminili di ridere o camminare sono talvolta menzionati nei resoconti etnografici per identificare il "berdache" in erba. È probabile che i due criteri "sociali", lavoro e aspetto esteriore, si rafforzassero reciprocamente. Ciascuno in se stesso era allusivo di un destino transgenere che conduceva a una riclassificazio-

ne dell'individuo, ma ci si aspettava che alla comparsa di un tratto trasversale dovesse seguire anche l'altro. Tra la preferenza occupazionale e l'abbigliamento è comunque il primo a essere menzionato più frequentemente. Dal punto di vista anatomico il *berdache* era dunque un uomo, dal punto di vista occupazionale, e dell'abbigliamento, una donna. Agli occhi degli Indiani d'America, egli era dunque una creatura mista. Proprio in virtù di questa natura, il *berdache* si riteneva eccellere in compiti quali le mediazioni matrimoniali, la preparazione di filtri d'amore, la guarigione da malattie veneree, ambiti legati al rapporto tra i due sessi e godeva dunque di particolare prestigio sociale. Non di rado, il *berdache* pur privilegiando compiti femminili, svolgeva anche attività maschili. I *Navaho*, per esempio, lo apprezzavano particolarmente proprio per il fatto che fosse capace di svolgere il lavoro produttivo di entrambi i sessi.

Agli occhi degli osservatori occidentali, il tratto dell'omosessualità, conseguente alla eterosessualità sociale, sembra aver suscitato l'interesse maggiore. In generale, l'accento è stato posto sulla dimensione omoerorica riconducibile a qualche forma di omosessualità familiare all'Occidente, e le risposte che culture diverse dalla nostra avrebbero dato a questo fenomeno sono, nella migliore delle ipotesi, guardate come modelli funzionali al mantenimento dell'ordine sociale, risposte "ragionevoli", "sagge" da tenere in considerazione nella riflessione antropologica che finisce sempre per instaurare una comparazione tra un "noi" e un "loro". Kroeber, per esempio, ritenendo che le istituzioni culturali possano sorgere anche per dare una collocazione alla devianza individuale, ha ritenuto che la risposta degli Amerindiani con l'istituto del *berdache* consistesse nell'assegnare loro uno status regolarizzato, una "nicchia specializzata"¹³. Non diversamente Devereux, per fare un altro esempio, nel saggio sull'omosessualità istituzionalizzata dei *Mohave*¹⁴. Il punto, tuttavia, non è negare che i *berdaches* avessero una atti-

vità omosessuale, fatto ampiamente documentato, quanto piuttosto ribadire che il comportamento omosessuale in quanto tale, nei resoconti etnografici, non viene mai menzionato per spiegare le ragioni della riclassificazione di un individuo nello stato transgenere. Gli atti omosessuali tra persone con uno stato di genere ordinario avevano luogo o erano riconosciuti; in alcuni casi il comportamento sembrerebbe non aver incontrato alcuna obiezione; più spesso era sanzionato ma, in ogni caso, sembra che essi non fossero in alcun modo allusivi di una disposizione durevole come quella che caratterizzava il *berdache*, l'individuo transgenere (o l'omosessuale nella nostra cultura) e, nella prospettiva indigena, tali atti non erano confusi con la trasgressione di genere. Riguardo alle scelte sessuali del *berdache*, per esempio tra i *Navaho*, sappiamo che potevano sposarsi o avere relazioni sessuali sia con persone dello stesso sesso che del sesso opposto. Se la relazione omoerotica in sé non ha conseguenze trasformative sul genere significa che essa ricadeva al di fuori della sfera di ciò che, pubblicamente e ufficialmente, era ritenuto importante per definire i ruoli degli individui. La scelta dell'oggetto sessuale in realtà era lo strascico piuttosto che l'elemento conduttore della definizione di genere, in se stessa non sufficiente per mettere in moto il processo di riclassificazione. Si potrebbe allora porre il *berdache* anziché nella categoria dell'omosessuale (nel senso occidentale del termine) in quella del "transessuale". La transessualità infatti è stata definita come l'impulso ad assumere il comportamento e l'identità pubblica del sesso opposto, con caratteristiche psicologiche distinte dalla omosessualità. Il comportamento anatomicamente omosessuale in seno alla tendenza transessuale è l'espressione di una eterosessualità; segue dalla tendenza transessuale piuttosto che condurre a essa. Tuttavia a ciò è stato obiettato che la "transessualità" come posizione psicologica, che appaia nella nostra cultura o in qualunque altra, sorge *by default*, dall'as-

senza di categorie culturali abbastanza sofisticate da consentire agli omosessuali di concettualizzare la loro natura. Avendo strumenti culturali inadeguati per l'auto-comprensione, essi tend[erebbero] a calare i loro desideri nella struttura eterosessuale socialmente dominante"¹⁵.

A sollecitare una identità tra *berdache* e omosessuale occidentale è probabilmente il fatto che rispetto al secondo, al di là delle diverse interpretazioni, ricorre la lettura di una sorta di sessualità intermedia, di androginia. In campo medico, spesso si è tornati sulla possibilità che nel corpo dell'omosessuale covi materiale genetico o ormonale del sesso opposto, anche se parrebbe che «tutte le differenze misurate riguardino comunque dettagli di cui è praticamente impossibile stabilire la rilevanza». Tuttavia, avverte Whitehead, anche a voler mantenere questa identità, se scendiamo al livello dell'individuazione dei tratti che caratterizzano i due tipi – occupazione, vestiario/contegno, scelta dell'oggetto sessuale – il centro di gravità nei due sistemi di genere, quello amerindiano e quello occidentale, è diverso, essendo posto sul primo dei tratti della sequenza, nel caso del *berdache*, e sull'ultimo dei tratti della sequenza nel caso dell'omosessuale occidentale¹⁶.

La conclusione che propone Whitehead, per spiegare la differenza, è la seguente: nel tipo di società nord-americane in cui si trovava l'istituzione della trasgressione di genere, vi era uno scarso sviluppo della stratificazione sociale generale. L'età e il sesso, come accade in molte società di interesse etnografico, erano le direzioni principali lungo cui si manifestava la gerarchia di prestigio. Un ulteriore sviluppo dei meccanismi di differenziazione del prestigio individuale operava tra gli uomini nell'ambito delle abilità militari, venatorie, rituali e artigiane che servivano a stabilire in maniera ascrivibile la posizione più elevata degli uomini rispetto alle donne, creando differenze tra gli status raggiunti dagli uomini. Nello stesso tempo, però,

esisteva anche «una arena distintiva della differenziazione del prestigio femminile» derivante dal tipo di attività produttive affidate alle donne. Un'arena del prestigio che non poteva rimanere insignificante agli occhi degli uomini poiché alcune donne erano regolarmente capaci, attraverso le loro abilità, di rivaleggiare con gli uomini per ricchezza e influenza sociale¹⁷.

Significativo, in questo senso, è il caso delle cosiddette “donne dal cuore d'uomo”. Si tratta dello studio di un tipo femminile, studiato negli anni Quaranta da Oscar Lewis tra un gruppo di Indiani *Blackfoot* del Canada, i *Nord Piegan*, che si presenta deviato rispetto al modello normativo corrente, in quanto caratterizzato da tratti, relativi alla personalità, al comportamento, caratterizzati come maschili. A queste donne si riconosceva una grande abilità in compiti sia maschili che femminili (la conciatura di una pelle, la decorazione di un abito con le perline, la fabbricazione di mocassini), che svolgevano in modo eccellente e in tempi di gran lunga minori¹⁸.

Se il successo nella sfera femminile, di cui la matrona *piegan* è l'esempio massimo, poteva essere ragionevolmente paragonabile al successo in quella maschile, se la femminilità rappresentava una sorta di potere positivo, allora è concepibile che la sfera femminile esercitasse un'attrazione verso gli uomini ben oltre la dimensione erotica. La stratificazione di genere, strettamente connessa alle specializzazioni occupazionali dei due sessi, poteva dunque essere mantenuta e ribadita proprio attraverso l'istituzione della “berdacità”: se le attività delle donne generavano ricchezza e influenza paragonabili a quelle degli uomini, potevano esserci uomini disposti a svolgere queste attività; tuttavia, poiché queste attività marcavano il genere femminile gli uomini che le assumevano dovevano trasgredire il loro sesso attraverso il genere. È in questo senso che la scelta del partner sessuale non connota in primo luogo il *berdache*, anche se la relazione omoerotica può essere stata contemplata. È una delle

risposte che le società hanno dato al rapporto tra i sessi e al mantenimento della dominanza maschile.

Callender e Kochems nell'articolo prima citato, ripercorrono lo stato degli studi sulle culture del Nord America – distribuite lungo una vasta area estesa dalla California alla Valle del Mississippi sino alla regione dei Grandi Laghi – che riconoscono lo status di *berdache*. Pur nella varietà delle articolazioni assunte dal fenomeno nei diversi contesti, il tratto dominante sembrerebbe essere quello della necessità di una sua validazione soprannaturale, espressa in forma di visione durante l'età adolescenziale¹⁹, e dunque l'assimilazione verso una sfera più o meno marcatamente sacrale che, in forma più o meno forte, conferiva ai *berdaches* un particolare prestigio sociale, "Sacri e santi" per i *Navaho*²⁰, "misteriosi e sacri" per gli *Hidatsa*, nelle società tradizionali indiane i travestiti «erano rispettati, forse temuti, per il fatto che la loro condizione manifestava un potere conferito loro dal soprannaturale»²¹. Gli autori contestano anch'essi l'assimilazione della "berdacità" alla omosessualità avanzata da alcuni studiosi²² e ritengono il suo tratto pertinente proprio nell'indefinitezza del genere quale approssimazione verso il modello sessuale opposto a quello biologico di appartenenza all'incrocio delle categorie di maschile e femminile.

Quest'ultimo aspetto, unitamente alla considerazione di cui questi individui godono, può suggerire un'altra prospettiva alla comprensione dell'istituto, assumendolo come esempio del ben noto e diffuso modello di travestitismo istituzionalizzato che fonda il suo senso nella sfera dell'androginia sacra, unione dell'opposizione dei principi maschile e femminile. Questa sembra essere l'interpretazione del fenomeno privilegiata dagli antropologi europei anche sulla base dell'osservazione di fenomeni analoghi in un'area ben più vasta del Nord America, riguardante anche il sud del Continente, l'area andina e la Mesoamerica, il nord dell'Alaska e, ancora, il nord-est asiatico e alcune culture

del bacino del Mediterraneo. Hermann Baumann, tra questi, ha analizzato il fenomeno soprattutto per le culture del bacino del Mediterraneo, del vicino Oriente e del sud dell'Asia collegandolo al sacerdozio e alla prostituzione sacra²³. Lasciando da parte il travestitismo quale risposta a motivazioni di ordine esclusivamente biologico, lo studioso prende in considerazione altre due forme di travestitismo. La prima, "spontanea", sarebbe propria delle più arcaiche società a regime agricolo che hanno fondato il proprio mito d'origine su una coppia gemellare e articolato il proprio ordine sociale in due parti, ciascuna legittimata da un proprio corpus di miti. La seconda, del travestitismo culturale, fonderebbe il proprio *status* nel mito di un dio bisessuato che supererebbe l'opposizione dualistica posta all'origine del cosmo e dell'uomo sussumendo in sé le potenze maschile e femminile quale stato di *caos* originario precedente la separazione degli esseri secondo le categorie del mondo organizzato²⁴. Alfonso M. Di Nola ha osservato il fatto che «le rappresentazioni bisessuali presenti nel mito [...] sono, in effetti, una forma particolare della più vasta esperienza della *bipolarità*»²⁵. All'interno dei sistemi bipolari, che riguardano un'ampia gamma di elementi su cui diverse culture possono fondare il proprio ordine (elementi naturali, direzioni cosmiche, funzioni sociali, ecc.), per determinate culture si sarebbe verificato "un processo di *sessualizzazione*" delle categorie e, in dipendenza da esso, il superamento della opposizione attraverso la coincidenza dei contrari si sarebbe espresso in termini di bisessualità²⁶. Il travestitismo culturale legato al sacerdozio e alla prostituzione sacra etero e omosessuale sarebbe pertanto un mezzo per raggiungere la bisessualità del dio.

L'idea della bisessualità veicolata attraverso il mito dell'androgina rimanderebbe, dunque, per esprimersi nei termini di Eliade, al principio dell'unità-totalità indistinta primordiale da cui ha avuto origine l'esistente. Essa si ritrova tanto nelle culture arcaiche quanto in culture che hanno sviluppato forme di re-

ligione complesse²⁷. Sin dalle culture megalitiche, a partire dalle quali la bisessualità divina sembrerebbe chiaramente attestata, l'idea della divinità androgina su cui si fonda l'ordine di svariate culture anche lontane nel tempo e nello spazio suggerisce che, a livello delle strutture profonde, l'opposizione primaria attraverso cui la realtà è stata discretizzata sia stata quella sessuale di maschile e femminile. Secondo questa prospettiva, basata su una grande mole spazialmente e cronologicamente estesa di dati esemplificativi, la divinità che ha dato origine al mondo conosciuto non potrebbe che avere in sé entrambi i principi che nella realtà si osservano in forma separata²⁸.

Esempi di "androginazione rituale", di riattualizzazione del mito originario del dio bisessuato, secondo Eliade, sono da considerare determinate forme di travestimento intersessuale connesse ai riti di iniziazione nella Grecia antica, sia come rituali privati in relazione al matrimonio sia come rituali pubblici in relazione ad alcune cerimonie dionisiache o nelle feste di Hera a Samo; così come i travestimenti legati al carnevale o alle feste di rigenerazione del tempo. Lo studioso ritiene che la funzione principale di questi riti fosse quella di: «uscire da se stessi, transcendere la propria situazione particolare fortemente storicizzata, per ripristinare una situazione originaria, trans-umana e trans-storica perché anteriore alla costituzione della società umana; situazione paradossale, impossibile da mantenere nella durata profana, nel tempo storico, ma che era necessario reintegrare periodicamente, onde restaurare, anche per un solo istante, la totalità iniziale, la sorgente intatta della sacralità e della potenza». E aggiunge: «il cambiamento rituale delle vesti implicava una inversione simbolica dei comportamenti, pretesto per buffonerie carnevalesche, e anche per il libertinaggio dei Saturnali. Insomma, era una sospensione delle leggi e delle consuetudini, perché la condotta dei sessi era esattamente il contrario di ciò che essa deve essere normalmente.

L'inversione dei comportamenti implicava quella completa confusione dei valori che è un tratto specifico di ogni rituale orgiastico. Morfologicamente i travestimenti intersessuali e l'androginia simbolica sono omologabili alle orge cerimoniali. In ciascuno di questi casi, si constata una "totalizzazione" rituale, una reintegrazione dei contrari, una regressione all'indistinzione primordiale. Insomma, si tratta della restaurazione simbolica del "Caos", dell'unità indifferenziata anteriore alla creazione, e questo ritorno all'indistinto si traduce in una suprema rigenerazione, in un prodigioso aumento di potenza»²⁹.

L'attribuzione da parte di Eliade della medesima funzione a ogni forma di travestimento pone molti dubbi. La questione richiederebbe l'analisi puntuale di ciascuna delle tipologie indicate dallo studioso. In questa sede tuttavia mi limito a segnalare almeno il fatto che, per esempio, i casi di travestimento in determinati riti iniziatici, simulando un cambiamento del sesso circoscritto al tempo del rito, pongono l'accento sulla condizione di linearità, di indistinzione da superare perché si abbia accesso a un nuovo *status* ribadendo, in sostanza, la *necessità* dell'ordine su cui ogni società fonda il proprio equilibrio. Non è un caso che forme di travestimento di questo tipo si ritrovassero, per esempio nella Grecia antica, in riti di iniziazione alla pubertà che preparavano al matrimonio o alla guerra, istituzioni fondate su una chiara e precisa prescrizione dei ruoli di genere. L'indistinto, temporaneamente introdotto, potrebbe dunque essere inteso come disordine necessario a ribadire l'ordine sociale³⁰. Tali pratiche possono essere classificate tra i casi di cambiamento occasionale del sesso – e in questo senso si possono intendere anche i travestimenti di Carnevale – tesi a ribadire l'ordine esistente quando minacciato da cause di varia natura, proprio attraverso la sua temporanea sospensione³¹. Un esempio interessante in questo senso può essere tratto dalla cultura *Ashanti*. Quando si determinava uno stato di guerra nel

villaggio, privato dei maschi idonei al combattimento, le donne andavano in giro nude (sorta di grado zero del travestimento) proclamandosi guerrieri. I maschi rimasti assumevano invece il ruolo di donne e così venivano chiamati per l'intera durata della guerra. La guerra, avvertita come *caos*, si svolgeva in una propria dimensione senza tempo. Essa pertanto introduceva a un tempo *altro* che non poteva essere scandito dai consueti indicatori³². La cesura introdotta nel contesto sociale ordinario si esprimeva infatti nella sospensione della attività fondanti la sussistenza stessa della società con il divieto di rapporti sessuali, di toccare la terra sia riguardo al lavoro dei campi e all'avvio di una nuova coltura sia riguardo alla preparazione dell'argilla per la produzione di vasellame, di svolgere i funerali. Il controllo sociale del *caos* attraverso l'introduzione di un ordine temporalmente circoscritto allo stato di guerra che si pone come negazione dell'ordinario, trova senso alla luce delle opposizioni su cui gli *Asbanti* basavano la loro rappresentazione del mondo: fuori/dentro, foresta/villaggio, guerra/pace, maschio/femmina. La sospensione delle normali attività e l'assunzione di ruoli sociali opposti a quelli di genere, esorcizzando in sostanza il *caos*, erano tesi a ribadire l'ordine sociale su cui la comunità fondava il proprio equilibrio.

Consideriamo adesso il caso dei *femminielli* napoletani. I *femminielli* sono individui biologicamente di sesso maschile che conseguono la piena attuazione della loro identità nella assunzione consapevole del modello femminile. Sono omosessuali travestiti che vivono dunque in maniera manifesta e consapevole l'identità femminile mostrandola attraverso le movenze, gli abiti, il trucco. Il fenomeno presenta però delle caratteristiche peculiari che ne suggeriscono una lettura in termini diversi da quelli adottati in relazione a fenomeni di travestitismo omosessuale presente in altri contesti urbani, nella quale, schematiz-

zando, l'assunzione di abiti femminili rimanda al ruolo passivo nel rapporto sessuale. I *femminielli* infatti sono stati protagonisti, almeno sino a un passato relativamente recente, di tutta una serie di atti tesi a ribadire, e in qualche modo a sancire ritualmente la loro appartenenza di genere. Nelle pagine che seguono userò il "presente etnografico" anche se le informazioni raccolte si riferiscono a qualche anno fa³³. Questo nuovo volume, così come quello precedente, d'altro canto, offrono approcci e piste di riflessione diversi che confermano la complessità del fenomeno in esame.

I *femminielli* si sposano tra di loro e "mettono al mondo" dei figli. Nel caso del matrimonio il *femminiello* che assume il ruolo maschile verrebbe in questo modo a costituire una nuova categoria. Si tratta però di una finzione solo temporanea.

Il rito del matrimonio generalmente viene celebrato al tramonto davanti a una chiesa chiusa. Il *femminiello* che ricopre il ruolo di sposa si presenta alla cerimonia nel tradizionale abito bianco mentre il compagno veste l'abito scuro. Qualche ora prima, nella propria casa, la "sposa", come vuole la tradizione, è stata vestita dalla "madrina" e ha posato per le fotografie che apriranno "l'album di famiglia". Gli sposi sono accompagnati da due damigelle, anch'esse donne "dal corpo d'uomo"³⁴. Alla fine del rito, cui prendono parte anche numerosi invitati, uomini, donne e bambini, si svolge in un locale pubblico il banchetto nuziale offerto da tutti i *femminielli* convenuti. Esso prevede numerose portate, brindisi, taglio tradizionale della torta, canti e danze. Allo scadere dei nove mesi dalla data del matrimonio ha luogo "la figliata". In casa degli sposi la "donna", a letto, alla presenza di soli *femminielli*, urla e si contorce simulando le doglie, finché non dà alla luce un bambino. La nascita avviene mettendole tra le braccia un neonato "preso in prestito" dal vicino o, quando questo non è possibile, un bambolotto³⁵. Il figlio appena nato, che è sempre di sesso maschile, viene poi mostrato

in pubblico ritualmente. La “prima uscita” è una cerimonia di battesimo che generalmente viene festeggiata contestualmente al matrimonio di una nuova coppia di *femminielli*. Alla fine di un rito nuziale i giovani sposi prima di recarsi al banchetto fanno visita a una coppia di altri *femminielli* che ha da poco avuto un bambino. Questa pratica sancisce l'ingresso del neonato nella comunità. I “genitori” e gli sposi infatti festeggeranno insieme gli eventi della nascita e delle nozze con un unico banchetto³⁶.

La partecipazione di individui “normali” alle cerimonie è segno del riconoscimento di cui i *femminielli* godono. La gente dei quartieri popolari del centro storico in cui essi vivono, in generale disprezza l'omosessualità, soprattutto nella forma della pederastia, ma riconosce e rispetta il loro sesso sociale. La diversità rispetto al genere maschile si manifesta nell'adolescenza. Le famiglie non considerano l'evento una disgrazia e non emarginano il loro membro; piuttosto lo integrano nella cerchia familiare ristretta e allargata e nel contesto più ampio del vicolo, della strada, del quartiere. Il *femminiello* si presta alle faccende domestiche, svolge commissioni per le vicine, a lui si affida la sorveglianza dei bambini più piccoli da parte delle donne del vicinato che lavorano fuori casa. Egli dunque non è considerato un deviato, può essere oggetto di scherno ma in modo compiacente e bonario.

A questi segni evidenti della loro integrazione nel gruppo se ne aggiungono altri, spie di sensi più profondi che il fenomeno riveste a livello popolare quantomeno a livello inconsapevole. Si ritiene, per esempio, che il *femminiello* porti fortuna. A lui è affidata sia l'organizzazione della “riffa”, sorta di lotteria che si svolge il lunedì, giorno della luna dedicato ai morti, davanti le catacombe di San Gaudioso presso la chiesa del Monacone, sia di altre forme di “tombola” organizzate nei Quartieri Spagnoli o ai Ponti Rossi, zone del centro storico della città.

Alcune televisioni locali, in occasione delle festività natalizie, hanno mandato in onda una tombola con annessa “smorfia” (attribuzione di particolari significati ai numeri estratti) “chiamata” da un *femminiello*.

Questi tratti confermano l'assimilazione dei *femminielli* a un ambito che trascende le forme del travestitismo omosessuale comunemente inteso. In primo luogo, il termine stesso che definisce questo istituto, nel riferirsi a una precisa condizione biologica declinata al maschile (*femmin(iell)-o*) connota uno stato di genere non risolto. D'altro canto, non tutti gli omosessuali travestiti sono *femminielli* (sanciscono ritualmente il loro *status*), ma tutti i *femminielli* sono omosessuali travestiti. Non tutti i travestiti sono socialmente integrati ma tutti i *femminielli* lo sono. Solo essi “portano fortuna”. A questo primo livello, il loro statuto può essere assimilato a quello di particolari individui, oggetti, eventi cui si attribuiscono valori e poteri di ordine magico-sacrale in virtù della loro ambiguità. Il fenomeno, noto sia relativamente al mondo antico sia alle culture tradizionali del mondo occidentale sia a quelle di interesse etnografico, riguarda oggetti “strani”, piante, animali o esseri umani portatori di malformazioni fisiche, individui epilettici o psicotici. In genere tutti quei fenomeni o esseri connotati da una “natura” indefinita, che sfuggono dunque a classificazioni certe. È questo fatto a metterli in relazione con l'ordine soprannaturale da cui attingono la loro validazione.

Esiste la possibilità di seguire una traccia, labile ma significativa, per cercare di ricostruire un percorso che in qualche modo lega l'odierno fenomeno dei *femminielli* a quello ben più noto del travestitismo rituale connesso al sacro. In territorio campano, nei pressi di Avellino, sorge il Santuario di Montevergine, luogo di culto mariano che ha un legame molto forte con il Napoletano, meta di tre importanti pellegrinaggi, a maggio, a settembre, a febbraio. Il primo di essi è detto “dei

cafoni”, il secondo “dei napoletani”. Il terzo, effettuato il 2 febbraio (festa della Candelora) è detto “dei *femminielli*” e vede la partecipazione numerosa di questi individui partiti da Napoli la notte precedente la festa. La loro presenza si registra pure per altre occorrenze festive legate al Santuario nelle quali tradizionalmente si prevede l’accompagnamento di gruppi di pellegrini da parte di uno di loro che incita al canto e alla danza.

Il legame che sembra sussistere tra questo luogo di culto e i *femminielli* napoletani può trovare una qualche giustificazione se si ripercorre la storia del sito di Montevergine, interessato, sin dall’antichità da culti in onore della Grande Madre. Intanto, l’area irpina si caratterizzava per culti pagani e oracolari il più importante dei quali era quello tributato alla dea Mefite, divinità androgina appellata sia al femminile sia al maschile come dio Mefito, presso un santuario risalente al VI secolo a.C.³⁷. Nella stessa area, sul versante opposto, è attestato un antico culto a Giano, la divinità bifronte, ambigua e doppia in relazione con gli “inizi”. Invocato all’inizio di un’impresa, all’inizio del mese e dell’anno a Giano si riconosceva un ruolo nella creazione del mondo. Il culto più forte tuttavia era quello riservato a Cibele e come Monte di Cibele il sito era ricordato ancora in età cristiana. Numerosi eruditi in riferimento al luogo del Santuario mariano di Montevergine si attengono alla toponomastica tradizionale di Monte di Cibele e riportano la notizia della precedente esistenza di un tempio dedicato alla Grande Madre.

Tratto proprio della gran parte degli dei della vegetazione e delle Grandi Madri è la bisessualità. Il mito dell’androgina divina, sussumendo nella divinità i principi maschile e femminile, rimanda al principio dell’unità-totalità indistinta da cui ha avuto origine l’esistente³⁸. Il culto di Cibele si caratterizzava per l’evirazione rituale dei suoi fedeli; i suoi sacerdoti raggiungevano attraverso l’evirazione e il travestimento con abiti femminili l’unione estatica con la dea. Un collegio di sacerdoti sodomiti,

d'altro canto, era riconosciuto ufficialmente nei suoi templi a Tiro, Ioppa, Ierapoli, Gerusalemme sino al periodo immediatamente precedente l'Esilio (*Primo Libro dei Re* XV, 12; *Secondo Libro dei Re* XXIII, 7). Secondo Guénon, inoltre, l'etimologia del nome Cibeles, ricollegandosi all'ebraico *gebal* e all'arabo *ja-bal*, montagna, rivela una valenza bipolare della divinità. Il suo carattere celeste di dea della montagna è in stretto rapporto con il suo carattere di madre terra per il fatto che il suo attributo, la pietra nera, il betile, simbolo assiale della montagna, in quanto asse connette cielo e terra³⁹.

Per un'area non lontana, Plutarco (*Mul. virt.* 261f) attesta che Aristodemo, tiranno di Cuma intorno al 500 a.C., obbligava i giovani a portare i capelli lunghi e ad adornarsi di gioielli mentre le fanciulle dovevano indossare il mantello e portare la testa rasata. Il costume di cui evidentemente si era smarrito il senso dal momento che se ne riferisce come di una burla vessatoria, sembrerebbe da connettere a riti di travestimento studiati in riferimento al mondo antico. È interessante però che esso sia attestato per un'area che sembra essere particolarmente interessata a culti e rituali connessi con la sfera della sessualità di ordine sacro.

Per tornare a Montevergine e a tempi successivi, la *Vita di San Vitaliano*, un documento datato intorno ai primi decenni del XII secolo, riferisce della prima fondazione in questo sito di un tempio alla Madonna e riporta alcuni elementi particolarmente interessanti ai fini del discorso che qui interessa. Si legge che Vitaliano, vescovo di Capua, godeva di molta stima e venerazione. Le sue grandi e riconosciute virtù avevano suscitato l'invidia di alcuni individui i quali, introducendosi nottetempo nella camera del vescovo, sostituirono i suoi abiti con indumenti da donna. La mattina seguente, Vitaliano, non accortosi dell'inganno, indossava gli abiti e si recava in chiesa per celebrare

le funzioni. I devoti presenti, di fronte a quel travestimento, accusarono il vescovo di empietà e sacrilegio e lo calunniarono di avere rapporti con donne. Pertanto, condannato a morte, fu gettato in mare chiuso in un sacco. Riuscì a salvarsi e volle costruire un tempio alla Madonna su Montevergine dove chiese di essere seppellito⁴⁰. Il documento allude evidentemente a un costume cultuale che non doveva essere del tutto scomparso se l'anonimo autore del testo sente l'esigenza di fare riferimento a un episodio, condannato in forma parabolare, che non troverebbe ragion d'essere se non all'interno di una logica arcaica di rapporti con il soprannaturale.

Ancora tracce di travestitismo a Montevergine ritroviamo in relazione a un incendio che distrusse il Santuario nella notte di Pentecoste del 1611. Secondo la testimonianza dei Padri Benedettini, quando l'incendio fu domato e si cominciarono a contare i morti – circa quattrocento fedeli ricoverati nella foresteria del Santuario – si presentò uno spettacolo inquietante: molti dei pellegrini erano uomini in abiti da donna. Un castigo divino per pratiche pagane che, secondo una testimonianza di poco posteriore al disastro, consistevano oltre che nel travestimento nell'esecuzione di riti orgiastici in stato di euforica ebbrezza⁴¹.

Nella storia recente del Santuario, significativamente, nel giorno di Pentecoste, Montevergine è teatro di riti estatici di possessione o, comunque, di manifestazioni rituali nelle quali il canto e la danza svolgono un ruolo centrale; per di più, come ho già riferito, proprio a un travestito viene tradizionalmente affidato il compito di guidare i pellegrini in queste pratiche quasi a indicare l'ininterrotto legame con le caratteristiche culturali del sito in età arcaica.

Il fenomeno dei *femminielli* è tanto più interessante in quanto pur presentandosi in un contesto contemporaneo urba-

nizzato mantiene, per certi versi inalterati, determinati caratteri di arcaicità connessi con l'androginia simbolica. Pur a non volere leggere il fenomeno esclusivamente insistendo sulla possibile relazione tra il costume moderno e certi fenomeni storico-religiosi del passato, un fatto appare particolarmente significativo. È stato osservato che nella figliata il sesso del neonato è sempre rigorosamente maschile e nella descrizione del rito di Curzio Malaparte il bambino è rappresentato da una statuetta con un enorme fallo. Questi aspetti sembrerebbero in contraddizione con l'ordine del discorso che conferisce senso allo statuto dei *femminielli*. In realtà, in questo modo si ribadisce l'indeterminatezza di genere: l'attribuzione di un sesso diverso al neonato porrebbe fine al processo che dà coerenza a questa condizione proprio in quanto "stato di genere non risolto". La sua enfaticizzazione con la scelta del simulacro di Priapo è in questo senso particolarmente significativa in quanto esso, a dispetto del suo attributo, anzi proprio a causa della sua condizione permanente, non può avere una sessualità normale (*Corpus Priapeorum*, 23). Per di più, alcune tradizioni assimilano Priapo a Dioniso ma soprattutto a Ermafrodito. Così, per esempio, Diodoro che riferisce della tradizione secondo la quale il dio era dotato di «una natura corporea promiscua di maschio e femmina» e aveva «la bellezza e la morbidezza del corpo quasi come una donna, e l'aspetto virile e il vigore di un uomo»⁴².

L'enfatizzazione di tratti biologicamente maschili e tratti psichicamente femminili sembrerebbe dar luogo nella società napoletana attuale a una sorta di "berdacità" contemporanea che, attraverso tutta una serie di atti rituali, conferisce uno statuto identitario, risolvendo quanto in una logica dicotomica si connota come uno squilibrio, all'interno di uno spazio normativo, in ultima istanza, "sacrale"⁴³.

Note

¹ Per una sintesi cfr. D'Agostino G., *Travestirsi. Appunti per una transgressione del sesso*, in Ortner S. e Whitehead H., *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, ed. it. a cura di G. D'Agostino, Sellerio, Palermo 2000, pp. 11-16. Dell'ampia bibliografia recente su queste questioni mi limito a segnalare, oltre a Heritier F., *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 1988, e *Dissolvere la gerarchia. Maschile/femminile II*, Raffaello Cortina, Milano 2004, Forni S., Pennacini C., Pussetti C. (a cura di), *Antropologia, genere, riproduzione. La costruzione culturale della femminilità*, Carocci, Roma 2006 e Mattaucci C. (a cura di), *Etnografie di genere. Immaginare, relazioni e mutamenti sociali*, Altavista, Pavia 2012.

² Cfr. l'introduzione di Ortner S. e Whitehead H., *op. cit.*, e in particolare i paragrafi 3.2 e 3.3, pp. 90-105.

³ Whitehead H., *L'arco e la cinghia del fardello. Uno sguardo sulla omosessualità istituzionalizzata nel Nord America indigeno*, in Ortner S., Whitehead H., *op. cit.*, p. 176. Cfr. pure Herdt G., *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity*, McGraw-Hill, New York 1981; Id. (ed.), *Rituals of Manhood*, California University Press, Berkeley 1982; Id. (ed.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, University of California Press, Berkeley 1984; Id. (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York 1996.

⁴ Per una discussione puntuale rimando a Whitehead H., *op. cit.*, pp. 173-218.

⁵ Whitehead H., *op. cit.*, pp. 177-178.

⁶ *Ivi*, p. 178.

⁷ Angelino H., Shedd C.L., *A Note on Berdache*, "American Anthropologist", 57, 1955, pp. 121-126, cit. in Signorini I., *Transvestitism and Institutionalized Homosexuality in North America*, in *Atti del XL Congresso internazionale degli Americanisti*, Tilgher, Genova 1974, p. 158.

⁸ Callender Ch., Kochems L.M., *The North American Berdache*, "Current Anthropology", 24, 4 (aug.-oct.), 1983, p. 443.

⁹ Grinnell G.B., *The Cheyenne Indians*, Cooper Square, New York 1962 cit. in Callender Ch., Kochems L.M., *op. cit.*

¹⁰ Bowers A., *Hidatsa social and ceremonial organisation*, Chicago University Press, Chicago 1965, cit. in Callender Ch., Kochems L.M., *op. cit.*

¹¹ Powers W.K., *Oglala religion*, University of Nebraska Press, Lincoln 1977 cit. in Callender Ch., Kochems L.M., *op. cit.*

¹² Signorini I., *op. cit.*, pp. 155-156.

¹³ Kroeber A. L., *Handbook of the Indians of California*, Bureau of American Ethnology Bulletin, n. 78, Washington 1925; cfr. pure Id., *Psicosi e sanzione sociale*, in *La natura della cultura*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1952, pp. 579-597.

¹⁴ Devereux O., *Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians*, "Human Biology", 9, 1937, pp. 498-527.

¹⁵ Whitehead H., *op. cit.*, p. 197; Katz J., *Gay American History: lesbian and gay men in U.S.A.*, Crowell, New York 1976, p. 278.

¹⁶ Whitehead H., *op. cit.*, p. 198.

¹⁷ Whitehead H., *op. cit.*, p. 217.

¹⁸ Lewis O., *Manly-hearted women among the North Piegan*, "American Anthropologist", n.s., 43, 1941, pp. 173-187.

¹⁹ Callender Ch., Kochems L.M., *op. cit.*, p. 451.

²⁰ Hill W.W., *The status of hermaphrodite and transvestite in Navaho culture*, "American Anthropologist", n.s., 37, 1935, pp. 274.

²¹ Callender Ch., Kochems L.M., *op. cit.*, p. 453.

²² Cfr. *ivi*, p. 443 e *passim*.

²³ Cfr. Baumann H., *Der kultische Geschlechtswandel bei Naturvölkern*, "Zeitschrift für Sexuallforschung", 3-4, 1950, pp. 1-39; Id., *Das doppelte Geschlecht. Ethnol. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Reimer, Berlin 1955.

²⁴ Baumann H., *Das doppelte Geschlecht*, cit.

²⁵ Di Nola A.M., *Bisessualità e androginia*, in *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi, Firenze 1970, vol. I, p. 1145.

²⁶ *Ivi*, p. 1146.

²⁷ Cfr. Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1976; Id., *Mefistofele e l'androgine*, trad. it., Edizioni Mediterranee, Roma 1989; Id., *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, trad. it. Edizioni Mediterranee, Roma 1992.

²⁸ Cfr. Eliade M., *Trattato*, cit., p. 433 e sgg.; Id., *Mefistofele*, cit., p. 94 e sgg.

²⁹ Eliade M., *Mefistofele*, cit., pp. 103-104.

³⁰ Per i casi di travestimento nei riti di iniziazione connessi al matrimonio e alla guerra cfr. D'Agostino G., *op. cit.*, pp. 16-31 e i riferimenti bibliografici ivi contenuti.

³¹ Nella letteratura etnografica, un esempio classico di inversione occasionale dei ruoli sessuali attraverso il travestimento è costituita dal *naven*, un complesso rituale degli *Iatmul* della Nuova Guinea studiato, come è noto, da Gregory Bateson negli anni Trenta. Astenendomi dall'entrare nel merito del modello interpretativo fornito dall'autore (che pone non poche

questioni d'ordine teorico e metodologico, su cui rimando all'introduzione di Houseman, Severi), qui può essere sufficiente fare riferimento al *naven* in quanto rituale di travestimento collettivo agito nel momento in cui un giovane *Iatmul* compie la prima azione culturalmente rilevante. Nel rito i protagonisti, riuniti intorno a un giovane *Ego*, mettono in atto «l'inversione sistematica delle [loro] posizioni strutturali [...] nel sistema di parentela, tramite le identificazioni che questo prevede e rende possibili» (p. XXIII). Il rito, nei suoi tratti invarianti, si articola nel modo seguente: «La madre di *Ego* si denuda». «Il fratello della madre (*wau*), designato anch'egli con il termine 'madre', indossa costumi femminili, grottescamente contraffatti. Generalmente accompagnato da sua moglie [...], che prende il nome rituale di "sposa maschile dello zio materno", questi si mette alla ricerca del suo *laua* (il figlio della sorella: *Ego*) per offrirgli del cibo e riceverne in cambio delle conchiglie preziose. A questo punto, quando la ricerca del giovane e lo scambio dei doni è già diventato uno spettacolo pubblico, il fratello della madre di *Ego* esclama rivolto al giovane: 'Sei tu, mio marito!', e strofina platealmente le natiche contro una gamba del nipote. A questa manifestazione esplicita di omosessualità rituale lo zio può aggiungere poi l'imitazione grottesca del parto che ha visto la nascita del giovane nipote». «La sorella del padre di *Ego*, chiamata per l'occasione 'padre', indossa uno splendido costume di guerriero e picchia violentemente il giovane figlio di suo fratello». «La moglie del fratello maggiore di *Ego*, chiamata 'fratello maggiore' veste, come la sorella del padre, costumi maschili, e picchia anch'essa il giovane fratello di suo marito [...]». «La sorella di *Ego*, che prende il nome rituale di 'sorella-maschio', indossa uno splendido costume maschile» (*ivi*, p. XXI). A livello strutturale il comportamento rituale è espressione «di premesse implicite, logicamente articolate in un sistema coerente di pensiero, che fissano l'*eidos* della cultura *Iatmul*» (*ivi*, p. XXII). Alla inversione di ruoli attraverso le identificazioni strutturalmente possibili (fratello/sorella; padre/figlio; moglie/marito) si accompagna la drammatizzazione delle emozioni e dei sentimenti in forma caricaturale da parte degli individui *Iatmul* in un giorno di *naven* che si attribuiscono le "parti" in forma invertita: l'orgoglio, sentimento socialmente attribuito ai guerrieri, viene espresso dalle donne nella forma di vuota vaneria; gli uomini imitano il comportamento femminile enfatizzandone in forma grottesca i tratti più osceni: «ognuno [...] si mette nei panni dell'altro, ne imita lo stereotipo collettivo, accentuandone fino all'eccesso gli aspetti più miserabili, o ridicoli» (*ivi*, p. XXIV). Agiscono, in sostanza, in forma rovesciata e deformata l'*ethos* maschile e quello femminile. A questo primo livello, dunque, l'inversione rituale dei ruoli e della rispettiva "grammatica delle passioni" culturalmente attribuita, su cui si fonda la differenziazione so-

ziale, iniziando il giovane *Iatmul* ai sistemi di relazioni socialmente previsti, conferma e ribadisce l'ordine che imprime coerenza ed equilibrio al gruppo. Cfr. Bateson O., *Naven. Un rituale di travestimento nella Nuova Guinea*, trad. it. Einaudi, Torino, introduzione di Houseman M. e Severi C., pp. I-LIV.

³² McLeod M., *Arte africana e idee sul tempo*, in Marazzi A. (a cura di), *Antropologia. Tendenze contemporanee, Scritti in onore di Bernardo Bernardi*, Hoepli, Milano 1989, pp. 241-242.

³³ Nelle pagine seguenti riprendo una riflessione già presente in D'Agostino G., *Travestirsi. Appunti per una "trasgressione" del sesso* cit., e in G. D'Agostino, *Il sesso in maschera*, in Castelli F., Grimaldi P., *Maschere e corpi*, Meltemi, Roma 1997, pp. 146-167.

³⁴ Ringrazio il signor Enzo Simonelli per avermi mostrato alcune fotografie relative al matrimonio dei *femminielli*, scattate negli anni Settanta da Pino Simonelli, studioso prematuramente scomparso, che aveva rilevato la peculiarità del fenomeno.

³⁵ Curzio Malaparte, nel romanzo *La pelle* (1949), dà una descrizione molto vivida del rito della "figliata": «Un suono di voci sommesse giungeva dall'interno della casa, e un lungo e alto gemito, una specie di lamento cantato, quasi un inno doloroso, simile al lamento di una partoriente modulato sul motivo di una canzone amorosa. Ci alzammo incuriositi, ci avvicinammo senza far rumore alla casa, entrammo. Il suono delle voci, e quello strano lamento, scendevano dal piano superiore. Salimmo in silenzio la scala, spinsemmo una porta, e ci fermammo sulla soglia.

Era una povera stanza di pescatori, ingombra di un immenso letto nel quale, sotto una coperta di seta gialla, giaceva, uomo o donna, un vago essere umano: la testa, affondata in una candida cuffia orlata di merletti e stretta sotto il mento da un largo nastro azzurro, posava in mezzo a un ampio e gonfio guanciale dalla lucida federa di seta bianca, come una testa mozza in un piatto d'argento. Nel viso bruciato dal sole e dal vento splendevano gli occhi grandi e scuri. Aveva la bocca larga, dalle labbra rosse ombreggiate da un paio di baffetti neri. Era un uomo, senza dubbio, un giovane di non più di vent'anni. Si lamentava cantando a bocca aperta, e dondolava la testa qua e là sul guanciale, agitava fuor dei lenzuoli le braccia muscolose strette nelle maniche di una femminile camicia da notte, come se non potesse più sostenere il morso di qualche sua crudele doglia, e ogni tanto si toccava con ambe le mani, cantando: – ohi! ohi! misera me! – il ventre stranamente gonfio, proprio il ventre di una donna incinta.

Intorno al letto, Jeanlouis e i suoi amici si agitavano premurosi e spaventati, come in preda all'angoscia che stringe il cuore dei familiari intorno al capezzale di una partoriente: e quale rinfrescava con pezzuole bagnate la

fronte del paziente, quale, versati in un fazzoletto aceti e aromi, gliel'accostava alle nari, quale preparava asciugamani, garze, bende di lino, quale si affacciava intorno a due catinelle dove una vecchia dal viso grinzoso, e dai capelli arruffati, con gesti lenti e studiati, in contrasto con l'angoscioso dondolar del capo, con i sospiri affannosi che traeva da petto, con gli sguardi imploranti che alzava al cielo, andava versando acqua calda da due brocche che sollevava e abbassava ritmicamente. Tutti gli altri correvano senza posa qua e per là stanza, incrociandosi, urtandosi, stringendosi il capo fra le mani, e gridando – Mon Dieu! mon Dieu! – ogni volta che il partoriente gettava un urlo più acuto, o un gemito più straziante.

In piedi in mezzo alla stanza, con un enorme pacco di cotone idrofilo stretto tra le mani, dal quale con gesto solenne veniva traendo larghi fiocchi di bambagia che, lanciati in aria, gli ricadevano intorno, lentamente come una tiepida neve da un cielo luminoso e caldo, Georges pareva la statua dell'Angoscia e del Dolore. – Oh! oh! misera me! cantava il partoriente picchiandosi con le mani nel ventre gonfio, che risuonava come un tamburo, e il tonfo profondo di quelle forti dita di marinaio in quel ventre di donna incinta suonava crudelissimo a Georges, che chiudeva gli occhi, smorto in viso e tremante, e gemeva – Mon Dieu! ah! mon Dieu!

Non appena Jeanlouis e i suoi amici si accorsero di noi, che, fermi sulla soglia, contemplavamo quella scena straordinaria, ci furono addosso con un grido solo: e con timidi gesti, con violenza pudica, con cento specie di smanie e di mossette graziose, con leggere toccatine che pareano carezze, con sospiri che parevano di spavento, ed eran, quasi, di piacere, tentavano di spingerci fuori dalla porta. E sarebbero forse riusciti nel loro intento, se all'improvviso un grido altissimo non fosse risuonato nella stanza. Tutti si voltarono, e con un mugolio di dolore e di spavento si avventarono al letto. Pallido, gli occhi sbarrati, e due mani strette intorno alle tempie, il partoriente sbatteva il capo qua e là sul guanciale, gridando con voce acutissima. Una bava sanguigna gli schiumava intorno alle labbra, e grosse lacrime gli solcavano il bruno e maschio viso, imperlandogli i neri baffi. – Cicillo! Cicillo! – gridò la vecchia gettandosi sul letto, e, ficcate le mani sotto le lenzuola, soffiando, facendo schioccar la lingua, sconsigliatamente rumoreggiando con le labbra, stralunando gli occhi, e traendo su dal profondo del seno gorgoglianti sospiri, andava travagliando intorno a quel gonfio ventre, che ora si alzava, ora si abbassava, dondolando goffamente sotto la coperta di seta gialla. Ogni tanto la vecchia urlava: – Cicillo! Cicillo! non aver paura, ci sono io accà! – e pareva che, afferrata con le due mani qualche schifosa bestiaccia nascosta tra le coltri, tentasse di strozzarla. Cicillo giaceva a gambe larghe, schiumando dalla bocca, invocando: – San Gennaro! San Gennaro aiutatemi! e sbatteva la testa

qua e là con cieca violenza, invano trattenuto da Georges che, piangendo e con soavissima tenerezza abbracciandolo, badava a impedire che si ferisse il capo con i ferri del letto.

A un tratto la vecchia si mise a tirare a sé con ambe le mani qualcosa dal ventre di Cicillo, e finalmente con un grido di trionfo strappò, sollevò in alto, mostrò a tutti una specie di mostriciattolo di colore scuro, dal viso grinzoso sparso di macchie rosse. A quella vista, tutti furono invasi da una gioia furiosa, si abbracciavano l'un l'altro lacrimando, si baciavano in bocca, e saltando e gridando si stringevano intorno alla vecchia che, ficcate le unghia nella scura e rugosa carne del neonato, lo andava sollevando al cielo, quasi l'offrisse in dono a un qualche Dio, e gridava – Oh benedetto! oh benedetto dalla Madonna! oh figlio miracoloso! – Finché tutti, come invasati, si misero a correre qua e là per la stanza, a fare il verso del bambino appena nato, a frignare, a piangere con voce acutissima allargando la bocca fino agli orecchi e stropicciandosi gli occhi con i pugni chiusi: – Ih! ih! ih! ih! ih! – Strappato alle unghia della vecchia, e passando di mano in mano, il neonato giunse finalmente al capezzale di Cicillo, che, drizzandosi a sedere sul letto, il bel viso maschio e baffuto illuminato da un dolcissimo sorriso materno, apriva le muscolose braccia al frutto delle sue viscere. – Figlio mio! – gridò, e afferrato il mostriciattolo se lo strinse al seno, se lo strofinò contro il villosso petto, gli coprì il viso di baci, se lo cullò a lungo fra le braccia, canterellando, e alla fine, con un bellissimo sorriso, lo tese a Georges.

Quel gesto, nel rito della “figliata”, significava che l'onore della paternità spettava a Georges: il quale, accolto nelle aperte mani il neonato, si mise a palleggiarlo, a vezzeggiarlo, a baciarlo, mirandolo con occhi ridenti e lacrimosi. Io guardai il bambino, e inorridii. Era un'antica statuetta di legno, un feticcio rozzamente scolpito, e pareva uno di quei simulacri fauci dipinti sulle pareti nelle case di Pompei. Il capo aveva piccolissimo e informe, le braccia corte e scheletriche, il ventre gonfio enorme, e dal basso ventre sporgeva un fallo di grossezza e forma mai viste, quasi la testa di un fungo velenoso, rossa e sparsa di macchioline bianche. Dopo aver ammirato a lungo il mostriciattolo, Georges se lo accostò al viso, appoggiò le labbra sulla testa di quel fungo, e l'andava baciando e mordendo. Era pallido, sudato, ansante, e gli tremavano le mani. Tutti gli si strinsero intorno squittendo, sollevando e agitando le braccia, e facendo a gara per baciare quello schifoso fallo, con un furore che aveva del meraviglioso e dell'orribile.

In quel momento, dal fondo delle scale, una voce forte gridò: – I spaghetti! i spaghetti! – e un odore di pasta cotta e di salsa di pomodoro entrò con la voce nella stanza. A quel grido Cicillo gettò le gambe fuori dal letto, e appoggiata una mano sulla spalla di Georges, quasi abbracciandolo, con l'al-

tra pudicamente stringendosi al petto i lembi della camicia, si sollevò, posò i piedi sul pavimento: adagio adagio, con gesti graziosi, con flebili sospiri, con languidi sguardi, sorretto e sospinto da dieci braccia amorose, si mosse, e avvolto in una vestaglia di seta rossa, che la vecchia gli aveva gettato sulle spalle, si avviò gemendo verso la porta. E tutti gli tenemmo dietro» (Malaparte C., *La pelle*, Vallecchi, Firenze, 1966⁵, pp. 116-119).

³⁶ Simonelli P., Carrano G., *Le manage des femminielli à Naples*, "Masks. Revue des Homosexualités", n. 18, 1983, pp. 106-115; e degli stessi autori: *Mito e seduzione dell'immagine femminile a Napoli*, in Mattace-Raso R. (a cura di), *Sessualità e sessuologia nel Sud*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1987, pp. 17-23.

³⁷ Pauly F. e Wissowa G., *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, A. Druckenmüller, Stuttgart 1931, s.v.; Roscher W. H., "Mefitis", in *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Georg Olms, Hildesheim 1965, II.2, pp. 2519-2521; Mambella R., "Mefitis", in *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Artemis, Zürich-München 1992, VI.1, pp. 400-402.

³⁸ Eliade M., *Mefistofele*, cit.

³⁹ Cfr. Guénon R., *Simboli della Scienza sacra*, trad. it. Adelphi, Milano 1990, pp. 266-268.

⁴⁰ De Simone R., *Il segno di Virgilio*, Pozzuoli, Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo 1982, p. 91.

⁴¹ Giordano G. I., *Croniche di Monte Vergine*, Camillo Cavallo, Napoli 1648, cit. in De Simone R., *op. cit.*, p. 92.

⁴² Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, 4, 6, ed. a cura di Canfora L., Sellerio, Palermo 1988, p. 193. Su Priapo cfr. Olender M., *Priapo. L'ultimo degli dei*, in Bonnefoy Y., (a cura di), *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, Rizzoli, Milano 1989, 3 voll., pp. 1438-1443 e la bibliografia relativa.

⁴³ Più recentemente sono tornata sulla questione dei *femminielli* e, lasciando sullo sfondo la prospettiva che avevo privilegiato negli studi precedenti, mi sono concentrata sulle loro narrazioni di sé e i processi di costruzione identitaria che sembrano privilegiare, confermare e ribadire la logica dicotomica di genere. Cfr. D'Agostino G., *Sottotraccia. Percorsi tra antropologia e contemporaneità*, Bonanno, Acireale-Roma 2016, in particolare le pp. 118-126.

Attraversamenti di genere e nuovi percorsi identitari

di Gianfranca Ranisio

Le società contemporanee sono caratterizzate da una sempre più estesa eterogeneità sessuale, che pone in discussione la rigida divisione maschile/femminile. Anche nella società italiana, nonostante chiusure ideologiche di alcuni o episodi di omofobia da parte di altri, i movimenti LGBT rivendicano nuovi rapporti tra sessualità e società, pieni diritti e sollecitano interventi contro ogni forma di discriminazione della diversità sessuale e di genere. Proprio per questi motivi, è importante tener conto che, anche in passato nelle diverse società, si sono presentati casi di sessualità e identità di genere che esulavano dalla rigida divisione binaria maschile/femminile, per i quali sono state date molteplici e differenti risposte socioculturali: alcune società hanno creato specifici ambiti di azione, integrando questi soggetti nella vita quotidiana e attribuendo loro ruoli specifici, altre hanno loro negato un ruolo, in alcune culture le pratiche sessuali tra soggetti dello stesso sesso sono state consentite all'interno dei riti di passaggio all'età adulta. Nelle società occidentali per lungo tempo la disciplina e il controllo della diversità sessuale hanno coinciso con la costruzione e la formalizzazione di un modello sessuale rigido, che distingueva ciò che era normale da ciò che era anormale.

Per questo è importante considerare il modo in cui in una grande città d'Europa, come Napoli, che è stata per un lungo periodo della sua storia capitale di un regno, la diversità sessuale è stata considerata e integrata.

Affrontare sotto il profilo antropologico una tematica quale la presenza e il ruolo dei *femminielli* nella società napoletana è senz'altro complesso, poiché significa da un lato confrontarsi con le teorie sul genere, dall'altro interrogarsi sui rapporti tra i *femminielli* e la cultura popolare napoletana, nelle sue dinamiche e quindi nei suoi mutamenti. Per una comprensione più ampia di queste figure è opportuno ricorrere sia a un approccio interdisciplinare, che permetta di inquadrarle all'interno di una prospettiva storica che attraversa i miti della Magna Grecia e le antiche forme di ritualità per arrivare sino ai giorni nostri, sia analizzare il loro rapporto con il contesto socioculturale del napoletano (città e provincia) e con i profondi cambiamenti intervenuti nel tessuto urbano.

I *femminielli* sono espressione di una subcultura specifica, che racchiude una propria visione del mondo e della religione; essi partecipano tuttora a rituali, nei quali arcaicità e contemporaneità si fondono, come nel pellegrinaggio al Santuario di Montevergine, dove in passato erano presenti in modo significativo soprattutto, ma non solo, nella ricorrenza della Candelora. Questa pratica rituale ha antiche origini, connotate da profonde stratificazioni riscontrabili sia nelle modalità di partecipazione al culto che nella leggenda, sulla quale si fonda il rapporto preferenziale dei *femminielli* napoletani con la Mamma "Schiavona", ripresa nel 2008 da parte del movimento dei gay per ribadire la rivendicazione dei loro diritti e, allo stesso tempo, per prendere le distanze dai *femminielli* della tradizione¹. Nella società napoletana, infatti, i *femminielli* rappresentano e sono considerati espressione di un mondo tradizionale, lontano da quello di gay e lesbiche, i quali pongono in modo politico le loro rivendicazioni (Corbisiero, 2010). La leggenda, a cui il movimento dei gay ha fatto riferimento in quella circostanza, infatti, istituisce un legame diretto tra la Madonna di Montevergine e i *femminielli*, tuttavia questa tradizione sembra più

recente, rispetto ad altre leggende che sono state addotte per motivare tale rapporto e che hanno alla base il motivo del travestitismo con abiti femminili, come la leggenda di San Vitaliano o quella legata all'incendio del santuario nel 1611².

Il pellegrinaggio a Montevergine, in occasione della Candelora, era una tradizione diffusa tra i *femminielli* napoletani, che organizzavano in questa circostanza dei pullman, sui quali prendevano posto, assieme alle donne. Gli studiosi – antropologi e storici delle religioni – hanno formulato una serie di ipotesi, soprattutto si sono soffermati sulla presenza in età arcaica in quest'area dell'Irpinia di culti dedicati a divinità femminili o a divinità dai forti contenuti ambivalenti. È stato rilevato che nella zona esistevano antichi rituali rivolti a divinità femminili, tra cui la divinità androgina Mefite o Mefito e la stessa Cibele, al cui culto si dedicavano sacerdoti eunuchi, che si erano evirati nell'ambito del rituale stesso (D'Agostino, 1997: 150; 2000: 46).

La Candelora, così denominata perché si benedicono e distribuiscono ai fedeli candele, è una ricorrenza particolare, poiché in questa giornata si commemora la visita di Maria al Tempio e la purificazione dopo il parto³. Questa ricorrenza cade in un periodo specifico, all'inizio di febbraio, all'interno del periodo del Carnevale, che in Campania inizia il 17 gennaio, festa di S. Antonio Abate. Nella Roma arcaica il mese di febbraio era il mese dedicato alle purificazioni, a Juno Februata e al rito dei Lupercali, un mese, durante il quale si alternavano rituali di purificazione e di fecondazione simbolica, un mese di passaggio, un «periodo caotico in cui tutto si mescolava» (Cattabiani, 1988: 133).

A Montevergine i *femminielli*, dopo la visita alla Madonna, si riunivano davanti al santuario, ballavano le *tammurriate*, danze della tradizione napoletana, festeggiavano nei ristoranti del luogo, talvolta mimavano il parto e la nascita.

Nel Carnevale campano frequenti sono i travestimenti degli uomini con abiti femminili, travestimenti che permettono di poter manifestare atteggiamenti e un'espressività tutta al femminile, all'interno di un contesto basato sull'inversione dei ruoli. Il Carnevale rappresenta uno spazio nel quale l'assunzione di ruoli femminili e il travestitismo maschile erano/sono ancora spazi consentiti e legittimati dal rito e dalla collettività che si ricostituisce sia pure provvisoriamente e momentaneamente.

Il travestimento femminile in molte società etnologiche fa parte dei rituali di iniziazione, anche nel mondo antico era inserito in rituali collegati ai miti di morte-resurrezione (D'Agostino, 2000). Attraverso il travestimento calendarizzato e ritualizzato, come appare nei Carnevali campani, trova espressione il desiderio inconscio sia di rivelare la propria parte femminile per poterla superare, che di vincere l'angoscia della castrazione. Come scrive Annabella Rossi: «Qui il travestimento non è gioco, né semplice maschera. Gli atteggiamenti femminili, i gesti, le pance ingrossate esprimono spesso una femminilità non grottesca, un travestitismo riuscito. Per alcuni giorni, questi uomini, abbigliandosi con vesti femminili realizzano inconsciamente il loro aspetto di donne. È questo un discorso che noi non possiamo portare avanti, ma che rimandiamo all'interesse che potrà suscitare tra gli psicoanalisti» (1977: 218-219).

Nelle culture latine, nelle quali vi era una categorizzazione rigida del maschile e del femminile e il mondo pubblico era regolato da norme maschili, erano presenti spazi di trasgressione, erano ammesse occasioni in cui i generi si invertivano e si sovrapponevano, il travestimento con abiti femminili rispondeva per gli uomini al desiderio di godere di un ruolo sociale, e soprattutto sessuale, diverso da quello imposto dal corpo. Nell'Europa preindustriale il Carnevale assolveva dunque alla funzione di messa in scena dell'inversione dei ruoli e dei ses-

si, accentuando gli aspetti più vistosi del femminile, e questi aspetti si sono a lungo conservati nelle culture popolari, soprattutto in contesto contadino.

Questa caratterizzazione è presente ancora nei carnevali, anche in quello più noto, il Carnevale di Rio, nel quale sono presenti non solo travestimenti ma anche mescolamenti di identità sessuali e ampio spazio hanno i travestiti (Kottak, 2008: 190-191). Nei Carnevali campani il travestimento uomo-donna era il travestimento più frequente, nella stessa *Canzone della Zeza*, di origine napoletana, ma attualmente presente solo nei contesti rurali, che è una delle rappresentazioni più note di questo istituto festivo, i ruoli femminili di Zeza e Vincenzella sono impersonati da uomini, all'interno di un contesto basato sull'inversione dei ruoli.

In occasione della Candelora, è stata documentata la partecipazione al pellegrinaggio di Montevergine anche di uomini travestiti da donna, che mimano atteggiamenti femminili, esprimendo una parte femminile del sé, che è consentito manifestare entro tempi e spazi dati. La stessa maschera di Pulcinella presenta componenti ermafroditiche e di ambiguità sessuale (De Simone, 1977: 201). Pulcinella è ambiguo per i tratti femminili iscritti nel suo corpo, perché si accompagna spesso al suo corrispettivo femminile e perché talvolta nelle pulcinellate si traveste da donna ed è cercato in quanto donna. «Nelle società tradizionali il sacro poteva manifestarsi anche come anomalia ed eccesso, e viceversa le manifestazioni dell'irregolare tendevano a cadere nella sfera del sacro e del magico» (Scafoglio, 1990: 219). Come avremo modo di considerare, figure dall'identità di genere ambigua in varie religioni sono considerate appartenenti alla sfera del sacro e svolgono dei ruoli collegati all'ambito del sacro. Sul rapporto con il sacro vi sono degli indizi rilevanti a proposito dei compiti attribuiti al *femminiello* nella cultura popolare napoletana.

I *femminielli*, infatti, sono presenti nel culto delle anime del Purgatorio, come dimostra la loro partecipazione ai culti che si svolgevano negli ipogei (Niola, 2003: 130). Inoltre segni di tale collegamento si possono ritrovare in alcune pratiche, legate alla sfera del gioco: nella tombola popolare, che si gioca nei quartieri del centro storico, sono i *femminielli* a leggere e commentare i numeri, ma i *femminielli* danno anche i numeri da giocare al lotto, in un ambito in cui dare i numeri significa rapportarsi all'“aldilà” ed essere considerati “intermediari” dell'“aldilà” (Scafoglio, 2000: 62). La loro identità ambigua, legata a rituali magici e simbolici viene considerata di buon auspicio, tanto che erano i *femminielli* ad estrarre i numeri del lotto e quelli della tombola tra i vicoli dei quartieri.

Questa veniva praticata in genere il lunedì (giorno dedicato al culto dei morti), durante la tombola il *femminiello* elencava i numeri estratti indicando il significato secondo la “Smorfia napoletana”, fino a costruire quasi una storia dai toni molto coloriti, assumendo movenze e toni vocalici femminili, amplificati da una gestualità molto espressiva. Ogni numero aveva il suo significato: tre “’o femmeniello”, quattro “’o puorco”, cinque “a mano ca te tocca”, otto “il bacio che non potrò mai avere”.⁴

Tutti questi riti possono essere considerati come aspetti attivi d'integrazione sociale, messi in atto da parte dei *femminielli* con lo scopo di affermare e sancire ritualmente la loro appartenenza di genere.

In questo contesto, sono ritenuti partecipi di un potere magico-religioso, sia che si ritenga che la loro marginalità li rende figure potenziali di mediazione con il sacro, sia che si accetti l'interpretazione secondo la quale sono attribuiti loro poteri magici per via dell'ambiguità di natura e della stessa devianza dalla norma eterosessuale. Nella cultura popolare, pertanto, la diversità del *femminiello* non è tanto collegabile al tema dell'omosessualità, quanto al valore simbolico della sua diversità, del suo

essere una figura “liminale” e quindi tramite con la realtà ultraterrena e con la morte.

Anche la leggenda di Montevergine può inquadrarsi nell’ambito di questi profondi legami tra i *femminielli* e la sfera del sacro perduranti nel contesto napoletano e campano e, soprattutto, nella cultura popolare dei centri urbani del napoletano.

I *femminielli* fanno parte di un’antica immagine di Napoli e sono considerati strettamente legati al centro storico, in particolare ai Quartieri Spagnoli e a quell’economia del vicolo, basata su scambi di beni e servizi definitivamente tramontata dopo il terremoto dell’Ottanta, ma all’epoca già in crisi. Erano figure che avevano legami con le prostitute, partecipavano ed erano contigue agli ambiti dell’illecito e dell’illegalità⁵, ma, come appare dalle documentazioni raccolte, si occupavano anche di lavori domestici e di cura, come fare compagnia agli anziani o guardare i bambini delle vicine. Rappresentavano una realtà accettata e integrata, un altro modo di essere, rispetto al quale la città e la sua cultura sono sempre state inclusive, nonostante le censure e i vari tentativi di criminalizzazione. La costruzione storica della sessualità, come discorso distinto ma legato alle pratiche del potere, si formò all’inizio del XVIII secolo. Foucault ha ricostruito in modo esemplare il concetto di norma eterosessuale, come ordine del discorso, quando ha analizzato come, a partire dall’Illuminismo e dall’imporsi del potere pastorale della chiesa, con l’istituto della confessione, siano stati messi in atto i processi di naturalizzazione dei corpi e di normalizzazione della sessualità, che sono alla base della cultura occidentale, tesa a rifiutare altre forme di sessualità, che non siano finalizzate alla riproduzione. Verso la fine del XIX secolo, con l’affermarsi dell’antropologia criminale e della psichiatizzazione delle anomalie sessuali, è stata elaborata la teoria per cui ogni comportamento sessuale poteva venire classificato

all'interno di una scala. In tale ottica, in pieno clima positivista De Blasio, il più importante studioso della camorra fra gli esponenti della scuola di antropologia criminale, ha descritto i *femminielli* (o *femminelle*, come le chiama nel testo), come figure devianti, legate alla vita dei bassifondi napoletani e in gran parte dedite alla prostituzione e ad attività illegali, soffermandosi su "o spusarizio mascolino" e su alcuni aspetti del festeggiamento (1897: 99-102). Egli ha applicato anche a queste figure il processo di criminalizzazione del diverso, che è stato poi perseguito durante il fascismo con le condanne all'esilio, in quanto i *femminielli* esprimevano caratteristiche di genere contrastanti con il modello della virilità fascista. Sia la letteratura con Malaparte, che il cinema con Liliana Cavani, hanno rappresentato riti antichi come "a figliata d'e femminielli", rito che avveniva alla presenza delle donne del quartiere, all'interno di una cornice collettiva, e assumeva la forma di un'iniziazione alla femminilità in un contesto di inclusione sociale. Oltre a questo, anche i matrimoni davano luogo a festeggiamenti collettivi, nel contesto del vicolo e della vita del vicolo. Si trattava di forme simboliche, attraverso le quali si sanciva una pratica di femminilizzazione (Simonelli e Carrano, 1983, 1987; D'Agostino, 2000).

La letteratura e il teatro napoletano contemporaneo hanno descritto queste figure e il loro rapporto con il contesto sociale, individuandone mutamenti e cesure. È pertanto interessante analizzare come nel teatro se ne colgano le trasformazioni nel rapporto con il contesto urbano. Il terremoto dell'Ottanta ha segnato profondamente il centro storico e la vita dei suoi abitanti: in questo contesto di trasformazioni si muove/va il *femminiello*.

Se negli anni Settanta Patroni Griffi in *Scende giù per Toledo* (1975) pone come protagonista del suo romanzo Rosalinda Sprint, un *femminiello* ancora inserito nel tessuto sociale, ma

in un mondo che sta cambiando, per cui questa figura diviene un'ardita metafora della città costretta a fare i conti con i ritmi di una frenetica contemporaneità, tuttavia è a partire dagli anni Ottanta che il nuovo teatro napoletano pone queste figure a specchio della solitudine della contemporaneità dei centri urbani. Sia Ruccello che Moscato riprendono queste figure ambigue e complesse e le collocano al di fuori di quel tessuto sociale che ne aveva consentito in certo modo l'esistenza. Ne *Le cinque rose di Jennifer* Ruccello sposta la scena all'interno di una casa di un quartiere degradato di periferia, dove vive la protagonista, Jennifer, un *femminiello*, che qui si è trasferita dai Quartieri Spagnoli, dove prima abitava, dopo il terremoto del 1980. Il dramma ha la forma di un giallo, nella protagonista si alternano stati d'animo, ella apprende dai notiziari trasmessi dalla radio che è in giro un maniaco che uccide travestiti come lei. Attende una telefonata che non arriva, quella di Franco un ingegnere settentrionale conosciuto mesi prima in discoteca, ma il telefono squilla solo per sbaglio, inutilmente, la solitudine della protagonista è ingigantita dal frastuono della radio. L'interno, dove si svolge la scena, riproduce in modo ossessivo simboli femminili, mentre l'esterno, che penetra nell'interno, attraverso il telefono, la radio, appare infido e minaccioso (Sabino, 2009).

Anche Moscato, specie nella sua prima produzione, mette al centro della sua ricerca la figura del *femminiello*, figura consueta per chi, come lui, è originario dei Quartieri Spagnoli. Nella realtà napoletana, da lui rappresentata, tuttavia il *femminiello* non ha più le caratteristiche del travestimento al femminile sul modello della Zeza, ormai legato al mondo contadino, ma si trasforma secondo il modello della prostituta metropolitana (Liberio, 1988: 14). Enzo Moscato esprime l'ambiguità del diverso rappresentando una soggettività che non è né maschile, né femminile ma le contiene entrambe. Attraverso tale ambiguità egli trova il modo di descrivere una diversità che è del

personaggio, ma è anche della città, una città europea protesa nel Mediterraneo con tutti i suoi misteri e le sue contraddizioni. Napoli rappresenta la città soglia, «luogo di confine tra la razionalità e una dimensione misterica e segreta», collegata alla morte o abituata a fare i conti con la morte, con i suoi cunicoli sotterranei e i suoi palazzi densi di mistero, ma anche la città con un'alta tradizione teatrale e culturale (D'Angeli, 2003: 2). Nel teatro di Moscato il travestito acquista un ruolo simbolico, quel *femminiello* della tradizione si è modificato, ma, soprattutto, Moscato, come già Ruccello, accentua lo sradicamento e la solitudine dei suoi personaggi. Il *femminiello*, per la sua ambiguità, rappresenta la possibilità di confrontarsi con la parte oscura di sé e la possibilità di sconfinamenti anche letterari, attraverso la creazione di una lingua ibrida che mescola e contamina suoni dialettali, anche arcaici, lingua colta e lingua dei mass-media (Sabino, 2009).

Nello stesso tempo, però, al di là del rapporto *femminiello*-città, gli autori pongono in evidenza il tema di un'identità di genere che non ha caratteristiche stabili e definite. Napoli diviene il sintomo di ciò che sono le metropoli degradate del mondo e figure dalla natura ambigua rappresentano mondi popolati di mutanti che si muovono in frammenti di spazio/tempo ambigui (Cuomo, 2008: 49). Così l'universo narrativo di Moscato «è abitato da travestiti, transessuali, ibridi di genere, che confondono l'identità in un raffinato gioco di spiazzamento, che non è solo slittamento di genere, ma anche slittamento della produzione del senso e dunque della cultura» (Cuomo, 2008: 33). Anche il ruolo del *femminiello* risulta modificato: sradicamento e solitudine lo circondano in contrapposizione alla socialità del vicolo della visione tradizionale. Gli autori si pongono in rapporto con la loro natura segreta e con il lato oscuro del mondo; utilizzano brandelli di tradizione ma non possono essere riportati nell'alveo della napoletanità (Cuomo, 2008: 34; De Matteis,

1991: 18). Universale e particolare attraversano questo teatro che decostruisce linguaggio e rappresentazione e ci introducono alla complessità della modernità. Questo tipo di lettura artistica rappresenta la difficoltà di definire le identità di genere e questo a maggior ragione se si rimane dentro la prospettiva dicotomica dei generi, propria della cultura occidentale.

Anche sotto la prospettiva antropologica è evidente la difficoltà di procedere per classificazioni, nel momento in cui la ricerca si focalizza su società in cui il legame tra organi genitali, comportamento sessuale e ruoli sociali assume forme differenti da quelle presenti nella società occidentale.

Nel filmato *Cerasella*, Andrei sostiene la tesi del progressivo venire meno dei *femminielli* tra i più giovani e ne ricerca le motivazioni, in parte trovandole nelle possibilità offerte dalla più recenti tecniche di chirurgia plastica che permettono di operare sul proprio corpo, che non è più considerato come condanna e destino ma come possibilità. Viene perciò seguita nei suoi percorsi la giovane Cerasella, che non accetta più di essere identificata con la figura del *femminiello*, come si evince chiaramente dalla scena finale, nella quale afferma il suo diritto a scegliere di non diventare una “vecchia pazza femminella” ma una transessuale rispettata, cambiando così anche l'identità anagrafica⁶. La premessa esplicita è che il *femminiello* sia una figura arcaica, che era radicata in un determinato contesto storico culturale, oggi in gran parte scomparso, soprattutto tra le generazioni più giovani, che non vi si riconoscono più, una figura che può però evolvere in quella della transessuale.

In effetti le possibilità offerte dalla medicina contemporanea forniscono non solo delle soluzioni e delle possibilità, ma anche una maggiore consapevolezza. Casi come quello di Cerasella, per la quale il corpo è come una prigioniera da cui doversi e potersi liberare, manifestano la consapevolezza che il corpo può essere ridisegnato secondo il proprio desiderio, poiché il

corpo, la materia non sono irriducibilmente dati, ma plasmabili. La chirurgia offre quindi la possibilità di scegliere se optare per una costruzione corporea personalizzata e non riconducibile alla visione bipolare del corpo oppure modificare gli organi sessuali, per adattarli al genere con cui ci si identifica, negando la corporeità data per approdare a quella scelta. Con l'intervento sugli organi genitali si attua l'attraversamento di genere in modo irreversibile; un "atto" medico è chiamato a "riscrivere" ciò che la natura ha compiuto, sia a livello fisico che legale. Infatti, secondo la legge italiana, la chirurgia è l'unica strada che possono percorrere coloro che vogliono mutare la propria identità anagrafica. È attraverso il mutamento di sesso che viene riconosciuto il cambiamento di genere, consentendo all'individuo di essere iscritto in una delle due classi che la società riconosce socialmente e legalmente, e cioè o "uomo" o "donna"; in questo modo, la biopolitica è stata delegata dallo stato ai medici e alla istituzione medica, che è stata legittimata a stabilire l'appartenenza di genere.

Tuttavia la scelta radicale dell'intervento chirurgico si rivela problematica per molti, sia per gli elevati costi delle varie fasi del trattamento, sia perché le condizioni di salute impediscono a molti di intraprendere l'intero percorso, sia per problemi di ordine psicologico (Zito e Valerio, 2010). Alcuni/e dichiarano espressamente di avvertirne l'inutilità, in quanto non potranno mai diventare fisiologicamente donne e quindi madri (Di Nuzzo, 2007: 54-55; D'Agostino, 2010). La chirurgia e l'endocrinologia offrono, in questi casi, la possibilità di appagare il proprio desiderio estetico, agendo sui caratteri sessuali secondari attraverso terapie ormonali e attraverso trattamenti alle labbra o al seno, rendendo il corpo flessibile, anche se i messaggi dati dai mass-media sono spesso fuorvianti, interventi chirurgici e terapie ormonali producono sofferenze, complicanze, difficoltà molto gravi.

Le operazioni di travestimento di oggi hanno a che fare con il corpo piuttosto che con l'abito, mentre l'identità personale non sembra più legata a ruoli sessuali definiti e la fluidità del genere non riconosce limiti o regole (Molfino, 2003: 119). A questa concezione di un corpo fluido e plasmabile ben si adatta la teoria del genere performativo formulata da Judith Butler, la quale parte dalla premessa che le categorie di sesso e genere sono una costruzione culturale prodotta dalla ripetizione di atti performati nel tempo e che il genere non è un fatto o un'essenza, ma un insieme di azioni che produce l'effetto. Secondo l'autrice i corpi non sono spazialità date ma mutano nel tempo, invecchiano, cambiano forma, cambiano a seconda delle loro reti di interazioni. Per Butler è di fondamentale importanza tenere conto del fatto che la differenza sessuale "non è un dato, né una premessa, né un fondamento su cui costruire una teoria femminista" e non è possibile istituire un confine tra biologico e psichico, tra discorsivo e sociale (2006: 210). Da questo scaturisce il suo invito a sviluppare un nuovo lessico, sia a livello giuridico, che psichiatrico, sociologico e letterario, che sia rispondente alla complessità di genere con cui dobbiamo confrontarci.

Se al di là degli interventi medico-chirurgici, consideriamo il genere nella sua fluidità, tenendo presente che non tutti possono né vogliono sottoporsi a trattamenti così invasivi, dobbiamo convenire che queste figure ibride appartengono alla contemporaneità. Anche i *femminielli* fanno parte di essa, non possono scomparire in modo netto e in breve tempo, tuttavia non devono essere considerati come immutabili e quindi essenzializzati ma all'interno di realtà in trasformazione ed essi stessi specchio di trasformazioni. Senza mitizzare "il buon tempo andato", si può rilevare che oggi i quartieri del centro storico e le periferie sono espressione della disgregazione di quella cultura popolare del passato, forse un po' mitizzata e considerata in modo edulcorato, ma certo più inclusiva di quella attuale.

Rispetto, quindi, alla questione relativa alla specificità dei *femminielli* napoletani, si possono rilevare analogie e diversità con altre identità di genere presenti in culture, che ammettevano e includevano generi non riconducibili alla dicotomia maschile/femminile e non prescrivevano la normalizzazione dei corpi.

Il primo ad avere descritto questa tipologia di individui tra le popolazioni etnologiche è stato Carpenter che nel 1914 ha scritto: *Intermediate Types among Primitive Folk*, un testo poco considerato dagli antropologi, ma presente negli studi sull'omosessualità, in quanto ha posto in evidenza che questa esisteva tra i popoli "di natura" e non era quindi frutto di degenerazioni o di perversioni, come era sostenuto in quelle teorie che riscuotevano consensi nell'Europa degli inizi del Novecento. Egli ha rilevato che tra i popoli etnologici esistevano individui che occupavano sfere intermedie di vita sociale e lavoro, e che spesso erano considerati un terzo sesso. Anzi, sulla base di resoconti di viaggiatori e antropologi, si è spinto ad affermare, anche con tono apologetico, che gli omosessuali tendevano ad avere eccezionali doti mentali e spirituali. I collegamenti tra individui dal genere doppio o ambiguo e la sfera del sacro, riscontrabili in molte culture, sono stati in vario modo posti in risalto a partire da questo testo, che è stato il primo a documentare la presenza di individui dal genere né maschile né femminile nelle culture extraoccidentali. Negli anni Venti e Trenta del XX secolo antropologi come Malinowski e Mead, nei loro soggiorni sul campo, scoprirono che vi erano molte forme del comportamento che si allontanavano dalle idee e pratiche accettate in Occidente e che molte culture avevano forme istituzionalizzate di omosessualità o ruoli accettati per gli omosessuali (Sandfort, 2000: 82-83). Sino alla metà del XX secolo tuttavia la discussione è stata confinata tra gli antropologi influenzati dalle teorie psicoanalitiche, i quali hanno contribuito a patologizzare queste figure,

nonostante rilevassero che erano integrate nelle culture native ed è soltanto in epoche più recenti che si è rivolta l'attenzione a quelle forme di comportamento, prima viste come diverse secondo la concezione medicalizzata della sessualità presente in occidente. Ha iniziato così ad imporsi nella letteratura il concetto di terzo genere, che è stato applicato a molte tipologie di comportamenti presenti in varie società, che non rientravano nella bipolarità maschile/femminile propria dello schema concettuale occidentale, ma rappresentavano un altro modo di vivere l'appartenenza di genere, come gli *Xanith* in Oman, i cosiddetti *Berdache* fra i nativi americani, i *Kathoeys* in Thailandia, gli *Hijras* in India, i *Muxe* tra gli zapotecas dell'Istmo di Tehuantepec e altri ancora (cfr. Herdt, 1994).

Gli antropologi americani si sono spesso interrogati sulle figure dei cosiddetti *berdache*, che rappresentano forse il caso più noto e discusso nella letteratura etnologica a questo proposito, ma hanno potuto avvalersi solo di descrizioni frammentarie, spesso basate su informazioni di seconda mano. Infatti i *berdache* sono scomparsi o si sono trasformati con la disgregazione delle culture native, ma erano presenti in molte, non in tutte, le società native americane, le quali riconoscevano identità di genere, al di là dell'appartenenza binaria, determinate più in base alla scelta delle occupazioni e al più ampio contesto delle preferenze e delle pratiche sociali, che alle scelte sessuali (Robbins, 2009). Questi individui, biologicamente maschi, che non occupavano un ruolo maschile standard, nelle società native d'America, nelle quali erano presenti, svolgevano funzioni specifiche, spesso collegate con l'ambito magico-religioso e con poteri mistici; in quanto diversi, erano sciamani, indovini, persone dotate di poteri sovranaturali (Lorbert, 1995: 135; D'Agostino, 2000). Ad esempio, tra i *Lakota* i ragazzi imparavano, che, se lo desideravano, potevano scegliere di adottare i vestiti e il lavoro delle donne e fare sesso con gli uomini, sebbene il ruolo

lo non implicasse necessariamente un tipo di comportamento sessuale. Infatti non avevano solo ruoli femminili, alcuni erano noti per le loro imprese di caccia e di guerra.

Harriet Whitehead sostiene che gli occidentali hanno difficoltà a riconoscere un terzo genere perché partono da premesse etnocentriche, i gruppi che riconoscevano l'identità di *berdache* o *nadleehi* definivano il genere dalle scelte degli abiti, delle occupazioni e dei comportamenti, a differenza di quanto accade nella cultura occidentale, nella quale si definisce il sesso sulla base delle preferenze sessuali, prestando poca attenzione alla complessità di queste scelte. Secondo l'antropologa questo ruolo era un esempio di omosessualità istituzionalizzata, legata a motivi economici, in quanto queste figure erano dotate di prestigio sociale (1981).

Callender e Kochems hanno dato un importante contributo a questi studi, poiché hanno rilevato l'esistenza di queste figure in 113 società tribali, dalla California alla valle del Mississippi, alla regione dei Grandi Laghi, sottolineando che probabilmente queste figure erano meno eccezionali di quanto si pensi, ma che il loro numero diminuì drasticamente dopo il contatto con i bianchi (1983: 446-447). I due antropologi hanno compilato un elenco di aspetti e caratteristiche principali: tra i quali travestitismo e occupazioni erano strettamente correlate, ponendo in evidenza due aspetti di questo ruolo: i poteri soprannaturali spesso loro attribuiti e la natura intermedia del loro status di genere. Rispetto all'attività omosessuale, essi hanno rilevato che è possibile che alcune culture le attribuissero un ruolo importante, altre no (1983: 449-451). Whitehead, Callender e Kochem concordano che l'assunzione di questo ruolo era determinata dal prestigio che conferiva e che era uno status di genere intermedio. Lo stesso termine *berdache*, utilizzato per indicare queste figure di uomo-donna, è un termine generico, oggi respinto dai nativi e sottoposto a revisione anche nella let-

teratura etnografica, perché connotato ideologicamente e quindi considerato offensivo (Fulton e Anderson, 1992: 603; Epple, 1998). D'altra parte degli altri termini proposti: *gay*, *alternate gender*, *Two-Spirit*, nessuno si rivela adeguato. Inoltre un'identificazione con lesbiche e gay che lottano in modo politico nelle società postindustriali è senz'altro inappropriata per definirli (Epple, 1998).

Molti preferiscono usare il termine *Due-Spiriti*, prescelto anche dai nativi, ad indicare che all'interno dello stesso corpo convivono due spiriti e due sessi, tuttavia questo termine non è generalizzabile a tutte le figure presenti nelle varie culture indiane. Come rileva Epple, scegliere uno di questi termini significa ignorare la variabilità tra le stesse culture dei nativi americani. Ella pone in evidenza che i *Navajo*, popolazione da lei studiata, utilizzano il termine *nàdleehee* e danno più enfasi a definizioni basate su situazioni, che su categorie fissate rigidamente. Tra i *Navajo* questi individui non sono definiti né come uomini, né come donne, essi occupano un altro ruolo che è culturalmente accettato, definito, in alcuni casi oggetto di riverenza e rispetto.

Rispetto a queste figure presenti in culture non occidentali non possiamo farci influenzare dalla concezione dicotomica del genere propria della cultura occidentale né dal concetto contemporaneo di omosessualità. La concezione del maschile e femminile occidentale ha poco in comune con il sistema dei generi delle culture native americane, così come questo ha poco in comune con il concetto di *gay* (Fulton e Anderson, 1992: 608). Dovremmo pensare a un genere distinto, che inglobava una potenza spirituale sia maschile che femminile, aveva un ruolo di intermediazione con il potere del soprannaturale, che non è né maschile, né femminile. Le caratteristiche delineate possono essere meglio spiegate interpretando il loro come un ruolo sacerdotale. All'interno di questo ruolo questi individui svolgevano compiti rituali gestendo tre eventi della vita umana:

la nascita, il matrimonio, la morte. Si tratta di tre eventi fondamentali per la società, ma di tre eventi che hanno le caratteristiche della liminalità, che in molte culture era percepita come pericolosa, la ragione d'essere di questo ruolo era il mantenimento dell'ordine e della continuità, un ruolo associato con un unico genere, che incorporava una potenza spirituale inaccessibile al maschile o al femminile (Fulton e Anderson, 1992: 609).

Tuttavia in questo modo si rischia ancora una volta di operare un'astrazione, come ha rilevato Morris (1995). Queste figure, che appartengono a culture specifiche, devono essere considerate piuttosto come forme di identità, che sono inserite dentro situazioni e relazioni di genere, che si attuano in una varietà di modi e in una gamma di temporalità (Morris, 1995: 581). Inoltre queste figure devono essere contestualizzate e storicizzate, così, per quanto riguarda il mondo dei nativi americani, anche rispetto ai cosiddetti *berdache*, non si possono tralasciare gli effetti che su di essi ha avuto il colonialismo, che ha imposto il modello dominante dei bianchi, per cui oggi non sono più accettati ma sono degli emarginati, così come, per quanto riguarda i *kathoeys*, Morris pone in evidenza che essi si sono riposizionati in risposta alla «transnazionalizzazione dell'identità gay» (*ivi*: 582). Ci troviamo di fronte a una vasta e complessa morfologia culturale, che fissa un continuum tra il maschile e il femminile, contro cui si infrange il tentativo di costruire tipologie e classificazioni.

Un'altra situazione rilevante è rappresentata dai *Muxe* dell'Istmo di Tehuantepec, presso i quali Miano Borruso ha condotto varie ricerche, ponendo in evidenza i ruoli e gli spazi loro assegnati all'interno di una cultura specifica, quale quella zapoteca (2002). L'antropologa, in studi più recenti, si è interrogata sul destino di questo gruppo per gli effetti delle trasformazioni introdotte dalla globalizzazione, chiedendosi se questa cultura saprà difendere la sua specificità, tra cui anche la pos-

sibilità di un'identità di genere che non rientra nello schema bipolare maschile/femminile (2010).

Interessante è il caso degli *Hijras* del sud dell'India, i quali formano una comunità numerosa, anche se vi è una disputa sul numero che oscillerebbe tra i 10.000 e i due milioni. Piuttosto che costituire un gruppo omogeneo, la classe degli *Hijras* è costituita da individui geneticamente maschi, che sono omosessuali, prostitute omosessuali, castrati, ermafroditi, transessuali e travestiti, è quindi molto controverso parlare di un tipo di sessualità degli *Hijras* (Nanda, 1986, 1990; Davis e Witten, 1987: 86). Come mette in luce Gayatri Reddy (2005), che ha svolto un'indagine etnografica molto accurata con il proposito di raccontare la storia di alcuni di loro e porre in evidenza i motivi per cui sono al tempo stesso rispettati e stigmatizzati, la nozione della differenza sessuale non è l'unica lente attraverso cui gli *Hijras* percepiscono il mondo e si aspettano a loro volta di essere percepiti. Non sono riportabili a una categoria sessuale, o di genere, come sono stati talvolta considerati nella letteratura, un esempio di un terzo sesso transnazionale, come è stato rappresentato da giornalisti, studiosi e da esponenti del movimento omosessuale, che hanno fatto conoscere tale immagine all'opinione pubblica, indiana e internazionale. Infatti, come i membri di ogni altra comunità in India, le loro identità sono modellate anche da una gamma di altri fattori, includendo tra questi la parentela, la religione, la classe e le gerarchie da rispettare. Sono sia di religione indù, che musulmana. Molti di loro si sottopongono alla castrazione rituale, gli Indù dedicandola alla dea Badhraj Mata, i musulmani considerando invece questo rito come un'estensione della circoncisione. Come conseguenza di questo atto rituale sono ritenuti dotati del potere di conferire fertilità sia agli sposi che ai neonati e trovano legittimazione nei rituali religiosi, questo permette loro di essere integrati nella società indiana (Lorber, 1995: 138; Nanda, 1986, 1990). Hanno abiti e

modi femminili, che sono in contrapposizione con l'immagine ideale della donna indù. Il rituale di evirazione a cui si sottopongono segna l'appartenenza alla più ampia comunità degli *Hijras*. Tuttavia molti di loro non svolgono solo funzioni sociali nei rituali e nelle cerimonie, ma si dedicano anche alla prostituzione e questo crea gravi problemi per la diffusione che sta avendo l'AIDS, all'interno di queste comunità.

Si sono affacciati anche sulla scena politica con la loro corporalità fondando proprio su questa una loro differenza etica, poiché il «non fare famiglia» li preserverebbe da forme di familismo e nepotismo e quindi rappresenterebbero un argine alla corruzione (Reddy, 2005: 223). La corporalità è essenziale alla costruzione della loro identità ed è con questa corporalità che entrano in relazione con i vari ambiti del sociale e nello specifico della società indiana contemporanea nei rapporti tra globale e locale.

Accettazione, inclusione, pertinenza con l'ambito rituale ma anche marginalità sembrano quindi caratterizzare gli *Hijras*, mentre attualmente le testimonianze degli indiani americani sottolineano che oggi la condizione di ambiguità di genere non è più accettata, poiché è prevalso il modello di genere della cultura dominante dei bianchi. Da quanto sinora illustrato è però evidente che tracciare un confine tra travestitismo, ermafroditismo e omosessualità si rivela arduo per molte culture. Anche i *femminielli* napoletani possono essere inseriti in questa ampia gamma di generi, ed anche in questo caso è importante prescindere da una visione essenzialistica: le caratterizzazioni di genere e quindi i rapporti tra i generi non sono dati una volta per tutte ma sono all'interno di processi storici, sono realtà processuali, così anche i processi di costruzione d'identità mutano e portano a nuovi esiti.

Inoltre anche per i *femminielli* napoletani va valutato l'impatto con il movimento gay e dei trans e in quest'ottica la po-

liticizzazione della festa di Montevergine, da cui siamo partiti, può essere un interessante terreno di confronto per la situazione attuale.

I *femminielli* napoletani rappresentano, quindi, una forma sociale e culturale attraverso cui si è espressa una differenza di genere, presente a Napoli come in altre culture, come le ricerche antropologiche hanno dimostrato.

La specificità napoletana rispetto al genere è che queste identità rappresentate dai *femminielli* hanno resistito a lungo rispetto alle semplificazioni e ai progetti di normalizzazione del corpo, e poi di criminalizzazione della devianza, che si sono imposti all'interno della cultura occidentale. Infatti, in una grande e popolosa città del mondo occidentale, come Napoli, per un lungo periodo i *femminielli* sono stati accettati dal tessuto sociale, svolgendo un ruolo, che si è andato articolando secondo modalità storiche, all'interno delle quali hanno espresso le loro caratteristiche di genere e le loro identità fluide. Tuttavia disgregazione sociale, delocalizzazione abitativa, nuovi modelli non solo di organizzazione sociale, ma anche di rapporti tra generi e di rivendicazione sessuale ci impongono di rivedere queste figure nella contemporaneità per non rimanere ancorati al passato e non trasformare aspetti che sono stati reali in nuovi stereotipi su Napoli, i napoletani e l'inclusività del diverso.

Note

¹ Cfr. anche il film documentario *La Candelora a Montevergine. Nuove tradizioni. Antichi diritti* (2008), di Valerio P. e Sisci N., produzione Università degli Studi di Napoli Federico II.

² Sulle leggende cfr. D'Agostino 1997, p. 152, De Simone 1982, p. 91.

³ Soltanto recentemente la chiesa ha restituito a questa ricorrenza la categoria di festa di Cristo, cioè della presentazione del Signore al tempio (Cattabiani, 1988, p. 137).

⁴ Delia Vaccarello 2003 riporta i contenuti di un'intervista fatta a Peppe Barra.

⁵ Ha fatto notizia l'arresto di un *femminiello* divenuto boss della camorra, che continuava a prostituirsi e a offrire sesso e cocaina, nonostante avesse fatto carriera nel mondo della criminalità organizzata. Il "Corriere della Sera" del 13 febbraio 2009, così titolava la notizia, Presa Ketty, boss "*femminiello*" e il giornalista Fulvio Bufi rilevava pure che Ketty ha sovvertito una delle regole più antiche della camorra, «quella che prevede il comando sempre agli uomini, o alle mogli, ma solo per delega».

⁶ Si fa riferimento a film-documento di Andrei M., *Cerasella, ovvero l'estinzione della femminella*, realizzato da Mater e dall'Università degli Studi di Napoli Federico II nel 2007.

Bibliografia

- Butler J. (2006) *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi.
- Callender C. e Kochems L.M. (1983) *The North American berdache*, "Current Anthropology", 24, pp. 443-456.
- Carpenter E. (1914) *Intermediate Types among Primitive Folk*, George Allen & Co. Ltd, London.
- Cattabiani A. (1988) *Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno*, Rusconi, Milano.
- Corbisiero F., a cura di, (2010) *Certe cose si fanno. Identità, genere e sessualità nella popolazione LGBT*, Gesco Edizioni, Napoli.
- Cuomo F. (2008) *Dei volti che ha Medusa. La drammaturgia del rischio*, Nicola Longobardi editore, Napoli.
- D'Agostino G. (1997) *Il sesso in maschera*, in Castelli F. e Grimaldi

- P., *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del carnevale*, Meltemi, Roma.
- D'Agostino G. (2000) *Introduzione* e cura a Ortnier S. B. e Whitehead H., *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo, pp. 11-51.
- D'Agostino G. (2010) *Prefazione* a Zito E. e Valerio R., *Corpi sull'uscio, identità possibili*, Filema, Napoli, pp. 5-24.
- D'Angeli C. (2003) *La lingua cancerosa del teatro. I "limiti" di Enzo Moscato*, "ateatro", 55, 9, pp. 1-15.
- Davis D.L. e R. G. Whitten (1987) *The cross-cultural study of human sexuality*, "Annual Review of Anthropology", 16, pp. 69-98.
- De Blasio A. (1973) *Usi e costume dei camorristi*, Napoli 1897 (rist. anastatica Il Delfino, Napoli, 1973).
- De Matteis S. (1991), *Lo specchio della vita. Napoli: antropologia della città del teatro*, Il Mulino, Bologna.
- De Simone R. (1977) *Pulcinella* in Rossi A. e De Simone R., *Carnevale si chiamava Vincenzo*, De Luca, Roma.
- De Simone R. (1982) *Il segno di Virgilio*, Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo di Pozzuoli, Sezione Editoriale Puteoli, Pozzuoli.
- Di Nuzzo A. (2007) *Valentina e le altre*, in Scafoglio D., a cura di, *L'odore della bellezza. Antropologia del fitness e del wellness*, Delfino, Milano, pp. 52-62.
- Epple C. (1998) *Coming to terms with Navajo nàdleehi: a critique of berdache, "gay", "alternate gender" and "Two Spirit"*, "American Anthropologist", pp. 267-290.
- Fulton R. e Anderson SW. (1992) "Man-Woman": *Gender, Liminality, and Cultural Continuity*, "Current Anthropology", vol. 33, 5, pp. 603-610.
- Herdth Gh., a cura di, (1994) *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone, New York.
- Kottak C. Ph. (2008) *Cultural Anthropology*, Mc Graw Hill, 12^a ediz. (trad. it. *Antropologia culturale*, Mc Graw Hill, Milano, 2008).
- Libero L. (1988) *Introduzione* e cura a AA.VV., *Dopo Eduardo, Nuova drammaturgia a Napoli*, Guida, Napoli.
- Lorber J. (1994) *Paradoxes of gender*, Yale University 1994, trad. it. *L'invenzione dei sessi*, Il Saggiatore, Milano, 1995.

- Miano Borruso M. (2002) *Hombre, mujer y muxe: en el Istmo de Tehuantepec*, Plaza y Valdes, Città del Messico.
- Miano Borruso M. (2010) *Muxe: "nuevos liderazgos" y fenomeno mediáticos*, "Revista.unam.mx", vol. 11, n. 9.
- Molfino F. (2003) *Cambiare vestito o cambiare corpo? Transessualità: il corpo, un vestito per la mente* in Guidi L. e Lamarra A.M., a cura di, *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, Filema, Napoli.
- Morris R.C. (1995) *ALL MADE UP; Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender*, "Annual Review of Anthropology", 24, pp. 567-592.
- Nanda S. (1986) *The Hijras of India: Cultural and individual dimensions of an institutionalized third gender role*, "Journal of Homosexuality", 11, pp. 35-54.
- Nanda S. (1990) *Neither man nor woman: The Hijras of India*, Wadsworth, Belmont, Calif.
- Niola M. (2003) *Il Purgatorio a Napoli*, Meltemi, Roma.
- Reddy G. (2005) *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*, Univ. of Chicago Press, Chicago.
- Robbins R. H. (2009) *Cultural Anthropology. A problem-based approach*, Wadsworth, Cengage Learning.
- Rossi A. (1977) *Il travestimento da donna e altre maschere* in Rossi A. e De Simone R., *Carnevale si chiamava Vincenzo*, cit.
- Sabino D. (2009) *L'Es/tradizione degli opposti nel teatro rituale di Annibale Ruccello*, in Sabbatino P., a cura di, *Annibale Ruccello e il teatro nel secondo Novecento*, ESI, Napoli, pp. 227-240.
- Sandfort T. (2000) *Queering Anthropology*, in Sandfort T., Schuyf J. e Duyvendak J. W., a cura di, *Lesbian and Gay Studies*, Sage, London.
- Scafoglio D. (1990) *L'ermafrodito* in Scafoglio D. e Lombardi Satriani L.M., *Pulcinella. Il mito e la storia*, Leonardo, Milano.
- Scafoglio D. (2000) *Numeri. Il gioco del lotto a Napoli*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli.
- Simonelli P. e Carrano G. (1983) *Le mariage des femminielli a Naples*, "Masques. Revue des Homosexualites", n. 18, pp. 106-115.
- Simonelli P. e Carrano G. (1987) *Mito e seduzione dell'immagine fem-*

- minile a Napoli*, in Mattace-Raso R., a cura di, *Sessualità e sessuologia nel Sud*, Società Editrice Napoletana, Napoli, pp. 17-23.
- Vaccarello D. (2003) *Quando gli omosessuali sognavano il miracolo*, CIG Arcigay, Milano.
- Whitehead H. (1981) *The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in Native North America* in Ortner S. e Whitehead H., edit. by, *Sexual meanings*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 80-115, (trad. it. *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo, 2000).
- Zito E. e Valerio P. (2010) *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema, Napoli.

Napoletanità e identità post-moderne. Riplasmazioni del *femminiello* a Napoli

di Annalisa Di Nuzzo

Sessualità, corpo e genere. Riflessioni tra contaminazioni di saperi contigui

Risulta immediatamente *complesso* e *complicato* avviare una definizione sulle “differenze” sessuate oggi, ma ritengo che sia proprio questa prossimità definitoria e terminologica a dare un possibile avvio alla rete di percorsi per dar senso a un arduo se non velleitario tentativo di fare il punto sulle tematiche attuali attraversando, come spesso accade a un’antropologa, contigui ambiti disciplinari.

Lontani gli anni di mobilitazioni e di grandi eventi intorno al tema della differenza – discriminazione uomo-donna – gli studi attuali sono percorsi da fermenti forse più silenziosi ma talvolta più contraddittori. È ancora lecito chiedersi se esistono differenze legate al sesso cui appartengono gli individui? L’annosa e perdurante questione *natura-cultura* che attraversa ancora tutta l’antropologia culturale, costituisce un adeguato parametro interpretativo?

Genere, differenza, identità sono tre cardini su cui ristabilire equilibri, contesti, strumenti interpretativi. L’identità è probabilmente l’elemento più ricco di ambivalenze e che appartiene a tutti i modelli interpretativi individuati. Identità imprescindibilmente legata ad alterità e immediatamente ricca di articolazioni nelle quali finisce con il delinearsi una delle tante differenze che è quella legata al primo aspetto apparentemente biologico, ovvero, la differenza sessuale.

Ma è a partire dal dato biologico che si apre immediatamente il dibattito. Sembra addirittura ovvio riconoscere scientificamente le differenze che caratterizzano il corredo cromosomico, le masse muscolari, i corredi neuronici, ma su questi dati apparentemente indiscutibili la scienza ha poi individuato nel passato, risoluzioni culturali e identificazioni di ruoli ritenuti “naturalisti”.

Diventa opportuno, dunque, riesaminare le diversità biologiche solo per esaltare le differenze e riconoscerle al meglio in quanto alterità che interagiscono con il contesto ridefinendo identità. Secondo le teorie evoluzioniste la continuità della specie è assicurata al meglio da un modello riproduttivo basato sulla riproduzione sessuata e sarebbe questo il motivo dell'esistenza dei due sessi. Gli esseri umani però, operano una rielaborazione culturale tra il sesso ascrivito biologicamente e quello autopercepito che quasi sempre coincide ma, talvolta, non totalmente.

Questo è sempre più vero oggi attraverso l'ausilio della stessa scienza, ovvero, la chirurgia plastica che riduce e reinventa lo scarto tra identità sessuale e quella di genere. Il corto circuito lessicale deve essere chiarito. Per alcuni studiosi si può usare indifferentemente il termine genere e sesso, mentre sarebbe più opportuno usare un maggiore rigore nel distinguere tra fattori biologici (sesso) e fattori socio-culturali (genere), anche se i due piani interagiscono indissolubilmente nella determinazione dell'appartenenza all'uno o all'altro sesso. Dunque il maschile ed il femminile hanno avuto compiti biologici diversi che si sono sostanziati in ruoli diversi, quasi mai simmetrici, e con “poteri” e gestioni degli spazi assai diversificati. Le società tradizionali e/o esotiche hanno costruito una presunta naturalità fatta di domesticità e accudimento per il femminile, e spazi aperti, capacità di procacciarsi il cibo e difesa della prole per il maschile. Molte in questo presunto schema naturale le eccezioni e i mascheramenti – come chiarirò nel corso di questo

scritto – di reali poteri gestiti in tutt'altro modo. Il tentativo di riconoscere simmetrie è storia recente e non ancora scritta.

Il presunto dato biologico e la costruzione sociale del ruolo si intersecano in una inestricabile sovrapposizione che sarà a lungo ratificata dalle diverse società che storicamente si sono succedute.

Religioni, società tradizionali contadine, società industriali, fanno la loro parte nel ribadire differenze che diventano subordinazioni. L'anima, l'intelligenza, la massa cerebrale sono state variamente utilizzate per ribadire gerarchie e stereotipi magari negati nelle attuali società avanzate, ma sedimentati nell'inconscio collettivo. Le nuove proposte e i filoni di ricerca ribadiscono le differenze perduranti ma simmetriche per comprendere il funzionamento cognitivo umano generale.

La psicologia cognitiva si contamina sempre di più con il culturalismo, poiché interventi sui processi educativi e cambiamenti nell'ambiente circostante, possono modificare lo stesso sviluppo biologico. Una dinamica di azione e retroazione di cui si deve continuamente tener conto nel definire e riconoscere le differenze. Un significativo esempio di questa questione è posta dagli studi sul cervello. Recentemente si è ulteriormente chiarita una differenza di funzionamento tra i due emisferi cerebrali nei maschi e nelle femmine. Nel cervello femminile si riscontra una maggiore comunicazione interemisferica tra l'emisfero sinistro (quello deputato al linguaggio) e quello destro (sede dei processi di integrazione globale delle informazioni e dei processi cognitivi) determinando così una modalità di approccio conoscitivo e risolutivo della realtà. Si verificherebbe una maggiore influenza di fattori emotivi e affettivi sui processi di ragionamento seriale e un approccio più solistico e o intuitivo a problemi complessi.

Anche la biochimica cerebrale ci fornisce elementi di riflessione; il differente metabolismo della serotonina nei due

sessi influenzerebbe anche le modalità di espressione dell'aggressività, che nei maschi vedrebbe una maggiore tendenza all'estroversione – quindi a manifestare comportamenti violenti – mentre nelle femmine all'introversione. Così per le percezioni spazio-temporali ci sarebbero diversità significative tra i due sessi. Gli esempi potrebbero continuare a lungo, ma in questa sede ci sembra più significativo considerare come su queste basi biochimiche e cognitive si costruiscono schemi comportamentali e culturali, quale sia lo spazio reciproco di influenza e come le altre scienze sociali possono dare contributi alle riflessioni.

Gli attraversamenti di genere sono il coagulo di questa impostazione, è nelle costruzioni transessuali che, biologia, medicina, sociologia, psicologia, antropologia possono convergere ed interagire. Identità plurime che costruiscono consapevolezze di sé e relazioni con il mondo cercando di superare stereotipi e modalità collaudate. Cure ormonali per supportare scelte culturali di genere sembrano modificare abilità e risposte cognitive anche se non è ancora certo in che misura, diversamente dai transessuali, negli omosessuali identità genetica e percepita coincidono, l'interesse sessuale è diretto verso individui dello stesso sesso, ma le abilità e le sensibilità si modificano significativamente anche senza radicali mutamenti corporei. Tutto deve concorrere ad una nuova consapevolezza.

La densità del problema si condensa e la riflessione sembra prendere connessioni reticolari esasperate. Abilità cognitive, affettività, capacità di relazionarsi e di essere assertivi potrebbero essere i cardini da cui non allontanarsi troppo per navigare tra le complesse differenze. Il mondo delle emozioni è una discriminata forte nella differenza sessuale? Su questo punto gli stereotipi e i luoghi comuni sembrano essere i più diffusi e condivisi socialmente tanto da determinare ruoli e mansioni lavorative all'interno dei sistemi familiari; la psicologia fornisce

conferme ma anche clamorose smentite. Si è soliti ritenere che le donne siano più “emotive” degli uomini, sia sulla base della minore capacità di controllare l’equilibrio delle reazioni, sia sulla maggiore capacità empatica di collegarsi agli altri. Se si esamina più a fondo un’emozione essa risulta composta da diversi elementi: una componente espressivo-comportamentale, una componente esperenziale o verbale, e una componente fisiologica. Ma, cosa forse più significativa per il nostro discorso, manifestare un’emozione non coincide necessariamente con il fatto di provare o meno quella emozione. La differenza più rilevante tra uomini e donne sta proprio nella modalità attraverso cui si manifesta l’emozione – e, quindi, nella cultura che ne codifica la grammatica – ed il valore attribuito ad essa. Alle donne sarebbe concesso uno stile espressivo più plateale ed una sapienza nel delinearlo e nell’esplicitarlo, mentre l’uomo imploderebbe nelle sue reazioni destinando uno spazio tutto interno e invisibile a queste ultime. Sanzioni sociali e giudizi negativi peserebbero su questa modalità e questa differenza.

Gli uomini si vergognano delle manifestazioni emotive e non sanno poi come manifestarle qualora si decidessero a comunicarle e a viverle. Una ricerca di qualche anno fa ha evidenziato che i cosiddetti soggetti androgini sarebbero più capaci a manifestare in maniera efficace le emozioni. Soggetti androgini sono quelli che sottoposti a particolari questionari risultano avere una equilibrata presenza nella propria identità di mascolinità e femminilità, indipendentemente dal sesso dei soggetti. Questi soggetti risultano quelli in cui la manifestazione dei comportamenti emotivi è meno polarizzata e quindi più flessibile e armonicamente relazionata alle situazioni. E questo equilibrio consente di avere maggiore successo sociale.

Gli autori della ricerca, Kring e Gordon, hanno quindi ipotizzato che sia l’androginia a far sì che nelle donne si riscontri una maggiore espressività emotiva e non il genere sessuale o

la femminilità. Il dato è ancor più rilevante in quanto staticamente vi sono più donne androgine che uomini e questo ha spesso ratificato erroneamente lo stereotipo ritenendo che fosse il genere sessuale a determinare la manifestazione emotiva (Cattaneo e Vecchi, 2006: 79-80). Su questa androginia si sono soffermate anche altre studiose ribadendo la necessità di criticare il concetto bipolare mascolinità/femminilità fondato su un sistema di opposti tale per cui ogni tratto associato con una polarità non possa, per definizione, essere associato anche alla polarità opposta (Burr, 2000: 144-145). Importante dunque superare le teorie della contrapposizione e lavorare ad un costruttivismo sociale e linguistico che non dimentica alcune consapevolezze interpretative date dal femminismo storico e liberale. È necessaria la considerazione e la riconsiderazione dei processi di socializzazione e di definizione dei ruoli anche e soprattutto attraverso la sessualità, perché la costruzione dominante della mascolinità, così come della femminilità, avviene attraverso una plasmazione complessa dei generi. Attualmente si discute sulla necessità di considerare alla luce della teoria della mascolinità, il maschile come elemento determinante per la definizione del transgenderismo insieme alla femminilità. Non si può non partire dal noto saggio dell'antropologa femminista Gayle Rubin *The Traffic in Women* (1975), e dalle riflessioni di David D. Gilmore ne *La genesi del maschile* (1993) solo per citarne alcuni.

La vocazione olistica de "L'antropologie du proche" (Augè, 1992) offre al tema, una vista dall'interno ricca di suggestioni e spunti indicativi chiarendo, ancora una volta, come l'antropologia non sia solo più alla ricerca di strumenti oggettivanti, ma sia sempre più legata all'interpretazione oltre che alla descrizione, in maniera problematica ed attraverso un acceso dibattito sul senso e i compiti di un'antropologia del quotidiano.

In quest'ottica il mestiere dell'antropologo è caratterizzato da un eccesso di senso e di informazioni che possono far

smarrire gli elementi significativi fino a banalizzarli con il rischio di perdere un'identità epistemologica. Vi sono aspetti della vita sociale contemporanea che appaiono, oggi, idonei ad una ricerca antropologica, proprio come le questioni della parentela, del matrimonio, del dono e dello scambio. L'uso dei materiali di osservazione antropologica pone, inoltre, il problema di un utilizzo del linguaggio e di una scrittura della diversità, oltre che una scelta degli stessi materiali. Descrivere una cultura diventa «un'attività creativa che va portata alle estreme conseguenze come scrittura della diversità: sia come riscrittura dal punto di vista degli altri, sia come documentazione della loro voce, sia introduzione dell'alterità nelle pratiche antropologiche, sia come apertura agli altri generi letterari» (Dal Lago, 1995: 41).

La ricerca dei saperi contigui si apre sempre di più al confronto; a specifici diversi come l'antropologia, la sociologia, il romanzo, il teatro e fornisce un'autocostruzione continua degli stessi. Così l'antropologo continuerà a fare l'antropologo, il romanziere a scrivere romanzi, il sociologo il sociologo anche se ognuno attingerà all'opera degli altri senza troppe preoccupazioni. Indubbiamente l'eccesso di senso, di cui parla Augè (Augè, 1996), contribuisce ad arricchire la problematicità della nuova professionalità dell'antropologo, annullando anche la nozione di tempo e luogo della ricerca tradizionale, offrendo, ancora, nuovi orizzonti definitivi insieme alla necessità di coniugare più strumenti di analisi così come in questo saggio in cui ho utilizzato oltre all'«antropologie du proche» le teorie sulla costruzione dei generi, prendendo in considerazione anche la mascolinità, superando dicotomie e integrando le diverse analisi. Il mondo contemporaneo stesso, a causa dei cambiamenti spazio-temporali e delle sue trasformazioni accelerate, richiama la necessità dello sguardo antropologico attraverso una riflessione rinnovata e sistematica sulla categoria dell'alterità.

La sottile ambiguità che attraversa le culture: costruzioni del gender, attraversamenti e rituali

La plasmazione di un genere altro che integra il maschile e il femminile è un fenomeno presente in quasi tutte le culture. In questo processo di definizione si apre la possibilità di un libero spazio di esistenza della diversità o meglio di ciò che non è ascrivito comunemente alla normalità e alla presunta natura. Nelle riflessioni di Ruth Benedict, *normale* è il comportamento culturalmente previsto e approvato dal gruppo; *anormale* è invece il comportamento percepito come estraneo al modello culturale di una determinata società (Benedict, 1970). La nozione di *anormale* avalla per un verso pratiche di esclusione all'interno di società che Lévi-Strauss denomina *antropoemiche* che vomitano ed espellono i devianti, ma, per un altro verso, le società *antropofagiche* digeriscono le anormalità, integrandole nel gruppo attraverso particolari funzioni e ritualità¹.

In generale le società tradizionali avevano una concezione fortemente ambivalente dell'anormalità capace di coniugare positivo e negativo, oscenità e pudore, norma e trasgressione. Di fatto, proprio perché il risultato di una trasgressione è figura dell'inversione, l'anormalità appare dotata di poteri magici collegati all'extra-umano. Questi poteri dipendono dalla sua appartenenza a una dimensione che sfugge alla normale categorizzazione che fonda la conoscenza e ordina l'esistenza. Questa dimensione incognita e misteriosa è avvertita come fonte di potere benefico e malefico. «C'è una energia, un sovrappiù di senso che circola negli interstizi delle categorie che ordinano il mondo; per questa ragione l'atteggiamento verso gli anormali è di rispetto mescolato a paura» (Scafoglio, 2006a: 158). Una particolare forma di anormalità è quella definita attraverso scelte di costruzione ambigue della sessualità.

Indubbiamente ciascuna cultura ne delinea una propria specificità ma ne possiamo cogliere alcuni aspetti comuni, si-

mili ma non identici a quelli che ritroveremo nel *femminiello* napoletano. Mi riferisco, come da più parti è stato sottolineato, in particolare alla figura del *berdache* dei nativi americani ma anche ad alcune pratiche di travestitismo degli *Iatmul* studiati da Beatson (Beatson, 1988) ed infine agli *Hijras*, particolare casta del Pakistan, dell'India e del Bangladesh (Reddy, 2005). Il tratto comune che si evince da una prima comparazione è la difficoltà di definizione di queste figure, non maschio, non femmina, omosessuali, travestiti, transessuali o seguendo le ultime riflessioni sul genere *queer* e *post-queer*.

All'interno delle società amerinde i ruoli maschili e femminili erano ben distinti e caratterizzati, ma era possibile attraversare e costruire un genere diverso da quello ascritto naturalmente senza essere considerati devianti. Questi omosessuali vennero definiti dagli osservatori europei *berdaches* che in francese arcaico significava più o meno impropriamente omosessuale.

Primo elemento di omogeneità ad altre forme di omosessualità, prese in esame in questa breve riflessione, era l'accettazione sociale del *berdache*, generalmente tollerato e accettato in quanto detentore sia dello spirito maschile che di quello femminile e per questo mediatore tra i due sessi e in possesso di particolari poteri che lo dotavano di capacità sciamaniche, e gli procuravano la stima della comunità. Altro elemento in comune è proprio questo legame con il divino o comunque con il modo magico così come per i *femminielli* che a Napoli danno i numeri e portano fortuna. Si evidenzia anche in questo specifico contesto culturale, «un legame con la pratica divinatoria, misto di magia e sacralità ambivalente connotata anche di elementi diabolici» (Scafoglio, 2000: 62).

La condizione del *berdache* inoltre non designa – così come per il *femminiello* – un travestito, un ermafrodita o necessariamente un omosessuale puro, ma un essere dotato di una ses-

sualità ambigua, implicante una spiritualità dotata di attributi sia maschili sia femminili trasmessi dalla volontà divina. Il *berdache* era il mediatore tra l'uomo e la donna, la controparte più importante del genere umano, in possesso di particolari poteri, soprattutto curativi ed educativi per la comunità. Era dedito ad alcune attività prettamente femminili che includevano la cura della casa, l'accudimento di bambini e anziani. Da un punto di vista sessuale praticava spesso l'astinenza o la passività intesa come ruolo femminile nel rapporto. In ogni caso era il Grande Spirito a investire di potere spirituale il *berdache* che privo di senso di colpa è accettato e integrato perfettamente nella comunità. «Un uomo è quello che la natura o i suoi sogni lo hanno fatto e quindi va accettato per quello che è» affermerà lo sciamano Lakota Lame Deer (Fire, Erdoes e Deer, 1972: 119, *traduzione mia*).

In tutt'altre latitudini, altre culture tradizionali ritualizzano una particolare forma di travestitismo per codificare il riconoscimento e la rigida acquisizione delle differenze dei ruoli sessuati attraverso quella che Gregory Bateson definì il *Naven*. Con questo rito gli *Iatmul* celebrano la prima azione significativa di un ragazzo attraverso un'apparente temporanea negazione dei ruoli sessuati in maniera talvolta violenta. È un rito di travestitismo collettivo che finirà con il ribadire le rigide modalità sessuate che la *schismogenesi* elabora. In questo simmetrico capovolgimento dei ruoli sessuati, il travestitismo produce un effetto di teatralizzazione amplificata che fa risaltare i comportamenti falsi e genera ilarità. Tuttavia il carattere drammatico ed emozionale, e l'esagerazione caricaturale di ogni atteggiamento sono fondamentali nel *Naven*. In questo modo, secondo Bateson, si orienta l'*ethos*, ossia il comportamento che la società prescrive all'individuo durante la socializzazione del bambino, che varia principalmente in base al genere. Nel *Naven*, dunque, l'immedesimarsi nell'altro sesso produce la radicale distanza da

quest'ultimo e la riaffermazione dell'ironico disprezzo degli uomini e della fiera vanità delle donne².

Nel *femminiello* napoletano la teatralizzazione e l'acquisizione del ruolo determina una sorta di *schismogenesi* individuale nella quale si ironizza, si drammatizza il comportamento sociale e sessuale del maschile e del femminile in una omeostasi che talvolta è singolare e che magicamente attiva processi di integrazione di una identità altrimenti impossibile. Complementarietà e simmetria si coniugano attraverso questa continua interpretazione dei ruoli. Anche se la scelta del partner è rigidamente quella di un maschio eterosessuale verso il quale si elabora una particolare forma di relazione amorosa e di dinamica di coppia.

La costruzione del corpo e delle sue possibili definizioni non è solo travestitismo, ma anche iscrizione del corpo e nel corpo con pratiche invasive e chirurgiche: in tal senso è ancor più complessa la definizione e l'identità sessuata degli *Hijras*. Al di là delle molteplici classificazioni interne che si possono fare in base alle abitudini sessuali, alle pratiche religiose o al ruolo sociale, possiamo dire che un *Hijra* si riconosce come un uomo che desidera altri uomini, ma ha abitudini femminili. Questa femminilità si costruisce attraverso un cruento intervento sul corpo, attraverso una castrazione che diventa un vero e proprio rito iniziatico e una sorta di dovere religioso. Gli *Hijras* rimuovono la mascolinità inscritta nel corpo e secondo un pattern diffuso in Asia meridionale: essi amministrano ciò che non hanno, cioè la fertilità.

Come accade per i *femminielli*, sono generalmente bene accolti in occasione di matrimoni e nascite. Gli *Hijras* – come gli eunuchi – hanno rimosso gli organi riproduttivi maschili, ma si vestono e si comportano come le donne; generalmente non hanno genitali ambigui come gli ermafroditi, sono attratti dai maschi ma, diversamente dagli omosessuali, sono castrati che si

comportano come donne. Come i transessuali hanno modificato il loro corpo, ma non tentano di ricostruire le caratteristiche sessuali femminili e non sono travestiti perché sono consapevoli di quello che sono: quelli che parlano inglese si definiscono *transgender*, con una consapevolezza delle identità plurime che coniugano nel loro comportamento sociale e affettivo (Ferrari, 2007).

Identità sessuali, pratiche simboliche, specificità napoletana

La cultura napoletana continua ad avere una vitalità che si evidenzia dalla sua capacità di entrare in contatto con ciò che è diverso, appropriandosene e riutilizzandone gli strumenti e i modelli senza tuttavia perdere, mai, la specificità originaria che si arricchisce e acquisisce una nuova complessità. Per Napoli, tutto ciò, è sempre più vero oggi, così come lo è stato per il passato. La *napoletanità* è un grande serbatoio di cultura popolare. Ma cosa significa la tradizione popolare, cosa è giusto ritenere autentico in questa definizione e cosa è logorato e superato? Che cosa è normale, conforme e rispettabile tanto da determinare il valore autentico della tradizione che deve essere protetto ed eventualmente salvaguardato? Qual è se deve esserci un modello di riferimento che ne definisce le caratteristiche, come lo si determina e soprattutto chi ne è il depositario?

Per gran parte dell'Ottocento si indicava come *popolare* ciò che apparteneva alla comunità nel suo complesso con esclusione della cultura delle esigue minoranza intellettuali: in questo modo, *popolare* diventava sinonimo di non intellettuale, tradizionale, arcaico. Questa definizione ottocentesca non rende giustizia delle articolate e significative diversità interne che compongono una società e in particolare le attuali società complesse. La diffusione di questa nuova cultura di massa ha investito e investe valori e forme della società e della cultura

tradizionale contribuendo alla sua trasformazione in maniera ambivalente: per un verso, attenuando rigidità e resistenze verso le culture del mondo, per un altro comportando la crisi di certi valori e la perdita di autonomia a vantaggio di omologazioni planetarie. Probabilmente, soprattutto per lo specifico che stiamo esaminando, la realtà è molto più intrisa di forme ibridate di folklore e cultura di massa, che occorre comprendere e decodificare. Domande complesse seppure apparentemente semplici, che l'antropologo e l'osservatore di una cultura non riesce mai a definire radicalmente.

Per Napoli questo è ancora più difficile: qui la differenza tra cultura *alta* e cultura *bassa* assume un aspetto molto particolare. A partire dal Seicento, la cultura popolare, che è prerogativa di alcune classi sociali – di quelli che verranno denominati *lazzari*, della plebe urbana e, per certi aspetti, anche del mondo contadino – diventa una cultura trasversale: la monarchia spagnola crea le premesse per una progressiva urbanizzazione del baronaggio, che risiedeva nei propri possedimenti nelle province, secondo un progetto politico che tende a trasformare i nobili in “cortigiani” per defunzionizzare il loro particolarismo feudale (Galasso, 1994). Uno spostamento che farà vivere la nobiltà a stretto contatto con gli strati popolari, in una trasmissione continua della cultura popolare alla nobiltà, una sorta di reciprocità che produrrà forme di condivisione di simboli, valori, orizzonti di senso, realizzando una “circularità” culturale tra le diverse classi sociali (Scafoglio, 1996).

Questo renderà Napoli una città unica, di grande tolleranza e apertura: qualcuno l'ha definita “grande spugna mediterranea”, la *città porosa* (Velardi, 1992) che trattiene e poi emana il calore; una città che riesce a condensare, a contenere, a conciliare. In tutte le sue manifestazioni la napoletanità è ricca di ambivalenze, di apparenti polarizzazioni che in realtà realizzano impossibili integrazioni, una “volontà di forma” assolutamente

unica. In tal senso si determina una plasmazione particolare e atavica anche della più radicale polarizzazione che le culture tendono a definire (Heritier, 2002), ossia della identità sessuata e in particolare del fluido attraversamento tra maschile e femminile che la figura del *femminiello* o *femmenella* è riuscito a interpretare per molto tempo.

La tolleranza napoletana e la cultura popolare lo integra e ne fa una riconosciuta figura della diversità e della liminarità. In accordo con quanto sostiene Lévi-Strauss, la società tradizionale tendenzialmente antropofagica lo assume segnando l'anormalità come simbolo del divino e di quelle possibilità di attraversare il limite tra l'umano e l'oltreumano, tra il maschile e il femminile, tra l'illecito e il lecito senza indugiare né al peccato, né al patologico (Lévi-Strauss, 1966). Così per secoli il *femminiello* vive nel vicolo, si dipinge il volto, si costruisce la sua immagine corporea e il suo posto contraddistinto dall'accudimento e dalla protezione nei confronti degli altri attraverso una teatralizzazione talvolta esasperata che, come sostiene Thomas Belmonte, è dentro ogni gesto e comunicazione della cultura napoletana (Belmonte, 1997) e che non riguarda solo il travestitismo o l'interpretazione che il *femminiello* fa del suo ruolo, ma, anche, il modo di interpretare socialmente ed emotivamente i ruoli maschili e femminili. In questo senso per la napoletanità il *femminiello* non è eccesso ma un modo di vivere la liminarità. Indubbiamente questa teatralizzazione resta una costante della cultura napoletana anche nelle attuali riplasmazioni, come cercherò di evidenziare più avanti.

Nella *Gatta Cenerentola*, noto testo teatrale di Roberto De Simone che rielabora la favola di Cenerentola del Basile (De Simone, 1999), è un *femminiello* che si arroga il diritto di educare la Gatta a diventare principessa, le trasmette modalità, elementi seduttivi e non è escluso quindi che molti modi di agire delle donne napoletane, specialmente per le classi più popolari,

siano il risultato di questo confronto continuo tra soggettività sessuate naturalmente femminili e identità sessuali acquisite del femminile.

Senza voler entrare in un discorso di approfondimento letterario-teatrale, gli elementi della teatralizzazione del racconto – che offrono elementi inconsapevolmente etnografici – giocano su un continuo rimando tra il maschile e il femminile, tra attori maschi che interpretano ruoli femminili in un gioco continuo che potrebbe evidenziare che c'è stato un rispecchiamento reciproco tra donne e *femminielli* nella cultura napoletana: essi si sono riconosciuti a lungo e hanno condiviso percorsi di accudimento e modelli di seduzione e di sensualità senza apparente competizione producendo quelle forme di tolleranza che caratterizzano Napoli. Come per gli *Iatmul* del *Naven*, l'eccesso teatralizzato (sulla scena come nella vita, per Napoli è lo stesso) produce la definizione del ruolo opposto che si radica e si stabilizza.

Ma, ovviamente, per Napoli il discorso ha un che di assolutamente specifico che ha a che fare con il matricentrismo e le forme di accudimento familiare presenti in alcune classi sociali (Belmonte, 1997). Il suo stesso mito di fondazione è legato alla Sirena Partenope e al fallimento di una particolare tipologia di femminilità. È singolare come sia presente da una parte il suicidio del *femminella* nella *Gatta Cenerentola* di De Simone, dall'altra il suicidio della Sirena Partenope che non è riuscita a sedurre Ulisse. La dimensione più condivisa del femminile nasce, atavicamente, da uno scacco seduttivo che mette in crisi il potere sessuale della femminilità a vantaggio della verginità e della maternità. In questo senso il *femminella* reintegra nella diversità questi due elementi ribadendo la sconfitta ma rinnovando elementi passionali e trasgressivi che vengono contestualizzati. Il *femminiello* ama come e più di una donna, ha modalità sessuali femminili, la sua passione è spesso destinata

a fallire perché non ha il potere della maternità e della purezza che sono gli elementi di forza del matricentrismo meridionale.

In questo rispecchiamento c'è fortemente il desiderio da parte del *femminiello* di essere integrato e accettato dalle donne. Il modo attraverso cui avviene questo riconoscimento è nella vita del vicolo, i *femminielli* accudivano e accudiscono i neonati, i figli delle donne, che affidavano e affidano i figli a loro perché essi hanno un proprio codice etico che è quello del rispetto dell'infanzia, senza fantasie pedofile. Le madri si fidano di lasciare, in accudimento temporaneo, i loro figli rafforzando paradossalmente il forte matricentrismo napoletano. Nei racconti di molti anziani c'è la presenza di un omosessuale-*femminiello* che li ha accuditi, ha svolto compiti che erano riservati alle donne e non ne hanno un ricordo traumatico, ma tenero e riconoscente («la diversità e l'anormalità è sempre nell'occhio di chi guarda, così come l'osceno e il perverso») (Scafoglio, 2006b: 12).

Così non è strano che anche gli aspetti religiosi e della devozione mariana siano presenti all'interno della costruzione sociale del *femminiello*. Notissima la devozione alla Madonna Schiavona e al Santuario di Montevergine. Sacralità, religiosità, elementi rituali e simbolici atavici si integrano in un sincretismo complesso che arriva fino alla contemporaneità. Recentemente sono state riprese alcune scene della processione fatta da *femminielli*, che, in occasione della Candelora, vanno al Santuario di Montevergine dove c'è canto, musica, e un rituale di preghiera molto particolare. Riti della fertilità, trasgressione, devozione cristiana si coniugano per garantire la persistenza di un universo "altro" che comprende una religiosità sincretica in cui il *femminiello* è protagonista ancora una volta di un legame particolare con il divino e come in altre culture è depositano della fertilità, del rapporto con la terra, del ciclo vita-morte.

L'universo dell'ambiguità sessuale è assai vario e le parole che lo definiscono sono molteplici. Potremmo individuare un

possibile schema interpretativo che non vuole essere risolutivo ma piuttosto orientativo. Termini diversi che tuttavia mettono in rilievo aspetti dello stesso universo di senso che, ovviamente, non è mai univoco.

Se la parola omosessualità evoca l'orientamento sessuale verso lo stesso sesso, omoerotismo mette in evidenza un aspetto più barbaramente sessuale, così come omogenitalità, mentre l'omofilia mette maggiormente in rilievo la condivisione amicale verso lo stesso sesso. Il termine più appropriato per definire queste dinamiche relazionali fatte di questo sesso-non sesso è forse l'omotropia che significa rivolgimento, dove c'è di più questo rispecchiamento tra maschile e femminile, dove viene messo in evidenza il fatto che ci sono più componenti. Questo ha a che fare con quello che a noi interessa da un punto di vista culturale e cioè il ruolo che riveste il travestito napoletano come definizione di genere e come ruolo sociale. Allora è qui che entra in gioco il problema della tolleranza: quando si inizia ad avere uno spazio di appropriazione di un'identità, che sia anche costruita nella maniera più incredibile, inizia il problema dell'accettazione e del riscontro sociale.

Il discorso dell'omosessualità sembra oggi più di ieri dover passare attraverso l'integrazione, l'omosessuale che non ha niente di eccentrico, apparentemente è un uomo che veste in giacca e cravatta (quindi non è effeminato). Ma a questo punto l'omosessualità spaventa, perché è perturbante, sfugge alla eccentricità paradossalmente rassicurante, si insinua tra le maglie sociali, costruendo spazi di affermazione che impongono ridefinizioni di ruoli e compiti.

Napoli ha ritualizzato la diversità attraverso i *femminielli*, l'identità è costruita non per semplici opposizioni, ma per trasgressione del sesso attraverso il genere, insieme ad una costruzione sociale. Tanto è vero che i *femminielli* hanno matrimoni, battesimi, tutta una serie di riti nella loro vita sociale a cui

partecipano tutti gli altri del quartiere, del vicolo. Nelle culture elementari fondanti sono la nascita, la morte, il matrimonio, ecc. e come in ogni comunità che si rispetti, anche i *femminielli* hanno ritualizzato questi momenti fondamentali del loro stare al mondo.

I *femminielli* si sposano nella maniera tradizionale, escono di casa, ci sono dei locali che ospitano i banchetti dei travestiti, vanno sul sagrato della chiesa (perché chiaramente non sono accettati all'interno) e si scambiano un bacio, una promessa vestiti come la tradizione vuole. Dopo nove mesi, come in un qualsiasi buon matrimonio nasce il figlio – che è sempre maschio – e il parto diventa una rappresentazione rituale che si tiene all'interno di una casa, questa volta in maniera più discreta rispetto ad altri riti. In questa particolare coppia omosessuale, quello che ha interpretato il ruolo della sposa, finge di avere questo ventre gonfio e si procede al noto rito della *figliata* nel quale il *femminiello* mette in scena tutte le fasi di un parto, ha il ventre gonfio, si riposa sul letto e partorisce un figlio maschio (paradosso più forte) che in genere è un fantoccio di legno dalla dimensione di un neonato con un grosso fallo per sottolineare il sesso maschile e la sua forza. Altre volte addirittura quando poi si fa il battesimo lo si espone e spesso una donna del quartiere porta un neonato per dare la possibilità di procedere come in un battesimo normale. Così la consapevolezza di avere una dimensione sociale condivisa è concretamente realizzata. Il miracolo è che loro riescono a ritagliarsi una definizione di ruolo che in realtà non hanno, in una continuità di condivisione sociale che non avviene in nessuna altra cultura in maniera così teatralizzata.

La cultura popolare, seppure con momenti e complessità qui appena intraviste, conserva a Napoli in maniera sotterranea questa percezione della sessualità, schiacciata da secoli di sessuofobica cultura cattolica che emerge – ancora una volta

– in riti, figure popolari, maschere, testi letterari, travestimenti. Anche nella dimensione teatrale il senso di questo possibile “attraversamento” continuo tra maschile e femminile è dato da un travestitismo che assegna i ruoli femminili ad uomini, tanto che «a Napoli il travestitismo non è considerato conseguenza del camuffamento della virilità, ma la condizione di una realtà presente integrata e pienamente riconosciuta» (Simonelli e Carrano 1987: 27). Primi esempi significativi sono in farse carnevalesche del Seicento rappresentate ancora oggi, quali la *Canzone di Zeza*, nella quale i personaggi di Zeza e Vincenzella, cioè moglie e figlia di Pulcinella, sono sempre interpretati da uomini. Pulcinella stesso richiama ad un concetto «di sacro come di anomalia e di eccesso, fondamento di tutta la sua figura» (Scafoglio e Lombardi Satriani, 1997: 223). L’ambiguità sessuale di Pulcinella, la sua androginia, è «iscritta nel suo stesso corpo, rigonfiamenti del petto, accentuate pieghe della camicia, voce stridula e rotta di castrato; così come nei testi teatrali in cui l’ambivalenza sessuale si articola nel gioco dei travestimenti, si può dire che Pulcinella abbia indossato vesti femminili con frequenza ossessiva, lungo tutto l’arco della sua vita teatrale» (Scafoglio e Lombardi Satriani, 1997: 222).

La commedia dell’arte aveva sfruttato le possibilità del travestimento femminile, come sostiene Scafoglio, per consentire a due uomini di fare l’amore rendendo rappresentabile l’omosessualità sotto la copertura dell’equivoco e del comico. Ma la teatralità popolare tradizionale riesce a riappropriarsi, in un tema come quello della *Cantata dei Pastori*, legato alla cultura controriformista del Seicento, di spazi, seppure asfittici, alle sue licenziosità liberatorie. È così che, come testimonia lo studio di Annibale Ruccello, in alcune rappresentazioni della *Cantata*, il ruolo della Madonna era affidato ad un uomo. Al di là delle motivazioni che potevano spingere ad una tale scelta, resta il fatto rappresentativo che di per sé indica una scelta legata, an-

cora una volta, alla tradizione del travestitismo e ad un'ambigua connotazione di genere.

La “nostalgia di maternità” è un motivo ricorrente fin dalle prime pulcinellate romane del Seicento e si manifesta anche come allattamento paterno, e come “invidia del seno”. Sarebbe, così, ancora una volta, simbolicamente percepita, l'esigenza della natura maschile di appropriarsi di un diritto esclusivo sulla prole, compromesso in momenti fisiologicamente decisivi quali il parto e l'allattamento, da cui il padre rimane emarginato e di una proclamazione enfatica di autarchia nei confronti della donna (Scafoglio e Lombardi Satriani, 1997: 222). Quella maternità che nella società napoletana contemporanea e non solo, è stata definita matricentrismo. In una città fortemente caratterizzata da una difficile condizione economica in cui c'è una forte instabilità del ruolo economico maschile, si produce una struttura familiare prevalentemente matriarcale, che incide in maniera determinante sulla prole ed i suoi comportamenti (Scafoglio, 2000).

Molto spesso la madre rappresenta il motore economico ed etico-affettivo (nel bene e nel male) del nucleo familiare, come esemplarmente descritto in alcune commedie di Eduardo (*Natale in casa Cupiello*, *Sabato*, *Domenica e Lunedì*, *Filumena Marturano*). La madre a Napoli (specialmente quella del sottoproletariato) è una che di fatto regge l'economia familiare, perché in genere il padre è cronicamente alla ricerca del lavoro, non ha un ruolo effettivamente propositivo anche se comunque il ruolo direttivo e il ruolo di sanzione educativa spetta al padre, ma chi regge le fila del tessuto familiare è la madre, che incide nel bilancio familiare, si occupa dell'alimentazione, del cibo ed elabora quel comportamento privato della definizione del suo ruolo che le impedisce di lavorare fuori delle mura domestiche come il noto lavoro della Goddar ha evidenziato (Goddar, 1987).

La visibilità pubblica è sempre del padre. Però molte volte accade che il genitore propositivo in un certo tipo di famiglia continua ad essere la madre, allora comincia a manifestarsi una identificazione conflittuale con il padre che non è un qualcosa da imitare, ma qualcosa da cui prendere distanza. Dunque, il figlio maschio tende nello stesso tempo a rinnegare e ad interiorizzare il modello materno, ed in questa difficoltà di equilibrata crescita psicologica, ci sarebbe una delle cause della scelta omosessuale del maschio napoletano, che tuttavia non abbandona del tutto la mascolinità che ha respirato seppure attraverso il matricentrismo.

Tradizione, trasformazione, un'etnografia della contemporaneità

La domanda che ha spesso animato il dibattito attuale e se è ancora lecito parlare del *femminiello*, *a' femminella*, del *femminella* (la terminologia è varia) o, come alcuni sostengono, la sua presenza sia ormai da ritenersi estinta così come la vecchia struttura del vicolo napoletano. Indubbiamente a seguito del terremoto degli anni Ottanta si sono definitivamente rotti gli equilibri del quartiere, ma altre forme di comunità si sono sostituite e così, come la vecchia musica della tradizione è stata sostituita da altre forme come quelle, per esempio, dei neo-melodici che fanno rabbrivire i puristi della tradizione, ma che invece sono indicatori di altre forme di aggregazioni e di valori che non spetta allo studioso giudicare, ma conoscerle per comprenderne le dinamiche, così il travestitismo e la figura ambigua del *femminiello* vive una sua intrinseca trasformazione, mantenendo continuità e evidenziando differenze.

Un esempio di continuità e rottura è stato quello di Valentina, ma molte testimonianze letterarie, cinematografiche ecc. danno significativi esempi per delineare quella etnografia della contemporaneità che stiamo cercando di realizzare. Si

tratta di operare una sorta di comparazione interna per individuare continuità e differenze: la Jennifer di Ruccello, la Rosalinda di Patroni Griffi, Eva del *Vico del Purgatorio*, le protagoniste dei film di Massimo Andrei – mi riferisco per un verso a *Cerasella* fiction etnografica, ma anche al film *Mater Natura* – e la Valentina cantante neo-melodica. Tuttavia è ineludibile uno sguardo comparativo verso l'esterno che offre l'opportunità di riconoscere forme analoghe seppure distinte in altre culture come quella americana, a proposito di Lavern Cox come a breve spiegherò.

Infine, in questi ultimissimi tempi, l'uso del *web* con le sue diverse caratterizzazioni produce forme di auto-etnografia e di conservazione della propria tradizione realizzando nuove forme di integrazione comunitaria e di salvaguardia della propria diversità senza indulgere a derive folkloriche ma attraverso operazioni in cui sono gli stessi protagonisti che descrivono se stessi e ricostruiscono la loro tradizione per offrirsi all'osservazione e alla catalogazione. Diversi sono i filmati su *YouTube* che raccontano storie di vita di *transgender-femminielli*. Sara, per esempio che continua a rivendicare la "sua" costruzione del corpo non ritenendolo inadeguato ma – così come per i *femminielli* – utilizza una grammatica esteriore, simbolica, allusiva, non invasiva, e soprattutto non definitiva che reclama la sospensione tra più definizioni di genere. Dice di sé: «io sono femmina di testa non di sesso» (http://www.youtube.com/watch?v=LNK_75V1w7w&NR=1&feature=fvwp)³.

La Valentina neo-melodica potrebbe essere definito un neo-*femminiello* che ha praticato la chirurgia estetica come travestitismo, ne ha interiorizzato tutti i valori stabilendo così la continuità nella nuova pratica e utilizzando i nuovi mezzi di comunicazione, accolta dal quel vicolo-villaggio globale che è la televisione locale (Di Nuzzo, 2007). Nel film-reportage *Cerasella*, Andrei sembra voler ritrovare e rispettare una tradizione

che si è trasformata. Cercherò di cogliere gli aspetti dell'ambiguità di genere in questi diversi registri e modalità. Non interessa tanto la storia personale di Valentina e la sua vicenda, che indubbiamente ha un suo valore, ma ciò che colpisce in questo contesto sono le "teatralizzazioni", le rappresentazioni dell'ambiguità sessuale che si possono riscontrare nella cultura napoletana. La teatralizzazione eccessiva e ridondante insieme ad una solidarietà e tolleranza condivisa è uno degli elementi di persistenza e di continuità dell'ambiguità sessuale oltre il tradizionale ruolo del *femminiello*.

Nel film *Mater Natura* è ancora il regista antropologo Massimo Andrei che configura il superamento della crisi del modello tradizionale del *femminiello* e del contesto che lo accoglieva sostituendo la solidarietà ormai superata del vicolo in una sorta di utopica comunità in cui c'è spazio per tutti. Ma non cambiano i valori di fondo condivisi dell'accoglienza e della solidarietà, se questo significa la morte simbolica del *femminiello* io non ne sono ancora sicura, ma certamente significa che la specificità di una cultura non muore a contatto con il mutamento e con le trasformazioni del mondo globalizzato ma quelli che qualcuno considera i relitti culturali della tradizione non sono tali se rinnovano la tradizione conservando la loro specificità.

Condividendo la definizione di Enzo Moscato (attore, regista, autore di testi teatrali), Napoli è una grande città di voci e di suoni e possiede una musicalità che non è musica in senso ristretto, ma in senso ampio; a partire dall'uso televisivo, soprattutto delle televisioni locali, che sono quindi televisioni del vicolo. La televisione locale ha in qualche modo, a livello di utilizzo mediatico, riproposto certe forme di napolitanità condivisa come per esempio quelle del teatro di Eduardo, non si compara ovviamente il valore artistico, ma la funzione che svolge, i meccanismi simbolici di appartenenza riproposti e questo utilizzo per così dire etnicizzato delle televisioni private.

La dialettica dell'osservazione di sé è esasperata a Napoli. Un esempio mediatico è quello dell'attrice comica Rosalia Porcaro che qualche anno fa nella trasmissione televisiva *Telegaribaldi* proponeva l'imitazione di Valentina, cioè un travestito che viene imitato da una donna, che si traveste da Valentina.

C'è un significativo meccanismo dialettico, un circuito di rimandi che produce, un'autoetnografia inconsapevole ma autorevole.

La nuova drammaturgia napoletana dopo Eduardo, rinnova e reinterpreta il gioco della sovrapposizione dei ruoli e del travestitismo come elemento comune a tutta la tradizione culturale napoletana che continua ad essere ridefinito e riproposto in molti testi contemporanei non solo teatrali. Nel film di Lina Wertmuller del 1986, *Un complicato intrigo di donne, vicoli, delitti*, seppure su di una trama debole e sostanzialmente legata ad una modulazione a tratti pittoresca e di maniera, la Napoli della emarginazione e del vicolo è delineata anche attraverso una significativa presenza dell'omosessuale e del travestito. Nella vicenda la stretta complicità tra prostitute redente e *femminielli* è costante ed è legata alla difesa dei valori antichi del vicolo, ad una *guapparia* che non può cedere alle nuove regole dei mercati illeciti internazionali e che deve salvaguardare una particolare forma di onestà e di difesa della famiglia e della prole. La Wertmuller, così, conferma nel testo filmico, nonostante diversi stereotipi, la parte significativa che la città assegna all'ambiguità liminare costituita da una sessualità polimorfa come quella del travestito-*femminiello*, che agisce ed opera nella teatralità napoletana come attore e protagonista, con un'autonomia di valori propositiva, che entra in relazione, non solo con gli altri aspetti culturali marginali, ma con la realtà tutta.

Il copione è, mirabilmente, ripreso nello struggente testo di Annibale Ruccello, *Le cinque rose di Jennifer*, in cui il/la protagonista, in un monologo alla Cocteau, ripercorre i temi della

solitudine, dei quartieri periferici della città, della solidarietà, talvolta beffarda, del vicinato, dell'amore, anche attraverso lo specchio, luogo privilegiato del corpo femminile, dove l'ambiguità del travestitismo riproduce una sorta di rovesciamento ermeneutico della realtà; una scena nella scena, che riprende ancora una volta il tema di una dialettica che continuamente si avvolge su se stessa tra identità-alterità e che, continuamente, contribuisce a ridefinizioni di senso. Così nel testo di Ruccello: «Jennifer ha un moto di piacere. Canticchiando la canzone ed imitando Mina dispone davanti lo specchio il suo "buticasa". Con molta femminilità e sempre cantando estrae gli strumenti per farsi la barba. Si insapona il viso. Dopo aver fatto la barba inizia a vestirsi mentre la radio trasmette "quattro vestiti". Alla fine della canzone è pronta. Si siede composta vicino al telefono, guarda l'orologio, poi compone un numero telefonico» (Ruccello, 1979: 221).

Nella definizione scenica riportata, due sono gli elementi che continuamente agiscono per segnalare il carattere di mutamento culturale del/della protagonista: il telefono e la radio locale. Simboli e strumenti di una società post-moderna cercano di attivare incontri senza più luoghi, in un labirinto dell'etere che rassicura senza fornire più senso. Quella ricerca di senso che fa sostenere ad autori teatrali come Moscato, Silvestri, e ad un profetico Ruccello, come la diversità è definibile solo attraverso il testo, la parola, il linguaggio che veicola un vissuto cui si condensano spostamenti dalla campagna alla città, dalla periferia alla metropoli, deliri di verbalità fondati su contaminazioni e alterazioni del linguaggio. Testi in cui i ruoli femminili sono affidati ad attori in un'immagine di donna, di femminilità e di seduzione legata alla seducente ambiguità del travestitismo.

In questo delirio verbale e di definizioni di ruoli altri esempi ci restituiscono la femminilità ambigua e complessa del

femminiello come in *Scende giù per Toledo* di Giuseppe Patroni Griffi. Mentre il film della Wertmuller è del 1986 il romanzo a cui mi riferisco è dei primi anni Settanta e Rosalinda Sprint ne è la protagonista. Etnografia inconsapevole come spesso accade per i romanzi efficaci e di qualità Rosalinda è interprete a suo modo del vecchio e del nuovo, della tradizione e del mutamento che la città di Napoli vive. L'attuale dimensione post-moderna che le nuove riflessioni sul *gender* propongono, modelli in cui la sessualità è spesso in bilico tra diversi orientamenti e non vuole definirsi in rigide appartenenze di ruoli sessuati, trova a Napoli percorsi talvolta anticipatori e lungimiranti.

A partire dall'uso del corpo, è utile, forse, una riflessione sulla legittimità della radicale differenza che ci sarebbe oggi tra il transessuale e il *femminiello*, sull'uso del corpo e sulla definizione del genere scelto. Un tratto di continuità della plasmazione del corpo e della fisicità che ne deriva è, per esempio, l'uso e la modulazione della voce. In tutte le rappresentazioni e le teatralizzazioni dell'ambiguo femminile, la costante è la modulazione stridula e acuta della voce sia se si ci è sottoposti a cure ormonali, sia se si rifiutano le costruzioni del corpo biochimica e chirurgica. Per Valentina la voce è il cantare, la melodica e raffinata possibilità di essere cantante neo-melodica. In Rosalinda Sprint c'è invece, sempre, nei momenti più drammatici l'uso significativo della voce abilmente teatralizzato, nelle prime pagine del romanzo si legge: «Lo vuoi andare a chiamare sì o no – uno strillo isterico di volume così spropositato, che il ragazzo schizza su per le scale e fa di corsa fino all'ultimo piano» (Patroni Griffi, 1975: 9), E più avanti: «Andiamoci a fare questo pokèr – strilla –, al solito esaltata quando c'è una decisione che la eccita» (Patroni Griffi, 1975: 20).

Ma c'è anche l'ossessione per i capelli e il colore biondo, anche questo è un tratto di continuità sia per l'antico *femminiello* che, come si sottolinea nel filmato *Cerasella* di Andrei,

nonostante l'età matura indossa una parrucca al mattino come rituale della vestizione giornaliera, così come per i transessuali o per coloro i quali hanno scelto una costruzione del corpo non rigidamente determinata, mai conclusa e mai definitiva che spesso non prevede l'asportazione dell'organo genitale, ma piuttosto un seno siliconato e labbra "a canotto". Voglio dire con questi esempi che la natura identitaria del *femminiello* non può essere solo definita dall'uso della corporeità, ma soprattutto dalle scelte dei valori e dall'interpretazione del ruolo all'interno della comunità, la quale, ovviamente, cambia e quindi si ridefiniscono alcuni aspetti ma non le funzioni e i valori della relazione che resta napoletana. Del resto nell'universo descritto da Patroni Griffi già negli anni Settanta la chirurgia estetica era oggetto di discussione tra i *femminielli*: «Marlene Dietrich ha la pupilla sbarrata nel vuoto, lentamente con tutti e due i medi si massaggia le rughe intorno agli occhi, stira la pelle verso le tempie – desiderio fisso di chirurgia plastica. Dovreste farvi tagliare qua e qua e tirare la pelle, viene l'occhio orientale. Così ha fatto la Scopa – l'hanno talmente tirata, che quando apre gli occhi si spalanca la bocca e se la chiude si chiudono pure gli occhi» (Patroni Griffi, 1975: 12). Sintomo di cambiamento che già lo scrittore aveva avvertito nel delineare i suoi personaggi, che nascevano dalla diretta osservazione della vita della città.

Ciò che resta invariato è il rapporto con l'infanzia, con l'amicizia e con la protezione solidale con il gruppo all'interno di un quadro di riferimento che comunque coniuga, violenze, marginalità, perversioni. *Franfelicche* è il piccolo scugnizzo del vicolo che ha un tenero rapporto con Rosalinda, le compra il giornale ed è il suo *tester* preferito per sperimentare le tinture che proverà sui suoi capelli, lo accudisce nei ritagli di tempo. Anche Valentina "accudisce" i bambini utilizzando il mezzo televisivo, li educa attraverso i suoi discorsi mediatici; sono i suoi telespettatori preferiti che la seguono con entusiasmo, siamo di

fronte a forme di maternità sublimata e paradossali che continuano ad avere persistenza.

Sicuramente efficace la definizione che Rosalinda fa di se stessa: «Rissosa, esaltata, pazza, aggressiva, accaparratrice, orgogliosa, invidiosa, – no, invidiosa no – non religiosa, sì, s'è confessata e comunicata alle elementari, dopo non ne ha sentito il bisogno» (Patroni Griffi, 1975: 113).

Più descrittiva e ancora una volta fortemente teatralizzata a tratti legata forse al timore della perdita della tradizione, la descrizione di Eva-Saverio nel recentissimo romanzo di Giuseppina De Rienzo, che ripropone a distanza di trent'anni circa i luoghi e le atmosfere del romanzo di Patroni Griffi. «Saverio Derosa, detto Eva, compare alto alla fine della salita [...]. Tunica bianca al ginocchio, pantaloni celesti, sandali apertamente vezzosi e una parrucca marrone esibita con smaniosa civetteria. I capelli a caschetto, pettinati con ordine fino all'altezza delle orecchie, gli fanno il viso ancora più roseo e liscio, come quello di una ragazza [...] con uno scatto si irrigidisce come per mettersi in posa. Si capisce che è abituato a essere osservato, giudicato da sempre. La sua andatura è troppo composta fa subito pensare al rigore che lui stesso s'impone, al freno che mette a un bisogno di stravaganza e di eccesso; una foia che lo titilla nel profondo dei visceri... “Scusa, ma tu sai quanti anni tengo? Settanta” continua solenne, riprendendo a camminare» (De Rienzo, 2008: 12).

In questa lunga descrizione si condensano diversi elementi: Eva per età appartiene alla tradizione antica del *femminiello*, costruisce il suo *gender* con un travestitismo allo stesso tempo eccessivo e composto e interpreta una modalità che continua a Napoli, ovvero la ricerca della compostezza nella trasgressione. Anche l'amica del cuore, modello di vita e di identità per Rosalinda, la invita all'equilibrio e ad espungere l'eccesso: «Marlene Dietrich dice che la tinta è troppo chiara e le stecche di balena

un'esagerazione e l'esagerazione è sempre da evitarsi. Oramai è fatta. D'accordo ma se lo tenga per regola» (Patroni Griffi, 1975: 11).

In Eva la sua ambivalenza sessuale è descritta con grande sensibilità e precisi dettagli che fanno di questo ultimo *femminiello* il portatore di identità ambigue e in bilico tra il maschile e il femminile, così come la post-modernità costruisce. «Eppure il suo modo di muoversi fa sempre pensare a un'altra sua sofferenza, a qualcosa di non risolto, a un segreto che lo tormenta. Cammina mantenendo le natiche strette, come un esercizio di dominio su muscoli braccia fianchi occhi, per frenare qualcosa di intenso e stravagante che, se esplodesse, certo gli inventerebbe riccioli biondi sulla fronte e seni di fanciulla sul petto [...]. L'espressione è così svagata e triste da far apparire ancora più maldestri i miei tentativi di volerlo definire a ogni costo. La parrucca e la faccia sotto liscia e rosea, lo fanno decisamente somigliare a una vecchia dama. Ma lo sguardo seguente, quello che mi rivolge subito dopo, fugace, lontano, accompagnato da uno scatto nervoso dei muscoli, già me lo fanno uguale ad un antico, maschio cavaliere» (De Rienzo, 2008: 80-81).

Nel romanzo il *femminiello* Eva è il portatore di giustizia e dei valori che ne conseguono, ma questo compito non configge con la sua ambiguità sessuale: secondo quanto sostiene Judith Butler se l'identità sessuale è un ruolo sociale, possiamo interpretarlo a piacere (Butler, 2006) e a Napoli questo è possibile da sempre. La cultura di questa città tende ad andare oltre la semplice tolleranza e utilizzare la diversità come un vero laboratorio culturale della post-modernità in cui la tradizione è innovazione, è anticipazione e originale reinterpretazione. Attraverso le diverse soggettività fin qui esaminate emerge una componente di mascolinità che rende oltremodo necessario confrontarsi con la teoria della *maschilità* (Ciccone, 2010) e del particolare transgenderismo preso in esame. I tratti di femmi-

nilità coesistono con elementi di mascolinità che persistono e sono consapevolmente mantenuti, come nel caso di Valentina e non solo. Valentina così come Eva, come Jennifer, integrano nella loro definizione di genere un forte elemento di assertività, la necessità di presenza sociale, di utilizzo della stessa per promuovere un riconoscimento delle diversità nell'orientamento sessuale e di partecipazione attiva a costruzioni di mutamento sociale in una sorta di schismogenesi post-moderna che a partire da atteggiamenti di mascolinità rimescola gli elementi di genere sia del maschile che del femminile e assume una dimensione definitoria dai tratti *post-queer*.

Per la cantante neomelodica questo spazio pubblico assume i caratteri della comunicazione televisiva che la rende una vera e propria pioniera in questo campo, solo recentemente, infatti, una *transgender* come Lavern Cox⁴ (Di Martino, 2018) ha avuto la possibilità di essere una sostenitrice dei diritti dei *transgender* negli Stati Uniti. L'attrice è soprattutto nota per il suo ruolo nella serie televisiva americana *Orange Is the New Black*, dove interpreta la detenuta Sophia Burset, grazie a cui è entrata nella storia come prima persona *transgender* ad essere candidata per un premio *Emmy* in un ruolo d'attrice e ad apparire sulla copertina della rivista *TIME*. Cox ha una storia altrettanto potente da raccontare nella vita reale, come sostenitrice dei diritti *transgender* sia a parole (ha tenuto, tra le altre cose, un discorso di forte denuncia alla conferenza *Creating Change* 2014 per LGBT Equality) che azioni: si è sottratta fermamente alle domande insistenti della giornalista Katie Couric sulla chirurgia *transgender* e, soprattutto, ha sostenuto pubblicamente CeCe McDonald, una persona afro-americana *transgender* condannata a quarantuno mesi di carcere per un omicidio avvenuto, a quanto pare, per legittima difesa. La sua presenza nei media *mainstream* statunitensi è così visibile che l'omissione del suo nome dalla lista dei personaggi dell'anno del 2014 ha provocato forte

indignazione; in seguito gli editori della rivista *TIME* hanno deciso di dedicarle la copertina di un numero, suggerendo, nel titolo, che il movimento *transgender* aveva raggiunto un “punto di svolta” (vedi la foto di Cox pubblicata sulla copertina di *TIME*, 29 maggio 2014). La presenza di elementi di mascolinità, diventa dunque un tratto identificabile anche in altre culture e si manifesta allo stesso modo come assertività pubblica, responsabilità nell’orientare nel sociale dando vita ad un transgenderismo simile a quello fin qui esaminato, in una società, come quella americana, apparentemente più aperta e progressista, che invece ha digerito con qualche difficoltà la presenza di Lavern Cox facendola diventare un caso da copertina del *TIME*. In area napoletana questa trasformazione è avvenuta a partire dalla presenza del *femminiello* che ha dato modo di ripiasmare costantemente lo spazio di questa diversità e che contiene elementi di una possibile definizione *post-queer*. In questo caleidoscopio napoletano emergono aspetti di una post-modernità che rende possibile una comparazione con fenomeni identitari e di *gender* legati al *post-queer* per confermare, qualora ce ne fosse bisogno, come i processi identitari sono il continuo risultato di dinamiche trasformazioni. Credo che Valentina possa essere avvicinata alla logica del *post-queer* perché ha dimostrato di interpretare più ruoli e valori utilizzando, in largo anticipo rispetto ad altri contesti, i mezzi di comunicazione di massa, non fossilizzandosi in rituali prescritti, con rapidità e istinto istrionico senza radicarsi in un modello (Di Nuzzo, 2018). Tali modalità sono in linea con quanto sostiene il *post-queer* che ritiene necessario e caratterizzante vivere la rapidità e la mutazione continua, lasciando continuamente dialogare le diverse identità di genere. Il continuo nomadismo identitario che ne deriva, non lascia deserti culturali, ma arricchisce le nuove identità mutanti. Le categorie sono ancora da definire ma, forse, il senso autentico del *post-queer* è non definire.

Queste forme di transgenderismo suggeriscono di rimando anche nuove possibilità di costruzione dei ruoli sessuali sia maschili che femminili. Il protagonismo delle donne promosso dalle teoriche del femminismo non costituisce per i teorici della maschilità una minaccia, ma un'occasione per esprimere una domanda latente di libertà maschile dagli stereotipi che costringono la vita degli uomini e imprigionano la loro vita, la loro sessualità e la loro esperienza (Connel, 1996).

Napoli continua ad essere una città in cui la purezza e il pericolo, l'ordine e il disordine, il lecito e l'illecito, l'oscenità e la purezza, il perverso e l'ordinario continuano a vivere senza che sia necessario ribadire forme, tradizioni, modalità.

Un polimorfo affascinante e poliedrico. Una sensualità che ripristina zone di interdizione e offre originali rivisitazioni. In questo breve percorso ho tentato di definire un frammento etnografico cogliendo una delle mille facce del caleidoscopio napoletano che si confronta con le trasformazioni delle culture contemporanee e le condivide senza abdicare alla sua diversità.

Note

¹ In riferimento a questi termini, ormai entrati nel comune lessico antropologico, rimando a Lévi-Strauss, 1993 e 1966.

² Per un'analisi del rituale si veda Bateson, 1988.

³ In questa breve incursione nel *web*, ci si imbatte anche in un sito dell'AFAN (Associazione Femmenelle Antiche Napoletane di Torre Annunziata) che ribadisce la legittimità di esistenza degli stessi e delle categorie di riferimento socio-antropologico e insieme alla necessità di raccogliere, conservare e catalogare quanto la cultura napoletana ha prodotto, in sintesi una demo-etno-antropologia del sé.

⁴ Il riferimento al caso di Lavern Cox è il risultato di una ricerca condotta insieme ad Emilia Di Martino, studiosa di socio-linguistica inglese in cui abbiamo confrontato e analizzato, da saperi contigui, affinità e differenze sul *transgenderismo* in aree culturali diverse nella post-modernità, in particolare nella comunicazione televisiva. I risultati di queste riflessioni sono contenuti nei rispettivi saggi citati in questo lavoro.

Bibliografia

- Argentieri S. (2007) *Transvestitism, Transsexualism, Transgender: identification and imitation*, Karnac, London.
- Augè M. (1992) *Non Luoghi*, Heleuthera, Milano, 1996.
- Bateson G. (1936) *Naven, un rituale di travestitismo in Nuova Guinea*, Einaudi, Torino, 1998.
- Belmonte T. (1997) *La fontana rotta. Vite napoletane: 1974-1983*, Meltemi, Roma.
- Benedict R. (1934) *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano, 1970.
- Braidotti, R. (2002) *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano.
- Burr V. (2000) *Psicologia delle differenze di genere*, Il Mulino, Bologna.
- Butler J. (2004) *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2006.
- Cattaneo Z., Vecchi T. (2006) *Psicologia delle differenze sessuali*, Carrocci, Roma.

- Cavarero A. (1995) *Corpo in figure. Filosofie della corporeità*, Feltrinelli, Milano.
- Ciccone S. (2010) *Essere maschi. Tra potere e libertà*, Rosenberg & Sel-
lier, Milano.
- Connell R.W. (1996) *Maschilità. Identità e trasformazioni del maschio
occidentale*, Feltrinelli, Milano.
- D'Agostino G. (1998) *Il sesso ambiguo*, "Archivio Antropologico Me-
diterraneo", n. 0, pp. 103-104.
- Dal Lago A. (1995) *I nostri riti quotidiani*, Costa & Nolan, Genova.
- De Rienzo G. (2008) *Vico del fico al Purgatorio*, Pietro Manni, Lecce.
- Di Martino E. (2018) *Painting Social Change on a Body Canvas:
Tans Bodies and their social impact*, in Baker P. and Balirano G.,
Queerig Masculinities in language and culture, Palgrave Macmillan,
London.
- De Simone R. (1999) *La Gatta Cenerentola*, Einaudi, Torino.
- Di Nuzzo A. (2007) *Valentina e le altre* in Scafoglio D., a cura di,
L'odore della bellezza. Antropologia del fitness e del wellness, Delfino,
Milano.
- Di Nuzzo A. (2009) *La Città Nuova: dalle antiche pratiche del trave-
stitismo alla riplasmazione del femminiello nelle nuove identità mu-
tanti a Napoli*, in Scalzone F., a cura di, *Perversione, Perversioni,
Perversi*, Borla, Roma.
- Di Nuzzo A. (2010) *Corpi, chirurgia, benessere, ibridazioni di genere*,
in Pelizzari M.R., a cura di, *Il corpo e il suo doppio*, Rubbettino,
Soveria Mannelli (Cz).
- Di Nuzzo A. (2018) *Neapolitan Social-Transgenderism: The Discourse of
Valentina OK*, in Baker P. and Balirano G., *Queerig Masculinities
in language and culture*, Palgrave Macmillan, London.
- Douglas M. (1994) *Credere e pensare*, Il Mulino, Bologna.
- Ferrari F. (2007) *Non-gender specifico nel XXI secolo nell'Asia Meridio-
nale*, "Trickster", n. 3, Università di Padova.
- Fire J., Erdoes R. e Lame D. (1972) *Seeker of Vision*, Simon and
Schuster, New York.
- Galasso G. (1994) *Alla periferia dell'impero. Il Regno di Napoli nel pe-
riodo spagnolo (secoli XVI XVII)*, Einaudi, Torino.
- Galimberti U. (1993) *Il corpo*, Feltrinelli, Milano.

- Goddard V. (1987), *Women's Sexuality and Group Identity in Naples*, in Caplan P., edited by, *The Cultural Construction of Sexuality*, Tavistock, London.
- Haraway D. (1991) *Simians Cyborg and Women. The reinvention of nature*, Roudedge, London.
- Heritier F. (1996) *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Bari.
- Irigaray L. (1989) *Speculum*, Feltrinelli, Milano.
- Kaplan L.J. (2002) *Le perversioni femminili. Le tentazioni di Emma Bovary*, Raffaello Cortina, Milano.
- Lévi-Strauss C. (1958) *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1966.
- Lévi-Strauss C. (1955) *Tristi Tropici*, Mondadori, Milano, 1993.
- Marzano M. (2010) *La filosofia del corpo*, Il melangolo, Genova.
- Millot C. (1983) *Al di là del sesso: saggio sul transessualismo*, Franco Angeli, Milano.
- Patroni Griffi G. (1975) *Scende giù per Toledo*, Garzanti, Milano.
- Reddy G. (2005) *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*, University of Chicago Press, Chicago.
- Ruccello A. (1977) *Il Sole e La Maschera*, Guida, Napoli.
- Ruccello A. (1979) *Le cinque rose di Jennifer*, in *Teatro*, Guida, Napoli.
- Scafoglio D. (1996) *Contesti culturali e scambi verbali nella Napoli contemporanea*, Gentile, Salerno.
- Scafoglio D. (2000) *Numeri. Il gioco del lotto a Napoli*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli.
- Scafoglio D. (2006a) *Introduzione alla ricerca etno-antropologica*, CUES, Napoli.
- Scafoglio D. (2006b) *Le forme lacerate. Fenomenologia e semantica dell'osceno*, in Id., *L'immagine riflessa. Esibire il nascosto. Testi e immagini dell'osceno*, Edizione dell'Orso, Alessandria.
- Scafoglio D. e Lombardi Satriani L.M. (1992), *Pulcinella: il mito e la storia*, Leonardo Mondadori, Milano.
- Simonelli P. e Carrano G. (1987) *Mito e seduzione dell'immagine femminile a Napoli*, in Mattace-Raso R., a cura di, *Sessualità e sessuologia nel Sud*, Sen, Napoli.
- Velardi C. (1992) *La città porosa*, Cronopio, Napoli.

- Wenner T. (1979) *Omosessualità a Napoli. Tra tolleranza e Repressione*, in *Atti del Convegno "Napoli universo mediterraneo"*, Guida, Napoli.
- Zito E. e Valerio P. (2010) *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema, Napoli.

Sitografia

Femmena per grazia ricevuta

www.youtube.com/watch?v=LNK_75V1w7w&NR=1&feature=fwp

Un matrimonio nella Baia di Napoli?*

di Gennaro Carrano e Pino Simonelli

La sacralità del travestimento a Napoli si esprime soprattutto attraverso alcune manifestazioni rituali quali il matrimonio, il parto e il battesimo. Si pensi al libro di Curzio Malaparte *La Pelle* e all'omonimo film di Liliana Cavani.

Questo reportage viene direttamente dalla baia di Napoli, dal piccolo porto di Pozzuoli tra il mare e la Solfatara.

Un documento eccezionale perché queste cerimonie si svolgono con la partecipazione degli abitanti del quartiere.

Il matrimonio delle dee

Penso che per essere felici in questo mondo tutti i ragazzi dovrebbero essere ragazze, tutte le ragazze dovrebbero essere ragazzi e non dovrebbero più esistere né ragazzi né ragazze allo scopo di poter tutti condurre una vita tranquilla.

Cammarano F. e Rossini G., *Il barbiere di Siviglia*, versione napoletana, 1818.

Cochinelle aveva nascosto il suo enorme seno sotto un vestito di tulle blu ornato con un boa di piume nere, già indossato a volte per passeggiare sotto le arcate del Teatro San Carlo. Ancheggiando in modo provocante e seguita da fischi di ammirazione, arrivò a piedi da Antonio detto "A scugnata" a causa dei suoi denti. Dopo gli sposi, *Cochinelle* era il personaggio più impor-

tante delle nozze, la madrina, colei che fa da testimone alla celebrazione dell'unione coniugale.

«Avresti potuto almeno farti sistemare i denti!» esclamò vedendo il sorriso sdentato di Antonio vestito da sposa, che stava posando per il fotografo di fronte allo specchio dell'armadio...

«Avrei dovuto avere la tua bellezza per potermi pagare il dentista!» rispose Antonio facendo delle giravolte nel suo lungo vestito bianco ed evitando di aprire le labbra soprattutto quando il fotografo gli diceva «Sorridi!».

Cochinelle cominciò ad agitarsi: «Presto, presto la Mercedes è arrivata...oh! Quant'è bello l'autista! Andiamo lo sposo ci aspetta». Su una grande piazza assolata, Mario lo sposo detto "Sguessera", attendeva in smoking e cravatta l'arrivo della Mercedes. Era circondato da parenti ed amici, *Pasqualina*, *Scarola*, *Sofialoren* e *Tiziana*, in jeans e maglietta o in gilet ricamato e minigonna, tacchi a spillo e trucco pesante.

Cochinelle, scendendo dalla Mercedes con la sposa, si gettò correndo nella braccia dello sposo ed esclamò: «Come sei bello vestito da uomo!». Mario la tranquillizzò in questo modo: «Non ti preoccupare è solamente per oggi!» e si avvicinò alla sposa per verificare i denti, poi si mise a posare da innamorato per il fotografo. Dietro di loro la chiesa era chiusa, gli sposi non provarono neppure ad entrarvi, forse, in fondo, se lo sarebbero augurato, ma in una vita diversa, in un mondo diverso. Il vero matrimonio non lo si celebrava sull'altare, quanto piuttosto, sulla tavola meno liturgica di un ristorante alle pendici del Vesuvio. Però prima di raggiungere il luogo per tale celebrazione, gli sposi e i loro invitati non mancarono di andare a rendere omaggio a due amici di Pozzuoli, (comune limitrofo di Napoli), Attilio, detto "Trammiata" e Gianni, detto "La Castellana". Questi, malgrado l'età avanzata, avevano celebrato il loro matrimonio nove mesi prima, sotto la protezione di San Vincenzo Ferreri detto "O Munacone", e al momento pote-

vano mostrare il bambino nato a termine dalla loro unione. La gente del quartiere era tutta fuori o alle finestre per assistere e partecipare alla festa lanciando petali di fiori e riso all'arrivo e durante il corteo nuziale. La "Trammiata" e "La Castellana", entrambe con un vestito di seta nera, gilet ricamati e gioielli neri, data la loro età, mostravano con tenerezza e soddisfazione la prova della loro fertilità, manifestando, forse, anche il vecchio sogno della maternità che da sempre vive in tutti gli uomini...

Il neonato, sotto lo sguardo orgoglioso della vicina che l'aveva prestato alla coppia, fu condotto per tutto il quartiere in processione. Una donna alla finestra esclamò: «Quelli portano fortuna, la buona sorte!». Infine, il gruppo, dopo un abbraccio collettivo, si mise in viaggio per il ristorante sul Vesuvio, dove il pranzo di nozze ebbe inizio, otto portate e un'immensa torta.

Numerose famiglie al completo, nonni, nipoti, mangiavano con *Pummarola* e *Carmencita*, con *Russulella* e *Pompadur*, che non rinunciavano tuttavia a discutere delle loro cose tra chiacchiere e sorrisi: «Ma le scarpe che si comprano in via Toledo non sono di qualità, sono disgustose! Dopo due o tre notti di passeggio sui marciapiedi, i tacchi sono già consumati!» – «E allora ciò significa che tu hai pochi clienti se passeggi tutta la notte.» – «Ma perché, prego, un generale o un cardinale...? Vedete il nostro cardinale: si maschera da cardinale e si libera da un'inibizione. Mentre io mi vesto da donna, allora dov'è il male?».

Tra la pasta e la frittura, si cominciò a ballare, dapprima gli sposi ballarono il valzer vertiginosamente, fino al momento in cui *Cochinelle* annunciò al microfono: «E ora la celebre interprete di *Profumo di Ginestra*, la celeberrima cantante Giulietta Sacco!». Una voce molto acuta salutata da uno scroscio di applausi cominciò a cantare con passione, poi lasciò il posto al ballo. *Cochinelle*, in una crisi di follia esibizionistica, mostrò le sue forme prosperose, mettendo il seno fuori dalla camicetta,

come se fosse di gomma, mentre una voce eccitata s'innalzò: «Può anche servire per allattare!». Volgendo la festa alla fine, al ritmo di *Paris-Paris*, ci si cominciò a spogliare con grazia sensuale, si incrociavano gambe nude, seni abbondanti, camicette ricamate, lustrini. Le nozze, iniziate al mattino, si conclusero allegramente la sera, con canti e sorrisi. Una volta rientrato, Mario, “lo sposo”, salutò Antonio, la “sposa”, augurandogli la buona notte e ciascuno ritornò a casa sua.

Napoli città travestita

Un uomo in una donna anzi un dio...

Michelangelo, *Rime*.

Il travestimento a Napoli non è considerato un mero camuffamento della virilità, ma come la condizione di una realtà tradizionalmente presente e integrata e pienamente riconosciuta.

Da secoli si trasmettono a Napoli storie di travestiti; la prima che si conosca risale al XVI secolo e racconta, al ritmo di una danza chiamata *Ballo di Sfessania*, le vicissitudini di un travestito di nome Lucio Canazza, che seduce un turco eccitatissimo facendogli credere di essere una donna, ma una volta scoperti gli altarini, dopo aver subito violenza, viene ucciso.

Un'altra occasione di incontrare tradizionalmente uomini vestiti da donne è quella di una farsa carnevalesca del XVII secolo che si rappresenta ancora oggi, *La Canzone di Zeza*, dove Zeza e Vincenzella, cioè la moglie e la figlia di Pulcinella, sono sempre interpretate da uomini. Ma in aggiunta a queste tradizioni legate alla teatralità popolare, esiste a Napoli una forma di travestimento che si differenzia dai fenomeni apparentemente analoghi a quelli di New York o Tokyo. Non che i travestiti napoletani non condividano con gli altri condizioni di vita

come la prostituzione e lo sfruttamento, ma ciò non ha mai impedito la celebrazione periodica di rituali come il matrimonio, il parto e il battesimo. Tali riti hanno luogo pubblicamente con la partecipazione di tutto il quartiere, donne comprese, anziani e bambini, la presenza dei quali evidenzia il fatto che il travestimento non costituisce una forma di devianza, quanto piuttosto una espressione sessuale che ha una sua propria realtà e senza una precisa definizione e che può essere individuata nella figura del *femminiello*. A Napoli si è *femminiello* per nascita. Si tratta di una condizione di *diversità naturale*, di cui nessuno è colpevole. Ovviamente c'è anche l'omosessuale che non si traveste, generalmente chiamato "ricchione", ma che non gode della stessa popolarità. Infatti non a caso si crede che i *femminielli* portino fortuna; tra di loro c'è chi organizza piccole lotterie, alcuni sono invitati dalle famiglie a partecipare alle loro feste, durante le quali vestiti da suora, recitano testi osceni. Questo avviene solo all'interno di quella che Dumas nel suo *Corricolo* ha definito una vera tribù di sopravvissuti e di cui Pasolini un secolo dopo avrebbe detto: «Napoletani, vale a dire unici irriducibili e incorruttibili, decisi ad estinguersi piuttosto che a trasformarsi».

Il *femminiello* fa parte di questa tribù. Ma qual è la sua vera natura al di là di quella che socialmente gli si riconosce? Giustamente è la voce di Pasolini che, esprimendosi attraverso l'immaginazione di Dominique Fernandez (*Dans la main de l'ange*, Grasset, p. 412), formula forse una prima risposta descrivendo un *femminiello* che passa per un vicolo di Napoli: «La cosa più curiosa è che, in violazione di una delle leggi più rigorose del mondo mediterraneo, egli non suscita alcuna ostilità, non attira alcun biasimo. A malapena solo qualche battuta innocua risuona senza cattiveria alle sue spalle... In effetti perché dovrei stupirmi del favore che gode da voi il travestito? I vicini hanno un bel punzecchiarlo quando ondeggia sotto il suo

cappello a fiori, hanno bisogno di sentirlo in mezzo a loro. Di quale oscura gratitudine non si sentono pieni per colui che ha il coraggio di essere donna a loro posto?... Uomini ai quali la loro società vieta di manifestare il lato femminile della loro natura onorano in segreto il ragazzo che osa trasgredire l'interdetto». E certamente, per rivestire questo ruolo simbolico, la natura del *femminiello* non può essere spiegata banalmente come se fosse una versione di un ermafroditismo psicologico, o ancora meno riferirsi al ruolo tribale di figure apparentemente simili, come il *berdache* un tempo presente nella tribù dei *Mohave*, in America del Nord (cfr. A. Kroeber, *Antropologia dei modelli culturali* e "Masques" n. 3 "L'homosexualité dans les sociétés nord-américaines"). L'androginia come fusione dei due sessi può essere considerata uno stato successivo rispetto a quello del *femminiello*, perché rappresenta qualcosa di diverso; non è insomma l'essere squilibrato mezzo uomo e mezzo donna del mito che Platone nel *Simposio* attribuisce ad Aristofane. Il *femminiello* incarna, invece, una natura astratta, metafisica, di cui possiede un'inquietante sacralità.

Il matrimonio

La sacralità dei travestiti a Napoli si esprime soprattutto attraverso alcune manifestazioni rituali fondamentali della vita sociale quali il matrimonio, il parto e il battesimo. Queste manifestazioni rituali presentano tutte le caratteristiche di quelle "normali". Infatti il matrimonio comincia con la tradizionale *vestizione della sposa* a casa sua, in presenza della madrina, cioè della testimone. Poi dopo la foto di rito, *la sposa* si reca all'ingresso della chiesa dove *lo sposo* l'attende per condurla all'altare. Ma per i *femminielli* la porta della chiesa non è aperta ed essi si limitano al bacio per poi scendere i gradini della chiesa circondati da una folla festosa di amici e parenti invitati, come se

uscissero dopo aver pronunciato sull'altare il fatidico Si. Come vuole l'usanza, gli sposi salgono poi su una lussuosa vettura noleggiata per l'occasione e raggiungono il ristorante per il pranzo di nozze. Ma in questo caso vanno prima da altri due *femminielli*, che, già sposati da nove mesi, hanno – dopo un parto simulato in segreto, alla presenza di qualche intimo esclusivamente *femminiello* – il loro bambino da mostrare per la prima volta in pubblico, al momento del rito tipico del battesimo “normale”, e che si chiama *prima uscita*. Il bambino, un maschio sempre, è a volte una bambola, più spesso un neonato prestato da una vicina. Anche questa cerimonia ha luogo con la partecipazione di tutto il vicinato, con le *due madri* che mostrano la loro improbabile progenie e vanno ad accogliere gli sposi. Tutti insieme, gli sposi, le madri, gli invitati, parenti e vicini si dirigono al ristorante per festeggiare come si deve i due avvenimenti con un pranzo sontuoso che dura fino a notte, durante il quale si esibiscono cantanti molto popolari e *femminielli*. Questi riti, solo all'apparenza imitativi, hanno in tale circostanza un senso che va al di là del tradizionale significato sociale, perché essenzialmente a causa delle condizioni e regole secondo le quali sono celebrati, essi suggeriscono più che un'unione dei sessi, *un'abolizione dei ruoli sessuali*.

I *femminielli*, durante il matrimonio, non si limitano obbligatoriamente a rappresentare i ruoli che rivestono, ma li interpretano totalmente in un gioco complesso d'ambiguità non solo sessuale, ma soprattutto simbolica, forse anche al di là delle loro intenzioni.

È un matrimonio finto non solo perché civilmente e religiosamente non è riconosciuto (tanto più che gli sposi non lo chiederanno mai), ma soprattutto perché non prevede alcuna trasformazione del rapporto che esiste tra i due *femminielli*. È dunque evidente che il matrimonio non costituisce la finalità di tale rito, ma che vi è in esso un significato più complesso che

è da tutti tacitamente intuito. Infatti sia durante il matrimonio che durante il battesimo, la partecipazione delle persone presenti acquista un senso fondamentale, soprattutto perché esse non vivono la dimensione *fittizia* degli avvenimenti, ma vi sono attivamente coinvolte, da protagoniste. Inoltre gli *sposi*, durante la rappresentazione, abbandonano il loro stato di *femminielli* o di travestiti, per *ritraversirsi* assumendo questa volta i ruoli specifici dei due sessi, maschile e femminile, rappresentati giustamente nel momento in cui si gioca al massimo la loro differenza, vale a dire il matrimonio. Tutto questo allo scopo di celebrare l'unione dei sessi in una situazione che potremmo definire non solo come «doppia dimensione teatrale», ma anche come «doppia dimensione effimera del matrimonio». D'altronde, l'esistenza di tali riti non può essere spiegata unicamente, all'apparenza, come se si trattasse per i *femminielli* d'un bisogno di normalità e di accettazione, tanto più che essi hanno già un ruolo in seno al gruppo sociale cui appartengono. Per poter comprendere il ruolo che essi giocano all'interno del loro gruppo sociale, è necessario considerare queste manifestazioni non solo nel loro aspetto imitativo e teatrale, ma soprattutto per la loro valenza interpretativa. Si può dunque affermare che i *femminielli* con il matrimonio diventano gli interpreti d'un rito collettivo che li fa protagonisti pienamente dell'«unione dei sessi per eccellenza», volendo quasi personificare la «coppia primordiale» che nasce effettivamente dalla loro «astrazione sessuale», e che può essere riportata al mito dell'«androgina divina» (cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*).

Bibliografia

- Buonarroti M. (1967) *Rime*, a cura di Noe Girardi E., Laterza, Bari.
- Cammarano F. (1818) *Il barbiere di Siviglia* (libretto), di Rossini G., versione napoletana.
- Dumas A. (1841) *Il Corricolo*, Ricciardi, Napoli, 1950.
- Eliade M. (1948) *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino, 1976.
- Fernandez D. (1982) *Dans la main de l'ange*, Grasset, Paris.
- Kroeber A.L. (1976) *Antropologia dei modelli culturali*, Il Mulino, Bologna.
- Malaparte C. (1949) *La pelle*, Mondadori, Milano, 1978.
- Platone, *Simposio*, a cura di Colli O., Adelphi, Milano, 1979.

* Questa traduzione del testo francese di Gennaro Carrano e Pino Simonelli, *Un mariage dans la Baie de Naples?*, "Masques. Revue des Homosexualites", n. 18, 1983, pp. 105-115, è di Eugenio Zito. Il testo nella versione originale è corredato di interessanti testimonianze fotografiche raccolte dagli autori.

Io/Noi; Maschile, Femminile/Transgender.
La rivitalizzazione del rito della *juta dei femminielli*

di Francesca Verde

Premessa

Proviamo a percorrere la “juta”, la salita, in compagnia di alcuni *femminielli* che giungono al Santuario di Montevergine per adorare Mamma Schiavona, nel tentativo di attraversare vari livelli di esperienza e provare a cogliere il senso che questa ritualità aveva nel passato e il senso che assume la sua recente rivitalizzazione nel presente.

In una storia non troppo remota a Napoli i *femminielli*, uomini abbigliati da donna, svolgevano diversi compiti nel complesso ordine sociale dei quartieri più popolari, come quello di accudire i bambini delle donne impegnate nelle faccende domestiche o nello svolgimento di altri mestieri. Più in generale i *femminielli* erano ben voluti e considerati in grado di portare fortuna, per questo mai denigrati, al massimo oggetto di sfottò popolari. Attraverso pratiche e rituali, come la *tombolata* o la *figliata*¹, essi rendevano ufficiale la loro presenza nella società partenopea.

Devoti alla Mamma Schiavona, prendevano parte a un pellegrinaggio che si svolgeva in suo onore: la “juta”, che si ripete ancora oggi ogni anno nei mesi di settembre e di febbraio, e che parte da un piccolo paese nella provincia di Avellino fino a giungere al Santuario di Montevergine. A mattina inoltrata, i fedeli raggiungono a piedi la piazza del Santuario: il luogo di culto appare completamente buio e i devoti percorrono la navata della chiesa per fermarsi di fronte all’immagine della Madonna Nera, tenendo in mano le candele che vengono offerte in voto.

Escono poi dalla chiesa e si uniscono ai balli e ai canti dei vari cerchi di *tammurriate* seguendo la salita della Scala Santa del Santuario. Oltre al festeggiamento a Settembre, mese dedicato alla Madonna, c'è la data del due Febbraio dove ufficialmente si ricorda la presentazione di Gesù al tempio e tradizionalmente si festeggia la Candelora: è in questa occasione che i *femminielli* fanno la loro comparsa.

Intorno agli anni Sessanta e Settanta del Novecento vi è stata la più ampia diffusione del culto, a cui è seguita una sorta di calo fisiologico dovuto probabilmente alla progressiva estinzione numerica dei *femminielli*. Attualmente sopravvivono pochissimi *femminielli*, quasi tutti anziani.

Questa ritualità era profondamente legata a un mito che la fondava: si narra, ancora oggi, di un episodio della vita di San Vitaliano, vescovo di Capua, che celebrò per errore le funzioni religiose abbigliato da donna e che, in seguito alla sua fuga per sottrarsi alla morte, fondò il Santuario di Montevergine. Ancor prima si racconta che in un passato remoto sul Monte Partenio esisteva un tempio dedicato a Cibele, la Grande Madre, i cui sacerdoti erano evirati e indossavano abiti femminili: del suo solenne corteo facevano parte anche uomini che l'accompagnavano con una danza estatica tra le stridule note di strumenti montani.

Questi *mithoi* sono racconti collettivi attraverso cui l'intera comunità si è spiegata la presenza di queste figure androgine, attribuendo all'esperienza liminale di contatto con l'altro, vissuto come non familiare, un senso particolare ricollocabile nell'ordine del sacro. L'androgino nasce da un *mithos* collettivo.

Nello spazio rituale descritto l'identità instabile dell'essere "né maschio né femmina" era individuata e si individuava nella collettività attraverso la costruzione di un'identità grup-pale, favorendo una localizzazione del gruppo "eccentrico" dei *femminielli* e garantendone una rappresentabilità nel più ampio spazio sociale.

Nell'esperienza rituale, come in un sogno, ciò che non è pensabile ma percepibile come preconcezione, è contattato ed elaborato attraverso una funzione di *rêverie* di gruppo, la funzione *gamma* (Corrao, 1981), analoga alla funzione *alfa* bioniana² (Bion, 1967): da questo contatto si producono elementi utilizzati per i pensieri della veglia. Ogni comprensione cognitiva, ogni idea, prevede infatti uno sviluppo che viene prodotto come processo inconscio molto prima di una formulazione razionale: in questa condizione, al posto di concetti chiari, vi sono immagini con forte contenuto emotivo (preconcezioni) che non sono pensate ma guardate, si può dire, pittoricamente. Si suppone con Freud che, attraverso salti quantici di energia, la presentazione delle immagini si converta in rappresentazioni verbali simboliche. Gli elementi indifferenziati sensoriali o emozionali sono trasformati dalla funzione *alfa* (Bion, 1967) e dalla funzione *gamma* a livello del gruppo. Queste funzioni possono definirsi funzioni di trasformazione del campo per le quali gli eventi dell'esperienza fattuale sono resi disponibili in forma di proto-pensieri per l'elaborazione coscienziale (Corrao, 1986).

In quest'ottica è interessante soffermarsi allora sul senso che la recente rivitalizzazione di questo rituale può avere. Negli ultimi anni c'è stata, infatti, una certa ripresa del festeggiamento nel giorno della Candelora da parte di persone transessuali, transgender³ ed omosessuali che, in un processo di sostituzione, si stanno riappropriando del culto. Queste persone, dopo un episodio di discriminazione da parte di chi esercitava le funzioni religiose, rivendicano il diritto a venerare Mamma Schiavonna, protettrice dei *femminielli*.

Come nel passato questo culto serviva a definire l'identità dei *femminielli*, favorendo una loro collocazione nella società, e a far entrare in contatto la comunità con un'alterità sentita come estraneità, la recente rivitalizzazione potrebbe essere un

tentativo di assimilare le sessualità periferiche in una sessualità normale polimorfa (Foucault, 1972) e più in generale essere un esempio di posizionamento liminale nella realtà fisica e psichica e di funzione elaborativa di una crisi.

Identità in crisi: Io, maschile/femminile

La passata chiarezza circa la costruzione dell'identità come processo lineare scandito in tappe temporali, dove era generalmente esclusa l'influenza del campo entro cui si dispiegava questo processo, definiva un Io stabile e racchiuso in categorie biologiche, psicologiche e culturali chiare. Una di queste era quella del maschile/femminile biologico come corrispondente alla categoria uomo/donna nei termini di ruoli attribuiti dalla cultura. In questa visione del mondo, tuttavia, erano contemplate delle eccezioni alla "regola", come nel caso dei *femminielli*, come se ci fosse un riconoscimento, nell'esperienza di gruppo, dell'esistenza di realtà "altre" che restituivano al mondo la sua natura complessa rispetto a un processo di categorizzazione mentale teso a semplificarla. Queste realtà "altre" erano addomesticate attraverso rituali dove, in uno stato di coscienza gruppale, erano integrate e rese familiari. Inoltre la viva partecipazione della comunità ai rituali il cui protagonista era il *femminiello*, come *xenos* – essere straniero e familiare –, dava la possibilità di ri-contattare proprie parti di sé messe nell'altro qualificato come *diverso*.

Anche nell'ambito degli studi di biologia, la materia propriamente organica, in genere classificata come divisa in due oggetti, il femminile biologico e il maschile biologico, mostra nella realtà fattuale l'esistenza di organi riproduttivi che presentano entrambi i sessi (intersessualità). Lo *splitting*⁴, come processo mentale di scissione, risulta inadeguato di fronte alla natura complessa della realtà dove alcune specie viventi mutano il loro sesso biologico nel corso del tempo o li presentano entrambi. Il somato-psichico, inteso come stato d'indifferen-

ziazione tra psiche e corpo, descrive una condizione fusiva tra maschio/femmina.

Allora se il processo di categorizzazione è molto importante per il funzionamento della coscienza ordinaria, d'altro lato esclude tutte quelle situazioni non categorizzabili, considerando così, ad esempio, l'intersessualità come un'anomalia della differenziazione sessuale e il transessuale come *diverso*.

Questi scarti operati dalla mente possono essere ricontattati attraverso la percezione di "rudimenti" della psiche, si pensi ad esempio agli elementi *beta* bioniani, in un'esperienza collettiva che rievoca quella condizione con-*fusiva*, riconoscendo la magmaticità della psiche e i suoi movimenti, la possibilità di confusioni e sovrapposizioni: i due poli, maschio e femmina, tendono l'uno verso l'altro sia nella realtà materiale sia nella realtà del sogno.

Il progressivo ripensamento circa le definizioni di ruolo e la sempre maggiore attenzione alla tematica dell'intersessualità, dei transessualismi e del transgenderismo anche da un punto di vista scientifico, ha spinto a una riconsiderazione circa la costruzione dell'identità di genere come un processo di scambio e come passaggio dall'Io del singolo al Noi dei gruppi attraversati durante tutto il percorso di vita. Da un vertice sociale questi movimenti sembrano concretizzarsi nella continua ricerca di un'identità fluida, magmatica: l'identità sociale ha iniziato ad assumere così le caratteristiche dei fluidi similmente alla società di cui è parte (Bauman, 2000).

Nell'ottica qui portata la crisi, come momento con-*fusivo* che attraversa un sistema sociale e le identità che ne fanno parte, si configura come un punto di trasformazione e riorganizzazione nella ridistribuzione di nuove traiettorie di sviluppo. La presenza del fenomeno transgender nella realtà può essere allora pensato come un punto di snodo importante in quanto muove potenzialmente verso un superamento dello schema binario che condiziona più in generale le strutture mentali, socio-politiche e culturali del nostro mondo.

La presenza del transgender nella società, come segno evidente di un'ambiguità che a volte entra in contatto con i temi della follia, dell'ebbrezza, del furore, e quindi a uno stato di coscienza gruppale, ben descrive la concettualizzazione scientifica alla quale si sta provando a pervenire, che tenta di andare *al di là* di una cultura dicotomica, mostrando una logica di pensiero più complessa. L'epoca post-moderna, emblematicamente rappresentata dal transgenderismo nella sua accezione più ampia, anche collocabile nel cambio di paradigma delle scienze, spinge a ripensare allo sviluppo nei termini di movimenti plurali che danno luogo a continue trasformazioni, accantonando quei modelli che sostenevano una linearità dei processi identitari (Zito e Valerio, 2010). L'immersione nella complessità restituisce così quel movimento dinamico collettivo e individuale che evidenzia relative trasformazioni non-lineari. Come procedere allora nello sviluppo di un pensiero circa questi fenomeni osservati nell'ottica della complessità?

Campi/corpi

Essere consapevoli, da un punto di vista scientifico, della complessità della realtà psico-fisica implica uno sforzo di superamento del binomio campo/corpo (massa/energia, particella/onda), considerando piuttosto questa coppia di opposti nel loro carattere complementare. Il campo e i corpi cioè si influenzano reciprocamente e non possono essere studiati prescindendo l'uno dall'altro. Il campo qui è inteso non come uno spazio occupato dalle linee di forza tra i corpi, ma come una specifica sezione dello spazio tempo, definita da un particolare evento per un particolare osservatore⁵. La rappresentazione attuale dei fenomeni deve quindi necessariamente ricorrere a una descrizione più astratta di essi, in cui entrano in gioco funzioni dipendenti da un sistema di riferimento (Corrao, 1986). Per rilevare le pro-

prietà caratteristiche del punto spaziale e dell'istante temporale di un campo è fondamentale allora l'acquisizione di un metodo o uno strumento di osservazione.

Per evidenziare la complementarità della coppia campo/corpo mi servo del modello di multistrato complesso (Margherita, 2007) dove le strutture fisiche, mentali, sociali coinvolte nell'analisi di un fenomeno sono pensate e ordinate secondo una serie concentrica di sistemi semipermeabili che comunicano tra loro. La compartecipazione e la compenetrazione dei diversi livelli, che funzionano da contenitore/contenuto (Bion, 1970), evidenziano la natura complementare del campo e dei corpi: i mondi interni degli individui che costituiscono una collettività, ad esempio, s'integrano nel contesto per costruire la loro realtà esterna che è poi quella interna degli organismi plurali complessi in cui sono contenuti. Sarebbe limitativo, o meglio lineare, considerare la realtà di un singolo livello esaminato come avulsa dalla serie. Gli influenzamenti e i feedback tra i vari livelli rompono questa linearità aprendo così alla complessità.

Provare a mettere a fuoco, assumendo un vertice di osservazione, richiede quindi l'uso di strumenti. Per lo psicoanalista fondamentale sarebbe l'istituzione di un *setting*, magari in grado di contenere la complessità⁶, ma in queste condizioni macroscopiche l'azione è impossibile, allora è importante tenere alla mente il modello multistrato e provare a individuare, come suggerito da Margherita (2007), quale relazione intercorre in particolare tra le identità, i linguaggi, la verità e gli stati di coscienza nel campo che si è scelto di osservare.

Identità

Secondo una visione discreta, ognuno dei campi può essere un corpo ben definito e possedere una sua identità: si pensi ad esempio al gruppo dei *femminielli*, alla Chiesa, ai gruppi di la-

voro che si occupano di transgenderismo. I *femminielli* costituivano un gruppo sociale omogeneo che presentava una propria identità gruppale riconoscibile e riconosciuta socialmente (Zito e Valerio, 2010). Ogni corpo, quando è a fuoco, è individuato e può comunicare con altri corpi a loro volta identificati, che fanno parte dello stesso sovrasisistema, e anche con proprie parti: si pensi al rapporto tra la Chiesa e il gruppo dei *femminielli* devoti alla Madonna, oppure agli scambi tra questi ultimi e gli abitanti dei quartieri dove vivevano.

Su questa dimensione discontinua della serie vi è tuttavia sovrainpressa una dimensione continua, dove i margini di questi corpi sfumano l'uno nell'altro fino quasi ad annullarsi, restituendo alla realtà il suo carattere fluido. La percezione di questa continuità avviene, per il singolo individuo coinvolto, in uno stato alterato di coscienza nel passaggio dall'Io della coscienza individuale al Noi della coscienza gruppale o, in altri termini, dal sottosistema al sovrasisistema.

Questo è ciò che avviene, ad esempio, durante un pellegrinaggio: nel percorso rituale della “juta” le dicotomie maschio/femmina e uomo/donna, prodotte da uno stato di coscienza ordinario, si fanno sfumate cogliendo piuttosto l'espressione della sessualità globalmente, in un continuum che era rappresentato dalla figura del *femminiello*.

Coscienza

L'allargamento nel campo delle conoscenze dalle grandezze numerabili a quelle innumerabili⁷ rimanda alla possibilità di considerare il passaggio, sopra descritto, dal discreto al continuo nello stesso modo in cui è pensabile un passaggio dal finito all'infinito. Il discreto è espressione di una linearità di rapporto, propria del così detto stato ordinario di coscienza, come risultato di una selezione di certe possibilità di esperien-

za della coscienza e come modo semiarbitrario di strutturarla che facilita certe capacità adattive e inibisce lo sviluppo di altre possibilità. Questo stato ordinario di coscienza è quello vigile dove la relazione tra i due corpi si esprime nel rapporto soggetto-oggetto.

Uno stato alterato, dal latino *alter* “altro”, di coscienza è quella condizione in cui l’individuo coglie uno stato di coscienza gruppale (sovrasistemico). In questa condizione si riconoscono altre possibili traiettorie non direttamente lineari rispetto alla coscienza individuale che possono essere sentite solo entrando in tale stato. Queste esperienze, tuttavia, non hanno possibilità di essere comunicate linearmente e hanno a che fare con contenuti psichici potenziali e immutati, sensazioni ed emozioni non simbolizzate, territorio trans-liminare delle desimbolizzazioni (Riolo, 2009). Con questo ampliamento di campo si sviluppa un passaggio dai resti inconsci della psicoanalisi freudiana ai “rudimenti”, precursori della possibilità di rappresentazione come espressione della bi-direzionalità tra mondo inconscio e coscienza. La possibilità di un ampliamento di campo suggerisce di focalizzare, quindi, l’attenzione sul continuo, come dimensione dove sono osservabili i movimenti emozionali e dove avviene uno scambio profondo.

Allora l’acquisizione di una visione all’infinito, nella perdita della messa a fuoco dell’oggetto che si vuole osservare, produce uno stato alterato di coscienza simile a quello che potrebbe coglierci durante un pellegrinaggio.

Linguaggi

Le identità comunicano tra loro attraverso diversi linguaggi che Bion ha cercato di collocare in una griglia⁸ e che vanno dagli elementi non pensabili, non rappresentabili, fino al calcolo algebrico, espressione massima della chiarezza. Tra questi

vi è il linguaggio mitico che permette di trasformare la rete comunicativa tra corpi in un sovrasisistema che acquista identità che conferisce, a sua volta, ai membri che la costituiscono (Margherita e Auricchio, 2009). Il mito comunica l'esistenza di una bilogica (Matte Blanco, 1975), ossia di una compresenza, a diversi gradi di salienza, della logica aristotelica e di quella funzionante per l'inconscio. Il racconto mitico è polisemico (Stagnitta, 2006) e per questo in grado di far risuonare i campi. Il mito ha senso in quanto capace di comunicare una *verità*⁹ che non può essere detta in altro modo e di dare garanzia di esistenza di certi rituali: le figure mitiche dei sacerdoti di Attis, del *femminiello* ne sono un esempio e definiscono identità singolari e plurali contemporaneamente.

Identità collettiva: Noi, Transgender

Il fatto importante sottolineato da questa formula di campo è l'indeterminatezza del margine. Pur essendo percepito senza estensione, il contenuto del margine è presente, e aiuta tanto a guidare il nostro comportamento, quanto a determinare il successivo moto della nostra attenzione. Esso è intorno a noi come un campo magnetico, dentro il quale il nostro centro di energia gira come l'ago di una bussola, ogni volta che un momento della coscienza si trasforma nel successivo. La nostra riserva di memorie galleggia interamente al di là del suo margine, pronta se toccata a ritornare. L'intera massa di poteri residui, di impulsi, di conoscenze, che costituisce il nostro Io, si stende con continuità al di là di esso. Così vaghi sono i confini tra ciò che è in atto e ciò che è solo potenziale, in un qualunque momento della nostra vita cosciente, che è sempre difficile dire di certi dementi psichici se ne siamo o no coscienti.¹⁰

Sospendiamo per un attimo questa intuizione di James e proviamo a cogliere il senso psicoanalitico della recente rivitalizzazione della “juta” dei *femminielli*. Ritornando al mito dell’origine di questo rituale, le immagini di uomini che danzano in estasi per la dea Cibele mi rimandano associativamente alla figura delle Baccanti e ai riti dionisiaci.

Un cambiamento nell’analisi scientifica di alcuni fenomeni, nello spostamento ottico dal punto di vista individuale a quello gruppale, mi induce a un salto che sposta l’attenzione dal mito di Edipo a quello di Dioniso. Se il primo fonda la psicoanalisi freudiana ponendo l’accento sul vissuto individuale, il mito di Dioniso rimanda immediatamente a una dimensione collettiva: il dio è fin da subito pubblico, a differenza della storia di Edipo, dove invece la vicenda assume inizialmente un carattere individuale e solo alla fine collettiva (Corrao, 1992).

Forse il fenomeno della rivitalizzazione del rituale della “juta” è meglio comunicato se portato attraverso un discorso “dionisiaco”, in quanto immediatamente legato a un discorso pubblico, collettivo e che sembra riguardare la posizione nel campo e il vertice dal quale si sceglie di osservare il fenomeno. Da un punto di vista scientifico questo vuol dire provare ad assumere uno sguardo globalizzante¹¹ nel tentativo di comprendere quelle parti escluse in un ragionamento lineare, applicando così una funzione inversa a quella analitica nel momento in cui si passa dallo studio del locale al globale, vale a dire, ad esempio, che il mito è applicato alla teoria e non viceversa (Corrao, 1992).

Dioniso è il dio che si fa portatore di libertà, è il liberatore che mette in condizione chiunque di non essere più se stesso, di lasciare il proprio punto di vista “perdendosi” nel campo. Dioniso è il dio folle che si contrappone alla mentalità di una cultura meccanicistica: egli è come un essere trans-gender.

Nonostante il tentativo da parte della comunità scientifica, dei suoi gruppi di lavoro, infatti, di ricondurre il fenomeno tran-

sgender a dei concetti ampi, il discorso che si costruisce non appartiene al mondo della chiarezza. Il mondo a cui ci si riferisce è sfumato, tendente al continuo, alla fusione e alla confusione.

Partecipare a un rito, fare un pellegrinaggio (dal latino *peregrinatio*, *per-ager* “attraverso il campo”) significa attraversare luoghi e particolari spazi mentali dove si generano processi trasformativi, dove accadono modificazioni profonde, mentali, psichiche e culturali. Fare un pellegrinaggio è prendere parte a un vissuto collettivo dove si contatta, in uno stato alterato di coscienza nel passaggio dall’Io al Noi, la contemporanea presenza di diversi livelli di esperienza (individuale, grupppale, istituzionale, sociale) risuonando con essi. Questa visione paradossale disorienta, ma stimola la mente a uno sforzo che amplia l’orizzonte conoscitivo (Corrao, 1977) integrando elementi fino ad allora non pensabili come, ad esempio, l’esistenza di molteplici identità di genere collocate lungo un continuum i cui poli sono rappresentati dai più noti concetti di uomo e di donna (Chodorow, 1995).

In ciò, la sacralità di un territorio è importante perché induce all’attraversamento di questi spazi mentali: essere accolti nell’ordine del sacro significa abbandonare la modalità dialettica del pensiero unilaterale, adottando piuttosto una logica paradossale. Ed è proprio il vissuto di crisi legato all’esperienza di campo, al “perdersi”, la preconditione che favorisce il passaggio dagli Io individuali al Noi, congiuntamente alla costruzione di uno spazio rituale di condivisione nel quale prende corpo la rappresentazione di un gruppo di figure mitiche, come quella del *femminiello* o dei sacerdoti di Attis. Queste figure mitiche sono espressione di una religiosità liminale, similmente all’atto del peregrinare, espressione possibile di un’identità collettiva mai concettualizzata chiaramente, ma solo guardata pittoricamente, come un’immagine emotiva contattata nell’esperienza religiosa.

La rivitalizzazione della “juta” dei *femminielli* è allora uno snodo importante, un’area di turbolenza emotiva incentrata su

un'idea nuova e nello stesso tempo che contatta la realtà originaria¹². Si può pensare, non a torto, al termine “mistico” usato da Bion (1970) per intendere una categoria di personaggi che hanno in comune la caratteristica di esprimere un pensiero che astrae dalla cultura del gruppo al quale appartiene, ma che introduce una novità profonda. Da un punto di vista sociale il mistico è inserito stabilmente nel gruppo di cui condivide cultura e tradizione (religione cattolica, devozione alla Madonna Nera ad esempio). La partecipazione sintonica dei movimenti che sono presenti nel gruppo e la percezione di congiunzioni costanti della realtà originaria (come la possibilità di essere transgender, uomo e donna nel contempo) portano a movimenti considerati nuovi e dirompenti (Angeli, 2010).

La rivitalizzazione della “juta” è allora una possibilità di attraversamento di campo e di spazi mentali inesplorati: in questa dimensione si vive un senso di libertà come *prendre la clé des champs*, una sorta di delocalizzazione, un'induzione benefica di trance dissociativa come tra(n)sfigurazione del reale dato.

Le associazioni a sostegno dell'omosessualità, del transessualismo e del transgenderismo che si stanno riappropriando negli ultimi anni del rito della “juta” a Montevergine, provano a individuare uno spazio dove poter esserci e questo spazio, attualmente, sembra configurarsi come un luogo ectopico, ossia un “altro luogo” che ha un centro che varia di continuo perché inventato e reinventato ogni volta dagli individui che compongono e scompongono le correnti associative (Siracusano, 1986). Il concetto di ectopia, dal greco *ek-tópos* “fuori posto”, è allora centrale per evidenziare la funzione di questo gruppo rimandando alla disposizione di un organo (i *femminielli*) del corpo sociale in un punto considerato normalmente sbagliato.

La figura del transgender, come nel passato quella del *femminiello*, ha allora una funzione mentale, sociale, culturale molto importante: di comunicare cioè la possibilità di stare in una

posizione *al margine*, sostando nella con-fusione. L'affermazione iniziale di James, che mi sembra legata a un interrogativo circa il rapporto tra coscienza e inconscio, ma anche tra l'esperienza di sentire di far parte di un campo e di essere corpo, descrive bene l'esperienza di essere *al margine*. In questo senso, appropriarsi di questa posizione liminale restituisce al transgender il suo senso.

Note

¹ Per approfondimenti vedi Ceccarelli M. (2010).

² Concetto chiave della teoria del pensiero elaborata da W.R. Bion. Secondo questo autore il pensiero può svilupparsi solo quando l'apparato psichico metabolizza le impressioni sensoriali delle esperienze emotive. Queste impressioni grezze, chiamate elementi *beta*, si originano sul piano della sensorialità e dell'emotività e sono destinate a rimanere tali se non vengono metabolizzate. La funzione *alfa* ha il compito di rendere disponibili gli elementi *beta* per lo sviluppo di un pensiero che sia orientato verso la modificazione della realtà. Una volta che gli elementi *beta* sono pervenuti alla coscienza, la funzione *alfa* li trasforma in elementi *alfa*, vale a dire in elementi psichici che hanno caratteristiche tali da poter essere utilizzati sia come pensieri del sogno, che come pensieri della veglia.

³ Per un chiarimento sui significati del termine si rimanda al lavoro di Eugenio Zito e Paolo Valerio, *Corpi sull'uscio, Identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema Edizioni, Napoli, 2010.

⁴ Nella sua teoria delle relazioni oggettuali, Melanie Klein ha introdotto il concetto di "scissione dell'oggetto", un'operazione compiuta dal bambino sulla base delle esperienze emotive che lo porta a considerare separatamente l'"oggetto buono" e l'"oggetto cattivo". Un passo importante nello sviluppo dell'infante è la graduale integrazione di queste parti scisse in un oggetto intero che mostri le sfumature.

⁵ Queste considerazioni prendono le mosse dalle recenti concettualizzazioni della fisica moderna, in particolare dalla formula di Einstein sul rapporto tra materia ed energia che stabilisce l'equivalenza tra l'energia e la massa di un sistema fisico, e dal principio di indeterminazione di Heisenberg

il quale afferma che in meccanica quantistica le particelle hanno alcune proprietà tipiche delle onde, non possiedono una ben definita coppia posizione e momento, e che l'indeterminazione risiede nella preparazione stessa del sistema.

⁶ Per un approfondimento sulla costruzione di un *setting* complesso vedi Margherita G. (2005) *Per comprendere e proteggere i figli di Crono*, "Koinos gruppo e funzione analitica", anno XXVI, n. 2.

⁷ Si pensi, ad esempio, al concetto newtoniano di infinito come limite matematico a partire dal finito.

⁸ Per approfondimenti vedi Bion W.R. (1997) *Addomesticare i pensieri selvatici*, Franco Angeli, Milano, 1998.

⁹ Il termine "verità" è qui considerato così come concettualizzato da Bion. La verità è "ciò che evolve", è "il non concluso"; ha "un potere trasformativo", e "un carattere performativo". Per approfondimenti vedi Neri C. (2007) *La verità come fattore terapeutico*, "Funzione Gamma Journal", n. 19.

¹⁰ James W. (1902) *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia, 2009.

¹¹ Per approfondimenti vedi Margherita G. (2008).

¹² "O", la realtà originaria, è un'ipotesi bioniana sull'esistenza di una realtà ultima con la quale il soggetto entra in contatto attraverso la funzione *alfa*. Da questo contatto si producono elementi *alfa*, utilizzati per i pensieri della veglia e del sonno ed elementi *beta*, che derivano dalla imperfezione del lavoro di *alfa* e dalla qualità infinita della realtà ultima (vedi nota 2). Questa teoria è utilizzata da Bion, oltre che per descrivere lo sviluppo del pensiero nell'individuo, per fare alcune considerazioni sulla vita dei gruppi.

Bibliografia

- Angeli S. (2010) *Due Modelli usati da Bion per leggere i gruppi sociali*, "Koinos gruppo e funzione analitica", anno XXXI, n. 2.
Bauman Z. (2000) *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
Bion W.R. (1961) *Esperienze nei gruppi*, Armando, Roma, 1971.
Bion W.R. (1965) *Trasformazioni*, Armando, Roma, 1973.
Bion W.R. (1970) *Attenzione e interpretazione*, Armando, Roma, 1973.
Bion W.R. (1992) *Cogitations*, Armando, Roma, 1996.

- Bion W.R. (1997) *Addomesticare i pensieri selvatici*, Franco Angeli, Milano, 1998.
- Ceccarelli M. (2010) *Mamma Schiavona: La Madonna di Montevergine e la Candelora*, Gramma Edizioni, Perugia.
- Chodorow N. J. (1995) *Femminile, maschile, sessuale*, La Tartaruga, Milano.
- Corrao F. (1977) *Per una topologia analitica*, in *Orme*, vol. I, Cortina, Milano, 1998.
- Corrao F. (1981) *Struttura poliadica e funzione gamma*, in *Orme*, vol. II, Cortina, Milano, 1998.
- Corrao F. (1986) *Il concetto di campo come modello teorico*, in *Orme*, vol. II, Cortina, Milano, 1998.
- Corrao F. (1992) *Modelli psicoanalitici. Mito, passione, memoria*, Laterza, Bari.
- Euripide. *Baccanti*, a cura di Guidorizzi G., Marsilio, Venezia, 2003.
- Foucault M. (1972) *La follia, l'assenza d'opera*, in *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 2010.
- Freud S. (1905) *I tre saggi sulla teoria sessuale*, OSF IV, Boringhieri, Torino.
- James W. (1902) *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia, 2009.
- Kerényi K. (1958, 1962) *Gli dei e gli eroi della Grecia: Il racconto del mito, la nascita della civiltà*, Il Saggiatore, Milano, 2009.
- Lombardozi A. (2006) *Figure del dialogo tra antropologia e psicoanalisi*, Borla, Roma.
- Margherita G. (2005) *Per comprendere e proteggere i figli di Crono*, "Koinos gruppo e funzione analitica", anno XXVI, n. 2.
- Margherita G. (2007) *Il transfert sincronico nel "multistrato complesso": tuffo multilivello nello spazio istituzionale*, "Koinos, gruppo e funzione analitica", anno XXVIII, n. 1-2, pp. 29-58.
- Margherita G. (2008) *The Eye of the Fly: Psychoanalytic Gestalten and Chaotic Attractors in Large Groups and Institutions*, "Chaos and Complexity Letters", vol. 4, n. 3.
- Margherita G. e Auricchio M. (2009) *Genere: maschile/femminile; Numero: singolare/plurale. Le identità in crisi tra continuo e discreto*, "Koinos gruppo e funzione analitica", anno XXX, n. 2.

- Matte Blanco I. (1975) *L'inconscio come insieme infinito*, Einaudi, Torino, 1981.
- Neri C. (2007) *La verità come fattore terapeutico*, "Funzione Gamma Journal", n. 19.
- Riolo F. (1997) *Il modello di campo in psicoanalisi*, in Gaburri E., a cura di, *Emozione e interpretazione. Psicoanalisi del campo emotivo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Riolo F. (2009) *Lo statuto psicoanalitico di inconscio: prospettive attuali*, "Rivista di Psicoanalisi", anno LV, n. 1.
- Siracusano F. (1986) *L'esistenza ectopica del gruppo*, "Koinos, gruppo e funzione analitica", anno VII, n. 1.
- Stagnitta S. (2006) *Polisemia del testo mitologico*, "Funzione Gamma Journal", n. 17.
- Turner V. e Turner E. (1997) *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce.
- Zito E. e Valerio P. (2010) *Corpi sull'uscio identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema, Napoli.

I *femminielli* o la rivalità seduttrice:
affetti, identità e sessualità a Napoli e in Campania.

Approccio antropologico, letterario e psicoanalitico*

di Corinne Fortier

Femminiello, femminielli

C'è una figura particolare a Napoli, e nella sua regione, la Campania, che non si ritrova altrove in Italia, comprese le altre regioni del sud, come la Sicilia, si tratta del *femminiello* (plurale: *femminielli*) o «effeminato». Più precisamente il *femminiello*, malgrado quello che si crede, non è una figura tipica dei *Quartieri Spagnoli* di Napoli, infatti lo si ritrova in altre zone della città, e non lo si incontra solo a Napoli, ma è presente anche in altre località della Campania.

E così nel corso di diverse campagne di ricerca condotte tra il 2004 e il 2007 in Campania e a Napoli, in particolare nei *Quartieri Spagnoli*, abbiamo potuto conoscerne alcuni, ed osservarli mentre agivano nel loro quartiere, nella loro famiglia, e durante le loro attività. Oltre a questi dati etnografici basati sull'osservazione partecipante e su interviste, ci avvarremo anche del romanzo di un autore napoletano, Giuseppe Patroni Griffi (nato nel 1921), *Scende giù per Toledo*¹ (1990, ed. or. 1975), che, per quanto di fantasia, costituisce una testimonianza preziosa sul modo di vivere, di parlare e di pensare dei *femminielli* napoletani. Infatti, secondo noi, nessuno meglio di un romanziere può restituire in modo preciso ed evidente il tessuto della loro vita soggettiva, cioè i loro sentimenti, il loro dramma, la loro fantasia, la loro crudeltà, la loro poesia e i loro sogni.

Sembra che la figura tradizionale del *femminiello* sia esistita anche in Spagna sotto altro nome, e si può avanzare l'ipotesi che la sua specificità a Napoli e in Campania dipenda dall'influenza di elementi culturali derivanti dalla dominazione spagnola durata nella regione due secoli, dal 1503 al 1707. I *Quartieri Spagnoli* dove si trovano molti dei *femminielli* devono, del resto, il loro nome ad un antico campo militare spagnolo insediatosi nel XV secolo. Inoltre a un livello più aristocratico, Napoli a partire dal XVI secolo è stata storicamente il luogo di provenienza dei castrati che cantavano con la loro voce acuta sulle scene d'opera più importanti d'Europa, come Carlo Broschi, detto Farinelli, o Caffarelli nel XVIII secolo (Fernandez e Schifano, 1983). Ma la figura popolare del *femminiello* è in sé molto diversa dal castrato napoletano in quanto non viene affatto evirato prima della pubertà.

Lo studioso di folklore Abele De Blasio, nel suo libro *Usi e costumi dei camorristi* pubblicato nel 1897, testimonia dell'esistenza dei *femminielli* a Napoli nel XIX secolo. Essendo il termine *femminiello* diventato un po' folkloristico, gli individui interessati l'utilizzano raramente per autodenominarsi. All'inizio della nostra ricerca, non conoscendo nei minimi particolari le ragioni di tale denominazione chiedemmo proprio ad uno di loro se egli si dicesse «*femminiello*», si mise a ridere e ci spiegò che non si doveva chiedere una tale cosa, stupito per altro che una straniera conoscesse questo termine tipicamente napoletano.

Oggi, certi *femminielli* preferiscono usare il termine «*richione*» riferito a sé stessi, termine con una connotazione peggiorativa che rinvia in italiano ad un orientamento sessuale preciso, quello dell'omosessuale passivo, ma che essi usano per sé stessi con una certa fierezza, secondo un rovesciamento dello stigma noto in altri ambienti omosessuali, si pensi all'uso che taluni *gay* fanno in Francia del termine *pédé*, o ancora negli Stati Uniti e poi in Europa del termine *queer* che significa biz-

zarro. Questi *femminielli* preferiscono così utilizzare una categoria più moderna, legata alla loro sessualità, piuttosto che una categoria che a loro sembra desueta e folkloristica.

Così, a differenza dei trans, i *femminielli* fanno riferimento più spesso ad una identità maschile di tipo omosessuale, agghindandosi esteriormente con segni di femminilità e svolgendo dei ruoli femminili. Già il termine *femminiello* è al maschile e non al femminile, designa letteralmente «l'effeminato», cioè un uomo biologico che ha un'apparenza femminile.

Tenuto conto della loro identità di uomini effeminati, non impiegheremo il termine trans a proposito dei *femminielli*. Quelli che abbiamo incontrati non hanno mai usato per se stessi la categoria di trans, nel senso di travestito, di transgender o di transessuale. Categoria che si riferisce ad un'identità di genere, e che, in generale, è riservata ad individui che hanno trasformato l'apparenza fisica del loro corpo, sia con l'assunzione di ormoni, sia con interventi di chirurgia estetica per aumentare il seno, sia con la riconversione chirurgica dei genitali (Fortier e Brunet, 2012).

Il termine *femminiello* ben corrisponde alla realtà fisica dei *femminielli* che, in genere, non modificano il loro corpo; essi, più spesso, non hanno fatto ricorso agli ormoni o alla chirurgia estetica per avere dei seni, e conservano del resto il loro pene. La trasformazione fisica del loro corpo si limita al rasarsi², depilarsi e farsi crescere i capelli. In più il termine *femminielli* ben corrisponde alla loro realtà psichica, perché essi non si identificano con le donne e non mirano a essere riconosciuti in quanto tali come sperano in genere i trans.

Delle «prostitute al maschile»

Nati maschi, i *femminielli* non modificano, in generale, il loro corpo maschile, ma hanno aspetto esteriore, una gestualità e

delle occupazioni femminili. La maggior parte di loro ha come lavoro principale la prostituzione, attività che, come ovunque altrove, è socialmente riconosciuta quale tipicamente femminile, «facendo la puttana», o essendo una «puttana mascolo» il *femminiello*. Ci sono molti *femminielli* nei *Quartieri Spagnoli*, zona molto popolare di Napoli, frequentata dalla «mala-vita» con i suoi ragazzi di strada e le sue prostitute. I *Quartieri Spagnoli* sono considerati malfamati, ed i napoletani compresi gli abitanti stessi del luogo consigliano «di non frequentarli dopo le ore 17»³. Napoli è una delle ultime città d'Italia, e più in generale d'Europa, dove si trovano ancora rioni popolari in pieno centro città. I *Quartieri Spagnoli* sono, in questo caso, collocati accanto ai luoghi più turistici della città, come Piazza del Plebiscito, ai più distinti luoghi d'incontro, come il Caffè Gambrinus.

Il senso di appartenenza al territorio è molto sentito ai *Quartieri Spagnoli*, non solo al livello del quartiere stesso ma anche a quello del vicolo. Quest'ultimo è il luogo dei *bassi*, abitazioni di un vano a piano terra, che, come i negozi, danno direttamente sulla strada. Spesso la porta e la finestra del *basso* sono aperte sul vicolo in modo tale che i passanti possono osservare dall'esterno la vita intima dei loro abitanti. I *femminielli* che si prostituiscono, ricevono i loro clienti nei *bassi*, e solo in questa circostanza chiudono porta e finestra al momento opportuno. Alcuni fittano un *basso* unicamente per esercitare il loro mestiere, mentre altri ricevono i loro clienti nella propria abitazione, nel proprio *basso*.

I *femminielli* vivono in armonia con gli altri abitanti del quartiere. La loro attività principale, la prostituzione, è di fatto completamente tollerata. In questo quartiere segnato dalla disoccupazione, poco importa come ci si guadagna da vivere purché ci si dimostri generosi con chi sta intorno. Il contatto tra i *bassi* e la sorveglianza da parte del vicinato assicura ai *femminielli* la protezione contro i clienti malevoli che potrebbero

eventualmente aggredirli. Essi ricevono i clienti in giornata dalle ore nove e trenta alle ventidue, dal lunedì al sabato, riservando la domenica al riposo; molto credenti, come la maggioranza dei napoletani, di domenica si recano abitualmente alla messa.

Un *femminiello* ci invita nel *basso* dove riceve i clienti. Quando arriviamo il *basso* è tutto aperto, porta e finestre, lo troviamo che sta lavando per terra come ogni donna di famiglia napoletana che si rispetti, in attesa di ricevere i clienti. Si ritrova lì una caratteristica delle abitazioni napoletane che sono estremamente pulite e sanno spesso di detersivo, le donne ne fanno un punto d'onore a tenere la casa perfettamente linda. Il nostro padrone di casa si dedica dunque a due attività tipicamente femminili, la prostituzione e la cura delle faccende domestiche.

Il *basso* che visitiamo è fatto da un solo vano dove c'è un letto, con un piccolo bagno. A differenza del *basso* come abitazione, dove spesso troneggia un armadio di formica che contiene un vaso di fiori di stoffa e un'immagine della Madonna dell'Arco, qui domina l'apparenza funzionale e spoglia.

Il *femminiello* che occupava questo basso pagava un fitto di 400 euro al mese. Non doveva prostituirsi per la strada perché i suoi clienti conoscevano il suo *basso*. Era lusingato del resto che in alcune serate di particolare affluenza questi facessero la fila in macchina nel vicolo dove si trovava il suo *basso*. La sua attività, bene accettata nel quartiere, non dava fastidio in alcun modo ai suoi vicini. La tariffa delle prestazioni dipendeva dalla sua durata perché chiedeva ai suoi clienti, nel 2003, 6 euro per un quarto d'ora. La sua prestazione consisteva essenzialmente nel fare fellazioni e nel farsi sodomizzare.

Pare, come dice Giuseppe Patroni Griffi (1990: 47-48), che alcuni *femminielli*, per paura che altri possano loro rubare i buoni clienti, preferiscano recarsi a casa di essi piuttosto che riceverli nel loro appartamento: «Nemmeno a nominargliela,

Sayonara – le prende un attacco isterico. Dice ch'è una zoccola invidiosa, perché è vero che di lei parla con rispetto, ma lo fa apposta per renderla antipatica, che quando le capita un buon cliente tra le mani – cosa rara – si guarda bene dal portarlo a casa sua ch'è la migliore di Napoli, se lo va a rosicare in quella tana sifilitica dove abita, anche se sa che così lo perde, ma non importa, lo preferisce, tant'è invidia che la rode».

Il *femminiello* incontrato riceveva i clienti nel *basso* dove sua zia s'era prostituita; l'attività della prostituzione non era dunque una novità nella sua famiglia. Non lontano da lì, negli altri vicoli, si potevano trovare anche donne che si prostituivano, che fossero napoletane o straniere, in questo caso una di esse d'origine africana. Ma, mentre stringono legami forti tra di loro, i *femminielli* non hanno alcun legame particolare con le donne del quartiere che si prostituiscono, prostituzione che per altro è meno visibile di quella dei *femminielli*.

Inoltre, la prostituzione dei *femminielli* è così bene integrata nel quartiere, di giorno come di notte, che non è così spettacolare come quella notturna dei transessuali che stanno non lontano da lì, nelle vie adiacenti alla Piazza Municipio, dove creature siliconate, non originarie di Napoli ma spesso provenienti da altre città d'Italia, ostentano un abbigliamento *sexy* e si comportano come regine della notte.

Integrazione nel quartiere

Alcuni *femminielli* che non abitano nei *Quartieri Spagnoli* si prostituiscono in angoli più o meno isolati prossimi al loro domicilio. È il caso, per esempio, di un *femminiello* che di giorno lavora come impiegato municipale in un cimitero di Napoli, e che, venuta la sera, baratta la sua tuta di lavoro ed i suoi occhiali con una minigonna ed uno sguardo di braccia che dovrebbero attirare gli uomini che passano per la strada dove si pro-

stituisce. Si toglie i gioielli maschili che porta di solito, come un girocollo, orecchini e un braccialetto piatto, per sostituirli con gioielli più femminili, come orecchini pendenti, una collana pendente lungo il petto e braccialetti sonori. Per rendersi più femminile, davanti allo specchio, si trucca e si crea una nuova pettinatura facendosi una coda di cavallo. Dopo il tramonto si prostituisce vicino casa sua con il suo cane che non abbandona mai, essendo questi insieme il suo protettore e il suo compagno d'affetto. Appoggiato al muro, aspettando i clienti, fuma tirando intensamente la sua sigaretta. Tutti sanno del suo travestimento e della prostituzione oltre al suo lavoro d'impiegato municipale al cimitero, senza che lo nasconda o che ne abbia disonore.

Un altro *femminiello* che conosciamo ha la passione per il cucito per il quale ha ottenuto un diploma. Confeziona da solo vestiti sfarzosi che indossa in certe occasioni tra le quali la prostituzione. Molto religioso, aiuta frequentemente i membri della sua parrocchia a decorare la chiesa da fervente devoto. Fedeli e preti sanno della sua attività di prostituzione e di travestimento senza muovergli alcuna osservazione, tanto è lo zelo che mostra nelle sue attività parrocchiali.

Un'altra persona accostata, più trans che *femminiello*, in quanto si è fatta rifare un petto in silicone e labbra carnose, e che si presenta con un nome femminile, si dedica ugualmente a diverse attività. In giornata svolge un lavoro molto femminile, facendo la parrucchiera nel suo salone per signore. Il giorno accocchia le madri di famiglia e le donne anziane del suo quartiere e raccoglie le loro confidenze di donna, e la notte fa *striptease* in un club gay. Questa persona che non abita ai *Quartieri Spagnoli*, ma in un altro quartiere popolare di Napoli, ha potuto aprire il suo salone di parrucchiera al piano terra dello stesso posto in cui abita, ricevendo le sue clienti di giorno giù, e sopra i suoi amanti di notte. All'ingresso del suo salone si può vedere il manifesto e le foto del film al quale ha partecipato come attrice. Le pose

glamour e *sexy* di queste foto non sembrano affatto scioccare le vecchiette del quartiere che vengono a “farsi i capelli” da lei.

A questo punto ciò che colpisce è anche l'integrazione dei *femminielli* nel quartiere dove vivono, essendo accettati come tutti gli altri individui dall'insieme degli abitanti, senza che siano vittime di stigmatizzazione o di disprezzo per il fatto che si femminilizzano o si prostituiscono, e senza che debbano vivere effettivamente una doppia vita come spesso capita a persone che si travestono o che si prostituiscono, a causa dello stigma che generalmente colpisce queste attività. Essi sono anche talvolta considerati come *star* del quartiere, essendo spesso molto socievoli, assai servizievoli, e popolarissimi. Divertono le persone con il loro lato isterico, teatrale ed imprevedibile.

Il legame con la prostituzione permette loro, a volte, di conoscere in modo stretto uomini influenti nel campo della politica ai quali chiedere dei favori, anche per i membri della loro famiglia, per il loro amante, o ancora per il loro vicino. Così sono anche rispettati per il danaro ed i servigi che possono rendere al quartiere attraverso le loro conoscenze.

Il fatto che i *femminielli* si comportino molto spesso come delle regine che o adorano il loro interlocutore e lo colmano di favori, o lo esecrano e lo insultano, attiene contemporaneamente alle loro regole tradizionali che li autorizzano a dire ciò che vogliono senza pudore ne ritegno, ma anche all'attività di prostituzione che offre loro, qualche volta, l'occasione di allacciare relazioni di protezione con persone ben collocate politicamente e socialmente.

Un portamento femminile

A differenza dei travestiti incontrati in Francia, che vivono da uomini gran parte della loro vita e si travestono indossando abiti femminili solo di tanto in tanto, i *femminielli* vestono per

la maggior parte del tempo abiti androgini, senza necessariamente portare vestiti o gonne, ma più spesso indossando jeans femminili modellanti che mettano in risalto le gambe. I *femminielli* portano generalmente vestiti eleganti solo quando escono per prostituirsi.

La più comune caratteristica dei *femminielli* consiste nel lasciarsi crescere i capelli, la cui lunghezza è il segno per eccellenza della femminilità⁴. Ordinariamente li tengono legati per decenza quando circolano per la strada con un aspetto androgino e li sciolgono in privato o quando vanno a prostituirsi per mostrarsi più femminili. Sono generalmente molto fieri della loro capigliatura che consente di non usare parrucche. Ai capelli lunghi è anche associato un gesto femminile come quello di lanciare la testa all'indietro per riportare i capelli dietro la nuca, gesto per eccellenza della sensualità femminile, o, come lo descrive Giuseppe Patroni Griffi (1990: 15): «La mano rovesciata, due tre colpi sotto la nuca per gonfiarsi i capelli»⁵.

Alcuni *femminielli* si colorano i capelli di biondo, essendo questo colore evocatore di una fantasia erotica in una società dove la maggioranza delle donne ha i capelli o castani o neri. Il romanzo di Giuseppe Patroni Griffi (1990: 27) fa riferimento a questa tinta di capelli ideale per i *femminielli*: «“Non mi faccio capace perché il biondo in testa a te viene naturale. La prossima volta proviamo l'henné”». La tintura dei capelli, ma anche il trucco concorrono alla femminilizzazione dei *femminielli*. Giuseppe Patroni Griffi (1990: 29) descrive la camera del protagonista del suo romanzo, Rosalinda Sprint, piena di bottigliette destinate a diverse esigenze estetiche: «La stanza di Rosalinda Sprint è la stanza di Rosalinda Sprint., e bottiglie, bottigliette, d'acqua ossigenata, di essenze, di trucco e strucco, colonia, profumo, tintura, e lozioni da quelle per rinforzare il bulbo capillare a quelle per ammorbidire l'epidermide e per altre cose vaghe, e...in fila indiana, un centinaio di minuscoli flaconi di smalto

per le unghie che vanno dal nero pece, attraverso tutte le gamme dell'iride e le possibili sfumature, all'argento e all'oro».

Peraltro i *femminielli* assumono spesso una gestualità femminile caratterizzata dal modo di parlare con le mani, il loro ancheggiare, il loro modo di spingere il busto in avanti come se avessero il petto. Si distinguono anche per un certo modo di relazionarsi con gli uomini, basato sulla provocazione, punteggiando spesso il discorso con allusioni sessuali o con gesti di significato osceno che fanno ridere il loro auditorio. Questo modo di fare è molto ben descritto nel romanzo di Giuseppe Patroni Griffi (1990: 25): «Le risate, a fermare la gente per la strada – gli racconti storie incredibili, fai proposte le più oscene».

Possiamo citare a titolo d'esempio una delle tante scene di questo tipo che abbiamo potuto osservare. Mentre accompagniamo un femminiello per la strada, questi si ferma a salutare un uomo che tiene per mano la figlia. Comprendiamo subito che si tratta di un suo abituale cliente. Invece di fingere di non vedersi, per evitare un incontro che può essere considerato imbarazzante, si salutano apertamente dimostrando che non c'è da vergognarsi a conoscersi, né per l'uno né per l'altro. Addirittura, per provocazione e con orgoglio a sottolineare la sua attività e il suo rapporto con quell'uomo, il *femminiello* domanda ostentatamente alla bambina di ripetere la parola puttana.

Oltre alla prostituzione, attività femminile per eccellenza, i *femminielli* si dedicano ad altre attività considerate tipicamente femminili, cucinare, cucire, "fare i capelli", attendere alle faccende domestiche come ogni buona donna di casa. Si occupano molto spesso anche di fare compere per le vicine anziane che hanno difficoltà a muoversi. E le madri di famiglia non esitano ad affidare loro i figli quando hanno bisogno di assentarsi da casa, non facendo affatto quella confusione che altrove si fa tra pedofilia e pederastia. Molti *femminielli* possiedono, inoltre, un

cagnolino che adorano e che trattano come un figliolotto, adottando così un atteggiamento molto materno verso l'animale.

È sorprendente constatare come ai *femminielli* faccia piacere rendere servizio al vicinato, facendosi così più bene accetti e acquisendo con questo una buona reputazione, indipendentemente dal loro orientamento sessuale e dalla loro attività professionale. Essendo la società napoletana basata sullo scambio dei favori, ogni individuo che partecipa a tale scambio, mostrandosi generoso con la famiglia ed il vicinato, è socialmente integrato e gode di una reputazione, non importa quali siano le sue preferenze sessuali e come abbia fatto il danaro.

Uomini effeminati, non trans

Nella tradizione i *femminielli* non avevano a disposizione ormoni per trasformare il loro corpo, ma oggi qualcuno vi fa ricorso, qualcun'altro va ancora oltre facendosi rifare il seno con la chirurgia estetica. Così cambiano di categoria diventando più dei transgender che *femminielli*. Malgrado la trasformazione del seno non pensano generalmente di far ricorso all'intervento di riconversione dei genitali, essendo il pene essenziale per la loro identità.

I *femminielli* parlano spesso di se stessi al maschile nella vita quotidiana. Conservano in genere il nome di nascita, salvo quando si prostituiscono da donna, in questo caso, assumono un nome femminile che evoca nella maggior parte una bella creatura di fantasia come Cleopatra, Flamma, Sara. Nel romanzo di Giuseppe Patroni Griffi (1990) i nomi sono ispirati ad attrici o a personaggi del cinema che incarnano temibili seduttrici, come quello di Marlene Dietrich, o ancora quello di Sayonara, che giunge a rimpiazzare quello di Mimi Bluettes, nome *rétro* di un personaggio di *cocotte* parigina d'origine italiana⁶: «Allora mi chiamavo Mimi Bluettes, il nome l'ho cambiato dopo il

film di Marlobbrando, è più moderno. Sayonara, e mi sta bene, mette in evidenza l'occhio a mandorla, no?» (1990: 39). In tale romanzo (1990: 26), il protagonista principale ha un nome con consonanti sonore che Marguerite Duras non avrebbe disprezzato, Rosalinda Sprint, dopo essersi chiamato all'inizio Rosa di Napoli, nome che ormai giudica fuori moda: «All'inizio mi chiamavo Rosa di Napoli. Démodé»⁷.

In conclusione, per noi è difficile impiegare i termini di travestito, di transgender o di transessuale, che sono abbastanza lontani dall'identità dei *femminielli*. Infatti, mentre i travestiti, i transgender o i transessuali chiedono di essere riconosciuti come donne ed usano il femminile a loro proposito, la stessa cosa non avviene per i *femminielli* che parlano in genere di se stessi al maschile. Il termine androgino non ci sembra più appropriato, perché queste persone non hanno necessariamente una parvenza fisica androgina, ma vivono nel loro corpo maschile accentuando un modo d'essere femminile. Il termine “terzo genere” non ci sembra più pertinente nella misura in cui i *femminielli* non creano un nuovo genere ma conservano il corpo maschile e sviluppano insieme attributi fisici e ruoli sociali femminili. Né per altro si apparentano alle *drag queen*, termine che designa persone che, nella comunità *gay*, si vestono di tanto in tanto da donna essenzialmente in occasione di prestazioni sceniche. Così ci sembra più giusto di non sussumere i *femminielli* sotto una di queste categorie, ma piuttosto di mettere in evidenza prospettica ciò che fa la loro identità e la loro specificità.

Una sessualità senza procreazione

Per i *femminielli* l'operazione chirurgica di riconversione sessuale è molto spesso impensabile, non hanno alcun problema con il loro pene, come invece accade nel caso di alcune persone trans. L'idea di avere o anche di vedere un sesso femminile pro-

voca in molti di loro un certo disgusto. Questa ripugnanza per il sesso femminile conferma la loro omosessualità, non avendo mai avuto la maggior parte di loro, a differenza di molti trans che abbiamo incontrati in Francia, relazioni sessuali con donne ma solo esclusivamente con uomini.

In più, modificare il loro sesso significa trasgredire. Si tratta, da una parte di una trasgressione nei confronti di Dio che li ha creati con un sesso definito, e pertanto non si può andare contro la volontà divina. Dall'altra parte, si tratta anche di una trasgressione nei confronti della propria madre che li ha generati di sesso maschile. Infatti a noi è sembrato che per i *femminielli*, come per il resto della popolazione locale, è prima di tutto la madre che li ha fatti così, ossia ha dato loro un pene come organo sessuale e procreativo. Tanto più che il pene, chiamato localmente «l'uccello», in riferimento ad un ragazzino, è spesso esaltato dalla madre, che in genere nella società mediterranea è molto fiera di avere un figlio maschio.

Infine, cambiare sesso sarebbe una trasgressione nei confronti della differenza dei sessi, che i *femminielli*, secondo la società in cui si muovono, considerano non come culturale ma biologica. E l'anatomia a segnare definitivamente il fatto che si sia uomo o donna, e non esiste per loro altra opzione possibile. D'altra parte, realizzare l'intervento di «riassegnazione sessuale» come si usa dire in ambito medico, non li renderebbe più donne, perché, pur conferendo loro un sesso femminile, non darebbe tuttavia il potere di procreare, potere femminile che caratterizza in modo naturale la donna in questa regione⁸.

Gli stessi *femminielli* affermano che non potranno mai essere all'altezza di una donna, dal momento che manca loro la capacità riproduttiva propria della donna stessa. La femminilità nella società napoletana, come in altre società, è legata al fatto di procreare e di fare bambini, significativamente chiamati «creature». Capacità particolarmente valorizzata nella zona

di Napoli, dove la madre è messa su un piedistallo proprio in ragione del potere di dare la vita, in ciò simile a Dio. E per questa ragione la Madonna, più di ogni altra figura cristiana, compresa quella di Gesù Cristo, è abbondantemente festeggiata in Campania.

Quando evochiamo con i *femminielli* la possibilità per gli omosessuali di adottare bambini o di far ricorso alla procreazione medicalmente assistita, si mostrano contrariati dall'idea che una coppia omosessuale possa avere un bambino. Per essi questi è il prodotto dell'incontro tra un uomo ed una donna e non può essere altrimenti. I *femminielli* sono chiaramente molto lontani dalle lotte degli omosessuali che rivendicano il diritto di formare famiglie omoparentali. La procreazione è così strettamente legata alla differenza dei sessi in questa parte del sud d'Italia che non ne può essere dissociata; l'idea che un bambino possa nascere solo dall'incontro sessuale di un uomo e di una donna è qui insuperabile.

Rivalità di conquista

I *femminielli* dicono che non possono avere bambini con gli uomini, possono di contro avere rapporti sessuali con loro, rapporti evidentemente non procreativi per l'eguaglianza degli organi genitali dei partner impegnati. In un certo modo, i *femminielli*, a differenza delle donne, incarnano la pura sessualità senza procreazione e senza dubbio, per questa ragione, possono attirare uomini eterosessuali. Infatti si distinguono dagli omosessuali perché hanno relazioni sessuali con uomini eterosessuali. Come dice Rosalinda Sprint nel romanzo di Giuseppe Patroni Griffi (1990: 31): «La razza d'uomo che mi fa perdere la testa». Gli uomini eterosessuali che hanno relazioni sessuali con i *femminielli* non si considerano e né sono considerati localmente come omosessuali⁹.

Questi uomini possono essere padri di famiglia o celibi. Più sono belli, giovani, virili, muscolosi, pelosi, attraenti più sono bersagli scelti dei *femminielli*. Questi infatti seguono una logica predatoria verso questo tipo d'uomini. Tra di loro i *femminielli* intrattengono rapporti di competizione, si tratta di sapere «chi è la più bella nel suo specchio», e alcuni fanno per conseguenza ricorso alla chirurgia facciale per essere più attraenti. Marlene Dietrich, nel romanzo di Giuseppe Patroni Griffi (1990: 14), si burla così di Scopa che, avendo fatto la chirurgia estetica per avere «l'occhio orientale», si ritrova con un ghigno meccanico: «Marlene Dietrich ha la pupilla sbarrata nel vuoto, lentamente con tutti e due i medi si massaggia le rughe intorno agli occhi, stira la pelle verso le tempie – desiderio fisso di chirurgia plastica. “Dovreste farvi tagliare qua e qua tirare la pelle, viene l'occhio orientale. Così ha fatto la Scopa¹⁰ – l'hanno talmente tirata, che quando apre gli occhi si spalanca la bocca e se la chiude si chiudono pure gli occhi”».

I *femminielli* d'altronde hanno rapporti di concorrenza astiosa con le donne, sperando di fregare loro il compagno, l'amante o il marito, per provare che sono più desiderabili delle donne stesse. Un'intervista raccolta da Eugenio Zito e commentata da Gabriella D'Agostino (2010: 17) testimonia chiaramente la rivalità dei *femminielli* con le donne per «prendersi» (*prendere*) il loro uomo, rivalità che, nei loro discorsi proiettano sulle donne, trasferendo così ad esse i sentimenti di gelosia che essi stessi provano: «...le donne sono invidiose di quelle come me perché noi ci sappiamo vestire, ci sappiamo preparare, ci piacciono le cose belle, abbiamo gusto e soprattutto ci sappiamo fare con gli uomini tanto che, se vogliamo, ci possiamo prendere i loro uomini come e quando vogliamo, perché, a vedere bene, noi non ce le vediamo proprio a molte donne e per questo c'è molto invidia anche perché ci vedono sempre belle e preparate e soprattutto vedono che riusciamo ad attrarre mol-

to più di loro gli uomini e quindi ce li portiamo a letto o ne facciamo quello che vogliamo, siamo fatte così e quindi siamo anche tanto invidiate»¹¹.

Comportarsi come «una regina»

Per farsi desiderare dagli uomini eterosessuali che i *femminielli* vogliono, si devono femminilizzare. Devono avere gli attributi della femminilità e la gestualità che consentirà loro di avvincere gli uomini in tutti i sensi del termine. Come consiglia un *femminiello* ad un altro nel romanzo di Giuseppe Patroni Griffi (1990: 41): «Gli uomini, ricordati, li devi sbalordire. Se ci riesci, potrai scegliere tu senza aspettare d'essere scelta».

I *femminielli* mettono in scena la femminilità con una mascherata ben conosciuta anche dalle donne. Ci riferiamo alla nozione di «mascherata» così come è stata introdotta per la prima volta da Joan Rivière (1994: 176, ed. or. 1929), e che è stata ripresa da Lacan (1973, ed. or. 1964), secondo la quale, la mascherata rimanda ad una certa messa in scena della femminilità. Femminilità di cui i *femminielli* si riappropriano molto meglio di quanto dà a vedere un'immagine archetipica della femminilità stessa. Così possono apparire agli occhi di certi uomini come una figura desiderabile, per il fatto che, abbigliati con gli abiti della femminilità ed esagerando con questi, rappresentano un oggetto erotico.

Esiste dunque una doppia concorrenza, da una parte tra i *femminielli* stessi, e dall'altra tra questi e le donne. Si tratta di sapere chi risulterà la più seduttrice e provocante per gli uomini. E per questo bisogna essere «una regina» come dicono i *femminielli*; così come lo ricorda un *femminiello* ad un altro nel romanzo di Giuseppe Patroni Griffi (1990: 41), per conquistare gli uomini: «Ci vuole stoffa, ti devi sentire importante, una regina».

Non conoscendo quella “ferita” che rappresenta simbolicamente il sesso femminile e possedendo l'organo sessuale di valore che è il fallo, i *femminielli* non soffrono di quella disistima di sé che spesso colpisce le donne, ma manifestano al contrario una sicurezza tutta narcisistica, come lo dimostra per esempio il fatto che alcuni si considerano delle regine e prendono a volte il nome di una regina come Cleopatra.

I *femminielli* vogliono mostrare agli uomini che possono dare loro qualche cosa in più rispetto alle donne, considerandosi, in particolare, come migliori partner sessuali. Non essendo sottomessi alle regole del pudore femminile, appaiono sessualmente più intraprendenti delle donne. Provano in genere a sedurre gli uomini con la loro mimica, le loro pose lascive, le allusioni oscene, e possono molto rapidamente fare gesti sessuali verso di loro, come mettere la mano nella zona del sesso per stimolare il loro desiderio. Abbiamo potuto verificare quanto l'appartenenza al genere femminile renda meno facili i contatti con i *femminielli*, nella misura in cui, in quanto donne, non li interessiamo sessualmente. Ci avrebbero sicuramente prestato maggiore attenzione se fossimo stati uno scalpitante giovanotto. Lo sguardo femminile che volgiamo su di loro è per essi indifferente, perché solo uno sguardo maschile li erotizza, li isterizza, li anima, li fa vibrare ed esistere. Per noi, quindi, ciò è un segno dell'identità risolutamente maschile dei *femminielli*, il cui atteggiamento è molto diverso dai trans che abbiamo incontrati in Francia i quali si possono sentire valorizzati ed anche riconosciuti dallo sguardo benevolo delle donne.

I *femminielli* vedono nella maggior parte dei casi le donne come degli esseri concorrenti e inferiori che non posseggono quel potere fallico a cui essi danno molto valore. Per loro, strappare degli uomini alle donne, è un modo per affermare il loro *sex appeal* e il loro potere. Così stanno in una sfida costante con le donne per sottrarre loro il partner. Abbiamo descritto nella

società maura della Mauritania (Fortier, 2004), un gioco di tipo omosociale che consiste per un uomo celibe nel conquistare la donna di un uomo sposato, a Napoli, assistiamo a un gioco non più solamente omosociale ma omosessuale consistente per i *femminielli* nel distogliere un uomo eterosessuale dal suo desiderio per la donna.

«Dolce schiavitù d'amore»

Ma l'eccitazione di questo gioco di predazione svanisce, i *femminielli* sanno che gli uomini che hanno sedotto ritorneranno dalla loro partner femminile. Passata l'impressione piacevole della loro superiorità nei confronti delle donne che gli procura la conquista di un uomo, realizzano la loro inferiorità, non potendo come esse passeggiare per la strada al braccio del «proprio uomo» o vivere con lui in coppia¹². Essi ci hanno confessato la loro sofferenza per non avere un ruolo socialmente riconosciuto presso gli uomini che frequentano anche se sanno dall'inizio che non si possono aspettare niente da essi: gli sposati rimangono con la madre del loro figlio e i celibi continueranno a flirtare con colei che forse diventerà la loro sposa.

Tutt'al più hanno con questi uomini una posizione di amante. Ed è ben raro che questi amanti li ricoprano della loro generosità, piuttosto sono essi che in genere li riempiono di regali sontuosi allo scopo di tenerseli. Giuseppe Patroni Griffi (1990: 38-39) fa così parlare Sayonara, innamorata di un uomo sposato col quale si intratteneva: «Anche a me, cara, sarebbe piaciuto tenermi Elia – per la vita. Unico amore. Vero. Avevo l'età tua. Era un sardo che stava in Sardegna. Mi poteva seguire, me lo potevo portare appresso? Sì, domani. Aveva moglie, e figli, non sapeva neppure dove stava il continente¹³. Un cuore e una capanna? Sì, domani! Lavoravo per mantenere lui? E lui si faceva mantenere da me?».

Innamorati di questi uomini, i *femminielli* accettano tutto da loro, compreso d'essere picchiati per gelosia, essendo ciò, dal loro punto di vista, una prova d'amore come lo è per le donne degli ambienti popolari di Napoli.

Così, il *femminiello* di cui abbiamo già parlato che ci ricevette nel basso dove si prostituiva, era fiero di presentarci il suo giovane bel protetto a cui aveva acquistato una fiammante moto nuova con i proventi della prostituzione, ed era anche orgoglioso di mostrarci i segni che quegli gli aveva fatto alle gambe in un eccesso di gelosia. Giuseppe Patroni Griffi, così mette in scena Rosalinda Sprint, che, malgrado il fatto che l'amante le abbia rubato il danaro, gli grida dalla finestra «ti amo» in una scena molto cinematografica: «Si impadronisce della borsa che intanto ha adocchiato, la rovescia, prende il danaro che trova, scappa.

“Ti amo, ti amo,” piange Rosalinda Sprint.

Corre sul balcone, lo vede uscire che si sta infilando ancora i soldi in tasca. Attraversa la strada e scompare come un ladro. Magnifico» (1990: 60). Le relazioni dei *femminielli* con i loro amanti richiamano le relazioni tradizionali delle prostitute con il loro protettore, con cui hanno un rapporto di sottomissione amorosa accettando d'essere malmenate, derubate, tradite.

Folle d'amore

A questo punto, citeremo abbondantemente Giuseppe Patroni Griffi, sembra la persona che meglio di tutti abbia saputo rendere la soggettività amorosa dei *femminielli*. Questa attinge il suo codice sentimentale e sessuale dalla femminilità. Ciò è già evidente nel passaggio precedentemente citato, e appare ugualmente nel modo in cui Rosalinda Sprint è «pazza» del suo amante: «Quando il brigadiere l'acchiappa sul fatto, sul fatto ci sta con un giovanotto di cui è pazza, col quale da qualche tempo amoreggia» (Patroni Griffi, 1990: 37).

La follia amorosa è una follia del corpo dell'uomo. Sayonara nel romanzo di Giuseppe Patroni Griffi (1990: 39) confronta la bellezza liscia del suo amante con quella di un Cristo di legno: era bello, bellissimo, un Cristo di legno (non soltanto la faccia, intendiamoci, scolpita nel legno)». Rosalinda Sprint, quanto a lei, è più sensibile alla bellezza brutta e paradossale degli uomini, che rasenta il laido e l'animalità (1990: 55-56): «“Resta in piedi vicino a me, ti guardo pezzo per pezzo e ti descrivo le tue bellezze. Stammi a sentire. Labbra. Sono rivoltate in fuori. Nere. Morbide. Lunghe. Provocazione a morderle. Bocca. Larga. Io con la mia bocca entro dentro alla tua bocca. Bocca maschia, tipo cane da presa. Denti. Uno spezzato uno sovrapposto. Scuri. Nicotina. Denti di uomo. Faccia. Bella come dev'essere brutta la faccia del maschio. Mi segui? Tutti quei punti neri sull'epidermide del viso, bucano. Non te, bucano chi guarda. Mi sento uno scolapasta – sono tutta bucataaaaaa”, strilla».

Il pene dell'uomo in particolare è fatto oggetto di una sacralità amorosa. Rosalinda Sprint esclamerà, in adorazione davanti al pene di un uomo, chiamato affettuosamente a Napoli il «pesce», «quant'è bello il pesce – com'è buono» (Patroni Griffi, 1990: 57). Questa venerazione per il pene di un uomo può condurre ad amare questa persona, confusione di sentimenti sottolineata da Sayonara (Patroni Griffi, 1990: 41): «... parlate di membro virile e credete di parlare d'amore, ecco l'equivoco».

Giuseppe Patroni Griffi (1990: 32-33) descrive questa confusione di sentimenti di Rosalinda Sprint per Gaetano al quale lei continua a pensare nostalgicamente benché sappia che egli non nutre alcun sentimento per lei e che glielo fa capire per il fatto che continua a pagarla come una prostituta: «E questo Gaetano, che non lascia un addio, pure lui! ... E infatti – diecimila lire! Stanno trafitte da uno spillo nel cuore di un fiore di pezza. Gaetano Gaetano non comprendi un cacchio, avrai un paio di palle potenti – ma cervello nix. Il tuo ritmo impla-

cabile ho sentito che s'imbrogliava coi battiti del mio cuore, li accavallava fino allo spavento che mo' s'arresta – ma tu cuore, Gaetano, nix. La tua pelle liscia s'increspa in folate di ebrezza che scorrono rapide dai piedi fino alla radice dei capelli – ma sangue nelle vene, tu, nix. Sarà pur bene distribuito il tuo peso per chi ti sta sotto, sarà forte nelle cosce che debordano curve dal mio corpo fragile, sarà leggero nelle caviglie sottili che manovrano i piedi tuoi irrequieti contro i miei troppo grandi, sarà solido nella pancia che ti parte nervosa dagli inguini e si allarga tesa senza un briciolo di mollicio, sarà qualcosa di vivo e mutevole nel petto che non è ampio, Gaetano, eppure carnoso (Che hai fatto nuoto? Facevo. Ora non lo fai più? Tengo un motoscafo), secco nelle braccia che stringono a tenaglia, sarà sarà il corpo tuo una bellezza di volumi e forze in equilibrio ma, un po' di sensibilità, dove la trovi – tu sensibilità, Gaetano, nix. Sei come la tua bocca che non bacia, che a labbra strette schifa il mescolarsi tiepido delle salive – sei un pezzo di mmerda, Gaetano. E io la diecimilalire te la tiro in faccia, ti dovessi incontrare al braccio della regina Taitù¹⁴, ti dovessi veder passare sotto la Caracciolo¹⁵ nel tuo allegro motoscafo. Se sei un maschio, e lo sei, dove vivi? Non t'hanno insegnato che a un maschio si offre, si regala, ci si dà?».

L'amante di piacere

In questo passaggio, come nel seguente (1990: 40), si vede che Rosalinda Sprint non vuole assolutamente mischiare l'amore con il danaro: «Questi racconti la fanno star male perché si convince meglio che l'amore dovrebbe essere un tesoro privato, nascosto, sul quale non deve agire nessuna ragione d'interesse. L'amore non deve avere niente a che fare con la moneta».

A questa concezione pura e disinteressata dell'amore si aggiunge, per Rosalinda Sprint, una visione sentimentale e recet-

tiva della sessualità (1990: 58): «La rivolta, le allarga le cosce, munge saliva con la bocca ma non la sputa, ne lascia cadere un grosso fiotto diritto al centro del culo che si contrae. È calda. Rosalinda Sprint perde un grido acuto, torce la testa a guardarlo. Dalle labbra di Gennaro si parte un filo di bava che la tiene legata – prima catena d'amore. Gennaro non si muove, le mani ferme a tenere aperta la polpa delle carni – aspetta. La catena si assottiglia a poco a poco, si spezza. Due dita nel mucchio di saliva denso, e via, dentro. Un fremito si spande a onde per il corpo – una refola d'ebbrezza, il mare, l'estate, io sono l'estate, io sono il mare, la chiglia d'un veliero mi solca, mi apre, m'increspa. Non è massaggio, è una masturbazione che sfinisce, vorrebbe capire se le dita sono sempre due o tre, non riesce a distinguere, forse quattro, tutte, non sa. Il vento cala, svanisce, l'aria tesa minaccia un ciclone fatale. Un'onda misteriosa si gonfia, si erge carica di forza, e sbatte il veliero contro gli scogli a infrangerne l'orgogliosa polena d'oro. Grida Rosalinda Sprint, gridi, quanto a lungo gridi, Gennaro entra vivo in lei, ancora gridi, non smette mai d'entrare Gennaro vivo, inesorabilmente lento Gennaro s'addentra, s'ingolfa, si affonda, esala un primo respiro profondo. Le incastra i superbi neri coglioni tra le cosce. Non la lacrima di prima, un pianto copioso le bagna le gote schiacciate sul letto».

Giuseppe Patroni Griffi (1990: 37) descrive molto bene il lato contemporaneamente romantico di Rosalinda Sprint che s'identifica con *Madame Butterfly* e che la spinge ad apprezzare rapporti sessuali selvaggi durante i quali si sente diventare femmina a fianco di colui che è «tuttocazzo»: «...sono la tua Butterflà...E poi emozione dell'attesa, amore traboccante e voglia, e lui ch'è diventato tuttocazzo e la piega di forza in ginocchio nel fosso umido – fa caldo, l'erba bagnata striscia tra le cosce nude appena divaricate ad aggiungere frenesia e lui la carica tenendosela abbracciata, le grosse mani martirizzano i

capezzoli sottili, li bruciano, una tortura alla quale non potrebbe resistere se non fosse la destrezza con cui la sta caricando a confondere ogni sentimento, e lei che si mette ad abbaiare alla luna che esplode dal mare nero dietro gli alberi neri e si sente un animale felice come un animale...».

Violenza di godimento

Il romanziere descrive l'intensità delle sensazioni fisiche ed emotive che Rosalinda Sprint prova con colui dal «pesce d'oro di Tutankamon» (Patroni Griffi, 1990: 58-59): «Gennaro la fotte e Rosalinda Sprint si sente fottuta – sensazione rara nel suo mestiere. Si sente giusta sotto di lui, si sente fica, si sente aperta, usata e utile, si sente vacca, troia, gorgogliante, insalivata, bavosa, si sente dissossata, tuttacarne, medusa tremolante, si sente allargata, piatta, che si espande, si sente crescere come il pane lasciato a crescere, calda di lievito, impastata di sangue e merda bollente, si sente priva di parole, incapace di dire, foga di puri suoni che le partono dal fondo e sono rochi, selvaggi, disumani, spezzati o lunghissimi, mai prima intesi, e Gennaro continua a fotterla con andamento esasperante che toglie il fiato che già hai capito ti porta al manicomio avanti di raggiungere la distruzione finale.

Sa che sarà la sua follia, sa che dal momento che si staccheranno incomincerà a cercarlo, sa che la sua vita ne sarà avvelenata perché certo le cose non andranno lisce, troppo bello sarebbe...sbatte la testa a destra e a sinistra, non regge più il piacere, a destra e sinistra, punta i gomiti contro il materasso.

“No!” grida Gennaro. Si arresta. Un attimo. L'afferra di sorpresa, se la tira su contro il petto, e corre per la stanza stringendosela addosso, mordendole il collo, le spalle, annaspando, mentre le scarica dentro getti e getti di roba. Quando ha finito se la lascia scivolare dalle braccia, dal pesce, e Rosalinda Sprint

sbatte con l'anca a terra – se ne accorgerà più tardi: una lividura e un gonfiore così.

“Puliscimi”.

Gennaro a gambe aperte, inginocchiato su lei, le appoggia il pesce alle labbra, Rosalinda Sprint con la lingua glielo lava dalla punta alla radice: umiliazione, intimità andate, privilegio orgoglioso. Glielo asciuga scorrendovi sopra le labbra asciutte: o pesce d'oro di Tutankamon, dolce schiavitù d'amore.

Tre volte Gennaro la chiava, tre volte la riempie... Rosalinda Sprint è rimasta morta».

Il sentimento di morte violenta che prova Rosalinda Sprint al momento del godimento, e che non sarebbe dispiaciuto a Georges Bataille, si esprime con le immagini di colpi di coltello e di anima errabonda ereditate dell'immaginario napoletano: «Nell'apoteosi dorata d'una settecentesca raggiera d'altare agonizzano nel letto glorioso di macchie di sperma, in un gorgoglio di sangue che fugge dai loro corpi aperti. La rivelazione suprema è abbagliante – non muore sola Rosalinda Sprint, muore con l'amante ed è lei a dare il godimento della morte a entrambi. Di quante coltellate t'ho decorato mentre te ne venivi? Più te ne davo più godevi. M'hai esalato l'anima in culo. Ho rivolto il coltello contro di me e quante bocche avevo aperto sul tuo corpo tante ne ho aperte sul mio, e nella stessa direzione, che si potessero baciare. Ho sentito il tuo pesce morirmi dentro, sento l'anima mia che si stacca e va incontro alla tua. Si mescolano, prigionieri felici, nei corpi amati» (1990: 78).

«Il peso della prostituzione»

Giuseppe Patroni Griffi (1990: 37) descrive bene ciò che Rosalinda Sprint chiama «il peso della prostituzione», soprattutto quando debutta in tale attività: «I primi anni non riesce a vincere la ripugnanza di compiere i gesti, gli atti dell'amore,

accompagnandosi a vecchi, in generale a uomini che non le piacciono. Nel suo intimo c'è una sorta di delicatezza – nessuna volgarità – per cui sente il peso della prostituzione». Pensare a scene d'amore con il suo amante aiuta Rosalinda Sprint a sopportare «il tormento della prostituzione»: «Quante volte rivive la scena mentre si vende agli schifosi che la pagano... Rivivere i momenti preferiti è la sua maniera per superare il tormento della prostituzione» (Patroni Griffi, 1990: 37).

Ritrovarsi nel pensiero con un proprio amante di piacere quando si è con un cliente è un modo di allentare la violenza dell'esperienza della prostituzione come appare da questo dialogo tra Marlene Dietrich e Rosalinda Sprint (Patroni Griffi, 1990: 38): «E figlia mia, ti credevi che nella vita è permesso solo ciò che piace? Non sarebbe vita, sarebbe paradiso. Quando stai sotto a uno che ti paga, immaginatene un altro”.

A me viene voglia di sputargli in faccia”.

“E te la fai passare. Pensa a chi t'ha fatto godere”.

Giuseppe Patroni Griffi (1990: 41) mostra per altro, motivazioni non esclusivamente venali dei *femminielli* a prostituirsi: «...se i fessi che vi pagano decidessero di non scuire più una lira, ve li fareste ugualmente gratis. Brutti e gratis. L'amore del cuore, l'amore della moneta – non mi fate ridere...».

In modo sottile, Giuseppe Patroni Griffi (1990: 39), evidenzia la dolorosa confusione che può sopraggiungere nella testa del *femminiello* – ma anche di qualsiasi prostituta come è dimostrato da colloqui con donne che si prostituiscono in Francia tra il cliente e l'amante quando fa l'amore con quest'ultimo: «Sembra a te che fai le stesse cose sia con quelli che ti pagano sia con chi ti piace o che tu ami...».

Senza dubbio nella prostituzione è il denaro ad essere importante non la bellezza dell'uomo. Come per molte prostitute, che si tratti di uomini o di donne, amore e danaro non si confondono. Così come lo dice in modo crudo e colorito Marle-

ne Dietrich a Rosalinda Sprint (1990: 51 e 67), bisogna avere «due culi», uno per lavorare e l'altro per l'amore, sottintendendo che è necessaria una separazione nella mente di chi si prostituisce tra cliente ed amante: «se nel lavoro cerchi l'amore sei fottuta. Tu tieni due culi te lo deve mettere in testa». Poiché i *femminielli* non devono farsi alcuna illusione sulle intenzioni dei clienti, come ricorda Marlene Dietrich a Rosalinda Sprint (1990: 52): «“Il cliente”... “è inutile che lo stai a trattenere in salotto con la conversazione; a giocare alle signore lo irriti, lo perdi! Il cliente che si vuole trattenere, capita una volta all'anno. Quelli vogliono fare e scomparire perché si vergognano di te e di loro; tuo compito è agevolare la ritirata, se vuoi che ti apprezzano”».

Così come lo lascia ugualmente intravedere questo ultimo brano del romanzo di Giuseppe Patroni Griffi, dietro il folklore e la poesia della figura dei *femminielli* – e più in generale delle prostitute – si nasconde anche una violenza sociale di genere. Al di là della loro immagine di regina, della loro mascherata femminile, delle loro provocazioni oscene, e della inversione di genere che possono rappresentare, la loro vita è fatta anche di umiliazione, di frustrazione e di disprezzo.

I *femminielli* sono il prodotto di certi desideri erotici maschili che invece di essere socialmente repressi hanno diritto di cittadinanza. Secondo noi la società napoletana ha creato così questa categoria di persone per rispondere al bisogno maschile arcaico di svincolare la sessualità dalla procreazione. I *femminielli* incarnano con i loro corpi, a differenza delle donne, la fantasia maschile di una sessualità che non sarebbe in alcun modo procreativa ma puramente sessuale, dunque in modo unico dedicata al godimento maschile.

Note

¹ Il titolo *Scende giù per Toledo* si riferisce a una via pedonale di Napoli costeggiata di negozi di lusso dove i napoletani amano fare la loro passeggiata.

² Per quanto riguarda i peli i *femminielli* si rasano ogni giorno la barba e solo alcuni tra loro ricorrono alla tecnica della epilazione a laser che eliminerebbe i peli in maniera definitiva.

³ Consiglio che non abbiamo mai seguito dal momento che vi abitavamo.

⁴ Per il tema dei capelli lunghi come segno di femminilità in diverse società vedi Fortier (2010).

⁵ I capelli lunghi offrono anche la presa quando due *femminielli* vogliono «prendersi per i capelli», come possono fare le donne, così come mostra il romanzo di Giuseppe Patroni Griffi (1990: 27): «...stasera finisce che le afferro pei capelli a tutt'e due e me le strascino appresso».

⁶ Questo nome deriva da film *Mimi Bluette...fiore del mio giardino* (1977) di Carlo di Palma, ispirato al romanzo di successo di Guida da Verona (1919), con lo stesso titolo. Vi si seguono le peripezie di una *cocotte* da quando viene venduta in Italia a 12 anni da sua madre ad un uomo che la condurrà a Parigi.

⁷ Lo stesso è un nome con consonanti sonore che viene scelto dal romanziere napoletano Pasquale Ferro (nato nel 1956) per designare l'eroina travestita che dà il nome al romanzo, Genny Flowers (2002). Essa è per altro chiamata dai suoi amici travestiti: Farfallina.

⁸ Questo fatto è così sottolineato da Gabriella D'Agostino (2010: 15).

⁹ Questa situazione è anche rilevata da Marinella Miano Borruso (2010: 193).

¹⁰ La Scopa è senza dubbio il nome d'un *femminiello*, benché niente sia detto di lui nel romanzo.

¹¹ Nota del traduttore. Il testo qui riportato tra virgolette appartiene al corpus delle interviste raccolte da Eugenio Zito, citato e commentato da Gabriella D'Agostino nella prefazione di *Corpi sull'uscio, Identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, di Eugenio Zito e Paolo Valerio, Filema, Napoli, 2010.

¹² Questo aspetto di frustrazione affettiva e di mancanza di riconoscenza da parte del loro amante compare nel film *Mater Natura* (2005) di Massimo Andrei o ancora nel romanzo di Giuseppe Patroni Griffi (1991: 62).

¹³ Il continente designa il resto dell'Italia per gli insulari che qui rappresentano i Sardi.

¹⁴ Si tratta di una regina africana immaginaria.

¹⁵ Strada che costeggia il mare lungo il quale i napoletani amano trascorrere il tempo libero.

Bibliografia

- Andrei M. (2005) *Mater Natura*, film, 93 mns.
- D'Agostino G. (2010) *Prefazione*, in Zito E. e Valerio P., *Corpi sull'uscio identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema, Napoli.
- De Blasio A. (1897) *Usi e costumi dei camorristi*, Torre, Napoli, 1993.
- Fernandez D. e Schifano J. (1983) *Le volcan sous la ville. Promenades dans Naples*, Plon, Paris.
- Ferro P. (2002) *Genny Flowers. Confessioni di una travestita in attesa di pensione di invalidità*, La Vérità, Napoli.
- Fortier C. (2004) *Séduction, jalousie et défi entre hommes. Chorégraphie des affects et des corps dans la société maure*, in Heritier F. e Xanthakou M. (éds.), *Corps et affects*, Odile Jacob, Paris, pp. 237-254.
- Fortier C. (2007) Interview sur la question des femminielli à Naples dans le DVD *La Candelora a Montevergine. Nuove tradizioni, antichi diritti* di Valerio P. e Sisci N., Produzione Università degli Studi di Napoli Federico II.
- Fortier C. (2010) *La barbe et la tresse. Marqueurs de la différence sexuelle (société maure de Mauritanie)*, "Les Cahiers du Laboratoire d'Anthropologie Sociale" 6, Karadimas D. (éd.), *Poils et sang*, L'Herne, Paris, pp. 94-104.
- Fortier C. e Brunet L. (2012) Changement d'état civil des personnes trans en France: du transsexualisme à la transidentité, in Gallus N. et Van Gysel A. (eds.), *Droit des familles, genre et sexualité*, Anthemis, Limal.
- Lacan G. (1973) *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris.
- Miano Borruso M. (2011) *Muxe et femminielli: genre, sexe, sexualité et culture*, "Journal des Anthropologues", n. 124-125; pp. 179-198.
- Patroni Griffi G. (1990) *Scende giù per Toledo*, "Gli Elefanti" Garzanti, Milano.
- Rivière J. (1994) *La féminité en tant que mascarade*, in Hamon M.-C., *Féminité Mascarade. Études psychanalytiques*, "Champ freudien" Le Seuil, Paris, pp. 197-213.

* La traduzione dal francese del testo originale di Corinne Fortier è di Eugenio Zito.

Femminielli: un singolare *limbo* socio-culturale, tra la sorte e la morte

di Marinella Miano Borruso

Genere e culture

In linea generale, in ogni società, l'appartenenza di genere è definita in base alla natura biologica che circoscrive, in una rigida dicotomia, gli ambiti di competenza socialmente attribuiti a uomini e donne. Ma, in molte società, esistono personaggi "anormali", caratterizzati da comportamenti sociali e pratiche sessuali che invertono quelli convenzionalmente associati al loro sesso. Le risposte socioculturali alla diversità sesso/genere sono molteplici. Alcune culture hanno creato specifici ambiti di azione e rappresentazione culturale per i soggetti sessualmente "atipici", integrandoli nella vita quotidiana; altre li hanno negati, esclusi o repressi; in alcune culture, le pratiche sessuali tra persone dello stesso sesso fanno parte dei riti di passaggio dall'adolescenza all'età adulta; in altre ancora, sono stati creati ruoli specifici per le persone intersessuali o ermafrodite, l'uomo effeminato o la donna mascolinizzata.

La letteratura etnologica presenta diversi esempi d'inversione sessuale per mezzo del travestimento, dell'integrazione sociale di questi personaggi e, spesso, della loro relazione con la sfera magico-religiosa (Nieto, 1998, 2003; Cardin, 1984). L'esempio più famoso è quello dei *berdache*, documentato nell'area nord americana. Questo termine si riferisce a «un individuo, generalmente maschio, anatomicamente normale, che assumeva abiti, occupazioni e comportamento dell'altro sesso per realizzare

un cambiamento nello stato di genere. Questo cambiamento non era completo, esso consisteva piuttosto nella tensione verso uno status intermedio che combinava attributi sociali maschili e femminili» (Callender e Kochems, 1983: 443 citato da D'Agostino, 2000: 32). Il suo stato sociale gli conferiva un ruolo importante nelle intercessioni, nei matrimoni, nelle pratiche magiche e nelle guarigioni. «I *berdache* sono sciamani, guaritori, esorcisti, veggenti e occupano una posizione centrale nelle cerimonie, un posto privilegiato riguardo a tutto ciò che mette in gioco la dimensione simbolica» (Desy, 1978: 90). Tra i *Mohave*, «un maschio diventava del genere opposto in seguito a una visione che gli inviavano gli spiriti totemici» (Devereux, 1973).

In India, fin dal VIII secolo a.C., si registra il riconoscimento sociale degli *hijras*, culturalmente definiti “né uomini, né donne”. Venerano la dea Madre hinduista Bahuchara Mata, che è in particolare associata al transgenderismo, vestono, si adornano e si comportano come donne, «sono nati maschi e attraverso un'operazione chirurgica rituale si convertono in una terza categoria di sesso/genere» (Nanda 2003: 262). Il termine *hijra* si traduce abitualmente come “eunuco” o intersessuato, non come omosessuale; il potere del *hijra* risiede nella rinuncia alla sessualità e nella trasformazione del desiderio sessuale in ispirazione religiosa e ascetismo. Hanno un'importante funzione nei matrimoni e alla nascita di un bambino cantano, ballano, benedicono il neonato e i genitori affinché siano più fertili e prosperi in nome della dea (Nanda, *op. cit.*).

In Messico, nella società zapoteca dell'Istmo di Tehuantepec, – uno dei più importanti gruppi etnici del paese di origine preispanica e che oggi è una ricca etnia urbana che ha saputo articolare la tradizione con la modernità – non esiste stigmatizzazione ed emarginazione sociale dell'omosessuale (*muxe*¹ in zapoteco), al contrario esiste un'attitudine sociale e culturale particolarmente permissiva e partecipativa rispetto all'omosessualità

e al travestitismo, in grande contrasto con il modello nazionale. Il *muxe* svolge funzioni socialmente riconosciute nella famiglia e in ambito pubblico; presiede un'ampia gamma di manifestazioni, dalla "vestita" come è nominato colui che si veste e vive quotidianamente come una donna, al travestito occasionale, all'effeminato, all'omosessuale maschile, al *gay* attivista (Miano, 1998). Il *muxe* è quindi parte integrante della costruzione e organizzazione del genere e gode di prestigio per le attività che sviluppa nella comunità a favore dell'identità etnica e della coesione del gruppo (Miano, 2002). È stato anche messo in evidenza il suo protagonismo sociale in relazione a spazi esperienziali di aree liminali dell'essere. «I *muxe* possono anche essere guaritori e veggenti...in generale sono la primadonna in spazi liminali che uomini e donne trascurano o non possono occupare: l'estetica dei corpi e degli spazi del quotidiano, gli oggetti e le aree sacre», l'arte dell'erotismo; «il senso di leggerezza, le risate e il gioco come costruzione e l'interpretazione della vita quotidiana, la gioia della vita come controparte alla solennità culturale dell'esistere, la gestione quotidiana della seduzione, o piuttosto la seduzione come asse dell'esistenza» (*ibidem*: 180).

Nella società occidentale per molto tempo il controllo della diversità sessuale ha coinciso con la costruzione di una rigida divisione tra il modello eterosessuale "normale" e il modello omosessuale "anormale e perverso o deviato", etica consacrata dalla chiesa e dagli stati, sostenuta dal sistema educativo, dalla medicina, dalle istituzioni sociali e dal pregiudizio popolare. Tuttavia, le società contemporanee sono caratterizzate da una costante e sempre più riconosciuta eterogeneità sessuale, che mette in discussione la rigida classificazione sesso/genere tra maschio/uomo e femmina/donna, così come la legittimità della sessualità riproduttiva come norma universale.

Sebbene le teorie sul genere oscillino tra una visione dicotomica biologizzante universale e la decostruzione delle ca-

tegorie di sesso/genere – e quindi del ruolo del corpo e della sessualità – è importante ripensare le relazioni esistenti tra sesso, sessualità, genere e cultura a partire da studi sistematici ed empirici su cui costruire nuovi modelli di interpretazione. La sessualità, infatti, è un prodotto storico e socioculturale che spesso sfugge alle determinanti normative del genere e la sessualità non riproduttiva deve essere intesa nel contesto dell'ordine di genere specifico, tenendo conto delle concezioni culturali che ogni società genera. Esistono società – non necessariamente “tradizionali” – che superano la dicotomia sessuale e si organizzano incorporando più di due elementi sessuati nel suo ordine di genere e ammettono la possibilità della trasversalità e dell'inversione di genere durante il corso della vita individuale (Miano, 1998).

D'altra parte, il sesso biologico e l'orientamento sessuale possono essere elementi meno significativi per la costruzione sociale del genere dell'ambito di produzione, riproduzione e azione sociale nel quale si realizzano gli individui. In altri termini, la definizione e l'assegnazione sociale di genere possono non essere definite unicamente a partire dal sesso biologico dell'individuo, ma dalla sua posizione sociale in base all'ambito di azione e funzionalità sociale occupato dall'individuo (De Barbieri, 1991) ai fini della riproduzione socioculturale del gruppo. La costruzione del genere è intimamente legata al ciclo biologico della vita, per tanto si può ipotizzare l'esistenza di molteplici costruzioni socioculturali di genere, anche all'interno di società dicotomiche².

In questo contributo, attraverso una chiave di lettura storicoculturale, presentiamo una ricerca sull'istituzionalizzazione culturale dell'inversione di genere in ambito metropolitano, dove vi è una forma di cambiamento di sesso peculiare e sconosciuta in altri paesi europei, i cui attori sociali sono noti con il nome di *femminielli* (Zito e Valerio, 2010).

Prendendo spunto dalle premesse sopraesposte vorremo formulare alcune ipotesi di lettura del caso dei *femminielli* per chiarire quali sono le basi delle forme di legittimità sociale che sono concesse a questi individui “fuori dalla norma sessuale” e che permettono una forma d’istituzionalizzazione dell’inversione di genere e del travestimento nella società napoletana.

Il *femminiello* nella tradizione popolare napoletana

Con il termine *femminielli* si denotano uomini effeminati, travestiti e attualmente transessuali, con orientamento sessuale verso persone del proprio sesso, cioè tutti quei soggetti nati maschi che hanno messo in moto un processo di decostruzione a diversi livelli del sesso e del genere di nascita (Marcasciano, 2005). Sono quindi individui, geneticamente maschili, che si riconoscono in un’identità femminile e che si relazionano sessualmente solamente con altri maschi, non omosessuali³.

Come afferma D’Agostino (2000): «non tutti i travestiti o transessuali sono *femminielli*, né sanciscono ritualmente il loro status, ma tutti i *femminielli* sono omosessuali travestiti; non tutti i travestiti sono socialmente integrati, ma tutti i *femminielli* lo sono». Già prima che il fenomeno transessuale diventasse visibile durante gli anni Ottanta e che si diffondessero le pratiche di chirurgia plastica e di cure ormonali, i *femminielli* erano protagonisti di una serie di atti tesi ad affermare e a rendere visibile permanentemente l’inversione di genere e legittimare ritualmente la loro appartenenza al genere femminile. La declinazione del termine, nonostante oggi sia riferito a trans e travestiti, è sempre e comunque al maschile, prova ne è l’usanza di festeggiare l’onomastico considerando il nome di nascita anziché quello di adozione (Marcasciano, 2005), fatto che indica come il sostrato biologico è comunque presente anche nella costruzione e messa in scena dell’identità di genere opposta.

Marcasciano sottolinea come: «Negli ultimi anni l'antica tradizione fatta di riti e regole sopravvive solo in piccolissimi gruppi, composti prevalentemente da persone in età avanzata che abitano nei Quartieri Spagnoli, l'antico quartiere popolare a ridosso del porto, centro e crocevia della microcriminalità urbana» (*ibidem*). È, infatti, principalmente nei quartieri popolari che troviamo il *femminiello* come personaggio integrato della vita quotidiana. La sua presenza sociale è circoscritta alle zone più popolari e tradizionali del centro storico della città e ormai, secondo vari studiosi, sta scomparendo come figura rappresentativa nella misura in cui si modifica la composizione socioeconomica di queste aree.

Gli abitanti dei quartieri popolari dove essi vivono non accettano l'omosessualità, il termine *ricchione* per definire l'uomo omosessuale è dispregiativo e rivolto ad un uomo eterosessuale ha, indubbiamente, il valore di insulto. Tuttavia si riconosce e si rispetta il genere dei *femminielli*. La loro diversità si manifesta nell'adolescenza ed è culturalmente accettata. Di solito le famiglie, in particolare le madri e le donne della famiglia, non considerano questo tipo di diversità una disgrazia e non emarginano il soggetto, lo integrano nella cerchia familiare e nel contesto più ampio del vicolo e del quartiere, assegnando loro ruoli e mansioni particolari. Non si trovano *femminielli* in strati sociali più alti, cosa che indica come il potere e il prestigio sociale è sempre legato alla mascolinità.

Pasqualina, un *femminiello* ormai vicina ai sessant'anni mi raccontava in un'intervista che "prima", in quel tempo indeterminato della memoria storica, il *femminiello* aiutava nelle faccende domestiche, realizzava lavori di sartoria, faceva il bucato, lavoro pesante per le donne quando ancora non esisteva la lavatrice, le vicine li incaricavano di fare le commissioni di diverso tipo e gli affidavano la sorveglianza dei bambini più piccoli e degli anziani. Ancora oggi il *femminiello* può essere bravissimo e apprezzato come parrucchiera o, come si diceva anticamente,

capera: colei addetta alla cura della *capa* (la testa) che, girando di casa in casa, per questa sua attività, conosce tutti i segreti e quindi i pettegolezzi del quartiere⁴. Ma Pasqualina aggiungeva che solo negli anni Ottanta, quando appare la figura del transessuale legato alla prostituzione, ha sentito che si è verificato un riscatto sociale del *femminiello*:

«...prima non eravamo niente, facevamo ridere, la gente si burlava di noi, non in senso cattivo, ma eravamo lo sfizio di tutti, quelle che non erano accettate dalla famiglia, vivevano per strada, in un sottoscala, facevano le marchette, ma per pochi soldi, per un piatto di maccheroni. Ma poi da quando siamo diventati trans ci pagano bene, il nostro corpo vale denaro».

La tradizione orale parla di un Rosario dei *femminielli*, rituale ormai scomparso, che si svolgeva periodicamente come una sorta di servizio informativo o radio di quartiere. Il *femminiello* ha quindi un ruolo, un luogo, una storia, una propria natura particolare, in sostanza «non è considerato come un deviato, può essere oggetto di scherno ma in modo complice e bonario» (D'Agostino, *op. cit.*).

A questi segni d'integrazione nella vita quotidiana si aggiunge il protagonismo dei *femminielli* in alcune cerimonie e alcuni rituali. Questo svela una relazione speciale con l'ambito magico religioso che, nella mia ipotesi, conforma un sistema simbolico dove i *femminielli* esprimono particolari funzioni, che spesso condividono tradizionalmente con le donne.

Infatti, si crede che il *femminiello* “porti buona fortuna” come gli uomini che hanno la gobba. È la controparte dello *jettatore*, figura popolare anch'essa istituzionalizzata che, al contrario del *femminiello*, attrae la “cattiva sorte”, la *jella*, attraverso lo sguardo o la sua semplice presenza (De Martino, 1960). Il *femminiello* quindi, nella cultura popolare, è collocato in opposizione al male, alla sfortuna, al malocchio come «potere magico

attribuito allo sguardo desideroso o invidioso dei beni altrui» (Di Nola, 1993), trae una carica o una “vibra”, in termini *new age*, positiva e benevola che si espande a chi lo circonda.

Come portatori di un potere benefico, i *femminielli* sono delegati a distribuire parte di questa peculiare facoltà agli altri nelle riffe, nei giochi, negli eventi positivi che marciano il ciclo della vita. Per questo, molto spesso, sono invitati ad assistere a feste e cerimonie come battesimi, comunioni, matrimoni e in generale a quegli eventi sociali, civili o religiosi in cui si riconosce la comunità del quartiere. Questo ricorda la funzione degli *hijras* indiani, ma in una situazione più profana e secolare. Come i *muxe* zapotечи, si dedicano al canto e alla danza spesso come una vera e propria professione: infatti i *femminielli* rendono amene le feste con canzoni, danze e spettacoli del repertorio della tradizione napoletana, con una predilezione per la sceneggiata, forma di teatro popolare che alterna il dramma alla musica. Un gruppo di tre *femminielli*, *Le Coccinelle*, diventò famoso su tutto il territorio nazionale, durante gli anni Ottanta, per il repertorio teatrale e musicale che mettevano in scena.

In altre situazioni, i *femminielli* sono i protagonisti di differenti rituali popolari e la loro presenza testimonia di una relazione privilegiata con l'ambito simbolico magico-religioso, in particolare con il gioco, gli spiriti dei morti e le antiche divinità associate alla sessualità. Ci soffermeremo su quest'ambito per cercare di chiarire come e perché la tradizione culturale autotona differenzia nettamente il *femminiello* dall'omosessuale o dal *gay* metropolitano moderno.

La mia ipotesi è che, oltre le funzioni svolte nell'ambito familiare e sociale, il *femminiello* è portatore di un plus sociale, “porta fortuna”, e, inoltre, per la sua indeterminatezza di genere, gli si riconosce una liminalità simbolica, che si traduce anche in liminalità sociale, e gli permette di essere intermediario tra il mondo del reale e quello del non reale. Inoltre il fenomeno

dei *femminielli* è tanto più interessante in quanto, pur presentandosi in un contesto contemporaneo urbanizzato, mantiene, a volte inalterati, determinati caratteri di arcaicità connessi con l'androginia simbolica.

Le tradizioni che descriverò costituiscono un complesso simbolico religioso che mette in relazione la dimensione trasgressiva della sessualità, la liminalità tra la vita e la morte, e il destino/fortuna. Il *femminiello* è un attore importante di questo insieme simbolico in virtù della sua indeterminatezza sessogenerica. Questa particolare posizione dei *femminielli* nella dimensione simbolica religiosa è alla base della loro legittimazione sociale.

Nei rituali, infatti, il *femminiello*, come una figura polimorfa, assume diversi ruoli, che vanno dall'essere il protagonista di una messa in scena, nella drammaturgia della vita quotidiana e dei giochi e delle riffe, all'essere intermediario tra gli uomini e il mondo degli spiriti e portatore di un possibile destino di benessere e prosperità, fino all'essere uno specialista della cabala napoletana, dei sogni, delle pratiche – danza e canto – che avvicinano gli umani alla divinità e così assume una posizione intermedia tra il medium e lo sciamano, tra la vita reale e l'“aldilà”. A sua volta questo “aldilà” si estende a diversi livelli simbolici: l'inframondo abitato dalle anime dei defunti, il mondo sacro delle divinità, e finalmente la sfera “più in là” della razionalità umana, dall'immaginario individuale (il sogno) all'immaginario collettivo (miti, simboli), all'imponderabile destino amministrato dalla fortuna.

L'ambito della fortuna: *Tumbulella*, Smorfia e Lotto

In Italia è molto popolare il gioco della tombola, gioco intorno al quale si riuniscono le famiglie e gli amici nel periodo di Natale e Capodanno. Tuttavia, la tombola napoletana presenta caratteristiche che la rendono differente da quella che le fami-

glie italiane giocano tradizionalmente nelle feste menzionate. Nella *tumbulella* – nome in vernacolo – a ogni numero, dall'uno al novanta, è associato un significato: la persona che bada al tabellone ed estrae i numeri generalmente li “chiama” (nel doppio significato di estrarre e designare) per il significato al quale è associato culturalmente, per esempio dice “la disgrazia”, quando esce il 17; “le gambe della donna”, al posto dell'11; “morto che parla”, invece del 48; “lo scemo”, al posto del 23; ecc. Nelle famiglie napoletane più tradizionali c'è sempre un familiare o un amico che conosce più degli altri il significato dei numeri. Il piacere di tutti i presenti è che questo personaggio sia l'addetto al tabellone e a “chiamare” i numeri, perché al gioco si aggiunge l'elemento istrionico e teatrale, che si esprime in divertenti doppi sensi, in giochi di parole, burle e allegria che coinvolgono bambini, giovani e adulti.

Inoltre, a Napoli, la *tumbulella* non si gioca solamente nelle feste convenzionali: società di quartiere che si formano *ad hoc* la organizzano durante tutto l'anno. Si tratta di società costituite unicamente da donne e *femminielli*, gli uomini sono esclusi. «I pantaloni (gli uomini) portano *jella*», mi dissero. I numeri sono completamente sostituiti dal loro significato e, molto spesso, da una metafora del significato, soprattutto quando questo si presta a interpretazioni di tipo sessuale. Di solito un *femminiello* è incaricato di “chiamare” i numeri, sia perché gli si attribuisce quella capacità di attrarre e distribuire la fortuna, sia per la capacità di teatralizzare il gioco attraverso il linguaggio e l'uso brillante del vernacolo e per le sue capacità istrioniche, rendendo così la situazione vissuta e condivisa nel gioco uno spettacolo comune.

Riporto dal mio diario di campo la descrizione di una *tumbulella* alla quale fui invitata da un dei *femminielli* “storici” del rione Carità.

Tatiana mi ha invitato a una tombola, sabato 19 dicembre alle 10 di sera. Sono arrivata a casa sua con cinque minuti di ritardo, lei e Luna si erano già avviate al luogo della tombola. La vicina, donna Lina, mi ha indicato vagamente dove dirigersi, la mia impressione fu che non erano molto interessate che io assistessi. Comunque mi avvio nella direzione indicata, un garbuglio di vicoli sempre più deprimenti, scuri e solitari, ma, “indossata” la faccia di antropologa e chiesto con insistenza a chiunque lungo il cammino, un giovane *femminiello* mi ha guidato al posto giusto. La sorpresa è stata trovarmi in un *basso* rimodellato con tutti i lussi moderni. Si scendono alcuni gradini e si entra in un ambiente che sembra ricavato da una grotta, con il tetto curvo e basso. A parte una piccola fontana *kitsch* che emetteva fumo, il pavimento chiaro, i materiali di prima classe del bancone sul fondo, i bagni quasi erotici, a ricopertura del soffitto in calce che lascia scoperto parte delle mura in pietra e il modernissimo sistema di aerazione in alluminio, tutto mostrava chiaramente la mano di un architetto di buon gusto. L'impianto di aereazione mi ha lasciata stupita, perché sebbene tutti fumassero abbondantemente, non c'era traccia di fumo, l'aria era limpida e respirabile, alla faccia delle scritte apocalittiche sui pacchetti di sigarette. Mi sono sentita in casa mia. Entrando a sinistra c'era una sala da ballo con lo stereo a tutto volume, risuonava musica *salsa*, affittata, mi dissero, a un gruppo di cubani. Mi sono affacciata per vedere, ma sono stata scacciata dal volume della musica e dalla quasi totale oscurità. Nel *basso* sedie e tavolini erano strabocchevoli di donne e *femminielli* che schiamazzavano a voce stereofonica in napoletano stretto, arcaico, incomprensibile. Tutti si conoscevano, era l'inaugurazione del locale, che, secondo la locandina affissa al muro, era un'«associazione sportiva dilettantistica, fondata nel 2004, per compleanni, battesimi, feste di 18 anni». C'erano vari bambini mantenuti

separati dall'aerea degli adulti, seduti sulle scale dell'entrata a giocare fra loro. Due persone mi colpiscono in maniera particolare. Una donna giovane, alta, grassissima, con una bella faccia rotonda, sembrava il modello in vivo di una statua o un dipinto di Botero, spalle rotonde, seni piccoli e separati, la curva accentuata della vita, fianchi e pancia molto grossi e rotondi. Si occupava di servire al bancone, controllava i movimenti nel basso e dava ordini con gli occhi, si imponeva con la sua mole e per la calma energia che emanava dal suo sguardo e dal suo corpo. L'altra donna interessante, Anna, era invece di apparenza assolutamente maschile, in *jeans* e camicetta, capelli corti, braccia grosse e abituate, s'intuiva, a sollevare forti pesi e a colpire a cazzotti. Era quella che dominava l'ambiente, organizzava tutto, smistava la gente e i bambini, gridava più di tutti e sapeva che tutti la rispettavano. Non ho capito se era la proprietaria o solo affittava il locale. Una guappa camorrista a prima vista e, infatti, Tatiana mi conferma che tutti la temono sui quartieri, ma che è generosissima e splendida quando organizza le sue feste nei vicoli per la comunità e per questo la rispettavano tutti. C'erano vari *femminielli* già maturi, anzi di giovani ho visto solo Luna, conosciuta da Lina due sere prima assieme a Tatiana. Tutti hanno il proprio soprannome, molti hanno il petto operato, vita stretta e chiappe ampie, forse anch'esse siliconate. Ben vestite, alla moda, gonna o pantalone e blusa, va molto il nero, il trucco a volte esagerato lascia comunque intravedere l'origine maschile. Ma anche c'erano *femminielli* legittimi non travestiti, di cui comunque si parla al femminile, ma che si presentano al maschile. Pantaloni e camicia, un codino trattenuto da un elastico, un impercettibile filo di trucco, mocassini di marca, quasi un *metrosexual*. Erano i più anziani, quelli che ormai già non potevano sostenere l'impegno della trasformazione al femminile. Tutto il pubblico è composto da donne, gli

unici uomini sono i cubani che rimangono rintanati nel *night* e uno o due giovani, familiari di Anna, che però spariscono dalla circolazione una volta iniziato il gioco. Mentre aspettavamo che cominciasse la tombola, Luna è stata contattata per organizzarne una in un ristorante, la sentivo negoziare per telefono. Il prezzo delle cartelle mi ha sbalordito e fatto desistere. 50 euro, anzi euri, per 6 cartelle, il minimo, sembra, per avere la speranza di fare tombola. Un vero gioco d'azzardo. Prima dell'inizio, vendevano a 20 euro una striscia con tre numeri da tirare a sorte. Il numero estratto dava una vincita di 150 euro. Ne ho comprato una, per non essere tacciata di avarizia. Quando già si era riempita la sala con tutti i partecipanti, sono stati distribuiti una fetta di pandoro, caffè e *vermut* e quindi, ben rifocillati, via alla fortuna!!! A richiesta generale Luna ha fatto muovere 'o *panare*. In prima istanza, chiamava il significato del numero, secondo la Smorfia, poi diceva il numero, ma spesso improvvisava una metafora, facendo riferimento a cose o avvenimenti conosciuti e condivisi da tutti i presenti che si sganasciavano dalle risate e incrementavano le allusioni. Era impossibile capire per me, occupata inoltre a riempire tre cartelle che Lella mi aveva assegnato in assenza della legittima proprietaria. Le sue cartelle le riempiva una signora, che poi ha vinto. La donna che vinse i 150 euro delle strisce, dette un biglietto a Luna, come ricompensa per aver partecipato della fortuna nella vincita. E altri biglietti, dai 10 ai 50 euro per ciò che potetti intravedere, gliene regalarono dopo la tombola. In verità, vidi un gran passaggio di soldi di mano in mano, ma non compresi in base a quali motivi e in appannaggio di chi, circolavano con troppa rapidità. Sicuramente una buona parte finirono nelle mani di Luna. Appena finita la tombola tutti i *femminielli* si alzarono allo stesso tempo, come soldatini di piombo resuscitati dopo la battaglia, e abbandonarono il locale. Si senti il *brruum* delle

sedie scostate. Erano venuti solo per quello. Tatiana mi disse che la maggiore parte si dirige al Bingo di via dei Fiorentini aperto fino alle due di notte, per continuare a giocare.

Da questa descrizione risulta evidente l'alleanza tra donne e *femminielli*, così come le multiple relazioni sotterranee, tra clientela, paura e rispetto, che si stabiliscono tra *femminielli* e i capi del quartiere vicini alla criminalità, alla marginalità sociale e con donne che maneggiano abbastanza denaro. Certo è che vidi circolare una gran quantità di soldi, cosa che risulta abbastanza sorprendente dato il basso tenore di vita delle persone in questi quartieri.

L'atteggiamento compulsivo verso il gioco d'azzardo fa sì che il bingo, di recente importazione a Napoli, sia costantemente assiepato di clienti, al punto da dover fare la fila per entrare. Tuttavia la *tumbulella*, per lo meno quelle due a cui ho assistito, sfoggia un'atmosfera familiare, dove non c'è spazio per l'anonimato o la riservatezza, dove nel rituale si giocano molti livelli di interazioni sociali e simboliche. Risultò anche chiaro che non necessariamente i *femminielli* sono travestiti, infatti se Tatiana (quasi *settantina*, per dirla alla Camilleri), Luna e alcuni altri giovani sfoggiavano un'apparenza femminile, con gonne e camicette scollate, orecchini e *falpalà*, gli altri *femminielli*, sopra i cinquant'anni, avevano rinunciato alla *performance* a favore di uno stile più comodo per la loro età, anche se, ovviamente, non mancava il tocco femminile nell'acconciatura dei capelli o nel trucco del viso.

* * *

Da dove viene questa relazione fra numeri e idee? L'attribuzione di particolari significati ai numeri è codificata dalla Smorfia⁵, una forma ai cabala locale, un compendio di numeri

e significati dall'uno al novanta che si è tramandato in forma anonima, sia nella tradizione scritta che orale.

La tradizione scritta della Smorfia è riportata in un libro conosciuto sotto il nome popolare di Libro dei Sogni. Matilde Serao nel *Ventre di Napoli* (1884) definisce la Smorfia come «una prima forma letteraria, rudimentale, analfabeta, fondata sulla tradizione orale come certe fiabe e certe leggende. Tutti i napoletani che non sanno leggere, vecchi, bimbi, donne, specialmente le donne, conoscono la Smorfia, ossia la Chiave dei Sogni a memoria e ne fanno speditamente l'applicazione a qualunque sogno o qualunque cosa della vita reale» (Serao, 1975: 41).

La pubblicazione più antica risale alla fine del XVII secolo. Successive edizioni della Smorfia, più complesse, la definiscono anche come manuale di interpretazione dei sogni e “guida per il gioco del lotto”, lotteria pubblica alla quale sono particolarmente e appassionatamente dediti i napoletani, senza distinzione di classe, età, sesso ed educazione. Le edizioni più semplici forniscono una lista di nomi comuni, aggettivi, avverbi ecc., in ordine alfabetico con la corrispondente traduzione in numeri dall'uno al novanta, ma le edizioni più complesse offrono oltre un ventaglio di strategie di gioco che include l'“interpretazione dei sogni” e calcoli definiti cabalistici che servono per giocare al Lotto.

Il Lotto e la Smorfia sono tradizioni tanto radicate che a Napoli il più delle volte si traduce in numero qualsiasi evento notevole della vita, vale a dire che l'interpretazione della realtà si esprime in segni numerici che immediatamente si scommettono nella lotteria, con la speranza di cambiare il proprio destino⁶. Nel 1891, Matilde Serao (1881: 45) scriveva: «Il popolo napoletano, che è sobrio, non si corrompe per l'acquavite, non muore di *delirium tremens*; esso si corrompe e muore per il lotto. Il lotto è l'acquavite di Napoli». Considerava il gioco del lotto una vera peste che da secoli contagiava i napoletani, soprattutto il popolo e i più poveri che ogni settimana si indebitano e

impegnano perfino i vestiti per “giocarsi un biglietto”, con la speranza di vincere il premio maggiore⁷. Per i napoletani i numeri custodiscono la speranza e l’attesa di un cambio radicale del destino, sempre concepito come sostanzialmente negativo, poiché associato alla secolare frustrazione e miseria delle plebi meridionali, la speranza è il riscatto della povertà.

«Nel linguaggio dei giocatori del lotto, dare i numeri assume un significato altamente positivo, perché significa la capacità di prevedere la ruota della fortuna. Quelle persone considerate capaci di dare i numeri godono di un enorme prestigio» (Macry, 1997: 46). La tradizione popolare assegna ai frati, monaci e a un personaggio codificato dalla cultura, “l’assistito” (assistito da uno spirito dell’aldilà), una speciale capacità di dare i numeri, (non perché danno direttamente i numeri, ma perché tutto ciò che dicono e fanno viene ritenuto buono per essere “Smorfiato” e giocato), ma è al “postiere” delle ricevitorie del lotto colui al quale ci si rivolge per chiedere consigli, suggerimenti, interpretazioni.

Tuttavia esiste una differenza sostanziale tra la Smorfia per il lotto e la tombola figurata, dove il “gioco” nel gioco consiste nel dichiarare il significato dei numeri estratti (i significati sono novanta come i numeri) durante l’estrazione che è determinata dal caso, dall’imponderabilità del fato. Nella Smorfia, sia di tradizione orale sia scritta, invece, ogni numero possiede un campo di significati molto vasto che permette l’interpretazione dei segni onirici e si applica in maniera inversa nel gioco del lotto, dal momento che il significato è attribuito all’evento, onirico o no, quindi non al caso, ma in base a una interpretazione, relativamente specializzata, dei “fatti” che si tramutano in numero secondo la norma stabilita dal mito di origine, ossia la Smorfia stessa.

Sebbene al *femminiello* sia attribuito il potere della sorte, della fortuna, prodotto dal caso, di quell’“aldilà” imponderabile che sfugge al ragionamento umano, e per questo è incaricato di “chiamare” i numeri o regola le riffe, egli non fa parte dei

personaggi legittimati che danno i numeri per il gioco del lotto, dove ciò che conta non è il fato, ma la normatività della interpretazione del segno onirico o reale.

Tra i numeri magici, i più ambiti sono quelli che derivano dall'interpretazione dei sogni, soprattutto se nel sogno è apparso qualche familiare, un amico defunto o un'anima del purgatorio. Anzi, ai defunti nei quali si ha una più grande fiducia, gli individui chiedono di inviare loro i numeri vincenti⁸.

Secondo l'immaginario popolare tutti i sogni hanno – oltre il contenuto, che si esprime attraverso le immagini, la messa in scena e la trama, vale a dire le relazioni esistenti tra le immagini – un significato velato e nascosto che è il vero nucleo, l'obiettivo finale da svelare e interpretare. Il sogno è un'esperienza allucinatoria, un'attività psichica, che sfugge alla logica del cosciente, evoca «vicende che il dormiente sviluppa sulla base di [...] eventi, persone, cose che appartengono al suo ambiente attuale» (Di Nola, 1993: 81) socioculturale. Il sogno è connesso col processo di formazione del simbolo e i simboli onirici non sono soltanto quelli personali del soggetto, ossia “privati”, ma anche simboli universali condivisi dai membri di un determinato contesto culturale, e questo rappresenta la Smorfia.

Il sogno quindi sta alla base di molte credenze e concezioni, dotte e popolari, che danno origine all'oniromanzia o divinazione attraverso i sogni, già presente in Mesopotamia. La letteratura demologica ha mostrato come i sogni nelle culture contadine e in alcuni ceti urbani sono concepiti come un'emanazione del mondo dell'aldilà o provengono direttamente dal mondo dei defunti. I numeri che derivano dall'interpretazione dei sogni si giocano al Lotto. «I sogni come portatori d'informazioni dai morti [...] spesso vengono fatti tradurre in numeri dal “postiere”, l'impiegato della ricevitoria del lotto cui ci si rivolge abitualmente chiedendo consigli, interpretazioni, suggerimenti» (De Matteis, 1997: 28).

L'interpretazione dei sogni e l'attribuzione ai numeri di un significato profondo sono eseguite da persone che il contesto sociale riconosce come specializzate, essendo abili conoscitrici della tradizione orale della Smorfia. Il *femminiello* può svolgere questa funzione, ma non ho trovato nel mio lavoro di campo un nesso specifico che lo legittimi come specialista dell'interpretazione dei sogni, mentre ricordo, nel repertorio selettivo della memoria, una signora che circolava nel quartiere alla quale molti ricorrevano perché sapeva scegliere tra i molti segni onirici di un sogno privato quelli più pregnanti di significato.

Ritornando ai *femminielli*, in virtù del maneggio della Smorfia, allora, sembrano poter avere una speciale relazione con l'ambito dei sogni e in particolare con quelli inviati dai defunti, ma in forma marginale, direi liminale, perché privi della chiarezza che conferisce riconoscimento sociale. Essendo né uomini né donne, sono rappresentati, nel senso comune, come la figura per eccellenza della diversità e assimilati simbolicamente alle anime del Purgatorio.

Sogno e anime del Purgatorio sono elementi fortemente correlati poiché permettono ai viventi di accedere al mondo dell'ignoto, di costruire un dialogo con le persone scomparse, di mantenere vigenti i legami affettivi ed emozionali.

L'ambito del sacro: il culto delle anime del Purgatorio e il culto mariano al monastero di Montevergine

Le manifestazioni descritte si possono associare al culto popolare delle "anime del Purgatorio" alle quali l'immaginario popolare attribuisce speciali capacità di cambiare il destino dei viventi. Molti studiosi collocano l'origine o per lo meno la diffusione di questo culto popolare nella seconda metà del XVIII secolo, e lo mettono in relazione con la risonanza della peste del 1656

sull'immaginario collettivo. Nei sotterranei delle chiese e nel Cimitero delle Fontanelle furono seppelliti migliaia di corpi di defunti a causa della peste, morti senza congedo e senza conforto, lontani dagli affetti familiari, "anime abbandonate", come i napoletani devoti designano i teschi, le ossa e i resti umani. In questo periodo si diffonde la devozione alle anime del Purgatorio, concepite come anime in pena, come popolo che soffre, coinvolto nella vita degli uomini sia attraverso la pratica dei suffragi sia attraverso l'intenso scambio simbolico che s'istaura tra vivi e morti in nome della *caritas*.

Nell'ambito del culto alle anime del Purgatorio, la religione popolare napoletana si rivolge particolarmente alle anime anonime e abbandonate, da aiutare e cui chiedere aiuto, stabilendo un sistema di comunicazione con l'"aldilà" a partire dalla comune posizione di marginalità sociale e liminalità. Le anime condannate al Purgatorio e i devoti condannati alla marginalità sociale condividono una zona di confine: i primi sono collocati in un luogo di passaggio nella morte che è certa; i secondi vivono marginalmente in una vita che è precaria.

Da secoli, la pietà popolare s'incarica di questi teschi senza nome, identificandoli con le anime del Purgatorio chiamate anime *pezzentelle* (povere, mendicanti), anime scordate o semplicemente e affettuosamente *capuzzelle* (piccoli teschi). Le anime in pena sono spiriti senza pace e senza nome, il cui abbandono e la cui marginalità continuerebbero *ab aeterno* nell'"aldilà" se non ci fossero le cure e le preghiere dei fedeli che s'incaricano di pulirle e lustrarle, di accendere candele, portare fiori, pregare e mandare a dire messa per loro.

Il culto alle anime *pezzentelle* ha una forte connotazione femminile, poiché lo praticano essenzialmente le donne. Ogni fedele "adotta" una *capuzzella*, alla quale rende culto tutta la vita in cambio di favori e buona fortuna nell'ambito della salute, dell'amore e della ricchezza, affinché aiuti i vivi a vivere meglio.

Anche in questo culto il sogno ha una funzione importante in una doppia versione. Il fedele può scegliere la *capuzzella* e “adottarla”, attraverso visite costanti e regolari, finché il morto gli appare in sogno e si fa “riconoscere” con il suo vero nome; oppure, al contrario, l’anima appare nel sogno del fedele per farsi individuare e quindi adottare. Il sogno resta quindi il mezzo privilegiato della comunicazione tra vivi e morti.

Nelle pratiche e nel linguaggio stesso del rituale di adozione della *capuzzella* è possibile rinvenire il carattere femminile della devozione e la correlata connotazione infantile degli spiriti adottati, una corrispondenza mitico-simbolica tra bambini, vecchi e defunti, associati in quanto categorie non perfettamente integrate nel corpo sociale, figure marginali, carenti, insufficienti a se stessi, e, pertanto, oggetto di carità e ritualmente stigmatizzate. «Nella tradizione popolare “i bambini rappresentano le anime del Purgatorio” (testimonianza orale) e gli adulti sono soliti portare i bambini nei luoghi di culto delle *capuzzelle*, è come portare con sé la cornucopia della felicità e della fertilità» (Niola, 2003: 33). L’uso del termine “adozione” rimanda al campo metaforico dell’infanzia abbandonata e innocente, ma, allo stesso tempo, al campo femminile della maternità. E, infatti, «oltre che per religiosità o per culto o per devozione, i *femminielli* si recavano in questi luoghi per un desiderio di maternità, di femminilità o comunque per ritrovarsi in un mondo femminile [...] non dimentichiamo la forte teatralità del culto e la forte teatralità dei *femminielli*» (Niola, 2003: 130). Nell’immaginario popolare, quindi, la liminalità delle anime si relaziona, a sua volta, con la liminalità sociale dei bambini e dei *femminielli*, i quali a loro volta si ubicano nella liminalità tra fertilità simbolica, di cui è testimonianza il rito della “figliata” (Simonelli e Carrano, 1983) e la infertilità reale biologica.

Tradizionalmente il lunedì era il giorno dedicato al culto. In molte aree del sud d’Italia in questo giorno si facevano, e

ancora oggi si fanno, le offerte ai defunti. Nel mondo greco antico esisteva un uso analogo, essendo il giorno dedicato ai morti e legato alla periodicità lunare delle “ceni di Ecate”, divinità infera per antonomasia, stabilendo una correlazione tra la luna e la fortuna. Come nel caso precedente, incontriamo una volta ancora i *femminielli* con una funzione peculiare che associa la morte alla sorte: sono loro che organizzavano la “riffa” che si realizzava i lunedì in vari punti dei quartieri popolari, benché la più famosa fosse quella davanti alla chiesa di Santa Maria alla Sanità, conosciuta popolarmente come la chiesa del Monacone, all’uscita delle catacombe di San Gaudioso, santo rappresentato come un monaco. Essendo il portatore di una carica magica e stando al limite del diverso, nella condizione dell’ermafroditismo, il *femminiello* è delegato a distribuire parte della sua fortuna agli altri nelle riffe dove si sorteggiavano cibi e beni di prima necessità, in un sistema legato alla estrazione dei numeri del lotto. Ormai questa funzione non si esercita più, ed alcune fonti hanno sottolineato che era praticata sporadicamente negli ultimi anni del secolo scorso.

* * *

Il protagonismo de *femminielli* si registra in un’altra occasione festiva e cerimoniale riguardo al culto mariano nel Santuario di Montevergine, vicino ad Avellino, che è meta di tre importanti pellegrinaggi: in maggio, quello dei “cafoni” (contadini), in settembre, quello dei napoletani (urbani) e il due di febbraio, festa della Candelora, quello dei *femminielli*, che partono in comitiva da Napoli e altri paesi della Campania la notte precedente. Tuttavia, anche negli altri pellegrinaggi, tradizionalmente, un *femminiello* accompagnava i pellegrini incoraggiando con canti e danze.

Il santuario di Montevergine è legato, secondo gli studiosi locali, all'esistenza di un tempio di Cibele – la grande madre – il cui culto era caratterizzato dal rituale di castrazione dei suoi fedeli e dal travestitismo dei suoi sacerdoti (De Simone, 1982: 89). Per altro, l'area geografica di Montevergine sembra essere particolarmente legata ai culti e rituali connessi con la sfera della sessualità di ordine sacro. Un santuario del VI secolo era dedicato alla dea Mefite (Mefitis), divinità androgina, nominata al maschile e femminile.

La stessa leggenda della comunità religiosa legata al Santuario, narrata nella vita di San Vitaliano – XII secolo – riferisce che Vitaliano, vescovo di Capua, fondò il Santuario dopo che fu risparmiato dal linciaggio di fedeli che lo scoprirono travestito con abiti femminili. E ancora nel 1611, secondo la storia riferita dai padri benedettini, dopo l'incendio che distrusse il Santuario, si scoprirono tra i morti (probabilmente gli ospiti del convento) molti corpi di uomini vestiti da donne.

Una leggenda che si trasmette da secoli e che risale al 1256, narra che due “sodomiti”, in quel tempo, furono cacciati dalla comunità per atti osceni e portati sul monte Partenio per lasciarli morire di freddo in un giorno d'inverno. Tuttavia avvenne il miracolo: apparve il sole e i due uomini poterono amarsi secondo la loro natura. Questo è il mito di origine della festa dei *femminielli* nella Candelora, perché vanno a ringraziare la Vergine per il miracolo, portando una *tammurriata* che coinvolge nel ritmo e nella danza tutti i pellegrini⁹.

Il mito costruisce, ordina, narra e trasmette qualcosa che rimane ed è imm modificabile, che si ricrea ogni volta che si ripete e che si trasmette; organizza la realtà per darle un senso e integra il soggetto nel mondo offrendogli un'identità, un luogo e una storia, da conto di ciò che non possiamo spiegare, che scappa alla ragione e alla parola: l'impossibile, in questo caso l'inverso della natura sessuata. Questo mito, quindi, legittima e

sacralizza la figura “anormale”, condannata dai sacri testi, e la reintegra nella storia.

Nel contesto del pellegrinaggio a Montevergine, il *femminiello* che canta e guida le danze, potrebbe ricordare la funzione del medium o dello sciamano ma all'inverso; mi spiego.

La capacità dello sciamano è di “viaggiare” in stato di *trance* nel mondo degli spiriti e di utilizzare i loro poteri. Lo sciamano, attraverso il suono del tamburo o il ritmo dei sonagli raggiunge lo stato estatico (stato alterato di coscienza) per entrare nella realtà impercettibile dello spirito al fine di ottenere aiuto per sé stesso e gli altri. Può essere in grado di produrre l'estasi e controllare la *trance*.

Ma il *femminiello* a Montevergine non entra in *trance* come lo sciamano, può provocarla nei presenti, come conseguenza del ritmo ossessivo della *tammurriata* e della danza, ma questa non è la sua funzione né la caratteristica principale della sua attuazione: la comunicazione con la divinità non va verso l'estasi, in un'ascesi dell'umano verso il divino, ma al contrario è una rappresentazione, una messa in scena giocosa della vita sessuata e della sessualità della vita umana di fronte alla divinità, sessualizza l'atto religioso. È la divinità ad essere chiamata ad assistere al delirio degli umani.

Riflessioni finali

I *femminielli*, come gli altri personaggi simili, sono ubicati nell'asse della liminalità, della rottura delle norme legittimate dalla comunità, in una fase intermedia e di transizione, in una zona di ambiguità, una sorta di limbo socioculturale, in cui i simboli culturali possono essere manipolati e ricomposti secondo modalità inedite. Turner sostiene che «l'essenza della liminalità consiste nella scomposizione della cultura nei suoi fattori costitutivi e nella ricomposizione libera o 'ludica' dei medesimi

in ogni e qualsiasi configurazione possibile, per quanto bizzarra» (Turner, 1986: 61). I *femminielli* mettono in discussione la rigidità dei codici e delle classificazioni socioculturali, rendono caduche e fluide le frontiere tra maschio e femmina, fra la vita (precaria) e la morte (certa), fra il sacro e il profano, il sesso (biologico) e il genere (culturale). In altri termini nella liminalità la persona “gioca” con gli elementi della sfera familiare e li rende “altri”, in combinazioni senza precedenti.

Sebbene considerati fuori dalla norma, qualcosa di poco chiaro nella loro natura, figure come il *berdache*, l'*hijra*, il *muxe* o il *femminiello* trovano forme di espressione e affermazione in spazi legittimati dalla cultura tanto come femminili che maschili, in quegli interstizi e zone di convivenza e produzione culturale che rimangono fuori o periferici, rispetto all'influenza della cultura eterosessuale. Producono una cultura dell'ambiguità, della performance, dell'esibizionismo e della trasgressione che sfugge tanto agli stereotipi di genere che alle ristrette classificazioni della cultura occidentale. Il concetto di terzo genere come repertorio di caratteristiche di ambedue i sessi che si coagulano nell'individuo, come è spesso usato da alcuni autori riguardo agli individui con orientamenti sessuali e di genere che non sono ortodossi, è troppo ristretto, occulta la complessità di ruoli, identità, interrelazioni contraddittorie tra diverse dimensioni: biologica, sessuale, di genere, culturale, religiosa. Per questo, l'uso del termine omosessuale per definire personaggi così peculiari è errata. Questa parola pone l'accento sull'espressione della sessualità individuale mentre il *muxe* o il *femminiello* rimandano a pratiche e ordini sociali molto complessi, dove l'identità sessuale non è l'elemento centrale o preponderante di definizione sociale, come potrebbe esserlo per un omosessuale o gay nella società occidentale moderna.

Inoltre è interessante notare che le società che incorporano e non demonizzano questi personaggi danno spazio e le-

gittimità alle zone d'ombra, all'indefinito, alla contraddizione, alla liminalità (quella soglia infinitesimale tra l'essere e il non essere, tra una cosa e un'altra in processo di cambiamento e mutazione) della natura, del genere, delle relazioni in società e con la divinità. Si tratta, senza dubbio, di culture dinamiche, espressioni di popolazioni che riescono a coniugare in forma originale tradizione e modernità, cambiamenti e permanenze, conflitti e armonie, scienza e magia, bipolarità e tridimensionalità di genere.

Queste esperienze ci indicano anche che bisogna superare il nostro etnocentrismo per rispettare tali manifestazioni e studiarle ubicandole nel contesto storico, sociale, culturale tenendo conto dell'organizzazione sociopolitica del genere che è specifica di ogni società e di ogni momento storico. Le logiche dei valori sociali, in base al loro grado d'inclusione o esclusione, possono produrre "mostri", "deviati", "anormali", o, al contrario, permettere agli individui di esprimere forme diverse di sessualità, così come costruire altri stili di vita e di relazioni che possono anche articolare le caratteristiche di ambedue i generi, ma, allo stesso tempo, dar vita a pratiche, comportamenti ed elementi culturali propri della trasversalità di genere.

Note

¹ *Muxe* è la traduzione in zapoteco della parola “mujer” (donna, in spagnolo), in questo caso il suono assomiglia alla *je* francese.

² La condizione di genere durante il ciclo di vita di una donna è marcata dalla presenza o assenza della capacità riproduttiva. La concezione del corpo e gli ambiti di potere familiare e sociale cambiano in una donna dall'età riproduttiva alla menopausa.

³ Importante è anche la funzione di questi personaggi nella costruzione della sessualità maschile in società segregate. Una differenza importante con la cultura occidentale urbana è che per la cultura popolare napoletana ha significato solamente la relazione sessuale che un *femminiello* realizza con un uomo eterosessuale. La relazione fra due *femminielli*, tra un *femminiello* e un uomo omosessuale di tipo occidentale è inconcepibile, anzi “disgustosa” a detta di tutti. Il *femminiello* vuole solamente un uomo dichiarato e senza dubbi eterosessuale. Nella società zapoteca, le pratiche sessuali dei maschi adulti con un *muxe*, molto frequenti in stato di ebbrezza, non sono considerate segni di omosessualità ma, piuttosto, affermazione di virilità e machismo purché l'uomo svolga la parte attiva nella relazione. Queste stesse concezioni culturali sulla sessualità le ritroviamo tra i *femminielli* a Napoli. Vale a dire che esiste in ambedue società una netta differenza d'identità e concettualizzazione tra l'individuo riconosciuto come omosessuale in senso stretto – sia o no effeminato – e l'uomo che ha relazioni sessuali con lui, si concepisce il primo come un individuo che assume nella relazione sessuale un ruolo “passivo”, di penetrato, e il secondo un ruolo “attivo”, di penetratore. L'uomo che ha pratiche sessuali con un *muxe* o un *femminiello* non è mai considerato omosessuale, cioè il suo etero-status non è messo socialmente in discussione. Questo modello d'identità sessuale, detta anche “omosessualità mediterranea o etnica”, è una particolare concezione dell'omosessualità che troviamo molto diffusa nei paesi di cultura latina (europea e latinoamericana) e islamica del Mediterraneo, e inoltre nell'area balcanica (Dall'Orto, 1990).

⁴ Nei miei ricordi d'infanzia è presente un *femminiello capera* che veniva a elaborare il *tuppo* a mia zia quando l'occasione sociale lo richiedeva.

⁵ Anagramma di Morfeo, dio del sogno.

⁶ Alcuni esempi quasi storici: durante i Mondiali di calcio a Madrid, nel 1982, Paolo Rossi, che giocava con il numero 9, marca 3 gol contro il Brasile, che si tradussero nel terno vincente, 82 9 3; Diego Maradona (numero 5 al terno) e la caduta del governo pentapartito, il 2 maggio 1985, danno origine al terno 5 25 85.

⁷ Sempre dal repertorio dei miei ricordi infantili, rammento con chiarezza le interminabili (per me) discussioni che si instauravano tra la nostra

cameriera, il ragazzo che distribuiva la spesa a domicilio e il mio nonno paterno che faceva il sarto, con l'intervento spesso di mio padre, già medico affermato a quei tempi, sui numeri da giocare al lotto alla fine della settimana.

⁸ Mia zia, per esempio, mi diceva: «Chiedi i numeri all'anima di tua nonna, la santa donna di mia madre», morta quando ero ancora bambina.

⁹ Benché la chiesa cattolica abbia tollerato per molto tempo i pellegrinaggi dei *femminielli*, nel febbraio del 2002, l'abate del Santuario di Montevergine scacciò i *femminielli* dal sagrato della Chiesa accusandoli di profanare un luogo sacro, affermando che le loro preghiere non erano gradite e urlando: «vergogna, vergogna!». A partire da questo momento si verifica un'irruzione del movimento urbano del *gay pride* che si appropria, in un certo senso, della tradizione.

Bibliografia

- Cardin A. (1984) *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Tusquets, Barcelona.
- Dall'Orto G. (1990) *Mediterranean homosexuality*, in Dynes Wayne R. (eds.), *Encyclopedia of homosexuality*, Garland, New York, vol. 2, pp. 796-798.
- D'Agostino G. (2000) *Travestirsi. Appunti per una 'transgressione' del sesso*, in Ortnier S.B. e Whitehead H., *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo.
- De Barbieri T. (1991) *Los ámbitos de acción de las mujeres*, "Revista Mexicana de Sociología", anno LIII, n. 1.
- De Martino E. (1960), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- De Matteis S. e Niola M. (1997) *Antropologia delle anime in pena*, Argo, Lecce.
- De Sanctis Ricciardone P. (1987) *La smorfia nell'Ottocento italiano: tradizione scritta e tradizione orale*, "La ricerca folklorica", n. 15.
- De Simone R. (1982) *Il segno di Virgilio*, Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo, Pozzuoli.
- Desy P. (1978) *L'homme femme. Les berdaches en Amérique du nord*, "Revue Libre", n. 78, Petit Bibliothèque Payot, Paris.
- Devereux G. (1973) *La homosexualidad como institución entre los indios mohaves*, in Ruitenbeek H.M. (comp.), *La homosexualidad en la sociedad moderna*, Siglo XX, Buenos Aires.

- Di Nola A. (1993) *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Laterza, Bari.
- Macry P. (1997) *Giocare la vita. Storia del Lotto a Napoli tra Sette e Ottocento*, Donzelli, Roma.
- Marcasciano P. e Miano Borruso M. (2005) *Dal muxe a Juchitán, Messico, al femminiello a Napoli, Italia*, XIX Biennial Symposium of the Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association, 6-9/04/2005, Bologna, Italia.
- Miano Borruso M. (1998) *Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades*, "Debate Feminista", anno IX, vol. 18.
- Miano Borruso M. (2001) *Hombres, mujeres y muxe en el Istmo de Tehuantepec*, Plaza y Valdés/INAH, Messico.
- Nanda S. (2003) *Hijra y Sadbin. Ni hombre ni mujer en la India*, in Nieto J.A. (eds.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Talasa, Madrid.
- Nieto J.A. (comp.) (1998) *Transexualidad, transgenderismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Talasa, Madrid.
- Nieto J.A. (eds.) (2003) *Antropología de sexualidad y diversidad cultural*, Talasa, Madrid.
- Nioa M. (2003) *Il purgatorio a Napoli*, Meltemi, Roma.
- Serao M. (1884) *Il ventre di Napoli*, Gruppo Editoriale dell'Espresso, Roma, 1975.
- Serao M. (1891) *Il paese di cuccagna*, Garzanti, Milano, 1981.
- Simonelli P. e Carrano G. (1983) *Le marriage des femminielli a Naples*, "Masque. Revue des homosexualites", n. 18, pp. 106-115.
- Turner V. (1986) *Del rito al teatro*, Il Mulino, Bologna.
- Whitehead H. (2000) *L'arco e la cinghia del fardello. Uno sguardo sulla omosessualità istituzionalizzata del Nord America indigeno*, in Ortner S.B. e Whitehead H. *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo.
- Zito E. e Valerio P. (2010) *Corpi sull'uscio identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema, Napoli.

Sitografia

- <http://spazioinwind.libero.it/mycrossofworld/MusicaDelSud/campania/Rosario%20dei%20femminelli.htm> 2002.
- <http://pulcinella291.forumfree.it/?t=26476735&st=15> 11/06/2008.

Testo e contesto dei *femminielli*: riflessioni socio-antropologiche su una ricerca di *genere*

di Eugenio Zito

[...] vedi il problema è proprio questo, è così che secondo me ha senso fare l'operazione, se poi dopo puoi avere dei figli se no a che serve, a niente perché non cambia niente, tu comunque non puoi avere figli e allora perché farlo meglio così che puoi essere tutto essendo comunque molto femmina perché poi così sei più speciale e ti cercano molto di più [...].

Nina, 44 anni

Introduzione

I *femminielli*, uomini che «sentono e vivono come donne» (Simonelli e Carrano, 1983, 1987), costituiscono una realtà collettiva risalente, in qualche modo, pur nella diversità di forme e manifestazioni specifiche, alle origini della città di Napoli, almeno sul piano socio-antropologico, anche se non per un'ininterrotta e provata sequenzialità storica (Zito e Valerio, 2010). I *femminielli* si sposano tra di loro con un rito che imita le nozze religiose in chiesa, e arrivano anche a mimare scene di parto e battesimo come Malaparte (1949) ha raccontato ne *La Pelle* e la regista Liliana Cavani ha mostrato in alcune memorabili scene dell'omonimo film del 1981 (D'Agostino, 2000). Essi rappresentano una realizzazione *sui generis* che è insieme, paradossalmente, arcaica e attuale, perché coniuga caratteristiche di un

mondo e di una realtà socio-culturale non più esistenti (Della Porta, 1586), con quelle indicate come conquiste del pensiero e della prassi contemporanea (Simon, 1996). Questo fenomeno è espressione di una sorprendente post-modernità, perché avvalorata nel campo dell'identità di genere, con tutto il peso della sua storia, l'idea di un continuum tra maschile e femminile, in opposizione ad una rigida polarità sessuale di uomo e donna. Nella sua arcaicità, poi, la figura del *femminiello* prolunga fino a oggi il mito e archetipo dell'androgino che richiama l'onnipotenza e l'autosufficienza dell'unità narcisistica primaria e sembra anche evocare, concretamente, il bagaglio fantasmatico della bisessualità psichica di ciascuno (Freud, 1932). Ma, considerando che si tratta di un fenomeno caratteristico della città di Napoli, è immediato il richiamo alla figura della sirena *Partenope*, cui è legato il mito di fondazione della città, come idea del doppio e dell'autosufficiente.

Nel testo in epigrafe un *femminiello* intervistato parla lucidamente della sua condizione. La inquadra in un "tutto" omnicomprendente (femmina, maschio, maschio-femmina, femmina-maschio), la caratterizza, però, con il sostantivo "femmina", reso superlativo con il termine "molto" e la qualifica "più speciale". Tutto ciò a prescindere dalla capacità di avere figli. Quest'ultima viene considerata solo quel valore aggiunto che potrebbe dare senso ad un intervento completo di riconversione chirurgica del sesso laddove si rendesse veramente attuabile. Ma, poiché così non è, è manifesto che il nostro soggetto esprima una certa consapevolezza di vivere un'identità di genere che è, consentite il gioco di parole, *sui generis*. Volendo connotarla con un linguaggio attuale potremmo collocare questa complessa realtà identitaria nell'universo del *transgenderismo*¹. Si avverte, infatti, nella condizione dei *femminielli* una situazione diversa rispetto al registro della transessualità (Chiodi, Ricciardi, Santamaria, Valerio e Zito, 2008), in quanto essi realizzano il su-

peramento della propria mascolinità su un piano più rituale e simbolico. In altri termini perpetuano la propria simbiosi con la madre a prescindere dal conseguimento di una completa assimilazione sul piano biologico. Si può ritenere che ciò costituisca l'elemento distintivo di questo transgenderismo, coniugato con un'ascendenza arcaica stratificata nel peculiare contesto culturale di provenienza.

A Napoli il transgenderismo e il travestitismo dei *femminielli* si differenziano, dunque, da fenomeni analoghi di altre grandi città europee o di New York quali quello delle *drag queen* (Schacht e Underwood, 2004). È sì un transgenderismo urbano e perciò è diverso da quello che esprime ruoli tribali come nel caso dei *Berdache* presso gli indiani *Mohave* del Nord America (D'Agostino, 1998, 2000) o ruoli essenzialmente religiosi presenti in alcune popolazioni dell'estremo oriente (Herdt, 1993). Presenta piuttosto analogie, somiglianze ed affinità con il mondo dei *Muxe* della società zapoteca del Messico (Miano Borruso, 2011). Non è camuffamento della virilità, non è semplicemente legato a tradizioni di teatralità popolana documentata da opere come il cosiddetto *Ballo di Sfessania* o la *Canzone di Zeza* risalenti rispettivamente al XVI e XVII secolo, in cui spesso i *femminielli* sono stati utilizzati in ruoli fondamentali. In realtà presenta quasi i caratteri di una condizione di diversità esibita con naturalezza e di un'espressione sessuale che ha una propria realtà largamente riconosciuta ed integrata nel suo contesto sociale con aspetti di sacralità rituale e di sapore arcaico profondamente stratificati nella cultura (Simonelli e Carrano, 1983, 1987). I due aspetti della sacralità e dell'integrazione sociale sono correlati, perché la ritualità attuale si manifesta soprattutto nella rappresentazione di cerimonie fondamentali della vita sociale, quali il matrimonio, il parto e il battesimo, nell'esercizio della divinazione sotto varie forme e nel riconosciuto potere di portare fortuna. In proposito, molto diffusa è stata, per esempio,

la loro pittoresca presenza nelle famiglie della borghesia napoletana durante il tradizionale gioco della *tombola*².

In definitiva sembrerebbe che la specificità sul piano socio-antropologico dei *femminielli* di Napoli sia quella di aver perpetuato, con continui adeguamenti alle mutazioni storiche e sociali, questa tradizione arcaica di identificazione rituale e psicologica con il femminile originario. Quello dei *femminielli* si sarebbe pertanto così configurato come un terzo genere, con un suo tipico universo di significati, cioè un'identità altra, distinta nettamente sia dal genere femminile sia da quello maschile, senza però superare la frontiera del deteriore grazie ad un sociale accogliente e tollerante, portatore di una cultura risalente, stratificata e tutto sommato così evoluta da incarnare un tipo di post-modernità *sui generis*.

L'obiettivo della ricerca di seguito presentata è stato quello di verificare la consistenza di tali elementi e di questo particolare connubio, a partire da un'analisi dei discorsi prodotti da alcuni *femminielli* napoletani, in considerazione della significativa potenzialità del linguaggio a rivelare gli universi di senso. Nel delineare questo obiettivo si è tenuto presente, in modo particolare, la verifica dell'adeguatezza di questo tipo di condizione caratterizzata da tratti apparentemente grotteschi, bizzarri, stereotipici e antifemministi, con un contesto socioculturale che, nell'allargamento delle sue ottiche di tolleranza, di globalizzazione in atto, paradossalmente, rende allo stato difficile mantenere le differenze locali. In ordine a questa finalità si può rilevare che l'esperienza esistenziale del *femminiello* si traduce in una grossa tolleranza dell'ambiguità sessuale che può essere considerata come una modalità abbastanza evoluta di affrontare la varianza di genere. La loro esperienza costituisce, inoltre, la prova continua che si può vivere l'identità di genere che si sente come propria senza dovere necessariamente adeguarvi il corpo fino alla totale riconversione chirurgica dei caratteri ses-

suali, peraltro regolamentata in Italia dalla legge 164³ (Vitelli, Bottone, Sisci e Valerio, 2006).

La ricerca

Questa ricerca ha come oggetto di studio i discorsi di alcuni *femminielli* dei quartieri popolari della città di Napoli, a partire dal complesso costruito di *genere*, con un posizionamento di confine in una prospettiva multidisciplinare che tiene conto di aspetti esistenziali in una cornice socio-antropologica. Negli ultimi decenni, infatti, si è andato delineando un nuovo campo di sapere, quello cosiddetto degli *studi di genere*, che analizza i rapporti tra soggetti sociali, genere, corpo e sessualità ridefiniti come strumenti di analisi interdisciplinari.

Per lo svolgimento della ricerca, operativamente, ci si è mossi lungo due direttrici: una attenta al “contesto” e l'altra al “testo” dei *femminielli*.

Per la prima si è privilegiata una ricerca storico-socio-antropologica del loro retroterra culturale nella città di Napoli, *humus* più che mai fertile per lo sviluppo della loro realtà e da cui non si poteva prescindere per una loro adeguata comprensione.

Per la seconda si è scelta una metodologia di analisi e di interpretazione di dati testuali raccolti attraverso quindici interviste semi-strutturate su cui ci si soffermerà ampiamente nelle pagine seguenti.

Per tutti questi motivi si è optato per una procedura di tipo qualitativo che, mentre salvaguardava la soggettività delle persone intervistate, risultando il meno intrusiva possibile lungo il processo del ricercare, fosse, al contempo, aperta ad ibridazioni e contaminazioni metodologiche altre.

Napoli ha tante anime che si sono stratificate, sovrapposte e a volte contrapposte nel corso della sua lunga storia. Quella femminile è rilevante, e sembra avere una sua sugge-

stiva espressione proprio nella sirena, immagine-simbolo che risale indietro nel tempo fino alle origini stesse della città cui è legato il mito di *Partenope*. Secondo la tradizione *Partenope* era una sirena ornitomorfa, essere metà donna e metà uccello, quindi di natura doppia, simbolo riconosciuto di una femminilità autosufficiente ed integrale, “vergine”, come suggerito dall’etimo greco. Napoli è città femminile che porta stratificata nella sua cultura l’antica anima femminile del Mediterraneo, della quale la figura del *femminiello* stesso può, a nostro avviso, essere assunta a immagine-metafora per molti dei suoi aspetti. L’arcaicità di questa figura, inoltre, sta nel conservare una certa “primitività” legata all’istinto di sopravvivenza, che si traduce nell’*arte di arrangiarsi* (Belmonte, 1997) sul piano sociale e soprattutto su quello psichico. Quella di genere elaborata dal *femminiello*, rappresenta, infatti, una soluzione estrema eppure socialmente compatibile per “sopravvivere”, malgrado traumi di vario ordine e grado. Questa particolare forma di riassetto dell’identità, frutto di una strategia di sopravvivenza della psiche rispetto all’aggressione esterna di una realtà svantaggiata e multiproblematica, che, tuttavia, nella sua complessa ricchezza culturale offre una cornice di senso, dà luogo alla manifestazione di una soggettività *altra*, come teorizzato dal pensiero post-moderno. Ne costituisce quasi una comprova sul piano della possibilità perché, nel suo svuotare e decostruire per poi ricostruirsi, la figura del *femminiello*, pur convivendo con esso, mette in crisi l’ordine simbolico patriarcale, dimostrandone la mera artificiosità socioculturale.

Tuttavia l’esistenza di questo particolarissimo modo di essere, che, come si è detto, oggi includeremmo nel variegato universo del transgenderismo (Valerio e Zito, 2006), è il frutto di un equilibrio delicato che rischia, al momento, paradossalmente, per diverse ragioni legate anche ad un accelerato e radicale mutamento socioculturale del contesto di riferimento, di vira-

re verso una forma di soggettività *deteriorata*. La caratteristica di una tale soggettività non è più quella di aspirare al superamento della categorizzazione maschile-femminile (Chodorow, 1995; Héritier, 2002), ma di proporre una forma consistente nel trasformarsi, in tutti i sensi, nella stereotipata copia di un certo “femminile”. Questo deterioramento potrebbe sconvolgere il riassetto identitario che fino a questo momento i *femminielli* hanno realizzato e potrebbe sfociare in una forma di identificazione totale di un maschio che coinvolge anche il corpo con il polo femminile.

L'obiettivo principale della ricerca, come si è accennato in precedenza, è stato quello di esplorare alcune caratteristiche socio-culturali dell'universo *transgender* dei *femminielli*, a partire dalla complessità del costruito di genere, tentandone, quindi, un'articolazione sia sul piano dell'analisi esistenziale che della cornice socio-antropologica.

Il *genere*, strumento ermeneutico-concettuale di rilevante interesse per il discorso antropologico, rappresenta, infatti, un concetto complesso che si colloca nell'intersezione simbolica tra la dimensione individuale e quella sociale, dal momento che si impone sia come una rilevante ancora identitaria che assolve alla funzione di individuazione/identificazione sulla base della quale si struttura il senso di appartenenza sessuale dei soggetti, sia come costruito sociale, ossia come derivato dei processi socio-culturali che concorrono alla determinazione delle differenze tra uomini e donne (Taurino, 2003).

Nello specifico si è tentato di indagare, utilizzando una metodologia qualitativa basata sull'analisi dei testi di interviste semi-strutturate, la complessa area dell'immagine di sé in relazione all'inserimento nel contesto socio-culturale di appartenenza presso un gruppo di *femminielli*, soggetti *transgender* con sesso biologico e anagrafico maschile, tutti provenienti dalla medesima area topografica e culturale della città di Napoli costituita da

tre quartieri storici. In questo modo si è tentato di costruire ipotesi relativamente alla loro condizione attuale, a partire da quella che è la percezione di se stessi come *terzo genere* all'interno della complessità e ricchezza del contesto culturale napoletano. La scelta si è concentrata sui quartieri di *Sanità*, *Montecalvario*, e *Avvocata*, tre zone della città di Napoli nelle quali i *femminielli* abitano per tradizione e che storicamente nascono come quartieri marginali, cioè ai margini topografici del tracciato storico della città nel XVII secolo. Si trattava di luoghi "eccentrici" nel senso di *ex-centro*, cioè dislocati in posizione distante dal centro della città, spesso destinati a funzioni particolari e a persone o gruppi segnate da una qualche diversità rispetto alla popolazione ordinaria e "normale". In particolare il quartiere *Sanità* nasce come lazzeretto per gli appestati, *Montecalvario* come sito di accampamento delle truppe spagnole, mentre *Avvocata* aveva parti in comune con queste due zone collegandole. Si trattava, inoltre, di aree che, trovandosi ai piedi o sui primi balzi della zona collinare della città, presentavano molte cavità e grotte naturali o scavate nel tufo destinate da sempre ad usi vari. Tra questi usi, a parte quello abitativo, nel corso di tutta la storia della città, era prevalente, nel periodo greco-romano, quello che destinava le grotte a sede per celebrare riti e culti di divinità *ctonie* della fertilità. In questi quartieri, nel corso dei secoli successivi, per diversi motivi, si è andata a radicare la parte più popolare della città, che più sembra aver conservato abitudini, credenze e tradizioni antiche ereditate dalla sovrapposizione delle diverse civiltà e dominazioni che si sono succedute a Napoli nel corso dei secoli. La scelta di soggetti tutti provenienti da questi tre quartieri garantisce la loro omogeneità rispetto alla variabile contesto, intesa nella sua accezione non solo territoriale e geografica, ma soprattutto culturale.

Dopo una fase iniziale di osservazione e frequentazione del contesto scelto per la ricerca, cioè i tre quartieri nella città di

Napoli, si è iniziato a selezionare la popolazione attraverso una prima segnalazione e un primo contatto da parte di un'associazione di quartiere operante su una delle zone scelte⁴. Si è proceduto, poi, grazie alla segnalazione e al contatto in successione di singoli partecipanti allo studio che hanno provveduto a reperirne altri. La scelta dei partecipanti è stata, dunque, in larga parte controllata da essi stessi. Questa procedura si fonda sul principio che i membri di un gruppo siano in grado di riconoscere meglio del ricercatore coloro che fanno parte del gruppo stesso. La popolazione considerata è stata di quindici soggetti, dopo un lungo lavoro di contatti non sempre facili, di inviti a volte disattesi e di incontri concordati ma in alcuni casi non andati a buon fine. Tutti i soggetti intervistati hanno assunto ormoni femminilizzanti in qualche momento della loro vita, si sono sottoposti a mastoplastica additiva e a vari interventi di chirurgia estetica. Nessuno però ha dichiarato di aver effettuato un intervento di riconversione chirurgica dei genitali. Tutti vivono secondo un ruolo di genere femminile. Il range di età dei soggetti intervistati varia da 37 anni (età minima) a 67 anni (età massima), con una media di 46,3 anni e una deviazione standard di 8,9 anni.

Per la raccolta dei dati si è deciso di incontrare ciascun soggetto almeno due volte. Nel primo incontro è stato spiegato per linee generali lo scopo della ricerca, raccolto il consenso informato, e infine sono stati chiesti l'età, il quartiere di residenza, il livello di riconversione ormonale e chirurgica dei caratteri sessuali primari e secondari. Nel secondo incontro si è proceduto a effettuare e ad audio-registrare un'intervista semi-strutturata. Tale intervista ha avuto una durata media di un'ora; la domanda stimolo, uguale per tutti gli intervistati, costituente l'elemento attorno al quale è stata organizzata la produzione discorsiva, è stata formulata nel seguente modo: «Mi parli di lei e dei rapporti che ha con la gente del suo quartiere», cercan-

do di non porre vincoli alla libera produzione del discorso nel soggetto. In alcuni casi è stato necessario l'intervento dell'intervistatore, comunque mai in termini direttivi; in questi casi l'attività dell'intervistatore si è concretizzata nella formulazione di domande che, riprendendo le ultime parole dell'intervistato, ne chiedevano un approfondimento, come per esempio «cosa intende dire quando afferma che...?», oppure semplicemente invitandolo a continuare, ciò fino a quando la produzione linguistica non risultava esaurita. Chiudeva l'intervista la domanda: «Ha qualcosa da aggiungere?». Occorre evidenziare che in questo tipo di intervista è stato molto difficile mantenere il giusto equilibrio tra una produzione discorsiva dei soggetti, libera, spontanea ma sufficientemente adeguata e un atteggiamento di ascolto del ricercatore, non direttivo ma stimolante e contenitivo. Le interviste, registrate con un apparecchio audio, sono state poi trascritte ed accorpate in un testo unico. L'analisi informatica del corpus testuale delle interviste è stata preceduta da un trattamento⁵ del testo stesso finalizzato anche a predisporlo per la lettura da parte del software prescelto. Il corpus così pre-trattato è stato analizzato con la metodologia di elaborazione statistica dei dati testuali di Reinert (1995) mediante il software *Alceste*⁶, per esplorare gli *universi semantici* utilizzati dai soggetti nei loro discorsi. Tale software è uno strumento di statistica testuale che consente di classificare gli enunciati di un testo sulla base delle *co-occorrenze* di parole, cioè del loro comparire in associazione, all'interno degli enunciati stessi e di organizzarli entro specifiche classi.

Si tratta «non di studiare le distribuzioni statistiche delle parole in differenti corpus, ma di studiare la struttura formale delle loro co-occorrenze negli enunciati di un determinato corpus»⁷.

Obiettivo di *Alceste* è di analizzare la struttura interna del testo stesso, attraverso lo studio della distribuzione delle parole

e nello specifico dell'associazione tra parole nelle diverse parti di un testo, evidenziando i diversi *mondi lessicali* di un particolare corpus, che a loro volta rimandano a dei *luoghi mentali* investiti dai soggetti-enuncianti per costruire e comunicare il proprio punto di vista. Inoltre, è interessante sottolineare che la nozione di *mondo lessicale*, implicando un punto di vista, rinvia, quindi, alla nozione di soggetto-enunciante.

Questa metodologia è stata integrata da una rielaborazione dell'analisi fattoriale (Kim e Mueller, 1978) prodotta da *Alceste* stesso, attraverso la quale si è proceduto, poi, ad estrarre e ad interpretare i fattori significativi che a nostro avviso collegavano gli universi semantici evidenziati.

Il corpus testuale *Femminielli*: denominazione, descrizione e interpretazione delle classi semantiche

Dall'analisi statistica dei testi delle quindici interviste raccolte sono emerse sei classi semantiche, così di seguito denominate, descritte ed interpretate.

La prima classe, che abbiamo denominato “CONFLITTO RISPETTO ALLINTERVENTO”, è caratterizzata da forme specifiche che fanno riferimento al tema dell'intervento di riassegnazione chirurgica dei caratteri sessuali. In particolare se ne parla in termini conflittuali, da un lato come di qualche cosa desiderata, sperata perché in grado di dare una presunta felicità attraverso un “poter fare” ma, al contempo, dall'altro lato, come qualche cosa di temuto in quanto rischiosa e soprattutto irreversibile poiché porta via “parti” di sé e per questo non attuata. Inoltre il riferimento è ad una significativa oscillazione tra i poli dell’“essere” e dell’“avere”, cioè dell’essere ciò che si è contrapposto alla possibilità di avere un nuovo corpo attraverso la chirurgia. Ciò che è importante sottolineare è che questa prima classe si configura come una riflessione

aperta rispetto ad una tematica centrale per soggetti con varianza di genere, e cioè quella della possibilità di ricorrere o meno alla chirurgia estetica in generale e a quella di riconversione dei caratteri sessuali nello specifico. In particolare emerge forte, sul piano conscio, l'idea che la riconversione dei caratteri sessuali non consente di "diventare" donna, perché non permette comunque la possibilità di procreare, come se la dimensione precipua da ascrivere al femminile fosse, nella loro fantasia, principalmente quella della maternità. Dietro questa idea condivisa si nasconde un desiderio ambivalente di trasformazione e di rinascita, frenato dalla paura di perdere parti fondanti della propria identità.

Di seguito riportiamo alcuni frammenti di testo caratteristici di questa classe, emersi dall'analisi computerizzata dell'intero corpus delle interviste:

«...è da pazze farsi l'intervento e poi non ha senso tanto non diventi femmina e i figli non li puoi fare e allora meglio rimanere così come si è. E poi non è vero che se non ti operi sei meno femmina, tanto femmina non lo puoi mai essere allora meglio essere come sei senza pensarci troppo e poi soprattutto godersi la vita facendo le proprie scelte...»

«...piccoli interventi che mi sono fatta e ora non c'è la faccio più voglio stare tranquilla e godermi quello che tengo. Perché se invece l'intervento te lo vuoi fare in una struttura pubblica allora devi fare tutta una cosa lunga che poi alla fine ti stanca e non ne puoi più e allora meglio così come sto...»

«...pure per questo io ho deciso di non operarmi perché comunque dei figli non li puoi fare e allora tanto vale che rimani come sei e io sto bene così e speriamo di stare bene così ancora per molto...»

«...no andava bene così perché tu puoi vivere quello che senti anche così come sei ed è da pazzi fare l'operazione perché poi che rimane mica divieni una donna. Perché secondo te

quelle là operate veramente non la sanno la differenza con le vere donne e secondo te i clienti che vanno con loro e si giustificano dicendo che vanno con delle donne non lo sanno che sono maschi e non femmine...»

«...e poi se ti devo dire la verità ho paura assai dell'anestesia, perché è troppo lunga e poi non so dopo che succede. Invece io sto bene così sono femmina abbastanza, e poi guarda che petto che tengo...»

«...perché anche io adesso non voglio questo cambiamento con l'intervento perché già sono e vivo come una femmina. E poi a dire tutta la verità quelle come me non possono mai essere donne completamente perché c'è il problema che comunque non sarà mai possibile fare dei figli e allora che senso ha farsi l'intervento, secondo me nessuno...»

«...è importante avere un po' di fede e io credo molto e in tutte le cose mi affido a Dio e forse lui alla fine ha fatto in modo che non mi dovevo operare...»

«...accorgono di me e pensano che io sono una donna veramente, ma non è così perché non mi sono mai operata e non credo che lo farò, neanche i seni mi sono rifatto nel senso che è bastato prendere gli ormoni e il seno è cresciuto di per sé guarda come sono femmina, non mi voglio operare mi vado bene come sono e poi tutti mi scambiano per una femmina e qual è il problema...»

«...essere ottimista e poi credo che se Dio mi ha fatto nascere così una ragione ci sarà pure se no che senso ha, comunque non so, so che sono così e che non c'è niente da fare tanto vale cercare di godersela la vita...»

«...da spiegare, non so come dirti è una situazione complicata e difficile da spiegare comunque ora sto bene così almeno per il momento e non penso di fare altri interventi tranne l'elettro-depilazione e perché più te ne fai e più alla fine i peli spariscono completamente dal corpo e questo è importante

perché se no devi stare ogni volta con la ceretta e la pinzetta ed è una schiavitù...».

La seconda classe che abbiamo denominato “RAPPORTO CON IL QUARTIERE”, è costituita da forme caratteristiche che rimandano ad una descrizione di azioni e relazioni quotidiane nel proprio contesto di riferimento. In particolare sembra emergere una modalità di rapportarsi al proprio contesto caratterizzata da marcato esibizionismo, spettacolarità, seduttività, essere guardati, congiunta ad un bisogno costante di “prepararsi”, di apparire per affrontare una vita quotidiana che è vissuta come spettacolo. I rapporti interpersonali sembrano improntati a dinamiche quali invidia, gelosia, seduttività, aggressività, vanità, divertimento, festosità, il tutto in una cornice sociale caratterizzata da una forte aggregazione comunitaria. Questa classe sembra ricostruire e tracciare un profilo di vita comunitaria peculiare di questi soggetti, piuttosto vivace e articolata, anche se prevalentemente connotata da dinamiche interpersonali in “negativo” quali appunto, come si è detto precedentemente, aggressività, invidia, gelosia, scandita inoltre dall'imperativo categorico dell'apparire ad ogni costo perché si “è” attraverso lo sguardo dell'altro.

Di seguito riportiamo alcuni frammenti di testo caratteristici di questa classe:

«... la gente ti rispetta e non succede niente salvo poi qualche gelosia che sempre può capitare nella vita. Sono fortunata perché tengo un bel gruppo di amici che scendono con me pure a via Toledo come le mie amiche Luciana e Carmela e non si fanno problemi, loro non tengono nessun problema a farsi vedere con me...»

«...una merceria che poi vende pure biancheria e ogni tanto li vado a trovare e capita pure che se sto un po' libera a volte in alcuni periodi dell'anno come sotto Natale gli dò una mano e mi guadagno la giornata e poi è un lavoro bello...»

«...solidarietà e comunque pur essendo straniera e diversa è andato tutto bene e pure mo' tengo tante amiche e amici. Vedi per esempio ci sta Luciana e Carmela che vengono tutti i giorni a giocare a carte con me e poi ci andiamo a fare un giro per via Toledo a vedere i negozi sotto al braccio e non ci stanno problemi, vedi è...»

«...costruire nella mia vita, la mia casa, la mia famiglia e qualche amico che mi vuole bene. E poi perché no, quando capita l'avventura me la prendo perché ancora gli uomini si girano quando mi vedono e poi soprattutto quando sto tutta bella riposata e preparata e devi vedere quanti uomini mi cercano e mi vogliono e questa cosa è bella assai...»

«... e poi farei venire pure le signore del mio quartiere a far vedere quello che sono capace di fare. È vero nel mio quartiere e nel mio palazzo mi rispettano, però a volte me ne accorgo che sotto sotto c'è un po' di invidia per quelle come me perché siamo libere e non teniamo marito e figli, abbiamo più tempo per noi, ci sappiamo preparare e vestire e se vogliamo possiamo essere più...»

«...soprattutto mi piace e mi consente di vivere abbastanza in tranquillità. E poi il lavoro mi dà soddisfazione perché tengo un sacco di clienti affezionate che fanno la fila o aspettano anche tanti giorni pur di farsi fare i capelli da me, e poi sono proprio brava...»

«...e ci divertiamo un sacco insieme, facciamo tante cose, sono una buona compagnia per me e io per loro e ci aiutiamo come possiamo e anche economicamente se tengo un problema che per esempio devo pagare...»

«...poi siamo noi che vogliamo prenderci ai loro mariti e non sanno che sono loro stesse che se si trascurano perdono i mariti. Perché poi tu l'uomo te lo devi pure coltivare altrimenti che fai, che succede che rimani con le corna in testa e quante ne conosco che stanno piene di corna perché non si sanno tenere i mariti e non sanno farli divertire come sappiamo fare...»

«...vedi il nostro gruppo costituito da me e da lui che è gay si chiama le Nuove Lucciole, e lui sembra un uomo e poi si trasforma durante lo spettacolo. Poi a volte quando mi capita lavoro anche da solista, cioè da sola, vado a fare qualche serata tipo tombola o nei ristoranti o nelle case private, e faccio divertire molto perché poi mi preparo...»

«...e poi vedi nella mia casetta ricevo la sera un sacco di amici e soprattutto amiche sincere che mi vogliono un sacco di bene, mentre ho poche amiche trans come me, non mi trovo con le altre trans, perché se ne salva qualcuno che è come me...».

La terza classe, denominata “LA FAMIGLIA”, si articola in una narrazione delle dinamiche familiari caratterizzate prevalentemente da distacchi, traumi, perdite, lutti, preoccupazioni e da un’organizzazione familiare stessa piuttosto estesa ed allargata, in cui però si osserva un’assenza dinamica della funzione paterna e dove il maschile è ridotto a ruolo di marito, fidanzato o zio. Ciò che sembra importante sottolineare è che in questa classe prevale una narrazione dei rapporti familiari caratterizzata da “madri” forti e in generale da figure femminili energiche che si offrono come allettanti poli di identificazione in contrapposizione all’assenza del padre e a figure maschili svilite e deboli.

Di seguito riportiamo alcuni frammenti di testo caratteristici di questa classe:

«...il rapporto con mamma è buono, ma ora si è fatta vecchia e si sta un po’ scemendo, però con lei sta mia sorella sposata, l’ultima figlia che non teneva la possibilità di comprarsi una casa perché il marito non guadagna molto e lavora saltuariamente come operaio e allora sta con mamma a casa, gli fa i servizi, la accudisce e in cambio mamma la aiuta con la...»

«...mia mamma abita qui sopra, due palazzi prima di questo e con lei ci sta mia sorella con il marito ed il figlio. E mia mamma per esempio non voleva che io stavo con il mio ultimo fidanzato perché aveva capito che era un buono a nulla

e che sfruttava il mio lavoro sulla strada me lo aveva detto che lo dovevo lasciare stare che...»

«...bella bionda alta era veramente una bella donna e soprattutto era forte, molto forte, lei che era rimasta vedova giovane ed era riuscita a portare avanti una famiglia con quattro figli e li ha cresciuti tutti, tra cui mia mamma...»

«...po' mi arrangio. Io vivo con mia madre che non sta tanto bene con la salute, mia mamma ha lavorato una vita intera per mantenere a me e ai miei fratelli, siamo cinque figli, io sono l'ultimo, prima di me ci stanno due sorelle sposate...»

«...ed è un problema perché lei prima stava veramente bene, teneva la casa di proprietà e poi ora sta aspettando pure due gemelli e il marito che è uno buono a fare niente e allora a me mi fa piacere darle una mano lei è l'ultima e tiene...»

«...mio zio continuò finché mio padre ebbe un incidente in Germania e ritornò definitivamente a Napoli e da allora ha avuto una pensione di invalidità e io sono ritornata a casa con lui finché non me ne sono andata via di casa intorno ai...»

«...e poi sto bene anche con la mia famiglia, vedi ho due sorelle femmine e quattro maschi, e ho perso una sorella l'anno scorso, li frequento, loro quando possono vengono da me...»

«...sono la quinta figlia, e ci stanno tre maschi e una femmina prima di me, sto a casa con mamma e con il mio fidanzato da quando è morto papà che proprio non accettava la mia posizione, perciò solo allora sono andata a casa da mia madre...»

«...poi io gli feci una domanda per l'accompagnamento e dopo un anno ha avuto quest'accompagnamento, e allora aveva raddoppiato la sua pensione. E io una volta le dissi mamma senti io non ti ho mai chiesto niente, perché logicamente tu con una pensione devi gestire tante cose, e devi fare una volta ad una volta ad un altro, non mi sono mai permesso, e mi sono sempre arrangiato...»

«...mia mamma ora abita con una mia sorella e io ho affittato un appartamento, dove vivo con il mio fidanzato. Io e il mio fidanzato la domenica andiamo a mangiare fuori, una volta dalla sua famiglia una volta con le mie sorelle, stiamo abbastanza bene insieme...».

La quarta classe denominata “VITA AL MARGINE”, è caratterizzata da forme specifiche che fanno riferimento agli aspetti più problematici legati alle peculiari scelte esistenziali e professionali di questi soggetti. Viene descritto un contesto, che è anche quello del lavoro sui marciapiedi, della prostituzione, della notte, caratterizzato da violenza, droga, delinquenza, ma in cui sembra potersi cogliere una grande umanità e in cui sembrano destreggiarsi con disinvoltura e una certa autoironia per sopravvivere. Soprattutto sembra emergere il senso di una degradazione dell'odierna realtà contestuale di riferimento. Ciò che è importante sottolineare è che questa classe si caratterizza proprio per la consapevolezza espressa di un disfacimento dell'odierno contesto sociale di riferimento, di un oggi multiproblematico e pericoloso cui non si riesce a dare un senso rispetto ad un passato un po' idealizzato, connotato prevalentemente da una dimensione ludica, giocosa e più serena, associata anche alla trascorsa giovinezza. Questa quarta classe era originariamente accorpata alla prima classe denominata “CONFLITTO RISPETTO ALL'INTERVENTO”. Quest'accorpamento sembrerebbe indicare, inoltre, che l'oscillazione verso la probabile decisione di un intervento di riconversione chirurgica dei caratteri sessuali sia il portato dello sgretolarsi di un contesto sociale fondamentale per un'identità quale è quella del *femminiello*, fortemente connotata in senso sociale, come una sorta di gesto estremo rispetto ad un sociale che non sostiene più e che risulta inspiegabile nelle sue veloci trasformazioni.

Di seguito riportiamo alcuni frammenti di testo caratteristici di questa classe:

«...ora si sparano solo, si uccidono come se niente fosse e poi c'è la droga che ha rovinato tutto e non si capisce più niente ora la gente pensa solo a farsi la droga...»

«...semplice e c'era più voglia di vivere e di divertirsi. Allora c'erano un sacco di locali pure qui ai quartieri o non lontano e la gente si voleva divertire, si usciva c'era rispetto di tutti, e di tutto c'era una bella atmosfera mica come oggi...»

«...molto più vivace e animata, oggi non ci sta più niente a parte la droga e questo è oggi Napoli. Oggi quello che ha rovinato tutto è la droga, prima magari si beveva, si giocava, oggi si uccidono, si sparano, si accoltellano e stanno pieni di droga e non si capisce più niente...»

«...ho avuto anche delle rapine brutte proprio e così ho imparato che è meglio stare molto attenti. Prima si prendevano i soldi e al massimo ti facevano una mazzia, oggi no, è più pericoloso, ti sparano per niente, ti puntano la pistola o il coltello e che fai più, oggi l'ambiente della strada di notte è proprio brutto...»

«...perché io mi ricordo che Napoli una volta era diversa e la gente teneva sempre voglia di divertirsi non come ora che non si capisce più niente. Che ti sparano e non sai nemmeno il perché oppure non te ne accorgi nemmeno, no oggi non si capisce proprio niente. Una volta la gente a Napoli si voleva divertire, voleva vivere e Napoli era una città di notte...»

«...purtroppo il tempo è passato, Napoli è cambiata, noi siamo cambiate, la gente è cambiata, le cose intorno sono cambiate, e i soldi come si facevano prima ora non si fanno più, e da quando c'è l'euro non si capisce più niente, perché adesso un euro ha il valore di mille lire e non ci troviamo più con niente...»

«...io nella mia vita ho avuto tanta violenza proprio come altre, tante mazzate ma pure parole brutte che sono peggio di una mazzia...»

«...oggi non c'è più niente oggi la gente scappa, ha paura, oggi non c'è rispetto, niente, non trovi niente di interessante non ci sono locali, prima no c'erano locali aperti tutta la notte continuamente e la gente si divertiva assai, io me lo ricordo...»

«...però ora anche l'ambiente e gli incontri non mi interessano più anche perché sono diventati pericolosi, pieni di gente così che invece di divertirsi si spara, non si capisce più niente. C'è anche troppa violenza dovuta anche all'uso troppo esagerato della droga di oggi...»

«...non penso che è solo un fatto di casi, non è possibile, ci stanno sicuramente altre cose, io tengo una confusione generale. Non so più che altro dirti...».

La quinta classe, denominata "L'INFANZIA", è costituita da forme caratteristiche che rimandano ad una narrazione della propria infanzia quale realtà segnata dalla dimensione della diversità, connotata da vissuti di colpa e sofferenza e in cui si coglie il tema del confronto con gli altri bambini oltre che con i genitori e in generale con il mondo degli adulti. Questa quinta classe, in cui si declina il racconto della propria infanzia come caratterizzata dalla diversità, era originariamente accorpata alla terza classe "LA FAMIGLIA", in cui, come si è visto precedentemente, si parla della famiglia, con la differenza che in questa quinta classe sembra emergere, in modo chiaro e inequivocabile, la figura del padre a cui si associa probabilmente un vissuto di persecuzione, di punizione e di colpa.

Di seguito riportiamo alcuni frammenti di testo caratteristici di questa classe:

«...mi ricordo che quando ero ancora più piccolo mio padre mi prendeva a botte ogni volta che mi vedeva giocare con le bambole di mia sorella e mi diceva meglio morto che perduto e mi riempiva di botte e poi mi regalava sempre scatole di...»

«...io volevo la bambola di mia sorella, giocavo con le bambole di mia sorella, volevo le cose delle donne e stavo sempre

in mezzo alle donne. Poi mano a mano ad otto anni nove anni io mi sentivo diverso, cioè, io e mio fratello avevamo la stanza insieme no, e se io mi dovevo spogliare davanti a lui no...»

«...eppure mio padre era un tipo debole senza tanto carattere, invece mia mamma è sempre stata molto forte e io stavo sempre con lei e soprattutto mi sentivo dominato da lei e poi la copiavo...»

«...alla scuola elementare era un casino perché io volevo stare sempre con le bambine perché mi trovavo di più, volevo giocare con loro ma poi gli altri mi prendevano in giro. E poi mi ricordo che le maestre se ne accorgevano che c'era qualcosa che non andava e una volta una maestra ne ha parlato a mia mamma ma mia mamma ha detto che non era niente anche perché teneva paura di mio padre che quando si incazzava...»

«...mi ricordo che facevo di tutto per andare in questa casa, avevo otto anni e mia madre non voleva che ci andavo, ma invece ero sempre lì, mangiavo con loro e la signora non mi diceva niente, io mi mettevo a fare la cucina, a lavare i piatti...»

«...quando stavo a casa con mia mamma e con mio padre andavo con mia mamma. In quel periodo c'era anche una mia sorella a casa e in quel periodo mio papà lavorava al Circolo Canottieri vicino la piscina e guadagnava bene, molto bene e non ci faceva mai mancare niente...»

«...quella maestra mi voleva molto bene anche perché io non andavo molto bene a scuola, anche perché lavoravo perché poi ero un caso bisognoso, allora uscivo dalla scuola e andavo in fabbrica a lavorare nella fabbrica di borse per guadagnare settemila lire alla settimana che davo a mia mamma, avevo sei-sette anni, per aiutare mia mamma e mio padre...»

«...ma mio fratello mi ha sempre trattato male perché per colpa mia la gente parlava di noi e ci prendeva in giro, ma a me non me ne frega niente, anche perché erano altri tempi ora va tutto meglio...»

«...perché diceva io per te non voglio soffrire così come ho sofferto per mia sorella. Invece mio cugino, il figlio di questa sorella di mio padre, che lavora in società con me per la gestione di questa attività è a maschio, è gay, e non si è mai travestito per colpa della mamma, perché lui era molto innamorato della mamma...»

«...piccolo e mi travestivo e mi comportavo in modo effeminato eppure i miei fratelli mi prendevano in giro perché dicevano che io poi ero ricchione e queste cose qua e non è stato facile...».

La sesta classe, denominata “COSTRUZIONE DELLA PROPRIA IDENTITÀ AL FEMMINILE”, rinvia direttamente alle tappe della costruzione di una presunta identità al “femminile”, attraverso la realizzazione di una nuova immagine corporea mediante anche il travestimento, l’assunzione di ormoni, la chirurgia estetica, che conferiscono una marcata visibilità e che confluiscono nell’esperienza, inevitabile per molti di questi soggetti, della prostituzione. Sembra, inoltre, che la costruzione di una identità al “femminile” debba passare per un’esperienza di allontanamento dal proprio ambiente dove la completa trasformazione non sembra possibile cui segue, tuttavia, un veloce ritorno. Quest’ultima classe appare in definitiva incentrarsi, in modo particolare, anche, soprattutto, intorno alla tematica prostituzione come suggerito da un ampio utilizzo del termine in tutte le sue più svariate articolazioni e declinazioni, evidenziando la centralità di qualche cosa che non è tanto e solo incidente di percorso, ma esperienza sentita e necessaria nella propria identità.

Di seguito riportiamo alcuni frammenti di testo caratteristici di questa classe:

«...che non erano femmine e facevano la prostituzione, facevamo credere che eravamo femmine e allora ci divertivamo un mondo. In quel periodo ai Quartieri ci stavano tutte

femmine ed erano tutte veramente belle anzi erano bellissime e poi c'erano quelle come me che comunque tenevano il loro mercato ma gli americani non se ne dovevano assolutamente accorgere...»

«...vedi io col mio lavoro sulla strada ho fatto tanti soldi, tanti tanti, tenevo i cassetti pieni di soldi, di oro e di orologi che mi lasciavano gli americani che poi mi volevano sposare però io non ho mai curato i soldi e ho sempre fatto campare tutti, tutti quelli che mi stavano intorno davo a chi potevo e aiutavo sempre se mi era possibile qualcuno...»

«...mica allora c'erano le strutture che ci sono oggi con i medici che ti seguono. Allora all'inizio degli anni Ottanta si facevano e basta e io mi ricordo che c'era una vecchia trans esperta proprio qui ai Quartieri Spagnoli e sul suo consiglio ho iniziato a prenderli...»

«...a venti anni mi sono fatto il seno e speravo prima o poi di farmi l'intervento completo ma poi mi sono fermata qua perché ci volevano troppi soldi e io non li avevo...»

«...e così e io mi ricordo quando ero più giovane e mi prendevo gli ormoni dalle altre trans più grandi ed adulte mi ricordo che vedevo la vita che queste facevano e qui a Napoli...»

«...ho iniziato gli ormoni a diciotto anni, erano gli anni Ottanta e allora non c'era la possibilità di essere seguite da un medico, c'erano solo i consigli dati dalle amiche oppure la possibilità di vedere sulle altre e poi ti regoli tu...»

«...e gli uomini e tenevamo un basso in due dove ci prostituivamo e allora era molto bello a Napoli. E poi c'erano un sacco di militari americani, questi ragazzi molto belli che venivano e si volevano divertire e allora andavano da quelle come me per divertirsi un mondo ed è stato un bel periodo e poi era un periodo...»

«...mi ricordo ancora che mi procuravo gli ormoni sottobanco, attraverso il mercato nero, attraverso alcune amiche

trans più anziane e più esperte di me e poi li prendevo di nascosto nelle cabine delle foto tessera che tanti anni fa stavano a piazza Carlo III...»

«...comunque, poi, in quel periodo a Napoli ho conosciuto un'altra come me e abbiamo cominciato a vivere insieme, abbiamo preso un basso qua al quartiere, allora siamo andate a vivere lì e poi abbiamo deciso che dovevamo provare ad andare pure a...»

«...e questa strada era piena zeppa di donne bellissime e con tutto che io all'inizio ero magrolina e ci stavano invece delle donne bellissime che si prostituivano qui comunque lavoravo tantissimo e avevo un sacco di clienti veramente assai...».

Discussione e conclusioni

I dati ottenuti sono stati ulteriormente elaborati, individuando, a seguito di analisi statistiche e di relativi controlli di attendibilità⁸, due fattori fondamentali in grado di spiegare le relazioni tra le sei classi appena descritte ed interpretate: IDENTITÀ e CRISI. L'evidenziazione di un asse fattoriale dell'IDENTITÀ che si dipana tra soggettività e socialità e di un asse fattoriale di CRISI che nel tempo scorre da un'infanzia poli-traumatica e da peculiari relazioni familiari al disagio attuale può essere interpretata come conferma implicita del fatto che i *femminielli* costituirebbero un gruppo sociale omogeneo che presenta una propria identità gruppale riconosciuta socialmente, per i quali l'intervento di riconversione chirurgica dei caratteri sessuali più che un elemento costitutivo di un processo identitario è fantasticato in via difensiva specularmente ad una condizione di vita sociale e comunitaria critica e marginale, in quanto attualmente in deterioramento. In particolare, osservando più attentamente tutti gli elementi emersi, si conferma l'idea che l'identità di questi soggetti sia stabilmente giocata nel rapporto indivi-

duo-società. Pertanto l'intervento di riconversione chirurgica dei caratteri sessuali di cui pure parlano, non sembra costituire un elemento essenziale nelle loro dinamiche identitarie. Si caratterizzerebbe, piuttosto, come reazione difensiva, espressione di una crisi rispetto ad un sociale che si sgretola e a cui non si riesce a dare un senso. Ciò confermerebbe l'assunto che il fenomeno dei *femminielli* sia più correttamente inquadrabile nell'ambito del transgenderismo che nel transessualismo in senso stretto, configurandosi come l'incarnazione di un *terzo genere* che si è sempre dipanato tra un forte convincimento soggettivo associato ad un processo di metamorfosi e trasformazione *de visu* e un sociale accogliente e pronto a "significare" un'alterità, grazie ad un patrimonio socio-antropologico e culturale stratificato nei secoli. Questo patrimonio ha conservato e portato sempre in superficie elementi arcaici di valorizzazione rituale del femminile come dimensione positiva, che, pur trovando origine nella potenza generativa della donna, si è stilizzato in una forma esteriore e di ruolo fino ad arrivare a prescindere del tutto dalla capacità generativa della donna stessa. Di quest'ultima se ne conserva però il ricordo e se ne perpetua il valore attraverso quella mimesi che ripropone prima il matrimonio poi la figliata di alcune rappresentazioni tipiche dei *femminielli* napoletani.

Forse i *femminielli*, con il loro complesso mondo fatto di travestimento, ambiguità, superamento fluido delle barriere sessuali che attinge al grande serbatoio della cultura napoletana, intesa come arcaica, popolare, tradizionale, capace di grande tolleranza ed apertura, contenitiva e conciliante, in grado di conservare ambivalenze e contraddizioni e di realizzare impossibili integrazioni, vivono, oggi, una profonda ed intrinseca trasformazione mantenendo continuità ed evidenziando differenze (Di Nuzzo, 2009).

È significativo in questa direzione, che il forte senso d'identità come terza opzione di genere, né maschile né

femminile, sia più presente nei soggetti più anziani e radicati in quel territorio cittadino più tradizionalmente legato alla presenza e alle varie manifestazioni di vita dei *femminielli* e anche noto come *Quartieri Spagnoli*. Mentre nei soggetti più giovani, presenti prevalentemente negli altri due quartieri considerati (*Avvocata* e *Sanità*), sembra più evidente la dimensione della crisi attuale manifestata attraverso una percezione di vita al margine collegata al conflitto rispetto all'intervento. Ciò spinge a ritenere che in realtà questo *terzo genere*, attualmente, viva una crisi profonda molto probabilmente collegata allo stravolgimento del tessuto sociale e culturale dei tradizionali quartieri di appartenenza. Anche a seguito del terremoto del 1980 e dei conseguenti cambiamenti sociali occorsi, l'equilibrio legato alla vecchia struttura del vicolo napoletano sembra essersi rotto (Di Nuzzo, 2009). Inoltre non sono trascurabili gli effetti dei processi di globalizzazione economici e della cultura, anche attraverso la capillare diffusione delle nuove reti mediatiche.

È uno stravolgimento che potrebbe non consentire più a un'identità altra di trovare una sponda di sostegno e in grado di significarla sul piano relazionale, sul piano della gratificazione esistenziale, nonché su quello dei rapporti socioeconomici, a meno che non si mettano in atto dei meccanismi di adeguamento idonei a recuperare elementi identitari e funzioni sociali.

Questo tipo di identità si sta "deteriorando" perché si sta sgretolando quel particolare *habitat* socio-culturale che è sempre stato parte notevole e fondamentale nella percezione di un'identità compiuta anche se altra. Questo *habitat* ha sempre consentito ai *femminielli* la libera espressione di tutta una serie di manifestazioni ritualizzate tipiche e la possibilità di conciliare l'esercizio di attività nelle quali potevano confluire e confondersi ruoli maschili e femminili per dar luogo ad espressioni di vita *sui generis*, in quanto soggetti altri.

Alterità è termine trasversale ai diversi approcci disciplinari, si riferisce ad entità, situazioni e a concetti dei quali si vuole mettere in evidenza il carattere relazionale e insieme di contrapposizione polare rispetto ad entità, situazioni o concetti presi come punto di riferimento, quindi come da “altro da sé”.

Per l'individuo è legata alla possibilità della distinzione e sul piano psicoanalitico rimanda alla costruzione del sé che consente al bambino di uscire dalla simbiosi col materno, realizzando l'individuazione che intanto ha luogo se si attua nella relazione.

Per i gruppi sociali l'*alterità* è la qualità dell'altro, cioè l'*out*, quello che sta fuori e che non partecipa del gruppo stesso in quanto non ne presenta le caratteristiche previste e codificate. Sul piano dei comportamenti, laddove per motivazioni di varia natura prevalga questa valenza dell'*out*, cioè del fuori, emergono dinamiche di esclusione e di emarginazione, mentre, se scattano dinamiche di inclusione e di sostegno, l'altro mantiene la differenza ma acquisisce, all'interno del gruppo, anche la funzione. È in quest'ultimo senso che si usa l'espressione *identità altra*, cioè di un'identità diversa ma funzionale rispetto al gruppo.

Quando però per un'*identità altra*, già portatrice di per sé di una situazione esistenziale problematica, viene meno l'inclusione e il sostegno del contesto, i processi di disgregazione e di trasformazione o processi di crisi sociale o di rifiuto innescano per essa processi di deterioramento. In poche parole è un'identità, quella *deteriorata*, che non si sostanzia più della linfa relazionale e si disancora da uno specifico contesto: è il caso, per esempio, di tutte quelle identità diverse e che rispetto a rigidi canoni di natura socioculturale non hanno, spesso, riconoscimento né funzione. Secondo questo schema l'anziano emarginato che è diventato di peso per la famiglia, oggi, praticamente, rischia di diventare un'*identità deteriorata* così come è stato o

potrebbe essere il disabile o l'ammalato psichico in determinati contesti e/o momenti storici.

Potremmo in definitiva dire che il primo fattore fondamentale emerso dalla ricerca ci parla di un'*identità altra*, diversa ma funzionale, in grado di svolgere i suoi compiti. Il secondo fattore fondamentale rivela la presenza sottostante del *deterioramento* attuale di tale identità legato a uno stravolgimento in corso del contesto socioculturale di riferimento. Tale *deterioramento*, trovando il suo punto di innesto in un'esperienza dell'infanzia poli-traumatica e caratterizzata da peculiari configurazioni familiari, ne riattiva le dinamiche e sollecita processi di riassetto dell'identità che possono sfociare in soluzioni "impossibili". In questa ottica i due fattori principali, cioè IDENTITÀ e CRISI, possono essere interpretati anche come proiezioni attraverso i discorsi, rispettivamente dello spazio e del tempo psichici, tenendo conto di un'idea freudiana sul tempo psichico stesso e sull'atemporalità dell'inconscio. «Gli sviluppi psichici hanno una peculiarità che non si riscontra in alcun altro processo evolutivo [...]. Nell'evoluzione psichica le cose procedono in modo affatto diverso; e la situazione, non comparabile con altre situazioni, può essere descritta soltanto dicendo che ogni fase evolutiva precedente continua a sussistere accanto alla fase successiva a cui ha dato luogo: la successione comporta anche una coesistenza» (Freud, 1915)⁹.

È singolare come Freud metta insieme per il tempo psichico le due qualità che Leibnitz e il razionalismo in generale indicano come rispettivamente caratteristiche del tempo e dello spazio fisico, vale a dire la successione e la coesistenza. In questa straordinaria commistione Freud individua l'essenza della malattia mentale che non è distruzione della vita psichica ed intellettuale, ma «un ritorno a condizioni anteriori di vita affettiva e di funzionamento psichico»¹⁰ che continuano a coesistere con le acquisizioni e le fasi evolutive successive. Quin-

di l'atemporalità dell'inconscio non consiste tanto nell'assenza del tempo, quanto piuttosto in un modo diverso del tempo di rapportarsi allo spazio. Se lo spazio è l'ordine della coesistenza degli eventi e il tempo è l'ordine della successione degli stadi di coesistenza, sul piano fisico è impossibile che coesistano nello stesso luogo eventi di tempi diversi come è impossibile che esistano nello stesso attimo gli eventi che si verificano nel medesimo luogo. Invece, sul piano psichico, avviene la compresenza e la compenetrazione di eventi che appartengono a tempi e a spazi diversi. Quello psichico, quindi, è uno spazio-tempo *sui generis* che ibrida coesistenza e successione, nel quale si danno insieme progressione, fissazione e regressione, sviluppo e conservazione, pulsione di vita e coazione a ripetere. Questa compresenza e questa compenetrazione di eventi consentono da un lato la riformulabilità del passato e dall'altro l'attività all'interno dell'individuo di tutti i vissuti che sono maturati nell'arco della sua esistenza, che talora possono anche essere stati rimossi, ma che, conservando la loro carica energetica, possono tornare o ritornare ad agire nel tempo corrente. Ciò determina l'esigenza di un continuo riassetto dinamico dell'identità. Laddove ci sono elementi non tradotti di altre epoche della vita o parti scisse non sufficientemente integrate nel soggetto nasce la crisi nel riassetto identitario che si rivela come *deterioramento* della persona.

Pertanto il *deterioramento* cui si fa riferimento nell'analisi relativa alla condizione attuale dei *femminielli*, non ha tanto il significato solito di realtà che si guasta perdendo progressivamente le sue caratteristiche, ma piuttosto quello di un ritorno a condizioni anteriori di vita affettiva e di funzionamento psichico, a causa, secondo la nostra ipotesi, di un mancato riassetto identitario nel rapporto con un sociale in trasformazione non più significante. Si conferma, per questi ultimi aspetti, l'incidenza di tutta la complessa rete di elementi evidenziati dalla

letteratura psicoanalitica sulla genesi e sulla strutturazione delle disforie di genere (Lacan, 1958; Stoller, 1968, 1975, 1985; Ovesey e Person, 1973, 1974, 1983; Czermak, 1986; Oppenheimer, 1992; Chiland, 1997; Di Ceglie, 1998).

Sembra, inoltre, che sia in qualche modo utile al nostro discorso quanto scrive Molfino (2003): «La liberazione dai ruoli sessuali e la necessità di trasparenza ha portato in evidenza il corpo nudo, che è diventato il portatore non più del sesso biologico, ma del genere sessuale, che una volta era affidato al vestito. Il corpo ha quindi inconsapevolmente subito le leggi dell'abito. Per essere un mediatore tra l'individuo e la collettività, la pelle si è trasformata in una stoffa soggetta agli interventi di taglia e cucì. Le operazioni di chirurgia plastica e di rimodellamento sono ormai diffusissime tra donne e uomini. Le operazioni di travestimento di oggi hanno a che fare con il corpo piuttosto che con il vestito: sono diverse le immagini che si cercano: o un'immagine di sé fuori del tempo, dell'invecchiamento, o un'immagine di un angelo senza sesso o l'immagine di un ermafrodito...»¹¹.

Quindi nell'attuale contesto di una globalizzazione che non risparmia a diversi livelli nessun genere sessuale, il "travestitismo" locale dei *femminielli*, che era la soluzione *transgender* tipica adottata da questo gruppo di soggetti per risolvere il proprio "dramma" identitario grazie a un sociale "compiacente", rischia di sfociare in un "travestitismo" totale del corpo, attraverso le cure ormonali e la chirurgia tese a realizzare il desiderio "impossibile" di diventare donna. In tal modo, come sostiene Garber in *Interessi truccati* (1994), si perderebbe anche la dimensione creativa caratteristica di una posizione intermedia, né maschile né femminile. Secondo l'autrice, infatti, senza il travestitismo non può esservi cultura. Il travestito, il terzo ciò che non è né maschile né femminile, che non si lascia ricondurre né ridurre a queste categorie, e che è *eccentrico* (De Lauretis, 1999),

come sono stati e continuano in parte ad essere i *femminielli*, è per Garber alla base della creatività, del superamento dello schema binario che ha condizionato il pensiero e le strutture dell'organizzazione socio-politica del mondo occidentale.

Se tutto questo era vero una volta, oggi c'è il rischio che quel mondo di rottura degli schemi scompaia con tutto il suo valore trasformativo. C'è anche la possibilità che i *femminielli* possano rispondere alle trasformazioni in cui sono immersi mantenendo continuità pur manifestando differenze rispetto alla tradizione. Per esempio, grazie all'utilizzo dei nuovi mezzi di comunicazione, spostando la scena di rappresentazione della loro teatralità ridondante dal vicolo al *villaggio globale* della televisione locale, recuperando visibilità, solidarietà e tolleranza condivisa, qualcuno di loro ha effettuato un'operazione di conservazione e di rottura della tradizione assorbendo le novità che avanzano (Di Nuzzo, 2009). In questo modo il "rischioso" travestimento totale del corpo attraverso la chirurgia, che pure sarebbe apparsa come l'unica strada praticabile, è stato esorcizzato attraverso un travestitismo "mediatico" che si rispecchia di nuovo in una comunità accogliente.

In definitiva il *femminiello*, pur tra mille difficoltà esistenziali, conservando la sua particolarissima fluidità di genere, non riconoscendo limiti o regole al riguardo, potrebbe rappresentare ancora oggi, come nel passato, un modo per risolvere i problemi di "confine", attraverso un riassetto dell'identità personale che si sposta continuamente, sintesi unica di arcaicità e sorprendente post-modernità.

Note

¹ Per *transgenderismo* si intende quella realtà di persone che, vivendo un'identità di genere opposta al proprio sesso biologico, non desiderano tuttavia cambiare completamente il proprio corpo, ma vogliono e chiedono di poter esprimere, nei comportamenti e nelle relazioni interpersonali, il sentirsi uomo o donna, al di là della propria struttura anatomica e senza dover essere costretti ad omologazioni di alcun tipo. Il termine sembra, inoltre, avere anche un'altra accezione più ampia, riferibile a una condizione caratterizzata da un'identità di genere in movimento e che non si identifica stabilmente né nel genere maschile né in quello femminile.

² È un tradizionale gioco da tavolo natalizio originario dell'Italia meridionale e tipico della Campania, si basa sull'estrazione da un cestino dei numeri da 1 a 90, ad ognuno dei quali è associata un'immagine e/o un significato.

³ La legge n. 164 del 14 aprile 1982 promulga le "Norme in materia di rettificazione di attribuzione di sesso". La legge consente, non nominando mai il termine transessualismo ma parlando di *intervenute modificazioni dei caratteri sessuali* di ricorrere all'intervento chirurgico di riconversione in seguito a sentenza del tribunale chiamato a valutare la genuinità della richiesta.

⁴ A tutte le persone incontrate si esprime un riconoscente e grato ringraziamento perché senza la loro paziente collaborazione e sensibilità umana non sarebbe stato possibile raccogliere i dati fondamentali di questo studio. Un caloroso ringraziamento va anche ad Anna Stanco, responsabile dell'*Associazione Quartieri Spagnoli*, "decana" di riferimento per tanti lavori di ricerca su campo, la cui grande disponibilità ha consentito un primo indispensabile contatto con alcune delle persone intervistate.

⁵ Il trattamento del testo preliminare alla sua analisi ha consentito, inoltre, di migliorare la qualità del dato linguistico, cercando di lasciare intatto il sistema di variabilità dei significati, riducendo, per esempio, le ambiguità semantiche, migliorando la monosemia, conservando distinte nel testo le variazioni significative in termini semantici e fondendo le forme che potevano costituire, a nostro avviso, degli invarianti semantici. Il trattamento del testo, preliminare all'analisi informatizzata e al lavoro di interpretazione, ha richiesto, tra l'altro, le seguenti operazioni: distinzione tra alcune forme aventi lo stesso significante e significati diversi, disambiguazione di alcune forme grafiche, fusione di due o più forme aventi differente significante e medesimo significato, fusione semantica, ricorso a poli-formi.

⁶ *Alceste (Analyse des Lexemes Cooccurents dans les Enonces simplex d'un Texte)* è un software per l'analisi testuale dei dati, sviluppato da C.N.R.S. in collaborazione con ANVAR rappresenta un importante strumento per l'analisi automatica dei dati testuali (domande aperte, documenti letterari, articoli di giornali, saggi ed altro). È uno strumento di statistica testuale che consente di classificare gli enunciati di un testo sulla base delle co-occorrenze di parole al loro interno e di organizzarli entro specifici *clusters* (classi). Come tutti i software per l'analisi computerizzata dei dati testuali, *Alceste* contribuisce a gettare un ponte tra i due approcci della ricerca, quello quantitativo e quello qualitativo; infatti, questo programma su una base di dati qualitativi (le parole) effettua una serie di analisi numeriche e statistiche allo scopo di facilitare la comprensione del contenuto e dell'organizzazione interna del testo analizzato. In particolare, lo scopo è quello di quantificare un testo per estrarre le strutture più significative così da illustrare le informazioni essenziali contenute nel testo stesso.

⁷ Reinert M. (1993), *Les mondes lexicaux et leur logique à travers l'analyse statistique d'un corpus de récits de cauchemars*, "Langage et Société", vol. 66, n. 1, p. 9.

⁸ Per tutti i dettagli relativi alle varie tecniche e procedure statistiche di analisi ed interpretazione dei dati si rimanda a *Il fenomeno dei femminielli a Napoli: un terzo genere tra alterità e deterioramento* di Eugenio Zito, Tesi di Dottorato in Studi di Genere, Facoltà di Lettere e Filosofia, Dipartimento di Scienze Relazionali "G. Iacono", Università degli Studi di Napoli "Federico II", 2005, URL: http://www.fedoa.unina.it/view/peope/Zito,_Eugenio.html

⁹ Freud S. (1915) *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 133.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Molfino F. (2003) *Cambiare vestito o cambiare corpo? Transessualità: il corpo un vestito per la mente*, in Guidi L. e Lamarra A.M., a cura di, *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, Filema, Napoli, pp. 119-120.

Bibliografia

- Belmonte T. (1997) *La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983*, Meltemi, Roma (I ed. 1989).
- Carrano G. e Simonelli P. (1983) *Un mariage dans la baie de Naples*, “Masques. Revue des Homosexualities”, n. 18, pp. 105-115.
- Chiodi A., Ricciardi A., Santamaria F., Valerio P. e Zito E. (2008) *Un adolescente alla ricerca della sua identità: riflessioni teoriche e cliniche sullo sviluppo atipico dell'identità di genere*, “Psichiatria dell'infanzia e dell'adolescenza”, vol. 75, n. 2, pp. 285-296.
- Chodorow N.J. (1995) *Femminile, maschile, sessuale*, La Tartaruga, Milano.
- D'Agostino G. (1998) *Il sesso ambiguo. Pratiche e funzioni del travestitismo*, “Archivio Antropologico Mediterraneo”, anno I, n. 0, pp. 93-112.
- D'Agostino G. (2000) *Travestirsi. Appunti per una trasgressione del sesso*, in Ortner S. e Whitehead H., *Sesso e Genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo, pp. 11-61.
- De Lauretis T. (1999) *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano.
- Della Porta G.B. (1586) *Della fisionomia dell'uomo*, Longanesi, Milano.
- Di Nuzzo A. (2009) *La Città Nuova: dalle antiche pratiche del travestitismo alla riplasmazione del femminiello nelle nuove identità mutanti a Napoli*, in Scalzone F., a cura di, *Perversione, perversioni e perversi*, Borla, Roma, pp. 143-153.
- Freud S. (1915) *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- Freud S. (1933) *La femminilità*, in *Introduzione alla Psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Garber M. (1994) *Interessi truccati, giochi di travestimento e angoscia culturale*, Cortina, Milano.
- Herd G. (1993) *Third Sex, Third Gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, Zone Books, New York.
- Héritier F. (2002) *Maschile e Femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari.
- Kim J. e Mueller C.W. (1978) *Introduction to factor analysis: what it is and how to do it*, Sage, Beverly Hills.

- Malaparte C. (1949), *La pelle*, Mondadori, Milano, 1978.
- Miano Borruso M. (2011) *Muxe et femminielli: genre, sexe, sexualité et culture*, "Journal des Anthropologues", n. 124-125, pp. 179-198.
- Molfino F. (2003) *Cambiare vestito o cambiare corpo? Transessualità: il corpo un vestito per la mente*, in Guidi L. e Lamarra A.M., a cura di, *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, Filema, Napoli, pp. 101-122.
- Reinert M. (1993) *Les mondes lexicaux et leur logique à travers l'analyse statistique d'un corpus de récits de cauchemars*, "Langage et Société", vol. 66, n. 1, pp. 5-39.
- Reinert M. (1995) *I mondi lessicali di un corpus di 334 racconti di incubi attraverso il metodo Alceste*, in Cipriani R. e Bolasco S., a cura di, *Ricerca qualitativa e computer*, Franco Angeli, Milano, pp. 203-223.
- Schacht S. P. e Underwood L. (2004) *The Drag Queen Anthology: The Absolutely Fabulous but Flawlessly Customary World of Female Impersonators*, "Journal of Homosexuality", vol. 46, n. 3/4, pp. 1-17.
- Simon W. (1996) *Postmodern sexualities*, Routledge, New York and London.
- Simonelli P. e Carrano G. (1987) *Mito e seduzione dell'immagine femminile a Napoli*, in Mattace Raso R., a cura di, *Sessualità e sessuologia nel Sud*, Atti del Convegno Società Italiana di Sessuologia Clinica, Società Editrice Napoletana, Napoli, pp. 17-20.
- Taurino A. (2003) *Transgender*, Unicopli, Milano.
- Valerio P. e Zito E. (2006) *Genesi dei transessualismi maschili: crocevia delle identità nella letteratura psicoanalitica*, in Nunziante Cesàro A. e Valerio P., a cura di, *Dilemmi dell'identità: chi sono? Saggi psicoanalitici sul genere e dintorni*, Franco Angeli, Milano, pp. 87-129.
- Vitelli R., Bottone M., Sisci N. e Valerio P. (2006) *L'identità transessuale tra Storia e Clinica: quale intervento per quale domanda*, in Rigliano P. e Graglia M., a cura di, *Gay e Lesbiche in psicoterapia*, Cortina, Milano, pp. 281-322.
- Zito E. e Valerio P. (2010) *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema, Napoli.

In nomine femminielli:
una ricerca etnografica sulla realtà *gender variant*
nella Napoli contemporanea

di Marzia Mauriello

Femminielli a parole

In questo contributo propongo una riflessione sull'esperienza *gender variant* a Napoli attraverso l'analisi socio-antropologica del termine *femminiello* (o *femminella*), sviluppando un discorso sui diversi usi che gli stessi rappresentanti del mondo LGBT napoletano, tra gli altri, fanno oggi di questo termine.

Il titolo di questo volume *Genere: femminielli*, è già di per sé indicativo della portata di questa esperienza dell'essere, di questa "essenza", come un *femminiello* una volta si è definito nel corso di una nostra conversazione (Mauriello, 2018). Quando si parla di *femminielli* non lo si fa solo di una tipologia o di una categoria, ma di un'esperienza e di un'essenza, di fatto. Sull'antichità di questa figura non intendo soffermarmi, vista l'eshaustività delle altre analisi a riguardo presenti in questo stesso volume. Vorrei, invece, esplorare, con l'ausilio delle "essenze" che in quasi un decennio di ricerca sul campo hanno condiviso con me le loro riflessioni e soprattutto la loro esperienza di sé, il senso che oggi ha assunto il lemma *femminiello*.

In altri termini, chi sono i *femminielli* oggi? Che cosa si intende con *femminiello* nella Napoli contemporanea?

In primo luogo, bisogna fare un opportuno distinguo tra il livello definitorio *dall'alto* e/o da un punto di vista etico (etero-denominazione) e le esperienze dei soggetti che vivono l'esperienza di un sé variante, *dal basso* e/o da un punto di vista emi-

co (autodenominazione). Le due prospettive, esterna e interna, potrebbero non solo non convergere ma, addirittura, essere in contrasto l'una con l'altra.

Anche nel caso del livello definitorio *dall'alto*, le interpretazioni di questa esperienza del sé possono risultare non univoche o date per certe. Da omosessuale effeminato (lasciando da parte, dunque, la questione identitaria¹) si passa a *transgender* (forse la definizione più accreditata), a terzo genere.

Nei casi che intendo riportare – attraverso un puntuale riferimento alle interviste raccolte durante la ricerca sul campo – *femminiello* per certi versi sembra sovrapporsi al termine ombrello *transgender* nel suo includere molteplici esperienze del sé.

Nello specifico contesto preso in esame, quello del cosiddetto *popolino* napoletano, difatti, identità di genere (trans-) e sessualità (omo-) sono nozioni non così ben definite né, tantomeno, irriducibilmente separate tra loro², per cui *femminiello* diventa una categoria semantica allargata. Inoltre, *femminiello* è un termine ambivalente; questo, di fatto, può assumere ora valenza positiva, ora segno negativo, all'interno così come all'esterno della comunità LGBT, divenendo, quindi, una sorta di *significante fluttuante*.

Proprio quest'ultima espressione, coniata da Lévi-Strauss (1950), consente un collegamento con la prospettiva analitica che qui intendo adottare, quella dei *queer studies*. Il lemma *queer* è, infatti, definito dal filosofo politico Lorenzo Bernini, autore del recente volume *Le teorie queer. Un'introduzione*, come «[...] un termine polisemico il cui valore teorico deriva proprio dal fatto di non avere un referente determinato: la sua ricchezza consiste nel dover essere definito a ogni suo uso, o al contrario nel poter essere utilizzato senza essere compiutamente definito» (2017, pos. 1585). *Queer* è, dunque, sostiene Bernini, un *significante fluttuante* (2017, pos. 110), così come, a mio avviso, oggi è venuto a esserlo, anche se in un senso diverso, il termine *femminiello*³.

Il parallelismo tra i due termini, pur con le dovute distanze, mi induce a proporre un'analisi che parta da alcune riflessioni sui – e dei – *queer studies* allo scopo di tentare di comprendere il senso e il significato attribuiti oggi al *genere femminiello*, per riprendere il titolo di questo volume.

In molti sensi, oltre che includibili nella categoria ombrello *transgender*, i *femminielli* sono senz'altro i rappresentanti di un altro genere⁴, ma sono anche soggetti *queer* o, meglio, *genderqueer*⁵.

Il caso che riporto qui di seguito, che è parte dei miei appunti di campo, dovrebbe chiarire meglio questo collegamento:

Napoli, 8 luglio 2018

Summer Minerva è una artista *genderqueer* di New York, di origini italiane (avellinesi), che qualche anno fa ha lanciato un'iniziativa per raccogliere fondi allo scopo di ritrovare la sacralità delle figure come la sua, che incarnano la doppiezza identitaria, attraverso l'esperienza dell'incontro con Mamma Schiavona, *alias* Madonna di Montevergine, che da alcuni anni è diventata una vera e propria icona LGBT, specie, ma non solo, per la legittimazione dell'identità e dell'orgoglio *transgender* (in questo caso utilizzo il termine nel suo pieno senso di termine ombrello, che include diverse categorie di soggetti *gender variant*, inclusa quella dei *femminielli*).

Summer ha deciso di venire a Napoli per girare un documentario sull'esperienza della ricerca di sé a partire dalle sue origini italiane e campane che, nel culto e nella devozione a Mamma Schiavona, trovano nuova linfa e un elemento di conferma. Mi racconta, infatti, di essere venuta in Italia per “ritrovare le sue origini” (sua nonna materna era di un paese in provincia di Avellino), visto che, nel suo luogo di provenienza, non “riusciva a ritrovarsi”. Quando, la prima volta che ci vediamo – nel gennaio 2018 –, le chiedo come si definisce, mi dice “genderqueer”. Quando la intervisto sei mesi dopo, questa volta

dopo un suo soggiorno di qualche mese a Napoli, dove è tornata per stabilirsi per un periodo più lungo – “in realtà indefinito”, sottolinea –, mi dice che si sente *femminella* e che anche gli altri la definiscono così “oppure *ricchio-ne*”. Summer mi racconta di aver rilevato come, da parte maschile, si mettano in atto molte volte dinamiche scherzose con lei come se, ma questo glielo faccio notare io, in qualche modo lei incarnasse, appunto, la figura del *femminiello*, con il quale la popolazione napoletana (specie maschile), in effetti, così è abituata a interagire, col doppio senso in ogni conversazione. Quando le chiedo chi sono i *femminielli* per lei, mi racconta della difficoltà che ha riscontrato qui nelle definizioni e nell’individuare le categorie. Negli USA, mi spiega, tutto è molto più schematizzato e ci sono termini per ogni cosa, per esprimere le identità e le soggettività. La sua impressione è che in questa realtà (Napoli) sia quasi impossibile capire a fondo che cosa si intenda quando si parla di *femminielli*, anche se ha un’idea piuttosto chiara del significato di questa figura che, lei, ritiene di incarnare: una creatura a metà tra il femminile e il maschile. Aggiunge che la differenza tra *femminielli* e trans la fa il fatto di modificarsi nel corpo oppure no, di voler sembrare e vedersi come donne oppure no. Quindi, aggiunge, non sono tanto le modifiche del corpo a segnare una differenza tra *femminielli* e trans quanto il bisogno di apparire come donne. Lei mi spiega che sente la sua parte femminile più forte di quella maschile, ma che si rende anche ben conto che gli stessi concetti di maschile e femminile, dopotutto, sono costruiti e sono performance; sono, non a caso, espressioni del sé. Aggiunge anche che, però, resta il fatto che ognuno ha il diritto di definirsi come vuole e che non è cosa buona (mi dice che negli USA ad esempio questo è assolutamente da non farsi), decidere chi una persona è in base alla sua apparenza, vale a dire, definirla basandosi solo su come quella persona si mostra.

«Chi sono io per dire a una persona chi è? Se quella persona si sente *femminella*, anche se io direi che è trans, evidentemente si sente *femminella*. Chi più di lei può saperlo?» (Summer).

Il fondamento del pensiero di Summer si sposa perfettamente con un'idea *queer* del sé e pone con forza la questione della necessità del doppio sguardo, esterno e interno; definitivo *dall'alto*, da un lato, e, dall'altro, rivelatore di un sentirsi nella propria soggettività. Il problema delle categorizzazioni, seppur necessarie al processo stesso di definizione della realtà⁶, è, d'altra parte, proprio il loro essere costitutivamente riduttive – rispetto alla complessità e alla vastità delle esperienze umane – e, soprattutto, in molti casi, escludenti. Da questo punto di vista, il pensiero *queer* pare differenziarsi, però, dal pensiero LGBT, non solo per quel che attiene alle dinamiche categorizzanti, quanto per il fatto che all'interno del pensiero e dell'attivismo LGBT spesso si riproducano modelli normativi e gerarchici molte volte escludenti (Valentine, 2007; Bernini, 2017) – al fine del riconoscimento sociale – attraverso la proposta di «un'immagine rispettabile e rassicurante di omosessualità, in primis maschile [...]» (Bernini, 2017, pos. 1608). Il termine *gay*, allontanandosi dalla sua accezione iniziale, che indicava proprio uno stato di frivolezza anche dei costumi in una prospettiva sovversiva, col tempo si è essenzializzato in una categoria, seppur col nobile fine della rivendicazione dei diritti, iniziando nel contempo a escludere al suo interno chi si opponeva ai processi di normalizzazione, che spingevano e spingono alla riproduzione e riproposizione del modello binario maschile-femminile (Mauriello, 2012: 100-101)⁷.

Il binarismo di genere, d'altra parte, è una conseguenza della “scoperta” del dimorfismo sessuale (si vedano, tra gli altri, Laqueur, 1990). Gilbert Herdt, a tal proposito, parla di un “principio di dimorfismo sessuale”, un paradigma, nato all'in-

terno delle logiche dell'evoluzionismo darwiniano e legato alla riproduzione che è divenuto una sorta di legge naturale uniforme, dice Herdt, «come la gravità» (1996: 26), «un principio binario di struttura sociale» (1996: 32). Dopo la Seconda guerra mondiale e con l'istituzione delle moderne cliniche del sesso, continua lo studioso, emergono «le due espressioni chiave di un dimorfismo essenzializzato: l'assegnazione del sesso alla nascita e la teoria evoluzionistica della progressiva affermazione dell'identità di genere» (1996: 29, *traduzione mia*).

Il che ci riconduce alla questione accennata in precedenza sulla separazione tra orientamento sessuale e identità di genere. Se, come ha già sostenuto Judith Butler, i generi non sono prodotti dalla “pratica sessuale”, vero è anche che identificare una categoria soltanto sulla base dell'identità di genere implica escludere dall'ordine dei discorsi sulle produzioni identitarie non solo la sessualità ma anche i vari altri elementi che costituiscono le soggettività (Mauriello, 2012).

Il sistema classificatorio sesso-genere-orientamento sessuale è dunque imperfetto, insufficiente e contraddittorio e produce degli idealtipi ('l'Uomo', 'la Donna', ma anche 'l'Eterosessuale', 'l'Omosessuale...') che sono talvolta assai lontani dalle esperienze vissute dei soggetti che da tale sistema dovrebbero essere descritte (Bernini, 2017, pos. 846).

Infine, la tesi della piena e perfetta adesione di gay e lesbiche al genere corrispondente al sesso di nascita, oltre a non dare conto dell'esistenza di donne transgender lesbiche e uomini transgender gay, cancella le esperienze e i comportamenti non conformi al genere che caratterizzano il vissuto di molti uomini gay cisgender e di molte donne lesbiche cisgender, e quindi i fenomeni delle mascolinità femminili e delle femminilità maschili” (Bernini, 2017, pos. 834).

Come dicevo poc'anzi, bisogna sempre riflettere nella duplice prospettiva etica/emica. Bernini si chiede, dunque, il perché di questo sistema classificatorio in «ogni trattazione contemporanea sulla sessualità» includendo, naturalmente, anche le “fonti” di tali classificazioni, vale a dire, i saperi *dall'alto*, consapevoli, continua, «della multidimensionalità e della complessità delle identificazioni sessuali degli esseri umani» (Bernini, 2017, pos. 846). La sua risposta si rifà alla metodologia storica-costruttivista di Foucault che, com'è noto, interpreta la sessualità come un dispositivo di potere (2006 [1976]). In particolare, Bernini definisce la sessualità «un dispositivo di potere tipico della piena modernità, come un complesso intreccio di convenzioni, norme, pratiche, saperi, il cui effetto è il governo di corpi, di comportamenti, delle soggettività mediante la definizione e l'imposizione di identità sessuali» (Bernini, 2017, pos. 846) sostenendo che il binarismo sessuale sia di fatto un «operatore biopolitico» che agisce riducendo «la complessità dei fattori che intervengono nella definizione dell'identità sessuale» (Bernini, 2017, pos. 858).

È in tale prospettiva che le identità di genere vengono immaginate come un attributo della persona e non come un processo costitutivamente fluido e legato, e qui ancora una volta mi rifaccio a Butler, alla performance⁸. Non tralasciando, ovviamente, l'altro, centrale, elemento della intersezionalità legata al genere il quale, sostiene a tal proposito Butler, «non è sempre costituito in maniera coerente o uniforme in contesti storici diversi» ed è, quindi, «inseparabile dalle intersezioni politiche e culturali in cui viene invariabilmente prodotto e mantenuto» (Butler, 2004 [1990]: 6).

Quelle che si definiscono “espressioni di genere” si legano, di fatto, a doppio filo con comportamenti e ruoli che sono veicolati da e vincolati a contesti, pratiche ed elementi specifici. La sessualità è uno di questi elementi, perché si riflette nelle esperienze di vita di un individuo, caratterizzandone talvolta

abitudini, preferenze, stili di vita, che, in alcuni casi, e ritorno al discorso di poco fa, si uniformano e vengono a caratterizzare non più il soggetto, ma l'intera categoria. Ciò spiega anche i processi discriminatori interni alla stessa comunità *gay* per chi non si riconosce in uno stile, tendente oggi, per quanto riguarda l'omosessualità maschile, al *macho* (Mauriello, 2012). In linea col pensiero di Valentine (2007), questi processi discriminatori sono la risultante di una rigida separazione tra identità di genere e sessualità che una parte della comunità *gay* ha pienamente assunto in virtù della necessità di una chiarezza identitaria che, nel caso dell'omosessualità maschile, si traduce con l'eliminazione dello spettro della femminilità dai loro corpi; femminilità alla quale, a sua volta, si associa l'idea di debolezza (Mauriello, 2012: 100-101). Se gli omosessuali effeminati sono emarginati è perché il contesto in cui si muovono tuttora assume su di sé, nelle forme di un neo-patriarcato, la svalutazione strutturale della femminilità; venendola parzialmente a incarnare, specie attraverso un corpo maschile, sono portatori di un ibridismo oggi evidentemente inaccettabile.

***Femminielli* impropri (?)**

Sebbene i *femminielli*, come molti di loro tengono a sottolineare, non rientrino, per varie ragioni, nella categoria *gay*, il termine *femminiello*, nella sua versione abbreviata *femmenè*, viene utilizzato a scopo offensivo dagli omosessuali nei confronti di altri omosessuali, proprio in virtù di questa discriminazione nei confronti di chi incarna il femminile, in un modo o nell'altro (Mauriello, 2012).

Tale «inconscio androcentrico», come Bourdieu lo ha definito (1998), è così strutturato da condizionare le forme linguistiche all'interno della stessa comunità dei *femminielli*.

Come nel caso di un intervistato che, sulla definizione di

se stesso, ha avuto dubbi e ripensamenti. In un primo momento, si è identificato come *gay*, termine al quale, mi ha raccontato, essere arrivato “dopo”.

Prima mi sentivo più *femmenella*, ora più *gay*.

Quando, nel corso della nostra conversazione, emerge la questione della coppia *gay*⁹, il mio interlocutore si è immediatamente dissociato dalla categoria affermando con piena sicurezza di essere *femminella*. È plausibile, dunque, che quest’ultimo utilizzasse il termine *gay* associandolo a modernità, “all’emancipazione dei tempi moderni”.

Sempre in relazione all’autodefinizione e all’uso dei termini, riporto qui di seguito parte dell’intervista a Ernesto¹⁰, che si identifica come *femminiello* e che qui risponde alla mia domanda sul fatto di rivolgersi a se stesso al femminile o al maschile¹¹:

Al maschile!... no, non è il caso al femminile... quando stiamo tra di noi sì... tra di noi omosessuali, *femminielli* (mi fa esempi in dialetto). Quando stiamo con le persone cosiddette normali mi sembra strano che mi danno del femminile; se me lo dà una *femmenella*, sì.

Di primo acchito, sembrerebbe non fare distinzione tra *femminiello* e *gay*:

Io sono un *femminiello*, siamo le ultime a Napoli, perché la *femmenella* a Napoli sta in estinzione...perché adesso tu vedi... noi siamo stati fortunati...perché ci stava una *femmenella* che la chiamavano La Creola Nera, era una travestita che è morta a 74/75 anni e che da maschietto era di una bellezza sconvolgente...talmente che era bella che faceva il bolero a Porta Capuana, il bolero di Ravel e tutti gli davano i soldi. Perché all’epoca i *femminielli* campavano con la *posteggia* (fine anni Cinquanta)...lei mi diceva che siamo stati fortunati perché quelle della sua

generazione ci avevano aperto la strada e noi la stavamo sfruttando. Quelli degli anni novanta/duemila sono quelli che la stanno pagando e sai perché? Sono quelli che si fanno chiamare gay e si chiudono dentro le dark room, i locali e non sono visibili, noi siamo gli ultimi visibili. Si fanno crescere i baffi, i pizzetti, palestrati, vanno dentro le dark room e sono femminissime, ma quando escono fuori fanno i macho, invece noi eravamo visibili, nelle case, per la strada e nei locali. Noi eravamo più liberi. Avevamo piazza Vittoria che era la cosiddetta piazza gay. Adesso hanno piazza Bellini ma poi li picchiano...a noi non ci hanno mai picchiato. La Villa Comunale...c'era un *battuage* di sera che era una cosa pazzesca, si rideva, si scherzava. Stava tutta la provincia di Napoli...venivano al Roof Garden per vedere i *femminielli*...ora non le vedi più nella strada. Li vedi dentro i locali perché per la strada li picchiano adesso, a meno che non sei un bel trans. C'è stato il passaggio: se ti accettano come *femmenella* visibile...io sono così come mi vedi sempre, non mi maschero, mentre adesso i gay si reprimono. Con le transessuali c'è il passaggio... gay, *femmenelle* e transessuali. Cominciano a togliersi i peli, si fanno crescere i capelli, fanno gli ormoni, fanno gli accorgimenti.

Ci sarebbe, dunque, una chiara analogia, una vera e propria sovrapposizione, tra *gay* e *femminiello*. Nel corso dell'intervista, però, emergono le differenze, relative non solo agli stili di vita e alle performance del sé, nei contesti sia ordinario sia extra-ordinario, ma anche relative all'identità di genere.

Io faccio spettacoli nei ristoranti, canto le canzoni di Giulietta Sacco...quindi automaticamente sono una *femminella* dichiarata! Ma il gay non ti canta la canzone di Giulietta Sacco! Che è un'icona dei gay napoletani, una cantante bellissima, una voce stupenda. Ma il gay non te la canta la canzone.

Le differenze [tra gay e *femminielli*] sono tante. Un gay con un *femminiello* dichiarato *appresso* non ci cammina. Io ho avuto un sacco di battibecchi con i gay per questo fatto qua. Perché si sentono che vogliono fare i maschi. Un'altra cosa...io con un'altra *femminella* dichiarata come me... mai! Mi viene l'allergia! Mentre loro, invece, gay e gay fanno l'amore, si fidanzano! Il vero amore è quello tra persone dello stesso sesso [qui intende genere]. Con una *femminella* il cosiddetto eterosessuale che si nasconde, con moglie e figli, può dedicarti [a te *femminella*] qualche ora nell'arco della giornata, ma non tutto il tempo perché ha moglie e figli...tu sei sempre *femminella*. Invece gay e gay decidono di stare insieme e vanno a vivere insieme, fanno tutto assieme e vivono felicemente ed è una storia che può durare. Per una *femminella* è impossibile avere questo con un maschio, come piacciono a noi.

Quando, prima, il mio interlocutore distingueva tra *femminielli* e gay in relazione al fatto di vivere e mostrare la propria diversità/femminilità in pubblico (omosessuale/*femminiello* dichiarato), evidentemente, quindi, si riferiva ai *femminielli* che non hanno il coraggio di dichiararsi tali e che, quindi, si “reprimono” assimilandosi ai gay. Riconduce questo “mascheramento” al contesto, vale a dire Napoli, che è diventato escludente e violento nei confronti di chi incarna la doppiezza/diversità.

L'altro aspetto affascinante riguarda il passaggio, che lui individua, dall'omosessualità al transessualismo.

Io non cambierei mai il mio corpo, io mi sento realizzato *femminella* come sono...io ho fatto anche l'esperienza del travestimento [...] però di giorno ero sempre la *femminella*, di sera ero un trans, un travestito. Il trans è che quello che comincia a fare le modifiche sul corpo, io invece mi mettevo le mie coppette di silicone, la parrucca, mi mascheravo: il travestito.

[...] Adesso quelli rimasti si contano sulle dita delle mani...adesso sono più trans, più gay che *femminielli*...i *femminielli* ora a Napoli più dichiarati...te ne posso elencare una decina. Quelli proprio dichiarati visibili.

Una delle ragioni del processo di depauperamento (“estinzione”) di questa figura è, a suo dire, anche la risultante di pratiche discriminatorie che operano all’interno così come all’esterno del sistema. Racconta del cambiamento che lui ha percepito molto chiaramente essere avvenuto a Napoli nel corso di qualche decennio («Avevamo piazza Vittoria che era la cosiddetta piazza gay. Adesso hanno piazza Bellini ma poi li picchiano...a noi non ci hanno mai picchiato»). Eppure, nei suoi vari riflessi, al positivo ma anche al negativo, il legame tra i *femminielli* e la città resta inscindibile.

Le *femminelle* e i luoghi

Sciò Sciò: femmeniell tombola e tammore è uno spettacolo ideato da Luigi Di Cristo, che è anche il presidente dell’Associazione Femmenelle Antiche Napoletane (AFAN).

Così lo racconta il suo ideatore:

Un pomeriggio di autunno del 2008 a Roma esternai a Ciretta¹² una esigenza che mi nasceva dentro, sentivo un bisogno di ricerca nel mio passato e con il territorio nativo. Mi rispose di materializzarlo e viverlo. Ero entrato in un divertente gioco che mi conduceva ai miei nonni, ai briganti, ai contrabbandieri e ai contadini, ai pellegrinaggi a Montevergine, al mare a 100 metri dalla mia casa di campo, alle mie prime esperienze di giochi sessuali innocenti. Tante immagini e coincidenze passano per i miei occhi. Il mondo del *femmeniello* è sempre stato presente in me e, dopo anni di assenza, il

gioco mi ha consentito di incontrare la mia gente...ho visitato tanto e tanti [*femminielli*] ho conosciuto e riconosciuto. Nel 2009 incontro Gerardo Amarante, attore e cantante. Fu una grande visione e da allora ho sempre amato la sua arte di canto e attore. È stato lui che ha ispirato in me *Sciò Sciò*. Lo racconto a Ciretta e lei, contenta, poi regalerà allo spettacolo il teatro popolare contemporaneo. *Sciò Sciò Ciucciuvé* diventa così spettacolo di cultura popolare, musica, teatro, danza e gioco della tombola. I due personaggi principali, insieme ai musicisti, si fondano nel percorso, portando lo spettatore in uno stato diverso di coscienza, il sogno. Se lo spettatore è di cultura popolare partenopea, allora può diventare anche attore per una notte. Anno 2013. La mia ricerca continua, siamo più grandicelli, ho più informazioni, foto, documenti, storie e personaggi; però succede qualcosa di diverso, decidiamo di liberare la *ciucciuvetta* dal titolo, cambiando con *Sciò Sciò: femminiell tombola e tammorre*. Con il ritmo della *tammorra* e la voce di Marcello Colasurdo, il passato della storia antica partenopea prende il suo spazio sotto il tendone da circo. Un bellissimo ed emozionante incontro con Marcello, lui che come la mamma culla e canta a tutti i suoi figli. Ecco, questi tre personaggi sono le colonne portanti di *Sciò Sciò*. Mi dissi: lo spettacolo è completo. Intorno girano altri artisti e personaggi del pubblico che donano sfumature ai colori principali. *Sciò Sciò* è uno spettacolo composto, senza una regia tecnica, solo punti di tempo; è uno spettacolo che sempre hanno organizzato, in forme diverse, e organizzano tuttora, i *femminielli* nei loro quartieri, nei cortili o nelle case private. 'A Pullera, Recchie 'e puorc, Piererotta, 'a Shangai, erano personaggi del quartiere Forcella a Napoli durante gli anni '60 e '70, e organizzavano annualmente una festa di Piazza e durante l'anno sempre venivano invitate alle cerimonie. Erano attive artisticamente e molto amate.

La mia ricerca diventa conoscenza, un mondo che avevo lasciato e che è ritornato con questo regalo. Un occhio attento e un udito sensibile possono ritrovare le scene e suoni di *Sciò Sciò* sparsi in forme diverse, nei quartieri popolari lungo la costa del golfo o nell'entroterra vesuviano. Lo spettacolo è di un solo tempo di durata approssimativa di 2 ore.

CiroCiretta (Cascina), *femmenella* e performer, nel corso della presentazione pubblica dello spettacolo *Sciò Sciò* ha affermato¹³:

Sciò Sciò non lo potremmo fare a Berlino, lo possiamo fare qui perché il pubblico che viene ad assistere è un pubblico che la mezza femmina ce l'ha nel sangue; questo pubblico non ti percepisce come "curiosità", ma come espressione "normale". Il nostro è un pubblico molto popolare...quando dico popolare non voglio dire delle *vaiasse*¹⁴, voglio dire un pubblico che mantiene una cultura popolare, che dall'ambiente borghese non è amata affatto. La borghesia, che ha più forme perché ha la stanza da letto, la sala da pranzo, ad esempio, una cosa come *pucchiacca*¹⁵ può affermare che si dice nel cesso. Nella cultura popolare, nel *vascio*¹⁶, dove il cesso è tutt'uno [col resto della casa], esiste, invece, questo tipo di linguaggio, per me raffinatissimo...la *pucchiacca*, la cervella e il cuore è tutt'uno. Non posso vivermi la parte pelvica il sabato sera nei locali e poi, tutta la settimana, che ne faccio del mio corpo? È un corpo diviso, destinato alla schizofrenia, nel bene che ti vada. Invece, nella cultura popolare, questa interezza del corpo è sostenuta ancora perché c'è ancora cultura popolare e il nostro pubblico è maggiormente di cultura popolare. Quando dico che questo è il nostro pubblico vuol dire che riconoscono non solo in me la mezza femmina, ma lo riconoscono in loro che appartengono a un territo-

rio dove il doppio lo respiri...non è una cosa che non c'è. Anche i maschietti che nascono dalle nostre parti hanno una virilità che è diversa da quella di Berlino. Hanno una dolcezza, hanno questa cosa di portare la *pasterella* alla mamma alla domenica. Hanno una loro grazia, per cui ci si incontra non solo nella parte culturale, ma anche quando *vai a letto* [si riferisce a incontri sessuali/amorosi] incontri dolcezze che non te lo fa prevedere un altro tipo di cultura...è un altro luogo... prima di arrivare all'omosessualità, che è una parola così globale, enorme, che fa perdere la possibilità di poterci vedere e di poterci capire...perché sono parole globalizzate. Gay lo puoi trovare dappertutto, hanno lo stesso look. *Sciò Sciò*... prima di arrivare a questa cosa enorme, torniamo al fatto di una misura umana dove io ho più possibilità di capire meglio. Riduco questa parola enorme (gay) che abbraccia tante cose a una geografia precisa, quella del *femminiello*. Perché mi dà la possibilità di capire come si adattano le cose in un territorio. Perché basta andare ad Afragola, a Roma ed è già un altro fatto. Bisogna tornare nelle proprie misure. Il mio ritorno al *femminiello* è la possibilità che mi do di dialogo con una mia misura geografica; non posso parlare dell'omosessualità che in alcuni casi non ci capisco niente...perché quella di Milano è una cosa diversissima dalla mia. Io sento che ci sono duemila anni di lontananza, che non sono solo tra le *femmenelle* e le transessuali, ma tra le *femminelle* stesse. Questa pesantezza dei duemila anni si sente, io la sento moltissimo. Iniziare il discorso con quella bella fluidità...a me piace proprio raccontare che non ce l'ho. Perché sento che per tanti anni siamo state divise tra noi e divise dalla cultura quella là ufficiale.

La riflessione di CiroCiretta sull'esperienza del suo sé di *femminella* rende chiara la necessità di distinguersi al fine di

proclamarsi nella propria autenticità, indissociabile dal contesto di riferimento, vale a dire un luogo fisico, profondamente connotato culturalmente e socialmente, e un passato, un tempo antico, che legittima un *modus vivendi et operandi* unico nel suo genere. Ciro Ciretta parla di *gay* come di una realtà che oggi include molte categorie, dalle quali, però, lei (lui) ama dissociarsi. Così come, però, si dissocia dalla fluidità, che forse per lui (lei) è sinonimo del non avere radici, di essere gli e le stessi/e in qualunque luogo, il che delegittimerebbe l'essenza stessa di *femminella* che lei (lui) sente di incarnare.

Il rapporto con la città di Napoli e del napoletano resta centrale nel discorso sulle *femminelle*, specie nella loro connotazione di altro genere. Come sostiene Gilbert Herdt,

[...] there is non ready-made formula that will produce divergent sex or gender categories and roles, suggesting that special conditions – demographic, symbolic and historical – combine to create the necessary and sufficient basis for the conventionalization and historical transmission of the third sex or ger (1996: 22).

In diverse parti di questo volume si è trattato dei simboli, inclusi quelli rituali, che vedono protagoniste le *femminelle* e che sono stati, e in certa misura lo sono ancora, dispositivi di inclusione sociale e fonte di legittimazione di un'identità altra, di un terzo (altro) genere, appunto. Il rapporto con la città – pur se la figura delle *femminelle* non riguarda solo il contesto urbano, ma anche altri luoghi del napoletano – che in molti hanno definito “dalla natura femminile” se non “dalla natura doppia”, resta l'elemento più evidente, soprattutto quando si tratta del rapporto che i *femminielli* hanno con le sue tradizioni, religiose – specie nella forma della devozione popolare, altra caratteristica peculiare del contesto di riferimen-

to – rituali, artistiche. Per non parlare poi di alcune modalità espressive “tipiche” del popolo napoletano, dei linguaggi, verbali e non verbali, della peculiare visione dello spazio pubblico/privato¹⁷ che, com’è plausibile, sono stati storicamente incorporati dai *femminielli* e rielaborati nelle forme che oggi li contraddistinguono. Ecco perché, nell’ottica di una legittimazione della varianza, sessuale o di genere, la figura del *femminiello* diventa il riferimento imprescindibile. Ed ecco che, in alcune circostanze, soprattutto in quelle in cui è previsto un certo impatto mediatico, il termine perde qualsiasi connotazione negativa e diventa simbolo di libertà, di inclusione sociale, di rivendicazione di diritti negati (Mauriello, 2017b: 217). Diventa il termine ombrello che include tutte le diversità, sessuali e di genere. Dal punto di vista semantico, si sovrappone, in questi casi, al termine *transgender*. Questo processo di “appropriazione identitaria” avviene in virtù di un passato che legittima e sacralizza la *praesentia* dei soggetti oggi detti *gender non conforming*. La figura del *femminello* in certi casi fa da sfondo, diventando una presenza “politicamente” rassicurante che “autorizza” e “valorizza” un fenomeno culturale, un evento, anche quando non vi partecipa direttamente¹⁸.

Femminelle, non in transito

Nella comunità trans *mtf* il termine *femminiello* può venire a indicare diverse esperienze. Qui di seguito uno stralcio di intervista a Sara, una donna trans che ho intervistato nel 2012.

Una di noi quando è piccolina vede per strada le altre... vede una somiglianza e quindi lo sa. Tu dici: “che devo fare il gay, quelli lì effeminati, il *femminello*, oppure mi piace più la trans...perché a me piace più la trans! Perché uno poi le vede e vuole diventare come loro.

Segue il discorso sugli ormoni, presi sin da ragazzine e fuori del controllo medico “perché ti senti troppo femmina dentro” e gli interventi di chirurgia estetica¹⁹. Una frase che spesso ricorre è “quella non si vede proprio che è trans!”, vale a dire, passa per una donna, che è poi l’obiettivo di molte delle donne trans che ho incontrato in questi anni²⁰, sia operate, vale a dire sottopostesi a riconversione chirurgica dei genitali, sia non. La tensione a un corpo “conforme”, ossia indirizzato ad acquisire le sembianze del genere cui si sente di appartenere (tensione all’*Uno*), è ciò che a mio avviso stride maggiormente con la “doppiezza”, anche visiva, proposta dai *femminielli*. Tali visioni contrastanti possono creare, anche all’interno dell’esperienza *transgender*, utilizzando ora questo termine in un senso totalmente inclusivo di tutte le identità *gender variant*, una distanza nei confronti di chi, in modo *evidentemente* diverso, vive l’esperienza del proprio sé e lo mette in scena in una modalità non conforme.

Femminiello diventa dunque un lemma associabile ad “antichità”, intesa qui, però, non come elemento di legittimazione, ma nel senso di “cosa superata, vecchia”, o a “bruttezza”, in riferimento a un femminile che non si rappresenta come tale, ma in un corpo “ancora” evidentemente maschile (Mauriello, 2014, 2017a, 2017b, 2018); in alcuni casi, *femminiello* viene a indicare, in senso spregiativo e all’interno della stessa comunità trans, le donne trans non operate. In questo caso, *femminiello* combacia con o si sovrappone a *ricchione*, termine anche questo, nella comunità trans, spesso utilizzato in senso negativo, a sottolineare la maschilità (ossia, mancanza di femminilità) del soggetto cui si rivolge l’epiteto (Mauriello, 2018). L’utilizzo indiscriminato di un termine o dell’altro non è casuale, naturalmente, ma è la risultante di uno sguardo dal basso che, da un lato, non dissocia la sessualità dall’identità (di genere)²¹ e, dall’altro, opera oggi una discriminazione sulla base di un riduzionismo al corpo, alla sua parte genitale, che deve diventare conforme, attra-

verso un'opera di demolizione e ricostruzione, per consentire la "legittimità" identitaria (Mauriello, 2013, 2014, 2017a). In una parola: transnormatività, per chiamare in causa ancora una volta la prospettiva *queer*.

Dalla prospettiva dei *femminielli non trans* che ho incontrato, invece, la distanza tra loro e le donne trans riguarda, a parte la visione del proprio sé attraverso un corpo che cambia oppure no, anche la continuità con le tradizioni del luogo, del *vicolo*, del quartiere, nel loro senso più ampio. Oltre alle pratiche simboliche, devozionali e rituali, che appartengono a tale tradizione, va incluso anche il legame con alcuni valori che si potrebbero definire, appunto, "tradizionali", come quello della famiglia (eterosessuale), luogo considerato sacro per i *femminielli*, specie se e quando contesto di accoglienza e condivisione (e quindi con una funzione di famiglia allargata, se vogliamo). Qui, difatti, emerge una ulteriore, spesso rimarcata, distanza con la figura delle trans contemporanee che, a causa della loro prorompente fisica, o per il solo fatto di essere assimilabili visivamente alle donne biologiche (*passing*), potrebbero venire a rappresentare un pericolo per la stabilità coniugale delle famiglie con cui entrano in contatto (Mauriello, 2014: 450). Soprattutto, di là dalla questione estetica (ma è plausibile che vi sia un collegamento tra una certa scelta di modificare il corpo e l'allontanamento da certe tradizioni), per la distanza delle donne trans dalle dinamiche *vicolare*, che includono il rispetto per i valori del luogo, di cui la famiglia rappresenta il nucleo. Il rispetto, d'altra parte, è reciproco, come più di un interlocutore ha tenuto a sottolineare, raccontando di un'inclusione sociale che parte dalla condivisione dei valori succitati: "bisogna comportarsi bene".

Il discorso si può ricondurre al corpo nel senso di un diverso approccio a esso a seguito dei mutamenti legati anche ai processi di medicalizzazione di certe esperienze, nonché a un più facile e immediato accesso alle tecnologie chirurgiche

in grado di ricostruire i corpi “non conformi”; tali mutamenti segnano una differenza tra i soggetti *gender variant* in relazione all’età anagrafica, che cambia in modo significativo l’esperienza che si fa del proprio corpo così come (i due elementi risultano legati a mio avviso) definisce il rapporto con la comunità circostante (Mauriello, 2014, 2017a, 2017b, 2018). Anche tra chi si definisce trans e ha fatto ricorso alle cure ormonali e alla chirurgia estetica emergono riflessioni sulle differenze tra *femminelle* e trans. Come nel caso di Carmen, intervistata nel 2013²².

La mentalità era un’altra, il *femminiello* faceva parte della famiglia, il palazzo era tutta una famiglia. C’è ancora ma la mentalità è cambiata, la trans si sente strafica perché il popolo la fa sentire così. Ancora oggi i *femminielli* della Sanità²³ stanno a casa con le famiglie. Le trans di oggi non hanno queste caratteristiche, mirano alla bellezza, al benessere e sono ignoranti. Noi siamo ignoranti, ma abbiamo imparato dalla strada, dalla vita. Una trans di oggi si trova in difficoltà, *non sa stare*.

In questo caso Carmen parla di trans di ieri e di oggi, a sottolineare una distanza legata proprio al rapporto col contesto e coi suoi valori di riferimento²⁴. Nel suo racconto, inoltre, il *femminiello* viene distinto dalle trans e definito un “uomo molto effeminato”, proprio in relazione alle mancate modifiche al corpo.

Femminiello è, dunque, un *significante fluttuante*, per la sua proprietà trasformativa in relazione ai contesti e ai soggetti che ne fanno uso. Si oscilla tra il *queer* (rifiuto del *passing*, ad esempio) e il terzo o altro genere, anche in virtù dei simbolismi che connotano questa categoria. Oppure, si fa riferimento a *transgender*, se con questo termine si intende «una possibile alleanza politica fra tutte le forme immaginabili di antinormatività di genere» (e, in questo caso, *transgender* si articola con *queer*)²⁵.

Da questo punto di vista, l'indagine sul campo prolungata nel tempo ha consentito di cogliere le sfumature di questo termine che, nel suo fluttuare, spesso più che a chiarire sembra ostacolare il tentativo di categorizzare. Il che ci riporta al senso profondo della "queerness".

In tale prospettiva, quella dei *femminielli* è un'identità profondamente sovversiva, in grado di destabilizzare chi tenta di sistematizzarne scientificamente il senso (prospettiva *dall'alto*). Sovversiva anche nel suo riproporre un'ambiguità, un'indefinitzza, che oggi non può essere accettata (prospettiva *dal basso*).

All'inizio di questo saggio, definivo i *femminielli* anche come soggetti *genderqueer*. Questa definizione, in realtà, si riferisce soprattutto alle giovani generazioni nordamericane, nella loro capacità/possibilità di sfidare il binarismo e, con questo, la tendenza alla normatività/normalizzazione – che si traduce spesso in un'assenza di ambiguità – presente, abbiamo visto, negli stessi contesti LGBT e, quindi, anche all'interno della comunità *transgender*.

Le identità *genderqueer* destabilizzano, dunque, non solo le categorie del *gender* ma anche quelle del *transgender*²⁶ (Beemyn, 2009: 370).

I *femminielli* conducono, a mio avviso, alla medesima destabilizzazione, pur se non consapevolmente e anche se la loro non è un'operazione "politica" o di rivendicazione di un'identità altra. Loro esistono e basta.

Note

¹ Su questo punto, ossia sulla distinzione tra identità di genere e orientamento sessuale, tornerò nei paragrafi successivi. Mi limito, in questa fase, a sottolineare, attraverso la citazione che segue, il percorso/processo di costruzione di tali nozioni. «Soltanto nel 1953, dalla pubblicazione dell'articolo *Transvestism and Transsexualism* di Harry Benjamin, il termine 'transessuale', già utilizzato da Cauldwell come aggettivo, viene sostantivizzato per indicare una precisa categoria di persone: a questo punto, quindi, l'identità dell'invertito si divide, dando vita alle due identità dell'omosessuale e del transessuale. Viene così concettualizzata la differenza tra identità di genere e orientamento sessuale [...]» (Bernini, 2017, pos. 871).

² D'altra parte, come dicevo poc'anzi, questa separazione è essa stessa oggetto di riflessione, come vedremo a breve.

³ In linea con Bernini, per *significante fluttuante* non si intende un «significante completamente vuoto o aperto a qualsiasi significazione» (Bernini, 2017, pos. 1596). La differenza tra i due termini sta nel fatto che *queer* abbia una forte valenza e connotazione politica, critica e contrastiva rispetto ai binarismi sessuali e di genere e alle forme fobiche verso le varianti di genere e sessuali. Il termine *femminiello* e le stesse identità che si identificano in questa categoria, pur mettendo in atto, a mio avviso, una pratica di resistenza ai diversi ordini normativi e normalizzanti, nella maggior parte dei casi non hanno la coscienza di una valenza politica, fosse non altro che per la forte dimensione locale che le riguarda.

⁴ Che non definirei terzo, o quarto, nell'ottica di un superamento delle classificazioni che comunque lasciano fuori dalle categorie chi non si incasella in queste.

⁵ Riporto qui parte della definizione di *genderqueer* tratta dalla *Encyclopedia of Gender and Society*: «[...] The concept of genderqueer has its genesis in the development of a queer movement in the 1990s that redefined queer as a term of empowerment and confronted heteronormativity and the conformist ideologies of many lesbian and gay organizations. In a similar way, the term genderqueer challenges gender normativity and the common assumption, even among many transgender people, that everyone is either male or female. A genderqueer identity challenges the traditional transsexual paradigm that individuals who feel themselves to be a gender different from the one assigned to them at birth will seek to express that different gender completely through changing their bodies and presenting unambiguously as that gender [...]» (Beemyn, 2009: 370).

⁶ Come sostiene Elisabeth Badinter «la conoscenza del mondo comincia con la classificazione e la distinzione» (1992: 98, *traduzione mia*).

⁷ Uno dei casi più evidenti, emerso nel corso della mia etnografia a Napoli, mostra l'effettiva esistenza di dinamiche discriminatorie e processi di ostracismo – quando non addirittura di violenza – da parte degli stessi uomini *gay* nei confronti degli omosessuali effeminati (Mauriello, 2012).

⁸ Mi preme chiarire, sulla questione della performatività dei generi, la natura etimologica del termine, così come individuata da Victor Turner, padre degli studi sulla performance in antropologia. Il termine deriva dal francese antico *parfournir* che significa “completare”. Per Turner, «una performance è, quindi, la conclusione adeguata di un'esperienza», così come «un'esperienza vissuta non è mai veramente completa finché non viene “espressa”, cioè finché non viene comunicata in termini intelligibili dagli altri, tramite il linguaggio o in altro modo» (Turner, 1986 [1982]: 37). Portando il discorso sull'ordine delle identità individuali, è chiaro che non possiamo essere se non in relazione e in riferimento all'altro, che ci guarda e che, col suo sguardo, ci completa. L'identità è, d'altra parte, costitutivamente un processo dialettico e relazionale, come ci insegna l'antropologia. In questo senso, dopotutto, siamo tutti costitutivamente doppi (o, meglio, multipli)!

⁹ Come si vedrà anche più avanti nel testo, per un *femminiello* una relazione con un altro come lui (lei), vale a dire con un altro *femminiello*, è impensabile. Sul tema si veda Mauriello, 2012, 2017a, 2017b, 2018.

¹⁰ Ho intervistato Ernesto più volte tra il 2011 e il 2014 a Napoli.

¹¹ Cfr. Mauriello, 2014, p. 439; 2018, p. 10.

¹² Si veda dopo nel testo. Si tratta di CiroCiretta Cascina.

¹³ L'evento di presentazione dello spettacolo si è tenuto il 21 gennaio 2015 presso il caffè letterario *IntraMoenia* in Piazza Bellini, a Napoli. CiroCiretta (Cascina) in quella occasione interveniva come performer dello spettacolo e anche come membro dell'AFAN (Associazione *Femmenelle Antiche* Napoletane) presieduta da Luigi di Cristo, anch'egli presente all'evento. Lo spettacolo, cui ho assistito, si è poi tenuto il 23 gennaio dello stesso anno presso il Teatro Politeama di Torre Annunziata.

¹⁴ Termine della lingua napoletana che letteralmente si traduce con “servaccia” e che indica donne di bassissima condizione sociale.

¹⁵ Termine della lingua napoletana che indica il genitale femminile.

¹⁶ Termine della lingua napoletana che indica abitazioni monovano al livello della strada tipiche dei quartieri popolari di Napoli.

¹⁷ Mi permetto di rinviare al mio testo (2016).

¹⁸ Come accade nello *sputarizio* – sulla cui descrizione non mi soffermerò visto che in questo stesso volume altri e altre lo hanno fatto in modo

egregio – che, di fatto, storicamente connotava la figura del *femminiello* e che oggi, invece, capita che sia celebrato anche da chi, nel quotidiano, non si riconosce come *femminella*, come nel caso di uomini *gay* o soggetti che si definiscono trans. Ciò non toglie, però, che il matrimonio resti *dei femminielli*.

¹⁹ Cfr. Mauriello, 2013.

²⁰ La qual cosa sembrerebbe un'ovvietà, quando, invece, non lo è; come ho rilevato sul campo, alcune donne trans amano essere riconosciute (individue) come trans poiché per loro è elemento di distinzione e motivo di orgoglio identitario.

²¹ *Ricchione* nella lingua napoletana indica l'omosessuale cosiddetto "passivo". Dal momento che la passività, anche in senso sessuale, è associata alla femminilità, il ruolo sessuale passivo, quindi femminile, viene a corrispondere con l'identità del soggetto. Ciò in un contesto, quello del *popolino*, in cui, come accennavo all'inizio del saggio, identità di genere e sessualità non sono nozioni separate tra loro, perlomeno non sempre e non in modo così netto. È da tale contesto, di fatto, che proviene buona parte dei soggetti *transgender* con cui mi sono confrontata negli ultimi anni.

²² Carmen all'epoca dell'intervista aveva 46 anni.

²³ Si tratta di un rione di Napoli.

²⁴ Per approfondimenti, si veda Mauriello, 2014.

²⁵ Cfr. Stryker S. (2015 [2008]) *Una storia del movimento transgender. Esperienza, omonormatività e pratiche disciplinari*, pp. 40-41, cit. in Bernini, 2017, nota 27, pos. 1376.

²⁶ Con particolare riferimento al «paradigma transessuale tradizionale» per il quale «gli individui che si sentono di un genere diverso da quello assegnato loro alla nascita, aspireranno a esprimere quel diverso genere in modo completo, modificando i loro corpi e presentandosi in modo non ambiguo come quel genere» (Beemyn, 2009: 370, *traduzione mia*).

Bibliografia

- Badinter E. (1992) *XY. De l'identité masculine*, Odile Jacob, Paris.
- Bauman Z. (2000) *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Beemyn B.G. (2009) *Genderqueer*, in O'Brien J., ed., *Encyclopedia of Gender and Society (Volumes 1&2)*, SAGE Publications, Thousand Oaks, California.
- Bernini L. (2017) *Le teorie queer. Un'introduzione*, Mimesis, Milano (versione e-book).
- Bourdieu P. (1998) *La domination masculine*, Éditions di Seuil, Paris.
- Butler J. (1990) *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Firenze 2004.
- Califa P. (1997) *Sex Changes, The Politics of Transgenderism*, Cleis Press, New Jersey.
- Fausto-Sterling A. (2000) *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York.
- Herd G. (1994) *Third Sex, third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Laqueur T. (1990) *Making Sex. Body and Gender from Greeks to Freud*, Harvard University Press, London.
- Lévi-Strauss C. (1950) *Introduzione*, in Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991.
- Mauriello M. (2012) *Se sei gay non puoi essere femminiello! Note a margine su sessualità e genere nel mondo gay napoletano*, in Simone A., a cura di, *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*, Mimesis, Milano, pp. 97-109.
- Foucault M. (1976) *Storia della sessualità. Vol. 1. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Mauriello M. (2013) *La medicalizzazione dell'esperienza trans nel percorso per la "riassegnazione chirurgica del sesso". Una ricerca etnografica nella città di Napoli*, "AM - Rivista della Società di Antropologia Medica", n. 35-36, pp. 279-308.
- Mauriello M. (2014) *In corpore trans. Dinamiche di inclusione/esclusione nel processo di medicalizzazione delle identità transgender. Una ricerca etnografica nella città di Napoli*, "AM - Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica", n. 38, pp. 437-456.

- Mauriello M. (2016) *Drammi di genere. Femminile e maschile nel teatro di Raffaele Viviani*, Quaderni di “Civiltà e Religioni”, Edizioni Webster Libreriauniversitaria.it, Padova.
- Mauriello M. (2017a) *What the body tells us. Transgender Strategies, Beauty and Self-consciousness*, in Rees Emma L.E., ed., *Talking Bodies. Interdisciplinary Perspectives on Embodiment, Gender and Identity*, Palgrave Macmillan, London, pp. 55-73.
- Mauriello M. (2017b) *Altri generi in performance. La rappresentazione dell'esperienza trans tra rito e teatro a Napoli*, in “Annali 2013-2015”, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli, pp. 205-231.
- Mauriello M. (2018) *Corpi dissonanti. Note su gender variance e sessualità. Il caso dei femminielli napoletani*, “Archivio Antropologico Mediterraneo”, Anno XXI, n. 20 (2), pp. 1-21.
- Mauss M. (1950) *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991.
- Namaste V. (2005) *Sex change, social change. Reflections on identity, institutions, and imperialism*, Women's Press, Toronto.
- O'Brien J., ed., (2009) *Encyclopedia of Gender and Society (Volumes 1&2)*, SAGE Publications, Thousand Oaks, California.
- Prosser J. (1998) *Second skins. The body narratives of transsexuality*, Columbia University Press, New York.
- Rees Emma L.E., ed. (2017) *Talking Bodies. Interdisciplinary Perspectives on Embodiment, Gender and Identity*, Palgrave Macmillan, London.
- Simone A., a cura di, (2012) *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*, Mimesis, Milano.
- Stryker S. e Whittle S., eds., (2006) *The Transgender Studies Reader*, Routledge, New York.
- Turner V. (1982) *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna, 1986.
- Valentine D. (2007) *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*, Duke University Press, Durham.

È morto il *femminiello*! Evviva il *femminiello*!
Patrimonializzazione e rinascita di una figura
sociale napoletana

di Maria Carolina Vesce

Nel corso degli ultimi decenni è cresciuto e si è andato intensificando l'interesse per quelle figure di genere liminali (Besnier, 1993, 2014) o dissidenti (Ribeiro, 2018) che nel contesto napoletano e in alcune aree della Campania vengono raggruppate sotto l'etichetta di *femminielli*. Figure estremamente complesse, che sono state oggetto delle attenzioni di commediografi, scrittori e scienziati sociali in quanto portatori di un *ethos* comune o per la loro capacità di adattarsi al contesto e di agire i processi di trasformazione. Esperienze marginali e vulnerabili, rappresentate come parte integrante di quel sottoproletariato urbano (Mauriello 2012, 2018) che a Napoli è stato a lungo identificato con il popolo dei "lazzari", associate alla vita di strada, alla prostituzione, alla delinquenza e alla "pazzia morale". Fa da specchio a questa rappresentazione un'immagine positiva e rassicurante del *femminiello* come fidato *care-giver*, "identità"¹ antica che incarna una femminilità alla vecchia maniera (Vesce, 2013, 2017), che possiede poteri speciali e, proprio per il suo essere doppio, può farsi canale di comunicazione tra terreno e ultraterreno.

Accomunate dalla constatazione delle profonde trasformazioni che hanno attraversato il tessuto sociale napoletano, le più recenti rappresentazioni del *femminiello* sembrano condividere la preoccupazione per l'imminente scomparsa di questa particolare figura sociale. Le più anziane tra le "rappresentanti del genere" vengono intervistate, riprese e fotografate come "gli ultimi

femminielli”², si rimettono in scena riti e performance che ne caratterizza(va)no l’esperienza sociale e antropologi, psicologi, storici, documentaristi e giornalisti producono centinaia di pagine che indagano i diversi aspetti delle loro esistenze. Soggetto conteso (Grilli, 2017), il *femminiello* diviene protagonista di un vero e proprio processo di patrimonializzazione (Vesce, 2013, 2017), supporto ideale per il condensato di stereotipi, positivi e negativi, potenzialmente associato alla napoletanità (Signorelli, 2002; Dines, 2012a, 2012b; Ferraro, 2015).

Vorrei soffermarmi in questo scritto sulle relazioni e le frizioni che si producono tra gli stereotipi positivi e negativi del *femminiello* e uno sguardo emico che lo concepisce e riproduce come esperienza del sé. A partire dalle osservazioni raccolte durante una ricerca di campo³ di lunga durata a Napoli e in Campania, vorrei sostenere che se il ricorso a immagini stereotipiche del *femminiello*, divenuto soggetto ideale ed emblema della cultura napoletana, favorisce la recrudescenza di forme di orientalismo essenzialista caratteristiche delle rappresentazioni dominanti della meridionalità e, in particolare, della napoletanità (Schneider, 1998; Palumbo, 2013; Ferraro, 2015), la rivendicazione a sé dell’eredità e dell’esperienza del *femminiello* innesci un meccanismo di inedita ri-produzione di questa figura sociale, non più solo figura della napoletanità ma modello, tra gli altri, della complessità di genere.

Un genere precario e resistente

Nel restituire il mio percorso di ricerca mi capita spesso di introdurre il mio lavoro riferendo il senso di profondo imbarazzo e inadeguatezza che provai appena arrivata sul campo, nel febbraio 2006, quando mi venne comunicato che le persone con cui intendevo condurre la mia etnografia si erano estinte (Vesce, 2017). Più che un espediente narrativo, lo spaesamento di fronte

a siffatte affermazioni consente di introdurre le domande che, inevitabilmente, si dovette porre l'antropologa: può l'incontro etnografico prendere forma a partire da un'assenza? È possibile fare etnografia di un (s)oggetto scomparso? Esauritosi l'humus sociale in cui trovavano una propria collocazione, i *femminielli* si sarebbero trasformati in altre identità: gay e trans innanzitutto, poi, più di recente, persone non binarie, gender-queer o gender-non-conforming (Arietti et al., 2010; Zito e Valerio, 2010; Marcasciano, 2002, 2007, 2018; Mauriello, 2012, 2013, 2018; Zito e Valerio, 2013). Mi veniva detto che tutt'al più avrei potuto far ricerca con gli o le eredi delle antiche *femminelle*, di nuovo, omosessuali o transessuali, in base all'interlocutore. Interrogati a riguardo, tuttavia, i gay e le trans "moderne" (Barbagli e Colombo, 2007) non necessariamente avrebbero riconosciuto questa genealogia, manifestando a volte insofferenza per l'accostamento con il *femminiello* (Mauriello, 2012; Vesce, 2017), o rivendicando invece la discendenza da quella figura (Arietti et al., 2010; Vesce, 2017). L'immagine che delle *femminelle* restituiva la letteratura era, già allora, un'immagine complessa e iridescente: dagli *effeminati* di Della Porta alle *femminelle* di De Blasio, dai *mantesinelli* di De Filippo al *femminella* di De Simone, da quel capolavoro di Giuseppe Patroni Griffi che è Rosalinda Sprint alle due Jennifer messe in scena da Ruccello, dai *femminielli* di Enzo Moscato a quelli ripresi da Michele Buono e Carmine Fornari, fotografati da Luciano Ferrara, cantati da Pino Daniele.⁴ E ancora, le Coccinelle "femmene e notte", Valentina Ok che canta "se tu mi vuoi", Russulella "l'ultima femmenella", Europa e Cerasella, protagoniste dei lavori di Massimo Andrei, per citare solo alcune delle rappresentazioni più note.⁵ Chi volesse cimentarsi in una rassegna dei prodotti culturali che mettono in scena i *femminielli*, pur senza tenere in conto l'enorme produzione di letteratura grigia – cartacea e *on-line* –, arriverebbe a contare diverse decine di titoli.

Una figura fluida,⁶ in continua trasformazione, la cui esperienza non è riconducibile a un'identità precisa e chiaramente definibile (Vesce, 2017; Zito, 2017). I tentativi di rintracciare i tratti distintivi che avrebbero caratterizzato l'esperienza sociale delle *femminelle* in discontinuità con le esperienze omosessuali e transessuali, già nei primi mesi della ricerca, mi parevano condurre inevitabilmente a un'ossessione identitaria (Remotti, 2001) e contigua ansia autenticaria (Bendix, 1992, 1997) che risvegliava in me lo stesso imbarazzo provato nel momento dell'incontro etnografico. L'opposizione soggettività-politiche/figure-tradizionali mi appariva poco convincente e, anzi, strumentale in quanto potenzialmente spendibile sul mercato, decisamente politico, delle identità.

Anche in ambito antropologico, le retoriche dominanti consideravano il *femminiello* una figura tipicamente – cioè esclusivamente – napoletana, una sorta di terzo genere (D'Agostino, 2000, *infra*; Ranisio, *infra*) irriducibile alle identità omosessuali e transessuali e più vicino, semmai, alle esperienze transgender (Mauriello, 2012, 2013; Zito, Sisci e Valerio, *infra*).

Né maschio né femmina, *femmenell'* è chi impara a essere donna, un apprendista del genere (Bianchi, *infra*; Vesce, 2017). Il suo è un corpo che non è né maschile né femminile, un corpo, insieme, atrofico e ipertrofico: corpo manchevole e perfettibile da un lato, che manca di attributi sessuali primari e secondari, e dall'altro corpo eccentrico, talvolta eccessivo, che eccede i limiti dei generi e si presenta come altro da ciò che ci si aspetta esso sia. Corpo di mezzo che nell'immaginario comune vive perfettamente integrato nella struttura sociale del vicolo e in quello spazio è a volte incaricato del lavoro riproduttivo, dell'accudimento dei bambini o della cura delle case. Un corpo inattuale e inatteso, che sfida non solo le rappresentazioni dominanti del maschile, del femminile e, per certi aspetti, l'ordine eterosessuale, ma anche quello omosessuale o la norma trans

(Vesce, 2013, 2017). In questo senso, è un corpo (e un genere) vulnerabile e precario, quello del *femminiello*, che non si lascia ricondurre ad una norma e sfugge alle definizioni proprie dei modelli egemonici di omosessualità, transessualità, transgenderismo, fluidità o non-binarismo.

Le persone che ho incontrato durante il mio percorso di ricerca abitano corpi tra loro estremamente differenti, che contemplano tutte le sfumature che vanno dall'omosessuale effeminato alla trans, comprese tutte le sfumature che queste stesse esperienze possono di per sé contemplare. Alcuni di loro incarnano una condizione che sfida l'ordine sociale dei generi proprio per il suo essere indefinita e non immediatamente riconoscibile. Non lottano per il matrimonio egualitario, né rivendicano il diritto all'adozione, semmai rimettono in scena lo *spusarizio* e la *figliata*, tirano la tombola, partecipano alla processione della Candelora (Vesce, 2017). Non indossano minigonne, illuminanti e tacchi a spillo, tutt'al più ricorrono all'utilizzo di accessori chiaramente connotati dal punto di vista di genere, come una sciarpa particolarmente colorata, una grande borsa o un paio di pantaloni più attillati di quanto la moda non conceda al genere maschile (Vesce, 2013, 2017). Tra loro c'è chi ha assunto o assume ormoni, chi eventualmente ha fatto ricorso alla chirurgia estetica, mentre solo due hanno scelto di adire il tribunale per chiedere la rettifica dell'attribuzione di sesso e il cambio del nome sui registri di stato civile.⁷

Con la costituzione, nel 2009, dell'Associazione Femminelle Antiche Napoletane (AFAN) un gruppo di *femminelle* ha iniziato ad avocare apertamente a sé l'eredità della *femminella*, impegnandosi a documentarne la storia e la cultura e a preservarne la memoria (Vesce, 2013, 2017).

Da soggetto (e genere) precario e in via d'estinzione il *femminiello* diviene soggetto (e genere) resistente, che travalica i confini regionali e nazionali e si trasforma in una vera e propria

identità; una figura della napoletanità, che entra nel circuito patrimoniale e produce località (Vesce, 2013, 2017).

Napoletanità e *femminielli*

In *Cultura popolare a Napoli e in Campania nel Novecento* così scriveva Amalia Signorelli:

Napoli è senza dubbio la città d'Italia sulla quale più numerosi si sono prodotti e si producono stereotipi. Spesso in contraddizione tra loro e con quelli già consolidati, che non scompaiono sostituiti dai nuovi, ma persistono. Tutti insieme e ad onta delle contraddizioni, confluiscono nell'idea di quella "qualità" (immaginata) che ontologicamente dovrebbe permeare di sé tutti i partenopei: la napoletanità (Signorelli, 2002: 11).

Intorno a questa qualità immaginata si è andato strutturando un corpus teorico e pratico che è entrato a far parte della cultura e della coscienza collettiva (Said, 1995) producendo pensiero distintivo, che penetra le rappresentazioni che gli stessi napoletani hanno di sé (Signorelli, 2002). Da un lato, quindi l'idea di napoletanità viene a coincidere con la cultura stessa del "popolo napoletano", dall'altro, come sottolinea Giuseppina Della Sala:

la napoletanità è il distribuirsi di una consapevolezza geopolitica all'interno di una serie di testi letterari, scientifici, sociologici e storiografici che hanno contribuito non solo all'elaborazione di una distinzione sia geografica che politica, sia di interessi che di pratiche culturali; ma anche a dare origine a caratteri identitari specifici che, di volta in volta, ingabbiano i napoletani in forme di vita stereotipe e generalizzanti (Della Sala, 2015: 62).

In quanto figura della napoletanità, il *femminiello* entra a pieno titolo nelle rappresentazioni della città, assume le vesti di Bambinella, informatore del commissario Ricciardi nei romanzi gialli di Maurizio De Giovanni, o di Rosa, la donna trans che apre il videoclip di “Me staj appennenn’ amò” di Liberato. Può farsi maschera per interpretare la figliata ripresa da Ferzan Ozpeteck in *Napoli velata* o caricarsi della violenza cruda della vita nelle immagini dell’amore tra don Salvatore Conte e Nina, nella serie tv *Gomorra*. Il processo di naturalizzazione ed etnicizzazione del *femminiello* è funzionale alla sua patrimonializzazione. Città e soggetto sociale sembrerebbero intrattenere un rapporto metonimico e le rappresentazioni del *femminiello* sembrerebbero destinate a sfumare in un’immagine della città divisa tra radicati stereotipi “positivi” e “negativi”, che agiscono tanto sul piano emico quanto su quello etico (Signorelli, 2002).

Il rapporto con il territorio è fondante e inscindibile e la città, divisa tra il mare e un monte fatto di fuoco, è chiamata a normalizzare e incorporare la natura doppia del *femminiello*.

I discorsi di quanti hanno recentemente iniziato a rivendicare a sé l’esperienza del *femminiello*, innescando quello che, come ho sottolineato altrove, mi è parso configurarsi come un vero e proprio processo di patrimonializzazione “dal basso”, insistono molto sul rapporto plastico e reciproco con la città e il territorio. Nelle parole di Ciro Ciretta, tra i più vivaci animatori dell’AFAN, questo legame è tanto riproduttivo quanto generativo:

Prima delle *femminelle*, prima di tutte le etichette che inevitabilmente tratteremo in questa nostra conversazione, prima di tutto questo esiste una terra, e questa terra partorisce, è un elemento vivo, partorisce delle cose, e come madre ti tiene legato a sé. Credo che per tutta

la piccola vita che ci riguarda, ti tiene legato a sé nella radice, perché anche se ti lascia la libertà di farti gli ormoni, di farti crescere i capelli... nella radice non ti lascerà mai. [...] Quindi prima sprofondare sotto e poi, dal sotto, risalire. Però è il sotto che andrebbe visitato perché è da lì che partono le questioni di sopra. Perché sopra ci stanno delle trasformazioni, degli interventi botanici... uno li potrebbe vedere anche politicamente... però non hanno potuto colpire la radice. Allora è vero che sei di una forma diversa, però la radice è quella. E la radice di questo territorio è questo, come tu lo vedi qua davanti a te: l'azzurro del mare...e non a caso qui, nei tempi più antichi, nasce la favola, la storia...perché anche la favola è simbolo di storia, anche la legenda costruisce la storia... e allora qui, ma potevano andare più sopra, invece qui fanno partire il mito del doppio, della sirena. Perché c'è questo azzurro, incredibile e morbido, e poi c'è un fuoco che ti può distruggere. Quindi due elementi che appartengono innanzitutto ad un territorio. Perché è vero che certe figure, per sensibilità loro, perché tu potevi scegliere, perché lo scibile umano è immenso, e tu dello scibile devi scegliere...Allora io penso che chi nasce qui, chi nasce in questo territorio, è molto portato al doppio. Se tu pensi alla sfilata di sabato⁸, alcune figure dei carri, alcune figure che sfilavano erano tutt'uno con le figure che stavano ai lati. Perché loro hanno loro stesse questa sensibilità del doppio ed è questo doppio che ci fa incontrare. Non lo so a chi mi riferisco, se alla gente del popolo o alle *femminelle*, perché sono tutt'uno.⁹

L'essere tutt'uno con il territorio, con la sua gente e con i suoi simboli pone le *femminelle* in simbiosi con l'ecosistema culturale della città. I Quartieri Spagnoli, in particolare, rappresentano uno spazio d'eccezione che nell'immaginario nazionale

è associato al pericolo, all'insicurezza, all'illegalità (D'Aloisio, 2011) e che, tuttavia, si configura anche come il luogo, per eccellenza, dell'ospitalità e del calore dei napoletani. Nelle parole di Gianna:

Tanti anni fa, le *femminelle* se ne andavano di casa, perché venivano cacciate dalle famiglie. Allora qualcuna, mettiamo caso: io sono un poco più grande e, per esempio, mi sono fittata un basso a Napoli, perché a Napoli accettiamo tutti, i Quartieri Spagnoli erano i quartieri in cui c'erano travestiti di tutta Italia, perché scappando scappando arrivavano a Napoli. E il motivo per cui le *femminelle* si riunivano era che nessuna di loro aveva una casa. Tanti anni fa si usava così.¹⁰

“Come Napoli, per prima, ci ha insegnato cos'è la libertà di genere”,¹¹ “Una storia antica: Napoli, i femminielli e la figliata”,¹² “Il “femminiello” a Napoli: l'origine sacra di una parola piena di storia e folklore”,¹³ o ancora “I femminielli: tra passato millenario e futuro necessario”¹⁴ sono alcuni dei titoli recentemente comparsi su organi di stampa cartacei o on-line che esemplificano bene, a mio avviso, il legame tra la figura del *femminiello* e un'immagine della città come luogo della straordinarietà. Queste rappresentazioni fanno ricorso a un repertorio di aggettivi che rimanda al campo semantico dell'accoglienza, alla giovialità e alla *natura* solare e benevola del popolo napoletano. La retorica dell'inclusione sembra dominare questi discorsi, connotando la relazione tra città e figura sociale in termini di tolleranza, accettazione, ammissione, non respingimento. Napoli, città dell'accoglienza, si configura come il luogo in cui, già in tempi non sospetti, si valorizzavano le differenze e si praticava l'inclusione.

Ritratti di *femminielli*

Se a Napoli *femminielli* si nasce, *femminielli* non si nasce solo a Napoli. La storia di Tarantina ne è una prova evidente; storia emblematica proprio perché da essa traspaiono i temi dell'inclusione e dell'accoglienza caratteristici delle rappresentazioni positive della napoletanità. Nata in un paesino della Puglia, ripudiata dalla famiglia quando era ancora un bambino, Tarantina arriva a Napoli, subito dopo la guerra, proprio nel giorno della festa di Piedigrotta. Abbandonata dal giovane marinaio con cui era partito, come in una favola, si addormenta sotto il portone del Maschio Angioino, salvo essere svegliato da una guardia, che vedendolo solo, vestito di stracci gli intima di andarsene a casa, dicendogli che lì non può stare. Scappando, scappando Tarantina arriva sui Quartieri Spagnoli, dove viene accolta, pur nelle ristrettezze del dopoguerra, e dove ancora vive, circondata dall'affetto e dal rispetto della gente del quartiere. Forse il volto più noto della comunità dei *femminielli* napoletani, dopo la morte di Mina 'a Russulella,¹⁵ nel 2011, molti hanno voluto riconoscere in lei il nuovo "ultimo femminiello" e, anzi, lei stessa ha orgogliosamente assunto il "titolo", autoproclamandosi tale. Narratrice infaticabile, profondamente consapevole del valore documentario della sua esperienza di vita, è lei stessa a contattare la biografa perché raccolga la sua storia e la trasformi in un libro (Romano, 2013). Protagonista di due importanti lavori di Fortunato Calvino, un film-documento¹⁶ e uno spettacolo teatrale¹⁷, Tarantina è un personaggio pubblico, che si racconta da sé.

"Il primo e l'ultimo dei femminielli a Napoli" la definisce il sindaco Luigi De Magistris in occasione dell'inaugurazione del murale "Tarantina Taran", realizzato da Vittorio Valiante nell'ambito dell'iniziativa ST.ART, nata dalla collaborazione tra Comune di Napoli e FOQUS (Fondazione Quartieri Spagnoli)

e volta a valorizzare le nuove espressioni della creatività urbana per la riqualificazione degli spazi cittadini. Icona dei Quartieri Spagnoli, Tarantina viene individuata come simbolo della città, un patrimonio da esibire e far conoscere, come Pulcinella, o forse come Maradona. La città incorpora il volto di Tarantina, ritratto sulle mura di Via Concezione a Montecalvario nel gesto di agitare il “panaro” che contiene i numeri della tombola. Gesto culturale, che connota “la cultura del femminiello” e ne diventa topos. Definitivamente assunto tra i simboli della città e proprio in quanto simbolo, esposto allo sfregio, il *femminiello* è, in questa vicenda più che mai, patrimonio culturale da difendere e salvaguardare. La cancellazione del volto di Tarantina e l'apposizione della scritta “Non è Napoli”, potrebbe essere considerato una prova del processo di simbolizzazione alla base della scelta iconografica. E tuttavia, a seguito del gesto di intolleranza omofoba, è ancora il sindaco a richiamare il nesso tra la figura del *femminiello* e la cultura napoletana e rimandare l'accusa al mittente quando afferma: “Lo sfregio dell'opera di street art compiuta da Vittorio Valiante ai Quartieri Spagnoli, raffigurante Tarantina, è un fatto indegno e barbaro commesso da mani sporche di inciviltà e antinapoletanità”.¹⁸ L'accusa di reciproca anti-napoletanità si gioca su un terreno apertamente politico-culturale. Il “presidio di solidarietà e resilienza”, indetto dallo stesso comune di Napoli il giorno successivo alla vandalizzazione del murale riceve l'adesione di diverse componenti della giunta comunale, della società civile e del mondo associativo LGBT+. Alla presenza delle autorità, l'artista riposiziona simbolicamente al suo posto il volto di Tarantina, attaccchinando sul nero-sfregio il volto stampato e ritagliato della protagonista del murale. L'opera, si dice, sarà ripristinata quanto prima.

Già in occasione delle elezioni per il rinnovo delle rappresentanze nelle municipalità della città metropolitana di Napoli un gruppo di trans e *femminelle* napoletane si era schierata per

la rielezione del sindaco De Magistris, animandone la campagna elettorale e candidandosi nelle liste DeMA. L'episodio dello sfregio al murale di Tarantina, tuttavia, chiarisce definitivamente il ruolo che il *femminiello* viene a ricoprire nel quadro delle retoriche e delle politiche culturali che articolano in senso distintivo il gioco dei posizionamenti entro la dialettica napoletanità/antinapoletanità.

Femminelle del terzo millennio

Summer Minerva è un'attivista *queer* italo-americana. Si definisce “un femminiello nato a Brooklyn” e, da qualche anno, ha intrapreso un percorso spirituale alla ricerca delle proprie radici.

Nel gennaio 2018, mentre è a Napoli per portare avanti il proprio progetto di ricerca spirituale e documentaria sulle tracce dei propri antenati, a pochi giorni dalla festa della Candelora a Montevergine, Summer scrive una lettera indirizzata a Mamma Schiavona¹⁹, “la più cara, la più bella”, in cui traccia il proprio percorso di avvicinamento alla cultura dei *femminielli*.²⁰ Discendente di migranti irpini, Summer decide di compiere all'indietro il tragitto percorso da sua nonna settant'anni prima per andare alla ricerca delle proprie radici. Nel 2018 la performer trascorre a Napoli diversi mesi, frequenta la comunità dei *femminielli* e ne studia la storia. In un'intervista raccolta in occasione della presentazione del suo progetto documentario, Summer afferma:

Ho iniziato a studiare il ruolo delle persone transgender in diversi contesti culturali nel corso della storia e ho scoperto che i transgender sono stati conosciuti in tutte le civiltà per essere potenti, grazie alla nostra capacità di “camminare tra i mondi”: di genere, cielo e terra, vita e morte, ecc. Ho iniziato a intervistare importanti leader spirituali transgender nelle mie comunità a New York

e Chicago, e ho imparato molto sulle esperienze di altre persone spirituali nella comunità transgender, ma ho iniziato a chiedermi dove ero io nella storia. Le lotte e le vittorie della mia vita di tutti i giorni non erano presenti. Avevo bisogno di raccontare una storia non da un punto di vista accademico, ma dalla mia esperienza umana, di trovare il mio posto nel mondo come risultato del mio genere, spiritualità, etnia e altre categorie sociali.²¹

Lungi dall'essere in via d'estinzione il *femminiello* sembra vivo, oggi più che mai. Non solo figura ponte, ma esperienza di confine: un vero e proprio genere nel quale ci si può riconoscere e che può muovere un sentimento di "appartenenza".²² Ri-entrata in America, Summer diffonde la cultura del *femminiello* e, nel 2019, torna a Napoli e a Montevergine in compagnia di un gruppo di cinque ragazz* *queer* italo-american* interessati a conoscere i *femminielli* e la loro cultura.

Negli stessi giorni a Napoli e a Montevergine c'è anche Valentina, una giovane e brillante studentessa di psicologia, attivista trans-femminista e responsabile del settore migrazione del Mit - Movimento di identità trans. Nata e cresciuta in un paesino dell'entroterra campano, da circa due anni Valentina vive e lavora a Bologna. In occasione della Candelora 2019, insieme ad un gruppo di attiviste, operatori e operatrici alla pari del Mit, siamo partite da Bologna per partecipare alla festa della Madonna dei *femminielli*. «Era la prima volta che ci tornavo da trans» dice all'inizio di un'intervista raccolta al nostro rientro. Insieme a noi, alcune ragazze richiedenti e titolari di protezione internazionale, beneficiarie di un pionieristico progetto di accoglienza specificamente dedicato alle persone trans.²³ «Per noi, per l'équipe, era importante far conoscere una cultura sul genere diversa, che non è la transessualità, però è l'origine della transessualità e del transgenderismo in Italia»²⁴.

Quando parla del *femminiello*, Valentina non parla solo di una cultura sul genere, ma della propria cultura di genere e su di essa si interroga, in senso riflessivo.

Questo viaggio mi ha fatto riflettere molto sul rapporto tra il movimento trans e la cultura dei *femminielli*, che secondo me è un rapporto ancora non risolto, perché soprattutto noi trans campane, stiamo nel mezzo: cioè io personalmente non mi definisco donna, anche se ho una f sui documenti, da quel punto di vista mi sento *femminella*. Di questo mondo che non è né maschile né femminile, questo terzo genere...io lo sento il terzo genere, però poi, agli occhi della medicina, della psicologia, della legge, sono inquadrata come trans. È quasi un'etichetta attaccata addosso, che non rispecchia del tutto la mia cultura. Perché, allo stesso tempo, sono in mezzo a due mondi, anzi, potremmo dire anche tre, perché c'è la cultura etero-patriarcale, la cultura dei *femminielli* e la cultura trans. E allora: dove ci poniamo noi trans campane? Soprattutto, chi fa attivismo trans, chi si definisce una trans femminista e poi va a cercare di dialogare con i *femminielli* che invece reiterano un modello etero-patriarcale, perché di fatto, nella cultura napoletana, il *femminiello* è nel sistema etero-patriarcale, anche se è un terzo genere, ma non è un terzo genere che combatte contro il patriarcato, è un terzo genere a servizio del patriarcato. E allora cosa significa essere *femminielli* oggi? È un po' come...le *femminelle* del terzo millennio.

Nelle parole di Valentina quella del *femminiello* diviene una vera e propria esperienza del sé. Esperienza incarnata e, per ciò stesso, contraddittoria. Sentirsi e definirsi, come fanno Summer e Valentina, “un femminiello nato a Brooklyn” o “una femminella del terzo millennio” vuol dire ancora oggi incarnare una condizione di genere non risolta, uno status-ponte, che

permette di collocarsi sul margine (Besnier, 2014). Queste inedite forme di ri-produzione del soggetto *femminiello*, non più solo figura del passato o modello antico, ma forma dell'essere e del sentire, agiscono su un immaginario che prova ad intersecare genere, nazionalità, status, spiritualità, ponendo questioni irrisolte per l'antropologia che sollecitano una riflessione da un lato sugli strumenti concettuali a partire dai quali abbiamo “tradizionalmente” pensato la differenza di genere nelle culture, dall'altro sulla relazione stessa che sta alla base della produzione di quel particolare tipo di conoscenza che è veicolato nelle nostre etnografie.

Il caso forse più emblematico, che può essere utile qui ricordare brevemente, è quello dei/delle *berdache*. Durante la Terza Conferenza Internazionale dei nativi gay e lesbiche, svoltasi a Winnipeg nel 1990, si discusse ampiamente l'inadeguatezza del termine *berdache*, che tanta fortuna aveva avuto negli studi etno-antropologici (Jacobs e Lang, 1997; Morgensen, 2011), ritenuta incapace di rendere conto della complessità delle esperienze indigene e del legame fondamentale tra identità sessuali, ruoli di genere e spiritualità per la definizione delle “identità” dei nativi. Sessualizzazione, razzializzazione e imposizione del modello patriarcale come unico strumento di redenzione erano stati i principi cardine del progetto coloniale, nonché strumenti dell'azione dei governi particolari. La scelta dell'espressione *Two-Spirit*, come termine ombrello capace di identificare esperienze assai diverse, avvenne in questo contesto. Dalla critica della categoria antropologica di *berdache* ha preso forma nei primi anni del III millennio il progetto critico di decolonizzazione dei saperi e delle esperienze indigene di genere che si è autodefinito dei *Queer Indigenous Studies* (Driskill et al., 2011; Smith, 2005; Morgensen, 2010; Gilley, 2006, 2011). Nati in seno ai movimenti e per volontà di attivisti e intellettuali “militanti” e cresciuti nel dialogo con l'antropologia, i *Queer Indigenous Stu-*

dies potrebbero apparire depositari del messianico compito di rifondare la disciplina, intervenendo su pratiche e metodologie e sulla relazione stessa alla base della pratica etnografica. Investimento rischioso quello in cui ci si affida al supposto potere rivoluzionario di tali discorsi, proiettando su di essi il potenziale trasformativo che si sarebbe desiderato per sé (Weiss, 2015). Perché se è vero che l'antropologia è essenzialmente e costitutivamente politica e che la conoscenza a cui aspiriamo vorrebbe essere votata alla trasformazione del soggetto della conoscenza più che del suo oggetto (Fabian, 2012) la posta in gioco è ben più alta rispetto alla pur necessaria storicizzazione delle categorie attraverso cui leggiamo il mondo.

Non si tratta, allora, di inserire il *femminiello* in una possibile lista dei generi indigeni, stabilendo con più o meno certezza la comparabilità con altre esperienze indigene di genere, ma di riconoscere l'attualità del *femminiello*, il suo essere modello e la capacità di incarnare, simultaneamente, l'ideale e il reale.

Note

¹ Con l'intento di segnalare l'inadeguatezza del termine identità in riferimento ai soggetti protagonisti della ricerca, scelgo qui di virgolettare la parola, prediligendo, in questo saggio come altrove e in linea con le prese di posizione recentemente rese manifeste dal movimento trans italiano, l'impiego del termine "esperienza". In particolare, nel quadro di un'ampia e approfondita riflessione sulla depatologizzazione della transessualità, rivedendo una sorta di discendenza genealogica dalla figura del *femminiello*, il movimento trans ha suggerito di sostituire le espressioni "disforia di genere", "fenomeno transessuale" o "identità transessuale/transgender" con "esperienza umana significativa" (Arietti *et al.*, 2010).

² Di particolare interesse, la tensione all'individuazione dell'ultimo *femminiello*, richiederebbe tutt'altra attenzione di quella che è possibile dedicarle in questa sede. Nel 2006, all'inizio della mia ricerca di campo, era ancora viva Russulella, unanimemente considerata l'ultimo *femminiello*. Quando Mina scompare, il 26 gennaio 2011, *Repubblica* e *Il Corriere del Mezzogiorno* battono la notizia: "Muore a 91 anni l'ultimo femminiello di Napoli" e "È scomparsa a 91 anni A' Russulella. Addio all'ultimo femminiello". Protagonista di diversi lavori, tra cui *La Candelora. Antiche tradizioni, nuovi diritti* di Nicola Sisci e Paolo Valerio, *Cerasella, ovvero l'estinzione della femminella* di Massimo Andrei e *A rose is a rose* di Margherita Pescetti, Russulella avrebbe ceduto il posto a Tarantina, volto assai noto della comunità napoletana, a sua volta protagonista di un libro, un documentario e uno spettacolo teatrale. A differenza di Russulella, tuttavia, Tarantina è attore consapevole del processo di (auto)patrimonializzazione come del valore documentario della propria esperienza. Di recente, l'inaugurazione e poi lo sfregio, da parte di ignoti, di un murale a lei dedicato nel quartiere Montecalvario ha rappresentato un momento di grandi visibilità per Tarantina, intervistata dai principali organi di stampa locali e nazionali (cfr: *infra*).

³ Dal febbraio 2007 fino al mese di marzo 2014 ho effettuato soggiorni sul campo di durata variabile a Napoli e in Campania, per un totale di oltre venti mesi. In seguito ho continuato a frequentare sporadicamente il terreno e ad osservare "da lontano", mantenendo contatti e comunicazioni con le amiche e informatrici che hanno reso possibile questa ricerca. Nei loro confronti nutro un debito umano cui nessuna pubblicazione scientifica potrà rendere giustizia.

⁴ Si vedano, oltre ai saggi di Eugenio Zito, Paolo Valerio, Patricia Bianchi, Gianfranca Ranisio, Gabriella D'Agostino e Corinne Forier qui contenuti, Fiore, 2005; Sapienza, 2006; Vesce, 2017.

⁵ Il riferimento è qui ad alcuni dei *femminielli* più noti, il gruppo di cabaret “Le Coccinelle”, protagonista del docu-film di Emanuela Pirelli *Le Coccinelle. Sceneggiata Transessuale*, alla nota cantante neomelodica Valentina (Di Nuzzo, 2007), al personaggio di Europa, interpretato da Enzo Moscato nel film *Mater Natura* di Massimo Andrei e a quello di Cerasella, protagonista dell’omonima docu-fiction dello stesso regista.

⁶ Francesco Remotti ha di recente messo in guardi gli antropologi dall’idea che l’identità possa essere fluida. Scrive Remotti: «L’identità non esiste al di là delle intenzioni dei soggetti: essa è una rappresentazione mediante la quale i soggetti compiono un passo che li porta oltre la fluidità. L’identità è un espediente ideologico per contrastare tutto ciò che può essere chiamato fluidità, instabilità, precarietà. Non è l’identità ad essere fluida; fluida è invece la realtà (individuale o collettiva, naturale o sociale) contro cui l’identità, o meglio i soggetti che la invocano o la brandiscono, combattono le loro battaglie e affermano le loro pretese di stabilità. Dire che l’identità è fluidità è una grave confusione concettuale: fluida è la realtà che l’ideologia identitaria vuole negare e contrastare» (Remotti, 2019: 28-29).

⁷ Nel corso della ricerca ho intervistato circa venti persone che si identificano come *femminelle* e condotto colloqui informali con persone trans, omosessuali, intellettuali, attivisti e chiunque fosse in qualche modo informato sul mondo dei *femminielli*.

⁸ Ciretta si riferisce qui al corteo del *Napoli Pride* del giugno 2010.

⁹ Ciro, intervista raccolta a Boscotrecase il 5 luglio 2010.

¹⁰ Gianna, intervista raccolta a Napoli il 26 giugno 2007.

¹¹ R. Ferrè, “Come Napoli per prima ci ha insegnato cos’è la libertà di genere”, *The Vision*, 10 gennaio 2019 <https://thevision.com/cultura/napoli-femminielli-liberta-genere/> (ultima consultazione 29/03/2019)

¹² G. Melillo, “Una storia antica: Napoli, i femminielli e la figliata”, *Huffingtonpost*, 24 gennaio 2018 https://www.huffingtonpost.it/giuseppe-melillo/una-storia-antica-napoli-i-femminielli-e-la-figliata_a_23339374/ (ultima consultazione 29/03/2019).

¹³ F. D’Alfonso, “Il femminiello a Napoli: l’origine sacra di una parola piena di storia e folklore”, *Fanpage*, 28 ottobre 2018 (ultima consultazione 29/03/2019).

¹⁴ M. Niola, “I femminielli: tra passato millenario e futuro necessario”, *La Repubblica*, 30 novembre 2017 (ultima consultazione 29/03/2019).

¹⁵ Si veda <https://corrieredelmezzogiorno.corriere.it/bari/notizie/cronaca/2011/26-gennaio-2011/scomparsa-91-anni-a-russulellaaddio-ultimo-femminiello-napoletano--18133372682.shtml> si veda inoltre la nota 2.

¹⁶ “La Tarantina, Genere Femm(è)nell”.

¹⁷ “La Tarantina. L'ultimo femminiello dei Quartieri Spagnoli”.

¹⁸ Si veda <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2019/02/24/sfregiato-il-murale-di-tarantina-taran-il-ripuliremoNapoli17.html>.

¹⁹ Mamma Schiavona è l'affettuoso appellativo con cui i fedeli chiamano la Madonna di Montevergine.

²⁰ Si veda <https://gaynews.it/attualit%C3%A0/item/1018-femminielli-juta-montevergine-artista-queer-italo-americana-minerva-summer-lettera-mamma-schiavona.html>.

²¹ Si veda <http://www.crudiezine.it/napoli-presentato-appartenenza-il-viaggio-di-minerva-summer/>.

²² “Appartenenza” è il titolo che Summer aveva originariamente scelto per il documentario a cui sta lavorando.

²³ Il progetto *Rise the difference*, finanziato dall'Ufficio Nazionale Anti-discriminazioni Razziali della Presidenza del Consiglio dei Ministri ha permesso l'implementazione di una casa rifugio per persone trans richiedenti o titolari di protezione internazionale, unico servizio in Europa specificamente dedicato ed è stato realizzato dal Movimento di Identità trans, cooperativa Cidas e Centro risorse LGBTQ.

²⁴ Valentina, intervista raccolta a Bologna il 7 febbraio 2019 nel quadro di una ricerca su “Politiche di genere e pratiche dell'accoglienza. Etnografia della presa in carico di rifugiati/e trans a Bologna”, finanziata con fondi Fondazione Alsos.

Bibliografia

- Arietti L. et al. (2010) *Elementi di critica trans*, Manifestolibri, Roma.
- Barbagli M. e Colombo A. (2007) *Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Bendix R. (1992) *Diverging paths in Scientific Search for Authenticity*, “Journal of Folklore Research”, vol. 29, n. 2, pp. 103-132.
- Bendix R. (1997) *In search of authenticity. The formation of folklore studies*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- Besnier N. (1994) *Polynesian Gender Liminality through time and space*, in Herdt G., a cura di, *Third sex, Third Gender. Beyond sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York, pp. 285-328.

- Besnier N. e Alexeyeff K. (2014) *Gender on the Edge. Transgender, gay and others Pacific Islanders*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- D'Agostino G. (2000) *Introduzione. Travestirsi. Appunti per una "transgressione" del sesso*, in Ortner S.B. e Whitehead H., a cura di, *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo.
- D'Aloisio F. (2011) *Localizzare l'insicurezza globale. Le molteplici dimensioni della sicurezza urbana in un quartiere napoletano*, in Bressan M. e Tosi Cambini S., a cura di, *Zone di transizione. Etnografia urbana nei quartieri e nello spazio pubblico*, Il Mulino, Bologna, pp. 167-201.
- Della Sala G. (2015) *La città sommersa. Napoli e i suoi rifiuti*, in Ferraro S., a cura di, *Discorsi su Napoli. Rappresentazioni della città tra eccessi e difetti*, Aracne, Roma, pp. 59-83.
- Dines N. (2012a) *Oltre la città aberrante. Per un'etnografia critica di Napoli*, "Lo Squaderno", n. 24, pp. 21-25.
- Dines N. (2012b) *Tuff city. Urban change and contested space in Central Naples*, Berghahn Books, Oxford.
- Driskill Q.L. et al. (2011) *Queer indigenous studies. Critical interventions in theory, politics and literature*, The University of Arizona Press, Tucson.
- Fabian J. (2012) *Cultural Anthropology and the question of Knowledge*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", n. 18, pp. 439-453.
- Ferraro S. (2015) *Discorsi su Napoli. Rappresentazioni della città tra eccessi e difetti*, Aracne, Roma.
- Fiore E. (2005) *Introduzione* in Ruccello A., *Le cinque rose di Jennifer*, Ubulibri, Milano.
- Gilley B.J. (2006) *Becoming Two-Spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Gilley B. J. (2011) *Two-Spirit Men's Sexual Survivance against the Inequality of Desire*, in Driskill Q.L. et al., a cura di, *Queer indigenous studies. Critical interventions in theory, politics and literature*, The University of Arizona Press, Tucson, pp. 123-131.
- Grilli S. (2017) *Prefazione. Etnografia di un (s)oggetto conteso*, in Vesce M.C., *Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminili e transessuali*, Mimesis, Milano pp. 9-14.
- Jacobs S. E., Thomas W. e Lang S. (1997) *Two-Spirit People. Native*

- American Gender Identity, Sexuality and Spirituality*, University of Illinois Press, Urbana.
- Marcasciano P. (2002) *Tra le rose e le viole. La storia e le storie di transessuali e travestiti*, Manifestolibri, Roma.
- Marcasciano P. (2007) *Antologaia. Sesso, genere e cultura negli anni '70*, Il dito e la luna, Milano.
- Marcasciano P. (2018) *L'aurora delle trans cattive. Storie, sguardi e vissuti della mia generazione transgender*, Alegre, Roma.
- Mauriello M. (2012) *Se sei gay non puoi essere femminiello. Note a margine su sessualità e genere nel mondo gay napoletano*, in Simone A., a cura di, *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*, Mimesis, Milano, pp. 97-109.
- Mauriello M. (2013) *La medicalizzazione dell'esperienza trans nel percorso di "riassegnazione chirurgica del sesso". Una ricerca Etnografica nella città di Napoli*, "A.M. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica", n. 35/36, pp. 279-308.
- Mauriello M. (2018) *Corpi dissonanti: note su gender variance e sessualità. Il caso dei femminielli napoletani*, "Archivio Antropologico del Mediterraneo", n. 20 (2), pp. 1-21.
- Morgensen S.L. (2010) *Settler Homonationalism: Theorizing Settler Colonialism Within Queer Modernities*, "GLQ: a Journal of Lesbian and Gay Studies", vol. 16, n.1/2, pp. 105-131.
- Morgensen S. L. (2011) *Unsettling Queer Politics. What can Non-Natives Learn from Two-Spirit Organizing?*, in Driskill Q.L. et al., a cura di, *Queer indigenous studies. Critical interventions in theory, politics and literature*, The University of Arizona Press, Tucson, pp. 132-152.
- Palumbo B. (2013) *A Baron, some Guides and a Few Ephebic Boys: Cultural Intimacy, Sexuality and Heritage in Sicily*, "Anthropological Quarterly", vol. 86, n. 4, pp. 1087-1118.
- Remotti F. (2001) *Contro l'identità*, Laterza, Bari.
- Remotti F. (2019) *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Bari.
- Ribeiro Corossacz V. (2018) *Usi ed abusi del genere e l'idea di natura in* Pompili R. e Amendola A., a cura di, *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*, Ombrecorte, Verona, pp. 41-56.

- Said E.W. (1995) *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano.
- Sapienza A (2006) *Il segno e il suono. La Gatta Cenerentola di Roberto De Simone*, Guida, Napoli.
- Schneider J. (1998) *Italy's "Southern Question". Orientalism in One country*, Berg, New York.
- Signorelli A. (2002) *Cultura popolare a Napoli e in Campania nel Novecento*, Guida, Napoli.
- Smith A. (2005), *Conquest. Sexual Violence and American Indian Genocide*, South End Press, Cambridge.
- Vesce M. C. (2013) *Corpi che cambiano. Una ricerca etnografica sulle femminelle napoletane*, in Grilli S., a cura di, *Per-Formare Corpi. Esperienze e rappresentazioni*, Unicopli, Milano, pp. 67-107.
- Vesce M.C. (2017) *Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali*, Mimesis, Milano.
- Weiss M. (2015) *Queer Economic Justice. Desire, Critique and the Practice of Knowledge*, in Dhavan N., Engel A., Holzhey C. F. e Woltersdorff V., a cura di, *Global Justice and Desire*, Routledge, New York, pp. 79-95.
- Zito E. e Valerio P. (2010) *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema, Napoli.
- Zito E. e Valerio P., a cura di, (2013) *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Edizioni Libreria Dante & Descartes, Napoli.
- Zito E. (2018) *Scene da un matrimonio. Performance, genere e identità a Napoli*, "Etnoantropologia", vol. 5, n. 2, pp. 417-462.

Sognavo sempre che aprivo un portone grandissimo.

Narrazione di sé e processi di costruzione
identitaria *gender variant* a Napoli

di Eugenio Zito

La parola, per questa speciale abilità, è *arrangiarsi*, l'arte di accaparrarsi qualche soldo da una delle tante incredibili attività che riescono ad inventarsi spinti da una fortunata e coraggiosa strategia di sopravvivenza.

Thomas Belmonte, *La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1973, 1997*: 130.

Incontri etnografici

Ho conosciuto Gina, di cui mi appresto a riportare la narrazione della sua storia di vita raccolta nel corso di una lunga intervista svolta nel 2002, durante la mia ricerca di dottorato sul mondo dei ultimi *femminielli* nei quartieri storici e popolari di Napoli. All'epoca Gina aveva trentasette anni ed è stata la prima ad accettare di essere intervistata per parlarmi di sé, della sua identità *gender variant*, *gender fluid* e/o *gender non-conforming* (Arietti *et al.*, 2010; Bernini, 2017), giocata tra tradizione dei *femminielli* e trasformazioni *transgender*, del suo lavoro, del rapporto con la comunità del suo quartiere e più in generale con la città di Napoli. Era la fine della primavera del 2002 e grazie alla preziosa mediazione di Anna Stanco, allora presidente dell'“Associazione Quartieri Spagnoli”, che me la presentò, ebbi l'opportunità di conoscerla in un preliminare e veloce incontro informale a cui

seguì quello in cui, circa dieci giorni dopo, potei intervistarla in profondità. Di questa prima circostanza ricordo che mi colpì più di tutto il suo aspetto un po' dimesso, il viso magro, stanco e poco truccato, gli occhi azzurri un po' spenti, i capelli biondi e lunghi, ma sistemati alla buona, gli abiti semplici e poco vistosi, dall'aspetto prevalentemente *unisex* e lo sguardo preoccupato o piuttosto triste, ma fiero e molto dignitoso. Con gentilezza mi diede appuntamento pochi giorni dopo, o almeno così mi sembrò di capire, nella sua abitazione disposta al piano terra di uno dei vicoli ai *Quartieri Spagnoli*, non lontano dalla sede dell'associazione in cui la avevo conosciuta e a pochi passi dalla centralissima via Toledo, indicandomi come orario per l'incontro quello del primo pomeriggio.

Thomas Belmonte, nella sua monografia *La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983* (1997), attraverso una serrata e ricca narrazione etnografica, restituisce in modo vivido, anche sul piano sensoriale, descrizioni intense dei *Quartieri Spagnoli*, storica parte del centro di Napoli (Corvino, 2017) con la sua vita pulsante e la sua storia e con la sua complessa umanità (Atlas, 2010). Qui l'antropologo newyorkese visse in due fasi, nel 1974 e nel 1983, alloggiando proprio intorno a "Fontana del Re", "La fontana rotta" che dà il titolo al suo lavoro, mostrandoci l'abisso umano dei poveri di Napoli, prima e dopo il terremoto del 1980, evento catastrofico che pure profondamente modificò la percezione e la vita della città, soprattutto nei suoi quartieri più antichi. Come ho raccontato e tematizzato altrove (Zito, 2017), quando nel 2002 "scesi" per la prima volta su questo stesso "campo" per raccogliere i dati della mia ricerca appena avviata, "caddi" improvvisamente, fuor di metafora, in quello che restava dell'abisso descritto da Belmonte (1997). Carico di entusiasmo, dopo il primo incontro informale sopra descritto, avevo infatti ottenuto finalmente un appuntamento per intervistare in profondità uno dei *femminielli* della zona (Zito e Valerio, 2010),

Gina appunto, che la presidentessa dell'“Associazione Quartieri Spagnoli”, spendendo per me la sua autorevolezza in un contesto piuttosto chiuso e difficile (D'Aloisio, 2007), mi aveva generosamente procurato, dopo miei precedenti vani tentativi di penetrare in quel complesso mondo. Nonostante ciò la giornata prevista per l'incontro fu un vero disastro. Gina non si fece trovare nel luogo e nell'orario concordati, soltanto la settimana successiva seppi che aveva confuso la data, o piuttosto realizzai che ero stato io a non aver “capito” bene quanto mi aveva detto. Così, dopo la lunga vana attesa, presi a girovagare nel quartiere, deluso per la mancata intervista, ma piuttosto incuriosito da un contesto che conoscevo a malapena. Pochi minuti in giro tra vecchi palazzi e strette stradine in salita, perso nei miei pensieri e in un solo colpo, quasi senza accorgermene, fui rapinato di quasi tutto quanto portavo con me in quella circostanza, complice l'atmosfera solitaria della controra. Lo zainetto che mi fu bruscamente sottratto conteneva un piccolo registratore, un telefono portatile, un taccuino, delle chiavi e il portafoglio con qualche soldo insieme ai miei documenti. Con prepotenza mi fu tirato dalla spalla destra da cui distrattamente pendeva. Furono le veloci ed esperte braccia di un ragazzo su un motorino scalagnato, ma guidato abilmente da un altro giovane, che improvvisamente mi trovai dietro, a strapparmelo, mentre, nel primo pomeriggio di un maggio già infuocato, vagavo da solo per quei vicoli. In pochi secondi, incredulo e frastornato per l'accaduto, mi ritrovai confuso, metaforicamente “precipitato” nel fondo della “fontana rotta” di Belmonte (1997). Con il furto e la materialità degli oggetti sottratta, dall'alto valore simbolico per me, oltre che pratico, avevo in pochi secondi perso tutte le mie certezze e sicurezze, i ferri di un mestiere che mi apprestavo ad apprendere e insieme a essi i riferimenti alla mia identità di ricercatore in formazione, quasi una metafora concreta di quello che spesso accade all'antropologo nel confronto

con l'alterità con cui sceglie di misurarsi. Uno shock multiplo, insieme sensoriale, emotivo e cognitivo (Signorelli, 2015), mi preparava involontariamente e concretamente a confrontarmi con la complessa realtà di cui di lì a poco mi sarei occupato, il singolare mondo degli ultimi *femminielli* (o *femminelle*) di Napoli, come in una vigilia non attesa e perciò traumatica. In proposito, ancora Belmonte, nel descrivere il tessuto umano dei luoghi da lui esplorati a Napoli fra il 1974 e il 1983, fa qualche riferimento a tali soggetti sociali quando scrive: «Infine ritornai verso la zona della mia prima esplorazione, il vecchio Quartiere Spagnolo. Di notte era luogo di prostitute, radunate attorno al fuoco, e di travestiti, col viso truccato come geishe» (Belmonte, 1997: 43).

La settimana successiva, chiarito il malinteso e con il paziente supporto ancora di Anna Stanco, Gina mi accolse con gentilezza e disponibilità nella sua abitazione terranea e fronte strada, pulitissima e dal forte odore di detersivo, a pochi passi della sede dell'associazione. Questa volta aveva un aspetto decisamente più curato, non solo per il *make-up* più pronunciato e la capigliatura bene acconciata, ma anche per gli abiti inequivocabilmente femminili e l'espressione del viso più distesa e serena. Con un sorriso, e congedando velocemente Anna Stanco che mi aveva nuovamente accompagnato, mi fece accomodare a un piccolo tavolo tondo con al centro un vaso con dei fiori vivacemente colorati, in plastica, su di un centrotavola ricamato e con intorno tre sedie, una per lei, una per me, l'altra per il suo cagnolino che si acciambellò restando tranquillo per tutto il tempo dell'incontro. Il tavolo era disposto giusto a destra dell'uscio prospiciente all'unica finestra dell'abitazione, contigua al vano di ingresso, all'interno di un ambiente piuttosto ridotto e con il soffitto a volte in cui si notava una piccola cucina, una poltrona e una grande televisione su di un carrello oltre a due porte che immaginai potessero essere quelle che davano nella

camera da letto e nel bagno. Durante questo secondo incontro, avendo accettato di essere intervistata in profondità e avendomi rilasciato il suo consenso per la registrazione, Gina mi raccontò con naturalezza e profonda dignità la sua vita *gender variant*, le piccole trasformazioni chirurgiche apportate al suo corpo in direzione femminile, il suo modo di vivere, le sue relazioni sociali e affettive, la sua attività lavorativa, in parte la sua storia familiare. L'intervista lunga e intensa si chiudeva con il racconto di un sogno ricorrente che le capitava di fare sin dall'infanzia:

sognavo sempre che aprivo un portone grandissimo e c'era tanta luce che mi accecava gli occhi e poi c'erano tanti fiori e uccelli, però mi mettevo vicino a questo palazzo, lo guardavo, però non potevo passare, cioè lo vedevo, lo immaginavo che era bellissimo entrare in quel palazzo, però non potevo entrare (Gina, Napoli 31 maggio 2002).

Tale sogno mi colpì molto durante la narrazione che mi stava facendo, proprio per la forte carica emotiva che la accompagnava. In quella circostanza non ne compresi bene il significato. Successivamente l'immagine del portone/soglia mi sembrò di poterla più chiaramente associare alla dimensione liminale (Turner, 1969, 1983; D'Agostino, 2010) del mondo dei *femminelli* (Zito e Valerio, 2010, 2013; Zito, 2017; Mauriello, 2018) e quindi all'incompatibilità di tale mondo tradizionale e *transgender* al contempo (Zito, 2013a, 2013b, 2017) con le logiche dicotomiche in merito al genere della società ordinaria al di fuori dell'*habitat* del quartiere di provenienza (Vincent e Manzano, 2017), dove invece tutto sembrava possibile, fuori di ogni paradosso.

Dopo la circostanza dell'intervista ho incontrato Gina diverse volte, l'ultima delle quali è stata esattamente la primavera dell'anno successivo, durante uno dei "matrimoni" *per-formato*

(Zito, 2017) da un altro *femminiello* in un vicolo contiguo e a cui parteciparono, oltre alle persone del quartiere, diversi *femminielli*, nel quale ebbi la possibilità di imbattermi durante la mia ricerca di campo.

Nelle pagine che seguono riporto la storia integrale che Gina mi ha raccontato nel lontano 2002, come un caso specifico di “storia di vita” (Gallini, 1981; Franceschi, 2006; AA.VV., 2012; Clemente, 2013; D’Aloisio, 2014) raccolta all’interno di un “incontro etnografico” (De Martino, 1948, 1968, 2002; Signorelli, 2015) per me iniziatico, perché mi è sembrato il modo migliore per chiudere questo nuovo volume collettaneo sul sorprendente mondo dei *femminielli* a Napoli, ridando loro voce attraverso la sua di voce, in una prospettiva emica e provando così a restituire una parte del loro discorso denso di umanità, con la sua carica sovversiva e al contempo di forte resistenza.

La storia di Gina: narrazione e costruzione identitaria

L’intervista aperta di cui di seguito riporto il testo integrale, a cui sono stati ovviamente aggiunti i segni di interpunzione necessari per restituire le pause del discorso dell’intervistata, durata poco meno di due ore e audio-registrata, è stata raccolta il 31 maggio 2002 presso l’abitazione di Gina ai *Quartieri Spagnoli* a Napoli. La trascrizione integrale del testo di questa intervista è stata già analizzata come parte di un unico corpus narrativo insieme alle altre interviste raccolte nel biennio 2002-2003 ed è confluita nel lavoro di ricerca presentato nella monografia intitolata *Corpi sull’uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli* (Zito e Valerio, 2010).

In questo caso la presentazione del singolo testo integrale relativo all’intervista svolta mira invece a consentire una riflessione su alcuni specifici temi che si evidenziano, così come emergono dalla peculiare storia di vita di Gina, avendo provato

ad analizzare in questo modo la complessità dei processi di narrazione di sé e di costruzione identitaria *gender variant*. Come spiega D'Agostino (2012), se da un lato lo strumento dell'intervista pone tutta una serie di problemi metodologici per la ricerca in generale e per quella antropologica in particolare – problemi che non è mia intenzione affrontare in questa sede – essendo destinata in qualche misura a ricostruire fatti, raccogliere esperienze di vita, ricomporre testimonianze di eventi e situazioni il più possibile autentiche, dall'altro implica sempre una dimensione relazionale, quale è quella che si instaura tra antropologo e suo interlocutore, che si preferisce di gran lunga al termine informatore (Fabietti, 2001), all'interno della quale prende corpo. L'intervista sottende quindi un dialogo e una relazione, e come tale comporta l'attivazione anche di precipue emozioni, non solo nell'intervistato, ma anche nell'intervistatore presente sul campo con il suo corpo, allo stesso modo del suo interlocutore. Il sapere antropologico si costruisce infatti all'interno di un costante dialogo discorsivo, dove entrano in gioco negoziazioni e compromessi, ma anche fraintendimenti e selezioni da ambo i lati della relazione (Tyler, 1997) e dove ovviamente gli interlocutori di campo restano i co-produttori con l'antropologo del suo stesso sapere (Fabietti, 2001; D'Aloisio, 2014). Tale relazione, con il suo complesso portato emotivo, va necessariamente compresa e significata all'interno del *frame* culturale entro cui ricercatore e interlocutore si muovono e nella sua complessità confluisce, anche, a qualche livello, come di seguito si vedrà, nel testo etnografico (Geertz, 1990; Clifford e Marcus, 1997).

Ho un bel rapporto con la gente del mio quartiere che ci vuole bene, ci stima, ci rispetta e ci aiuta. Se succede qualcosa viene, ci porta da mangiare, perché a volte è capitato che restavo senza niente. Questa è la verità. Di

me posso dire che mi piace molto il mio lavoro anche perché sono tutti ragazzi come me. La sera ci riuniamo quando vengono a lavorare, alle volte prendiamo il caffè assieme, andiamo a prendere un cornetto quando cioè finisce il lavoro. Sono buoni, bravi ragazzi anche se soffrono in mezzo alla strada, ma come lavoro è buono. Cioè loro vengono qua a lavorare con il cliente, io ci apro la porta, poi esco fuori, poi loro escono e mi pagano. Poi entro un'altra volta, aggiusto il letto, pulisco e si fa questo fino alle quattro-cinque di notte. Si comincia dalle dieci alle quattro-cinque di notte. Ho tante persone che vengono, anche i clienti però sono bravi sai, ti danno la mancia, sono educati. Nessuno si lamenta qui della gente del posto, perché non sentono rumori e i clienti sono educati. Cioè ci sta qualche rumore, la porta, la macchina, però si fa con rispetto, uno rispetta la gente che deve dormire, che deve andare a lavorare, non è che si fa molto chiasso perché io poi so dirigere. Se un cliente per esempio ha la macchina accesa per cinque minuti io gli dico "Spegni!", se qualcuno ha lo stereo acceso io gli faccio abbassare la voce, quando chiudono la porta e fanno boom io dico di fare piano piano. Hai capito si fa tutto, cioè normale, per non dare fastidio. Poi alle cinque del mattino vado a dormire e di giorno, nel pomeriggio, verso le cinque scendo per pulire e ricominciare di nuovo a lavorare di sera. E così si va avanti tutta la settimana, forse la domenica solo è un po' di meno, tutti gli altri giorni si lavora tanto. E poi i rapporti con la gente del quartiere, con gli amici e con la mia famiglia sono buoni, proprio buoni, come fratello e sorella. La mia famiglia è felice, è contenta per me, perché dice "Meglio questo che poi faceva un'altra cosa". Perché io avevo mio padre che lui non accettava, quando ero piccolo lui mi diceva "Tu fai tutto ciò che vuoi basta che tu non ti prostituisci". Allora io ho rispettato mio padre. Allora mia mamma, le mie sorelle, i miei nipoti

sono tutti contenti, perché cioè pure faccio una vita un po' sulla strada però di fronte ai miei amici meglio così che poi, che mi dovevo prostituire anche io, no? Perché noi non veniamo accettati in un altro lavoro. Io ho lavorato da piccolo, avevo sei anni, poi quando ho cominciato a trasformarmi e a prendere gli ormoni con tutto che ci ho lavorato venti anni già non mi guardavano più bene come quando ero bambino perché vedevano una cosa diversa, hai capito. Perciò ora se non avevo questo lavoro, come facevo? Per me è importante per vivere, perché non ho un altro lavoro, solo questo. E meno male che tengo il mio fidanzato. Io sono ventidue anni che sto con lui, lui non è sposato e non è fidanzato, io ero piccola avevo quindici anni, è rimasto sempre con me, mi aiuta, lui mi paga l'affitto di casa dove abitiamo io e lui, lui mi ha comprato i mobili, viviamo insieme, mi dà cento euro alla settimana, poi se finisce lo zucchero, il caffè queste cose qua, lui li compra e me li porta. È un ragazzo buono, tranquillo, poi lavora, lui ha il motorino e se tu devi andare a fare un servizio lui ti porta e gli dai cinque euro, devi andare a pagare la luce e te la va a pagare, hai capito tutte queste cose qua, però guadagna, guadagna abbastanza bene. Ha quarantacinque anni, otto anni più di me. Sono tre anni che viviamo assieme. Io prima abitavo con mia mamma e mio padre, poi sette anni fa è morto mio padre, dopo quattro anni che mio padre è morto il proprietario ha venduto l'appartamento per trecento milioni, e noi non ce li avevamo. Mia mamma ora abita con una mia sorella e io ho affittato un appartamento, dove vivo con il mio fidanzato. Io e il mio fidanzato la domenica andiamo a mangiare fuori, una volta dalla sua famiglia, una volta con le mie sorelle, stiamo abbastanza bene insieme. La mia famiglia e la sua famiglia hanno completamente accettato tutto dal primo giorno, anche perché le due famiglie si conoscono da tanti e tanti anni, lui abitava proprio il

vicolo dove abitavo io con tutta la sua famiglia. Lui era amico dei miei fratelli più grandi di me, giocavano a pallone insieme, e veniva a casa mia a prendere i miei fratelli. Io ero piccola, avevo dodici anni, lui già mi guardava, però, cioè perché a dodici anni tu ti vedi diversa, ti senti, però non riesci ancora a capire, non riesci a immaginare, cioè non sai neanche tu, non capisci bene la cosa, capito? E io facevo "Ma perché lui mi guarda"? Poi a tredici-quattordici anni ho fatto ormoni, allora portavo già i capelli lunghi e frequentavo Piazza Vittoria. E lui girava sempre con il motorino intorno a me, poi un giorno si è fermato vicino a me e gli ho detto "Ma cosa fai qua?". Lui mi ha detto "Sono quattro anni che ti giro intorno, non hai capito perché?". Io dissi di no, perché poi quattordici anni di venti anni fa non sono come quelli della gente di ora, cioè non immaginavo. Lui mi disse "No perché tu mi piaci", io dissi "Va bene, ma noi ci conosciamo che facciamo", lui disse "Dai non ti preoccupare", e così siamo usciti e sono ventitré anni che stiamo insieme. Lui è stato l'unico mio fidanzato, mi trovo bene. Certo è un poco pazzo, però poi è buono, è chiacchierone, è molto chiacchierone, però è un bravo ragazzo. Prima che facevo questo lavoro siamo stati anche fuori qualche volta. Poi da quando faccio questo lavoro non mi posso più muovere, solo in agosto per qualche giorno, prendiamo e andiamo da qualche parte tipo Capri, una volta ad Ischia, hai capito queste cose qua. E poi sto bene con lui perché non mi fa problemi con il mio lavoro. Al principio era geloso, anche perché all'inizio quando ho aperto questa attività sei anni fa ero diversa da come sono ora. Adesso non ho più la testa di prepararmi, di vestirmi, allora lui era molto geloso, mi sgridava e mi diceva "Se poi tu entri con qualcuno pure tu?". E io gli dicevo "Ma tu lo sai che non sono abituata!". Perché davvero io non sono abituata. Cioè se anche lo vorrei fare, ma non ci sono

capace. E vedi alle volte ci sta qualcuno, e anzi specialmente in estate perché poi abbronzati, i vestiti più belli, allora vieni più adocchiato, ma non mi sento, cioè non lo so fare proprio, non è adatto a me. Però lui era geloso, ora si è calmato perché ha capito, cioè si è reso conto che io non sono il tipo che dovrei andare con un altro, perché non saprei prendere l'iniziativa, hai capito? Non sono portato a queste cose. Mi capita molto spesso che qualcuno si avvicina, anche in altre situazioni, però io non ci vado, non do mai confidenza. E poi io sono molto diversa dalle mie amiche che vengono a lavorare la sera qui. Lo sai che cosa è? Che loro vengono di sera a lavorare poi, cioè dieci minuti che ci vediamo, poi escono, scendono, pagano, non è che abbiamo quelle cose da raccontarci, non abbiamo il tempo. È un lavoro. Vedi questa è un'attività antica. La faceva già una mia zia, però tanti anni fa e ci stavano le prostitute. Ai Quartieri Spagnoli non lo so se lo sai c'erano le prostitute e venivano i *marines* americani e mia zia gestiva lei con queste prostitute tutte donne, poi lei è morta ventidue anni fa e questi bassi li aveva sempre lei, però non di proprietà, affittati. Poi quando lei morì le figlie glieli dettero a mio cugino che è come me, cioè non aveva nessun lavoro, cioè non lavorava, non aveva nessuna entrata di soldi. Mio cugino li aveva affittati tutti e quattro però ad una persona alla volta, poi io sono caduta in disgrazia, perché ho perso mio padre, mia madre non ha la pensione perché è ancora giovane e allora io per sopravvivere ho detto "Perché non apriamo e facciamo invece di quattro persone, diamo la voce". E così la abbiamo aperta, però lui non fa niente, non pulisce, io pulisco e faccio tutto, solo ogni lunedì facciamo metà ciascuno. Non ho problemi con il lavoro, perché anche il rapporto con le signore del posto è buono, perché c'è un rispetto reciproco con la gente. Mi vengono a trovare, scendono, si affacciano, mi portano il caffè. Alle volte quando apro

più tardi si affacciano e mi chiedono “Come mai? Stavamo in pensiero, non ti abbiamo visto”. Si ti devo dire la verità mi trovo proprio bene. E poi vedi questo è il mio unico lavoro e con questo ci vivo. E poi mio padre non voleva che io mi prostituivo e per questo con il mio lavoro io ho rispettato la sua volontà. Non voleva che io mi prostituivo, perché diceva “Io non riesco a pensare che tu puoi fare questa vita”. Di mio padre guarda non ti so descrivere. Mi diceva “Guarda fa tutto ciò che vuoi, ma non ti prostituire”. Guarda che io quando ventidue anni fa ho conosciuto il mio ragazzo e sono uscito per la prima volta con lui, mio padre subito se ne è accorto e mi ha detto “Fallo salire sopra casa mia, fa tutte le scelte che vuoi”. Mi ha sempre accettato, mi ha dato la libertà, io avevo quattordici anni e vestivo da donna. Per le mie amiche, per esempio, è sempre stato molto difficile farsi vedere ed accettare dai genitori, solo mi diceva sempre di non prostituirmi e io ho rispettato la sua volontà perché lo meritava tanto. Anche mia madre mi ha sempre lasciato libero di fare ciò che volevo e mi ha sempre accettato. I miei fratelli mi baciano in bocca, mi hanno sempre accettato, mi vogliono bene. Anche i miei nipoti. Io ho nipoti, pronipoti, mi vogliono tutti bene. Ogni cosa che capita o si deve fare, per esempio si deve sposare una nipote, io devo andare a scegliere l'abito, devo vedere le bomboniere, sto sempre io in mezzo a tutte le cose, ma non perché io caccio i soldi è, perché no. Ogni cosa mi fanno contare a me, tutto quello che devono fare e decidere. Sono una persona molto importante nella famiglia, anche perché quando io ero piccolo avevo quattro anni mia sorella più grande già si è sposata, aveva dodici-tredici anni, poi io crescendo i genitori mi hanno visto che io ero così, quando le altre sorelle e fratelli si fidanzarono in casa, mio padre e mia madre facevano “A noi non ce ne frega del rispetto, però rispettate mio figlio, perché se non rispettate lui a casa mia

non state bene” e sono venuto che i miei cognati e le mie cognate mi vogliono molto bene anche loro. Pensa che un mio cognato più grande mentre io ero vestito da donna mi ha fatto la cresima, mi ha fatto il compare. E il sacerdote quando ha sentito il nome, cioè mi chiamava, no? Perché tu lo sai no quando lui ha detto il mio nome da maschio, io mi sono avvicinato, mi ha guardato così e poi mi ha fatto la cresima, e poi lo sapeva pure lui questa cosa delle femminelle. E poi lo dicono tutti di Napoli, dei Quartieri Spagnoli, delle prostitute, dei travestiti, dei femminielli, cioè famosi per tutto il mondo e molti salivano proprio per vedere queste persone, le femminelle, hai capito. [A questo punto dell'intervista il suo cagnolino abbaia un po' scuotendo la testa, per attirare l'attenzione e poi torna ad acciambellarsi in silenzio sulla sedia mentre Gina lo accarezza]. Ti piace il mio cagnolino? Vedi come sta buono. Lo tengo da un mese. Gli voglio tanto bene e quando mi sento solo me lo stringo forte a me, anche quando sto un po' preoccupata per il mio futuro, perché non è facile lo sai. Io mi auguro di avere una vita più serena, ma no perché questa non è tranquilla, però devi fare dei sacrifici enormi, devi andare a dormire di mattina, poi scendi, devi pulire, poi inizi la giornata di lavoro e fai le cinque di mattina in mezzo alla strada, allora io vorrei fare dei soldi per conservarli per il domani per stare un po' più tranquilli. A me questo lavoro qua piace, mi piace molto, cioè mi piacerebbe sempre, però perché adesso sono ancora giovane, un domani se il signore mi fa vedere i cinquanta-cinquantacinque anni mica posso fare ancora questo? Si può fare la vita fino alle cinque-sei di mattina? È normale no? Allora vorrei avere dei soldi che a cinquanta anni io direi basta, ho qualcosa per andare avanti. Vedi io ora ho solo questo lavoro, e che lavoro ci offrono? Non ci offrono niente per quelli come me. È difficile vedi, perché io mi sento donna, però il mio nome è

di uomo e allora se ti presenti per un lavoro che dici, come spieghi questa situazione che sei femminella? Ma io mi sono sempre sentito donna, è così sempre. Io ero proprio piccolo e avevo sette anni e camminavo con mia mamma e con mia sorella che ha trentacinque anni, due anni in meno a me e la gente del quartiere diceva vicino a mia mamma "Però questa è più bella la bionda!", che ero io, già piccolo proprio ed io già mi sentivo, cioè giocavo con le bambole. Poi ho un fratello di trentasei anni, un anno meno di me, lui aveva il biliardo che gli aveva portato la befana e mia mamma diceva fate tutti e due, ma io non giocavo, io volevo la bambola di mia sorella, giocavo con le bambole di mia sorella, volevo le cose delle donne e stavo sempre in mezzo alle donne. Poi mano a mano, ad otto-nove anni, io mi sentivo diverso, cioè, io e mio fratello avevamo la stanza insieme no, e se io mi dovevo spogliare davanti a lui no, mentre che se c'era mia sorella che era ancora più piccola io mi spogliavo davanti a mia sorella perché hai capito non mi dava fastidio, mentre che se mi dovevo spogliare davanti ad un uomo non lo facevo. Poi sono cresciuto e ho capito che c'era la diversità, però anche fisicamente già si vedeva da piccoli, perché se vedi le foto da piccolo non sembro un maschio, sembro proprio una femmina, ero piccolina, un po' cicciettella con i capelli biondi biondi oro, gli occhi azzurri, il viso rotondo, cioè sembro proprio una femminuccia. E anche in classe mi ricordo alla seconda elementare avevo sette anni e quando sono andato il primo giorno con il grembiule azzurro, i maschietti con il grembiule azzurro e le femminucce con il grembiule rosa, la maestra disse "Signora ma questa ragazzina non deve stare in mezzo ai maschietti con il grembiule azzurro, deve andare alla stanza accanto!", ma mia mamma fece "No, ma non è una ragazzina è un ragazzino!". E quella maestra mi voleva molto bene, anche perché io non andavo molto bene a scuola, anche

perché lavoravo, perché poi ero un caso bisognoso, allora uscivo dalla scuola e andavo in fabbrica a lavorare, nella fabbrica di borse per guadagnare settemila lire alla settimana che davo a mia mamma, avevo sei-sette anni, per aiutare mia mamma e mio papà, perché eravamo un sacco di noi, poi mia sorella più grande era sposata e aveva i bambini, il marito non lavorava ed io l'aiutavo. E poi mia mamma mi ha sempre lasciato libero, io già da piccolino dicevo "No mamma non mi piace questo o quello", e faceva mia mamma "Ma mo' che devi fare con questi pantaloni così o questo vestito così" e io dicevo "No mamma mi piace così". Poi ho lavorato per anni in fabbrica, andavo alle nove del mattino, facevo le borse e alle sei di sera uscivo e già da dodici anni mi vestivo da donna, il pantalone più stretto, la camicia più sbottonata, con i volant, queste cose qua. Poi venivo a casa, mi lavavo, mi pulivo, mangiavo e me ne andavo a Piazza Vittoria con i miei amici, cioè a fare la mia vita, a parlare, uscire, alle volte uscivo con qualcuno, mi gestivo la mia vita da diverso hai capito, poi mano a mano ho fatto così, poi ho incontrato il mio ragazzo e quindi uscivo sempre con lui. Mi veniva a prendere dove io lavoravo, cioè come una coppia normale hai capito. E la prima esperienza sessuale, diciamo così, la ho avuta verso i dodici-tredici anni con una persona adulta, poi con altri e poi alla fine solo con il mio ragazzo da quando ci siamo messi insieme. Però non mi sono mai prostituita. Vedi la gente dei Quartieri Spagnoli è abituata a questo genere di lavori, perché anche tanti anni fa c'era la prostituzione di notte, perché di giorno il cliente non viene, ha vergogna, cioè viene di notte, si nasconde e nessuno se ne accorge. Solo i marines venivano a qualunque ora, perché quelli che se ne fregavano. Però la gente di Napoli no, e anche in questo quartiere c'è gente che mi conosce da piccola e viene sempre di notte per non farsi riconoscere e vedere da nessuno. E quelle che lavora-

no con me sono tutte femminelle, anche se alcune sono completamente operate, sempre trans e sono molte quelle che lavorano con me, però poi dipende dalle sere, nel senso che non salgono tutte sempre, dipende dal giro che c'è, poi a volte vanno nelle macchine, anche se da quando io ho aperto queste camere preferiscono venire qui, perché stanno più sicure, mentre nelle macchine a volte hanno subito delle rapine e delle aggressioni. Ma poi anche per loro, perché in mezzo alla strada ti può vedere qualcuno in macchina, cioè meno scandalo e poi è più pulito, è più sicuro. Qui dentro io avevo una sorella di mio padre che gestiva la prostituzione, ecco perché mio padre non voleva che io facevo questo lavoro. E per questa sorella più grande di mio padre che lavorava qua dentro mio padre ha sofferto molto, perciò mi continuava a dire "Tu fai tutto quello che vuoi, però non fare la prostituzione", perché diceva "Io per te non voglio soffrire così come ho sofferto per mia sorella". Invece mio cugino, il figlio di questa sorella di mio padre, che lavora in società con me per la gestione di questa attività non è femminiello come me, è a maschio, è gay, e non si è mai travestito per colpa della mamma, perché lui era molto innamorato della mamma, poi la mamma diceva "Tu per fare questo mestiere devi essere abbastanza sveglio, perché non sai con chi hai a che fare", cioè io lo vedo con i miei amici e mi rendo conto che può succedere qualche cosa. E mia zia era una donna di strada e aveva le palle sotto così. Mio cugino diceva "Mia mamma vive con questa gente e se vede me così ha un dispiacere, per questo non si è mai dichiarato, è rimasto uomo". Però si vede che è un ragazzo diverso, però non è come me che mi sono travestito e che mi comporto da donna, cioè che sono a femminiello. Vedi non tutti hanno avuto la mia libertà, io mi ricordo quando ero piccolo c'erano altre persone come me, ma non erano libere come me, che potevo vestirmi e com-

portarmi liberamente senza che i miei genitori si opponevano, avevo molti amici come me e con qualcuno facevamo pure la scuola insieme. Io perciò mi sento molto fortunata da questo punto di vista, anche perché sto bene qui dove vivo e se hai un problema c'è subito qualcuno disposto ad aiutarti a risolverlo. Mi trovo molto bene e mi sento aiutato, c'è sempre qualcuno che mi dice se ho un problema "Non ti preoccupare ti aiuto io". Guarda non ti so spiegare, forse è pure perché credo molto in Dio, sono un ragazzo che amo infinitamente Dio, lo amo molto. E quando mi succede qualcosa ho sempre tutte le porte aperte, o sarà la parola divina, alle volte la chiesa ci dice che noi non siamo accettati, ma non è vero anzi, io amo Dio, ho pure la bibbia a casa. Certo io da piccolino la mia vita la volevo diversa, io ero molto carina e mi prendevano proprio per una donna, gli uomini si bisticciavano per me, mi vedevo carina, la gente mi veniva dietro, e c'era sempre qualcuno che mi corteggiava e mi dava i soldi e devi sapere che tutte queste piccole cose ai ragazzi come me piacciono tanto, perché ti fanno sentire importante e bella. Allora quando ho fatto diciotto anni volevo diventare bellissima, volevo farmi il naso, questo e quello, volevo farmi l'intervento, poi non che mi è passata questa idea, però poi pensavo a mio padre, pensavo molto a mio padre e mi sono fermato e dicevo lo faccio o non lo faccio, lo faccio o non lo faccio, poi è venuto il mio ragazzo e mi ha bloccata ancora di più, però anche se non veniva il mio ragazzo credo che comunque non ci riuscivo a fare quello che avevo pensato di fare e quindi ho messo da parte il mio sogno perché c'era sempre il pensiero di mio padre, per non dargli un dispiacere. E chiaramente mio padre non è che era contrario a che io mi operavo, però è chiaro che per farti i seni, il naso e tutto il resto ci vogliono assai soldi e chi te li dà? Per fare tutte queste cose ti devi prostituire per forza per avere i soldi se no

come fai, chi te li dà? Alle volte guarda ci penso un po' su e mi dico ma che cosa ho fatto, ora magari potevo gestire la mia vita in modo diverso, avere soldi, essere bellissima, poi dico non dare retta meglio così, forse pure Dio ha voluto così per il mio bene. Vedi io credo molto in Dio e ho un buon rapporto con la parrocchia qui vicino, ci sono due chiese. Quando posso vado in chiesa e quando ero piccolo andavo tutte le domeniche a messa. Quando stavo a casa con mia mamma e con mio padre andavo con mia mamma. In quel periodo c'era anche una mia sorella a casa e in quel periodo mio papà lavorava al Circolo canottieri vicino la piscina e guadagnava bene, molto bene e non ci faceva mai mancare niente. Allora era possibile perché non facevo questo lavoro e stavo più tranquilla, avevo una vita più tranquilla e quindi avevo più tempo anche la mattina e andavo anche a dire il rosario, ora non ho molto tempo perché lavorando di notte non ho tempo al mattino perché devo dormire. Perciò non ci vado spesso, però ho la bibbia a casa e poi con il prete ho buoni rapporti, e lui quando andavo in chiesa e parlavo o per pregare, quando finiva la messa il prete mi chiamava e mi diceva "Tu sei una testimonianza per la chiesa, cioè la chiesa non accetta, perché una cosa così è contro natura e non viene da Dio, però tu non lo so che hai, io però sono sicuro che il signore a te...tu sei una testimonianza per tutti i tuoi amici, tu sei una cosa da parte perché tu, per venire in chiesa e conoscere il nome di Dio, Dio per stare in bocca a te, significa che lui è con te, perché io ho visto tanti che non hanno la vita che hai tu, io ho capito che tu volevi gestire la tua vita in un altro modo, e per amore dei genitori ti sei sacrificato". Infatti io volevo diventare come le altre, volevo diventare bellissima, volevo fare i soldi, mi piacevano i gioielli, le pellicce, i vestiti belli, perché è la nostra vanità e tu per fare queste cose devi fare la vita, ti devi prostituire, e a me c'era il desi-

derio di fare tutte queste cose, però poi non lo so, non so se è stato il signore che io veramente lo amo che mi ha aiutato, che ha fatto in modo che io non sceglievo la prostituzione. Alle volte vedo le mie amiche bellissime e piene di soldi, sono belle, sembrano delle modelle e ci penso. Però ora va bene così, non importa, ho tante persone che mi vogliono bene e mi stanno vicine, la mia famiglia, il mio fidanzato e mia cognata, diciamo così, che sarebbe la sorella del mio fidanzato. Lei mi vuole molto bene. Peccato solo che papà è morto, e per me è stato molto doloroso quando è successo. La perdita di mio padre è stata dolorosissima. Quando è morto mio padre e abbiamo perduto la casa, mia mamma ha preferito andare da mia sorella e io ho preso casa con il mio fidanzato che da poco aveva perso la madre e mia madre ha pensato di lasciarmi con il mio fidanzato che avendo perduto da poco la mamma si era completamente attaccato a me. E poi lui è un carattere un poco introverso e non viene molto capito, anche la sorella e il padre per esempio non è che lo capiscono tanto. Poi, perché lui mi ha cresciuto, è come se fosse la stessa vita la mia e la sua, allora ha bisogno molto di affetto e di tante cose che lo fanno stare bene. Allora a mia mamma dispiaceva intromettersi tra me e lui in casa, anche perché il mio appartamento è molto piccolo e a mia mamma dispiaceva venire lei a posto suo, e tutti e tre stavamo male. Allora mia mamma ha fatto questa scelta per me e per lui, perché ha detto giustamente che lui con me si sente più sicuro. E poi ora sta da mia sorella che non è molto lontana da me, e solo per questo motivo ha fatto questa scelta. Ma ora la cosa di cui avrei bisogno sarebbe una bella settimana di riposo fuori con il mio fidanzato, e me ne andrei lontano, molto lontano. Ogni tanto mi piace sognare. Sai c'è un sogno che facevo sempre quando ero piccolo, e cioè sognavo sempre che aprivo un portone grandissimo e c'era tanta luce che mi accecava

gli occhi e poi c'erano tanti fiori ed uccelli, però mi mettevo vicino a questo palazzo, lo guardavo, però non potevo passare, cioè lo vedevo, lo immaginavo che era bellissimo entrare in quel palazzo, però non potevo entrare. Però non lo so che cosa vuole dire, perché o però io amo molto Dio come ti ho detto e per me era come un'immaginazione come del paradiso, solo che io non ci entravo perché ero piccolo, come quando qualcuno ti dice non...non puoi entrare perché sei ancora piccolo e me ne faceva andare via. Era un sogno e lo facevo sempre, e può darsi che per la mia ignoranza io sognavo il paradiso solo che non entravo perché non è ancora il momento. Se avrò l'onore di entrarci, non te lo so dire, però perché io credo nei miei pensieri il paradiso è così un portone che si apre e c'è tanta luce e tanta pace.

Per concludere: incroci di sguardi e cantastorie

La scelta di riportare la storia di Gina, così come è stata raccontata e raccolta, risponde alla necessità di provare a restituire in maniera integrale, all'interno della complessa dialettica emico-etico, il punto di vista dell'altro che diventa anche testo autonomo dall'antropologo e dal suo di punto di vista, pur se prodotto nella relazione con quest'ultimo (D'Agostino, 2012), a sua volta luogo di produzione del sapere antropologico stesso (Fabietti, 2001). Il testo trascritto di un'espressione orale, come accade con la storia di Gina, infatti, pone in evidenza l'importanza e l'utilità del racconto diretto per scoprire le specificità individuali e culturali che entrano in gioco nell'esperienza di vita dei soggetti intervistati, soprattutto se questa viene raccolta nella più ampia cornice del lavoro etnografico e della pratica di campo centrati su osservazione e su osservazione partecipante all'interno di relazioni lunghe e profonde. Si deve ricordare, tuttavia, che una narrazione della propria storia di vita costitui-

sce sempre il prodotto complesso di un insieme di forze diverse e disparate che si giocano nell'incontro e che includono desiderio di comunicare e di essere ascoltati, memoria e sue produzioni, selezioni e "distorsioni", emozioni di paura, dolore e quindi reticenza e pudore, indicibilità sociale, conflittualità varie, dimensione creativa. Ciò ripropone la complessa problematica del delicato rapporto tra resoconto soggettivo e realtà oggettuale contenuta nel racconto stesso (D'Aloisio, 2014). Inoltre, per quanto la narrazione appartenga all'interlocutore, essa è prodotta nella dimensione dialogica dell'incontro etnografico, dove pure l'egemonia di conoscenza del ricercatore costituisce una forza importante in gioco e in quanto tale sempre indirizzata a riordinare trama e ordito delle narrazioni prodotte (Clemente, 2013), come inevitabilmente comporta il suo stesso ruolo di autore nel tentativo di farsi testimone dell'alterità. Lo sguardo antropologico prova infatti a guardare nelle storie che osserva e ascolta la singolarità di ogni racconto all'interno del quadro collettivo della storia più grande, mantenendo peculiarità del primo e irriducibilità della seconda, ponendo così gli antropologi stessi nella posizione anche di cantastorie (Fassin, Le Marcis e Lethata, 2008).

In particolare, attraverso il flusso dell'intensa narrazione di Gina appena presentata prendono corpo quei significativi processi di costruzione identitaria *gender variant* di cui si è già parlato. La narrazione di sé si apre con una dettagliata descrizione dell'attività che al momento dell'intervista Gina svolgeva per sopravvivere, cioè affittare dei "bassi" ad alcune transessuali che si prostituivano e gestirne il flusso umano e la pulizia dei luoghi, come in una sorta di "albergo ad ore". Questa attività, che diventa strategia di sopravvivenza in un più complesso processo fatto di arte di *arrangiarsi* (Belmonte, 1997), comune a tanta umanità nel suo contesto, e che lei stessa definisce essere in parte "sulla strada", le ha però consentito, come più volte

chiarisce nel corso della stessa narrazione, di essersi tenuta lontana dalla prostituzione, esperienza che pure ha connotato la vicenda storica della sua famiglia (zia, sorella del padre) e che nel suo racconto si ripropone come endemica ai *Quartieri Spagnoli*. Proprio quest'ultimo relativo alla prostituzione costituisce un nesso tematico importante intorno al quale si struttura la sua vicenda esistenziale e biografica: l'essere riuscita ad evitare sempre tale esperienza per non dare dispiacere al padre, avendo al contempo potuto anche esprimere la sua identità *gender variant* in maniera più libera e tranquilla nella sua famiglia, potendo godere sempre di un significativo rispetto, tanto da divenire punto di riferimento centrale nelle vicende e decisioni familiari in merito a tante questioni, di piccolo e grosso conto. Molto interessanti risultano i riferimenti all'infanzia, al vissuto di diversità, alla differenza anche fisica che gli altri percepivano nel confronto con i suoi fratelli e gli altri ragazzini e che le attribuivano in differenti circostanze, all'assunzione di ormoni da un lato e al fatto di avere rinunciato alla trasformazione fisica totale dall'altro, evitando l'intervento di riconversione chirurgica dei caratteri sessuali a cui si lega la necessità della prostituzione, talvolta come unica soluzione possibile per trovare il denaro necessario a sostenere il "costoso" processo di modificazione corporea. Quello del corpo e delle sue trasformazioni necessarie risulta, in particolare, un tema centrale della sua narrazione, attraverso la quale è possibile cogliere il relativo processo di costruzione identitaria che si realizza per complesse operazioni di eliminazione (di parti maschili) e di aggiunta (di parti femminili), ma anche di travestimento e camuffamento e soprattutto di pratiche *per-formate* e agite nella comunità, tese alla costruzione, nelle relazioni sociali, della propria identità *gender variant*. Nel suo racconto, spartiacque biografico essenziale diventa certamente l'adolescenza con le trasformazioni forti che comporta e il progressivo cambio di status in merito al genere,

rispetto a un'infanzia pure segnata già da qualche ambiguità, come si evince chiaramente dalla narrazione riportata. Significativa risulta inoltre, nella sua vicenda biografica, l'esperienza di una relazione stabile con un uomo e duratura negli anni, così come Gina la descrive. Rilevante appare poi il suo interessante rapporto, da un lato con la comunità del quartiere caratterizzata da una forte dimensione di solidarietà più volte rimarcata e sottolineata (espressa anche rispetto alla sua attività professionale pienamente tollerata), dall'altra rispetto alla religione con particolare riferimento alla devozione popolare e al legame con la Madonna, cui si fa qualche riferimento attraverso un accenno al possesso della bibbia, alla pratica del rosario e alla frequentazione della chiesa del quartiere, senza dimenticare infine le suggestioni di misticismo che pure riaffiorano dalla descrizione del sogno infantile ricorrente e dalla sua convinzione di godere di una protezione ultraterrena. Colpisce infine la pluralità di modi che Gina utilizza nel corso della narrazione per riferirsi a se stessa e alle altre, ora al maschile ora al femminile (cfr. Mauriello *infra*), talvolta usando un termine come *femminello* (*femminelli*) altre volte *femminella* (*femminelle*), ora facendo riferimento al "sentirsi" donna, ora al termine "ragazzo/ragazzi" e così via. In tal modo, ci rinvia sia al problema di una non diretta corrispondenza tra definizioni ed esperienze, sia a un universo semantico, molto complesso e liminale, di incertezza e di irrisolutezza, ma in cui tutto sembra veramente possibile, mostrando sempre, nonostante le articolate vicende esistenziali e biografiche attraversate, una significativa *agency*. L'analisi di quest'ultima, inoltre, certamente complessa, per la multifattorialità che concorre ad influenzarla, evidenzia quanto essa sia socialmente e culturalmente mediata.

La storia di Gina mostra molto bene, quindi, come tali soggetti possano essere ben compresi nella loro complessità solo prendendo in considerazione l'articolata rete sociale e cul-

turale in cui agiscono, con tutte le componenti simboliche che concorrono a definirla, ma anche tenendo presenti strategie di sopravvivenza, tattiche, forme di solidarietà e di legame sociale, sistemi di sfruttamento, ragioni economiche e materiali, rapporti di potere.

D'Agostino (2012), riprendendo criticamente il pensiero di Portelli (2007) sulle fonti orali, ci ricorda che il termine intervista (*inter/vista*) significa letteralmente “guardare fra”, e come tale rimanderebbe a uno scambio di sguardi. È in questo scambio, e quindi incrocio di sguardi, che diviene pienamente possibile la parola dell'altro, nonostante la relazione asimmetrica che inevitabilmente caratterizza il processo conoscitivo nelle scienze sociali e di cui si è già parlato. In questo senso la ricerca etnografica può far emergere l'altro/a, con la sua storia, perché proprio attraverso la narrazione nella relazione con il ricercatore essa si costruisce e si rappresenta e in questo modo concorre a dare corpo alla sua identità, considerando anche che il meccanismo della memoria che ne è alla base è sempre dinamico e che la memoria stessa si ricostruisce a partire dalle sollecitazioni del presente. Infatti nel racconto autobiografico raccolto con l'intervista si giocano almeno due dimensioni temporali diverse che attengono al soggetto narrante, quella in cui il racconto viene sollecitato e raccolto durante l'incontro etnografico e quella della memoria, con i suoi articolati processi di selezione, rappresentazione e narrazione, che l'interlocutore decide di consegnare al suo ascoltatore (D'Aloisio, 2014). A ciò si aggiunga il fatto che la memoria in sé non è un tutto omogeneo, costituendo al contrario una realtà molto complessa, non solo individuale ma anche sociale e culturale, nella quale la temporalità può incappare in errori, scarti, distorsioni che diventano preziosi indizi di riflessione antropologica. Certamente a complicare ancora di più il quadro bisogna ricordare che le articolate dimensioni temporali del soggetto narrante si incro-

ciano poi con la dimensione temporale della scrittura e quindi del ricercatore-antropologo che, in un tempo diverso da quello dell'ascolto e della registrazione, trasforma le memorie dell'altro in testo, operando i suoi processi di selezione, riorganizzazione e "invenzione" (Geertz 1988; 1990). Tutto ciò rende certamente i racconti di vita dei documenti estremamente complessi e quindi passibili di molteplici livelli di analisi e di interpretazioni, come pure la storia di Gina sembra mostrare.

Certamente, come si è già visto, centrale diventa nel processo conoscitivo la relazione tra antropologo e suoi interlocutori di campo, con tutta la valenza euristica di tale rapporto dialogico dinamico che, pur nella sua inevitabile asimmetria di fondo, costituisce la preziosa matrice della conoscenza antropologica stessa.

La scelta di riportare in questa sede la narrazione integrale di Gina nasce, come si è precedentemente chiarito, dall'esigenza di provare a ridare ancora voce ai *femminielli* (o *femminelle*), o comunque a tali soggetti *gender variant* e/o *gender non-conforming*, attraverso una delle loro storie, integrando i discorsi di ricercatori e studiosi prima esposti, rimarcando, in qualche modo, con tale operazione, quella che è la funzione sociale più alta dell'antropologia (Quaranta, 2018), cioè promuovere in una prospettiva emica alternative possibili, in questo caso esistenziali, quali le loro pratiche *per-formate* (Butler, 1990), le loro esperienze e storie di vita possono certamente offrire, con tutta la vigorosa carica di resistenza che pure le attraversa, connotandole in maniera singolare.

Bibliografia

- AA.VV. (2012) *Storie di vita/Autobiografie*, "Antropologia", n. 14, pp. 1-324.
- Arietti L., Ballarin C., Cuccio G. e Marcasciano P., a cura di, (2010) *Elementi di critica trans*, Manifestolibri, Roma.
- Atlas M. (2010) *Die Femminielli von Neapel. Zur Kulturellen Konstruktion von Transgender*, Campus Verlag, Frankfurt/New York.
- Belmonte T. (1997) *La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983*, Meltemi, Roma, (I ed. 1989).
- Bernini L. (2017) *Queer Apocalypses. Elements of Antisocial Theory*, Palgrave Macmillan, London.
- Butler J. (1990) *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York.
- Clemente P. (2013) *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pacini Editore, Firenze.
- Clifford J. e Marcus G. (1997) *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, (I ed. 1986).
- Corvino C. (2017) *Tradizioni popolari di Napoli. Usanze, curiosità, riti e misteri di una città dai mille colori*, Newton Compton Editori, Roma.
- D'Agostino G. (2010) *Prefazione*, in Zito E. e Valerio P., *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema, Napoli, pp. 5-24.
- D'Agostino G. (2012) *Altre Storie. Memorie dell'Italia in Eritrea*, ArchetipoLibri, Clueb, Bologna.
- D'Aloisio F. (2007) *Sentirsi insicuri in città. Etnografia ed approccio antropologico al problema della sicurezza urbana*, in Callari Galli M., a cura di, *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Guaraldi, Firenze, pp. 171-191.
- D'Aloisio F. (2014) *Vita di fabbrica. Decollo e crisi della Fiat Sata di Melfi nel racconto di Cristina*, Franco Angeli, Milano.
- De Martino E. (1948) *Il mondo magico*, Einaudi, Torino.
- De Martino E. (1961) *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano.
- De Martino E. (2002) *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Gallini C. e Massenzio M., Einaudi, Torino.

- Fabietti U., a cura di, (2001) *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Carocci, Roma, (I ed. 1998).
- Fassin D., Le Marcis F. e Lethata T. (2008) *Life & times of Magda A. Telling a story of violence in South Africa*, "Current Anthropology", vol. 49, n. 2, pp. 225-246.
- Franceschi Z.A. (2006) *Storie di vita. Percorsi nella storia dell'antropologia americana*, Clueb, Bologna.
- Gallini C. (1981) *Intervista a Maria*, Sellerio, Palermo.
- Geertz C. (1988) *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna, (I ed. 1973).
- Geertz C. (1990) *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna, (I ed. 1988).
- Mauriello M. (2018) *Corpi dissonanti: note su gender variance e sessualità. Il caso dei femminielli napoletani*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", Anno XXI, n. 20 (2), pp. 1-21.
- Portelli A. (2007) *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Donzelli, Roma.
- Quaranta I. (2018) *Le traiettorie teoriche del corpo fra ordine e disordine sociale*, "Dada. Rivista di antropologia post-globale", n. 2, pp. 7-22.
- Signorelli A. (2015) *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino d'oro, Roma.
- Turner V.W. (1969) *Liminality and communitas*, in Turner V.W., *The ritual process: Structure and anti-structure*, Aldine Publishing, Chicago, pp. 94-113, 125-130.
- Turner V.W. (1983) *Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: an essay in comparative symbology*, in Harris J.C. e Park R., eds., *Play, games and sports in cultural contexts*, Human Kinetics Publisher, Champaign, pp. 123-164.
- Tyler S. A. (1997) *L'etnografia post-moderna. Dal documento dell'occulto al documento occulto*, in Clifford J. e Marcus G. E., a cura di, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, (I ed. 1986), pp. 163-182.
- Vincent B. e Manzano A. (2017) *History and Cultural Diversity*, in Richards C., Bouman W.P. e Barker M.-J., eds., *Genderqueer and Non-Binary Genders. Critical and Applied Approaches in Sexuality, Gender and Identity*, Palgrave Macmillan, London, pp. 11-30.

- Zito E. e Valerio P. (2010) *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, prefazione di D'Agostino G., Filema Editore, Napoli.
- Zito E. e Valerio P. (2013) *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli.
- Zito E. (2013a) *Disciplinary crossings and methodological contaminations in gender research: A psycho-anthropological survey on Neapolitan femminielli*, "International Journal of Multiple Research Approaches", vol. 7, n. 2, pp. 204-217.
- Zito E. (2013b) *Femmin-ielli. C'era una volta a Napoli?*, in Romano G., a cura di, *La Tarantina e la sua "dolce vita". Racconto autobiografico di un femminiello napoletano*, Ombre Corte, Verona, pp. 79-107.
- Zito E. (2017) *Scene da un "matrimonio". Performance, genere e identità a Napoli*, "EtnoAntropologia", vol. 5, n. 2, pp. 417-462.

Sulle tracce di Cibebe:
antecedenti storici e riscontri etnografici.

Postfazione
di Nico Staiti

Questo volume esplora, con molteplici approcci, punti di vista e competenze disciplinari, la collocazione sociale e culturale, gli aspetti psicologici del vissuto dei *femminielli* in Campania e a Napoli. Alcuni dei saggi in esso contenuti approfondiscono questioni legate ai culti e ai riti, e al ruolo in essi assolto dai *femminielli*: che in questa area sono danzatori, cantori e suonatori di tamburo a cornice, che hanno una funzione importante e riconosciuta in alcuni riti, sacri e profani (il pellegrinaggio a Montevergine e ad altri santuari dedicati alla Madonna, un ruolo privilegiato in alcuni riti e rappresentazioni di carnevale, l'estrazione dei numeri del lotto in occasione delle festività natalizie), che hanno o hanno avuto fino a un recente passato dei riti di loro esclusiva pertinenza (la messa in scena di un matrimonio tra *femminielli*). Attualmente a Napoli alcuni *femminielli* si sono organizzati in gruppi musicali, che prestano la propria opera in occasione dei battesimi e delle feste di nozze¹.

Val la pena di ricostruire, pur assai rapidamente, le vicende storiche relative a Montevergine e al culto tributato alla nera Madonna che lo abita da parte dei *femminielli*. Il santuario alla Madonna di Montevergine fu costruito nel XII sec. da san Guglielmo, in un luogo in cui verosimilmente già esistevano antichi culti della "montagna sacra" e in cui nell'VIII sec. san Vitaliano aveva già fondato un tempio dedicato alla Vergine². Questo il mito di fondazione del santuario, quale si ricava da una agiografia anonima di san Vitaliano, datata al XII sec.³:

Vitaliano, vescovo di Capua, una notte fu derubato dei propri vestiti, che i ladri sostituirono con abiti da donna. La mattina, senza accorgersene, indossò abiti femminili, e con quelli celebrò messa. Per punizione fu chiuso in un sacco e gettato in mare. Approdato presso Roma, si ritirò sul monte popolarmente chiamato “Vergine” (“cui vulgo Virgo dicitur”), ove eresse la chiesa alla Madonna in cui fu in seguito seppellito. Nella leggenda, che contiene evidenti elementi mitici⁴, spicca l’insolito episodio del travestimento femminile, che starebbe ad adombrare “un primo passaggio da culti cibeleici, che mantenevano antiche connotazioni, a culti cattolici sotto il nuovo nome di Maria”⁵. Il travestimento femminile è rimasto legato ai culti dedicati alla Madonna di Montevergine, tanto che la cronaca di un incendio divampato nel Santuario nel 1611 riferisce come nel giorno seguente alla catastrofe, nel darsi sepoltura agli estinti, furono trovati molti uomini in abito da donna⁶.

Nel XVIII e ancora nel XIX sec. delle incisioni raffigurano tarantelle danzate da *femminielli* napoletani alla festa della Madonna di Montevergine⁷. E ancora oggi la festa della Candelora è il giorno del pellegrinaggio a Montevergine dei *femminielli*, che partono da Napoli la notte, e danzano e suonano tamburelli e castagnette dinanzi e dentro al santuario⁸. E, anche in altre occasioni festive, “è tradizione anche recente che dei gruppi di pellegrini siano capeggiati e guidati da un omosessuale”⁹.

Queste vicende locali si inquadrano in un contesto assai ampio, e contribuiscono a disegnarlo in modo dettagliato e approfondito: dal subcontinente indiano a tutta l’area del Mediterraneo persone che attraversano le identità di genere agiscono sia in contesti sacri, in qualità di officianti a divinità femminili, che nei riti di nascita e di matrimonio (e, in passato, quantomeno in alcune aree e tradizioni, in quelli funebri).

I luoghi interessati dalla presenza di riti officiati da effeminati rivelano una lunghissima persistenza storica di questi feno-

meni: le prime attestazioni risalgono al XXXV sec. a.C. (Staiti, 2016: 13-27)¹⁰. Dalla civiltà sumera ai riti dionisiaci e di Demetra e Cibele nelle aree influenzate dalla cultura greco-romana, e successivamente in molti luoghi ed epoche segnati dall'ingresso religioso ebraico, cristiano e/o islamico, donne e uomini effeminati cantano e suonano il tamburo a cornice nell'ambito di riti femminili. I loro repertori e i riti, pur diversi nelle varie aree, presentano alcune caratteristiche comuni:

1. ove sopravvive un rapporto diretto con culti religiosi, essi sono rivolti a divinità femminili, spesso dalla pelle nera (Cibele, le molte Madonne nere il cui culto è diffuso in Europa, il *jinn* lalla Aicha in Maghreb e tra gli immigrati nordafricani, ecc.);
2. in genere la divinità nera fa parte di un pantheon di spiriti femminili di varia natura (in Italia meridionale ha una serie di "sorelle" bianche; in Maghreb e tra gli immigrati nordafricani ciascuno degli spiriti si identifica con un colore diverso);
3. gli effeminati sovrintendono a riti di nascita, circoncisione (ove praticata), nuziali e funebri;
4. gli strumenti musicali che accompagnano i riti e le danze sono tamburi percossi con l'ausilio di mazzuoli. Si tratta di tamburi a cornice, la cui simbologia è legata al femminile (Guizzi e Staiti, 1989);
5. le compagini musicali sono miste o intercambiabili, comprendono cioè sia uomini effeminati che donne;
6. nei luoghi in cui questi repertori e riti venivano e in molti casi vengono tutt'ora eseguiti si riscontra un inserimento e un'accettazione sociale degli effeminati e dei travestiti e transessuali superiore che altrove, seppur settoriale e circoscritta; ove pratiche di questo genere sono ancora presenti, vi sono testimonianze storiche, materiali ed immateriali, che danno conto dell'antichità del fenomeno e del suo radicamento.

L'accettazione sociale e l'inserimento nella comunità con ruoli specifici di uomini effeminati, travestiti e transessuali sembra conoscere degli insediamenti privilegiati resistenti nel tempo (ed è questo il caso dei *Quartieri Spagnoli* di Napoli: si veda Zito e Valerio 2010). Le indagini sugli aspetti culturali degli orientamenti di genere (per esempio la ricerca sull'omosessualità nel mondo islamico di Murray e Roscoe 1997) non hanno finora preso in esame in modo sistematico la funzione rituale degli effeminati. I risultati delle ricognizioni finora effettuate (cui qui si è accennato rapidamente, e per le quali si rinvia a Staiti 2016) mostrano che, incrociando le ricerche sui riti femminili e degli effeminati con lo studio dei tamburi a cornice, emerge un complesso culturale sommerso molto diffuso e di lunga durata che va dal sud-est asiatico all'area mediterranea, con propaggini nel resto d'Europa ed estensioni in Messico e nell'Africa nera. Queste antiche e persistenti forme rituali in Europa hanno influenzato segmenti importanti di storia religiosa, oltre che le tradizioni teatrali e musicali. Tutto ciò pare affiorare nuovamente nei modi di declinare il rapporto tra marginalità e centralità: basti pensare alle attuali forme dell'associazionismo *gay*, alla rivendicazione dei diritti civili, alle manifestazioni pubbliche quali i *gay-pride*. Espressioni, tutte, innervate dalle forme di autorappresentazione elaborate dalla cultura omosessuale durante i secoli. Tendenze più che moderne paiono far riaffiorare elementi immanenti al corpo sociale.

Paiono permanere, in rappresentazioni moderne e riattualizzate di identità di genere di confine, aspetti consistenti della funzione destabilizzatrice – e perciò riordinatrice – della liminarità di agenti rituali specializzati. La condizione di chi da uomo si fa donna, in modo più o meno esplicito ed evidente, in quanto stato liminare permanente, comporta capacità elettive di operare nelle condizioni rituali di liminarità: fa degli effeminati gli officianti specialmente qualificati di alcuni riti di passag-

gio da una condizione ad altra. Riti legati alla nascita (le feste di circoncisione), al matrimonio, e, in passato, alla morte¹¹. La liminarietà sembra comportare una statuizione implicita, un'assenza di istituzionalizzazione, di esplicitazione del ruolo degli effeminati. Se fosse del tutto esplicitata e pienamente statuita questa condizione perderebbe la propria forza, che dalla liminarietà trae alimento. Perciò i modi coi quali più si suscita il riso sono le battute a doppio senso, i giochi di parole ambigui: le cose utili a marcare l'indeterminatezza, l'irrisoluzione.

L'effeminatezza suscita il riso: lo provocano gli stessi effeminati, che nelle feste si mettono in scena, enfatizzando i propri modi femminei e rendendoli paradossali e grotteschi; lo raccolgono e lo amplificano gli altri, attendendo questi comportamenti e sollecitandoli col proprio atteggiamento e con le proprie battute. Gli elementi grotteschi e paradossali della loro rappresentazione di sé, della propria condizione, quelli che suscitano il riso e la scurrilità, l'ambiguo e il non detto sono necessari al loro ruolo rituale, alla loro funzione sociale. Insomma quello che appare in evidenza, nel modo in cui i suonatori effeminati si offrono allo sguardo altrui, in cui si mettono in scena, con esibita, grottesca licenziosità, quel che pare rilevante agli occhi degli altri, e dagli altri richiesto, non ha tanto a che fare direttamente con il loro orientamento sessuale, quanto coi loro modi femminei: che appaiono comici e paradossali, come è proprio delle cose bizzarre¹². Il ridere e il piangere, il far ridere e il far piangere, sono elementi fondamentali dei riti officiati dagli effeminati. Tutto ciò si attaglia alle tradizioni del presente come a quelle documentate da fonti storiche, più o meno antiche, nella vasta parte del mondo in cui si manifesta o si è manifestata una relazione profonda tra donne, inversione dei comportamenti maschili, riti della nascita, di nozze e funebri, e musica (in specie il canto accompagnato dal tamburello).

Note

¹ In particolare un gruppo, denominato *Le Coccinelle*, ha raggiunto una notorietà nazionale, e si esibisce anche in concerti. Su questa vicenda è in corso di realizzazione un film documentario, di cui è visibile un estratto su http://www.toutube.com/watch?v=_L6XUSHrL3U.

² Si veda De Simone 1982: 90. Secondo Roberto De Simone gli insistenti tentativi di edificare un tempio cristiano su quella montagna avevano l'intento di "cristianizzare un antico e resistente luogo culturale pagano".

³ *Vita di San Vitaliano*, citata in De Simone 1982: 90.

⁴ Scrive Roberto De Simone: (De Simone 1982: 91) «lo si rileva dal particolare del Santo che, sebbene chiuso in un sacco e gettato in mare, pure riesce – non si sa come – ad approdare presso Roma. E si sa quanto il tema dell'essere chiusi in un sacco, in una botte, in una cassa e gettati in mare, dal quale si esce indenni, sia un antico e diffusissimo tema di iniziazione misterica, attribuito ad eroi, a santi e, in particolare a fondatori di nuove città e di nuovi culti».

⁵ De Simone 1982: 91.

⁶ Cronaca dell'incendio, ad opera dei Padri Benedettini, riportata in *Montevergine*, Roma 1905: 26 e citata in De Simone 1982: 91.

⁷ Si veda De Simone 1982: 91.

⁸ Si veda De Simone 1982: 94 e Zito e Valerio 2010: 67. Analogo a quello dei *femminielli* è il ruolo dei *muxe* in alcune aree del Messico. I *muxe*, travestiti e transessuali, godono di un'accettazione sociale controversa, ma meno problematica che altrove. Sono devoti alla Madonna, in specie all'Immacolata Concezione, e partecipano attivamente all'organizzazione dei pellegrinaggi. Uno di essi, la *Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro*, è di loro pertinenza, come la Candelora a Montevergine. Si veda Miano Borruso 1993 e Miano Borruso 1999. Numerosi video che documentano diverse recenti edizioni della *Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro* sono accessibili su YouTube: si veda ad esempio <http://www.youtube.com/watch?v=rlySEZsukqA>, o <http://www.youtube.com/watch?v=6DiSrFZDPJY>.

⁹ De Simone 1982: 94.

¹⁰ Si è scelto qui di utilizzare la parola "effeminati" per definire persone di sesso maschile che, in senso ampio e in vario modo, si femminilizzano: la parola d'altronde ha lo stesso significato ampio e flessibile che ha la sua declinazione locale *femminielli*. L'attraversamento dell'identità di genere può essere più o meno marcato, può essere permanente o venire accentuato nelle occasioni rituali. Può consistere nell'accentuazione di aspetti femminili del

gesticolare o dell'eloquio o nell'esibizione di accessori di abbigliamento ambigui o femminili, fino a un esplicito travestimento, la trasformazione permanente del proprio corpo con il ricorso a farmaci o interventi di chirurgia estetica, l'evirazione o il cambiamento di sesso. Spesso a questo corrisponde un orientamento omosessuale, che tuttavia non è l'aspetto più rilevante; anzi, è spesso sottaciuto, o addirittura negato (anche per ragioni di tutela, in contesti nei quali l'omosessualità è oggetto di riprovazione sociale o è addirittura reato). I comportamenti effeminati sono pubblici, e osservarli, identificarli come tali è responsabilità soggettiva di chi osserva, non delle persone di cui si riferisce: l'uso della parola "effeminati" vale dunque anche a salvaguardare le persone e le categorie osservate, attribuendo in modo esclusivo al ricercatore la responsabilità delle sue deduzioni.

¹¹ Il rapporto tra effeminati, tamburello e riti del lutto è presente in molteplici tradizioni, fin dalle prime attestazioni, presso i Sumeri. Se ne dà variamente conto in Staiti 2016.

¹² Sull'effetto comico del paradosso il riferimento, del tutto ovvio, è a Freud 1905 e alle ulteriori considerazioni espresse da Jacques Le Goff in Le Goff 1989.

Bibliografia

- De Simone R. (1982) *Il segno di Virgilio*, Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo di Pozzuoli, Sezione Editoriale Puteoli, Pozzuoli.
- Freud S. (1905) *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, S. Fischer, Frankfurt.
- Le Goff J. (1989) *Rire au Moyen Âge*, in "Cahiers du Centre de Recherches historiques", n. 3, pp. 1-14.
- Miano Borruso M. (1994) *Viaje a través de la identidad de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, Tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, Mexico.
- Miano Borruso M. (1999) *Hombres, mujeres y muxe en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec*, Tesis de Doctorado en Antropología, ENAH, Mexico.
- Murray S. O. e Roscoe W., eds., (1997) *Islamic homosexualities: Culture, history and literature*, New York University, New York.

- Staiti N. (2016) *Kajda. Music and women's rites among Roma in Kosovo*, with two essays by Silvia Bruni, with dvd, Libreria Musicale Italiana, Lucca.
- Zito E. e Valerio P. (2010) *Corpi sull'uscio identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, prefazione di Gabriella D'Agostino, Filema, Napoli.

Autori

Patricia Bianchi, professore ordinario di Linguistica italiana e Storia della lingua italiana presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, ha sviluppato i suoi interessi di ricerca con pubblicazioni sui temi della storia della lingua letteraria ottocentesca, della didattica dell'italiano, della filologia e variazione linguistica dei testi teatrali, della dialettologia e sociolinguistica urbana.

Gennaro Carrano, laureato presso l'Università di Napoli "L'Orientale", si è occupato di antropologia culturale, drammaturgia e storia del teatro. Insieme a Pino Simonelli ha tenuto seminari sulla genesi delle maschere nella commedia dell'arte e sulla sperimentazione teatrale presso il Kulturhuset di Stoccolma, ed ha svolto una ricerca sui rapporti culturali tra il Regno di Svezia ed il Regno di Napoli, confluita nella pubblicazione di un catalogo con il patrocinio della Stockholms Universitetet e del Ministero dei Beni Culturali italiano. Si è successivamente laureato in giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II ed attualmente svolge la professione di avvocato.

Gabriella D'Agostino è professore ordinario di Discipline demo-etno-antropologiche nell'Università degli Studi di Palermo. Dirige la rivista semestrale "Archivio Antropologico Mediterraneo" (<https://journals.openedition.org/aam>); è direttore scientifico del Festival internazionale di documentari "Sole Luna Doc Film Festival" (<https://solelunadoc.org/>). Tra i suoi lavori: *Da vicino*

e da lontano. Uomini e cose di Sicilia (Sellerio, 2002); *Forme del tempo. Introduzione a un immaginario popolare* (Flaccovio, 2008); *Altre storie. Memoria dell'Italia in Eritrea* (ArchetipoLibri, 2012); *Sottotraccia. Percorsi tra antropologia e contemporaneità* (Bonanno, 2016).

Annalisa Di Nuzzo, PhD in Antropologia culturale, processi migratori e diritti umani, è professore abilitato di II fascia in Discipline demo-etno-antropologiche, professore a contratto di Geografia delle lingue e delle migrazioni, corso di laurea in Lingue moderne per la comunicazione e la cooperazione internazionale, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa; professore a contratto di Antropologia culturale presso il dipartimento DISUFF dell'Università di Salerno, fa parte del gruppo di esperti del Laboratorio antropologico per la comunicazione interculturale e il turismo diretto da Simona De luna della stessa università. Tra i suoi maggiori campi d'indagine ricordiamo l'antropologia delle migrazioni, l'antropologia del turismo, antropologia e genere, antropologia e letteratura. È autrice di numerosi saggi e monografie tra cui *Neapolitan Social-Transgenderism: The Discourse of Valentina OK*, in Baker P. e Balirano G., eds., *Queerig Masculinities in language and culture*, Palgrave Macmillan, London 2018.

Corinne Fortier, antropologa e psicologa, è responsabile di ricerca al Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) in Francia e membro del Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France. Ha ricevuto la medaglia di bronzo del CNRS nel 2005. È specializzata in questioni di genere, sessualità e procreazione ed ha condotto ricerche sulla trans-identità, interessandosi dei *femminielli* a Napoli e in Campania, oltre che di persone trans in Francia e nel Québec, e sulla trans-genitorialità. Più recentemente ha studiato anche transessualità e terzo genere nel mondo arabo-musulmano. Associa nel suo lavoro di ricerca la prospettiva antropologica a quella psicoanalitica.

Luigi Maria Lombardi Satriani, professore ordinario di Discipline demo-etno-antropologiche, ha insegnato nell'Università Sapienza di Roma, nelle Università di Messina, della Calabria, Federico II di Napoli, Suor Orsola Benincasa di Napoli e in diverse altre università straniere (USA, Canada e Brasile). Tra le sue numerose pubblicazioni, molte delle quali tradotte in altre lingue, si ricordano: *Folklore e Profitto* (Guaraldi, 1973); *Antropologia culturale e analisi delle culture subalterne* (Rizzoli, 1974); in collaborazione con Mariano Meligrana, *Un villaggio nella memoria* (Gangemi, 1987); *Il ponte di San Giacomo* (Sellerio, 1989); in collaborazione con Domenico Scafoglio, *Pulcinella, Il mito e la storia* (Leonardo, 1992); *De Sanguine* (Meltèmi, 2005). Collabora alle maggiori riviste scientifiche italiane in ambito antropologico e ai principali quotidiani italiani.

Marzia Mauriello è assegnista di ricerca in Discipline demo-etno-antropologiche presso l'Università di Napoli "L'Orientale" e docente a contratto di Antropologia medica presso l'Università della Magna Græcia di Catanzaro. Si occupa di studi di genere e di antropologia dell'alimentazione. Da circa un decennio svolge ricerca etnografica a Napoli ed è autrice di saggi e articoli sui processi di medicalizzazione dell'esperienza transgender, sulle dinamiche di inclusione ed esclusione dei soggetti gender non-conforming e sulle intersezioni tra cibo e genere. È membro dell'Institute of Gender Studies (IGS) presso l'Università di Chester (UK), del Gender History Research Center presso l'Università di Napoli "L'Orientale" e del Centro Studi Cibo e Alimentazione presso la stessa Università.

Mariella Miano Borruso (1948-2013), PhD in Antropologia culturale, è stata professoressa e ricercatrice ordinaria nel programma di Posgrados en Antropología Física y Antropología Social della Escuela Nacional de Antropología e Historia (E.N.A.H.) dell'Istituto Nacional de Antropología e Historia (I.N.A.H.) di Città del

Messico, dove ha coordinato l'area di ricerca "Genere, sessualità e cultura". Si è specializzata in studi di genere e sessualità di gruppi etnici ed è stata autrice di numerose pubblicazioni sul tema. Ha coordinato il Centro de Estudios Antropológicos de Género, Sexualidad y Etnicidad (CEAGSE) presso l'E.N.A.H.

Gianfranca Ranisio è professore ordinario di Discipline demotno-antropologiche presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. È vicepresidente della "Società Italiana di Antropologia Medica" e fa parte del Comitato Scientifico della rivista "AM-Antropologia Medica". Si interessa da anni di tematiche di antropologia medica e di gender studies. In particolare si è soffermata sui processi di medicalizzazione che interessano le tappe biologiche femminili ponendo in evidenza come queste si intreccino con le rappresentazioni simboliche e culturali del femminile. Tra i vari saggi pubblicati: *Venire al mondo. Pratiche, credenze e rituali del parto* (Meltemi, 1998); *Quando le donne hanno la luna. Credenze e tabù* (Baldini & Castoldi, 2006); e in curatela *Culture della nascita. Orizzonti della maternità tra saperi e servizi* (Dante & Descartes, 2012); *Salute, formazione, territorio* (Ad est dell'equatore, 2014); *Rete, innovazione, cronicità* (Ad est dell'equatore, 2016); e *From curing to caring. Quality of life and longevity in patients with HIV in Italy* (PM edizioni, 2018).

Pino Simonelli (1948-1986) si è occupato con Luigi Maria Lombardi Satriani di antropologia culturale, sociolinguistica e filosofia del linguaggio presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II e in particolare di teatro dal punto di vista antropologico, ricoprendo, inoltre, il ruolo di professore di Drammaturgia e Storia del teatro presso l'Accademia di Belle Arti di Napoli. Ha insegnato come *visiting professor* all'Università di Stoccolma dal 1978 al 1985, tenendo corsi di dialettologia, sociolinguistica e antropologia culturale. Tra l'altro, in quegli anni, ha svolto, in collaborazione con Gennaro Carrano, una ricerca sui rapporti culturali tra il Re-

gno di Svezia e il Regno di Napoli, confluita nella pubblicazione di un catalogo con il patrocinio della Stockholms Universitetet e del Ministero dei Beni Culturali italiano.

Nicola Sisci, medico, psicologo clinico, videomaker, ha studiato e lavorato nel campo degli studi di genere, producendo pubblicazioni e video-documentari scientifici sul tema. Su committenza dell'Università degli Studi di Napoli Federico II realizza nel 2008 i documentari *La Candelora a Montevergine* e *(dis)abilità (s)velate*. Come produttore indipendente realizza diversi cortometraggi e lavori di video-arte presentati in occasione di vari festival del cinema italiani ed europei. Vincitore nel giugno 2009 del premio per il miglior cortometraggio nell'ambito della sezione Schermonapoli quick del Napoli Film Festival, con il lavoro *La parabola dei ciechi*. Attualmente vive e lavora a Torino.

Nico Staiti è professore di Etnomusicologia e di Organologia all'Università di Bologna presso il Dipartimento delle Arti, per il quale coordina il Corso di Laurea Magistrale in Musica e Teatro. È co-direttore di *Etnografie Sonore/Sound Etnographies* e presidente del Comitato Italiano dell'*International Council for Traditional Music*. Ha svolto e svolge ricerche in Italia centro-meridionale, in Marocco e tra i rom in Kosovo e, più in generale, nei Balcani. Si occupa di musica, rito e attraversamenti di confini di genere, tra fonti storiche e ricerche etnografiche.

Paolo Valerio è professore ordinario di Psicologia clinica presso il Dipartimento di Neuroscienze e Scienze Riproduttive ed Odontostomatologiche dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, presidente onorario del Centro di Ateneo SiNAPSi (Servizi per l'Inclusione Attiva e Partecipata degli Studenti) della Federico II, presidente dell'Osservatorio Nazionale Identità di Genere (ONIG) e della Fondazione "Genere, Identità, Cultura" di Napoli. Da anni si occupa di ricerca e clinica nell'area dell'identità di ge-

nere. È co-autore di numerose pubblicazioni sul tema, tra le quali si ricordano: *Il Transessualismo: Saggi psicoanalitici* (FrancoAngeli, 2001, 2008); *L'enigma del transessualismo: Riflessioni cliniche e teoriche* (FrancoAngeli, 2004); *Dilemmi dell'identità: chi sono? Saggi psicoanalitici sul genere e dintorni*, (FrancoAngeli, 2006); *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli* (Filema, 2010); *Sesso e Genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive* (Liguori, 2012); *Figure dell'identità di genere. Uno sguardo tra psicologia, clinica e discorso sociale* (FrancoAngeli, 2013).

Francesca Verde, psicologa, formatasi all'Università degli Studi di Napoli Federico II, ha collaborato alla pubblicazione di diversi articoli sulla modellizzazione per un lavoro analitico con i Grandi Gruppi e le Istituzioni.

Maria Carolina Vesce, Phd in Antropologia e studi storico-linguistici presso l'Università di Messina, è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Siena. Ha condotto ricerche sul campo a Napoli e in Samoa, concentrando i propri interessi sui processi di patrimonializzazione e culturalizzazione di alcune specifiche esperienze di genere etero-dissidenti. In particolare si è occupata della relazione tra le rappresentazioni emiche dei *femminielli* napoletani e delle *fa'afafine* samoane e l'immaginario LGBTQ caratteristico dei contesti euro-americani. Attualmente è impegnata in una ricerca etnografica sulla presa in carico di richiedenti e rifugiati/e trans a Bologna, finanziata da Fondazione ALSOS. È autrice di saggi comparsi in volumi e riviste e di *Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali* (Mimesis, 2017).

Eugenio Zito, PhD in studi di genere, professore abilitato di II fascia in Discipline demo-etno-antropologiche, è ricercatore presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II dove insegna Etnologia e Antropologia della comunicazione. Insegna anche Antropologia medica presso la

Scuola di Medicina e Chirurgia della Federico II. È stato *visiting professor* presso l'Escuela Nacional de Antropología e Historia a Città del Messico, il Centre Marocain des Sciences Sociales, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Hassan II, Casablanca (Marocco) e il Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Cadi Ayyad, Marrakech (Marocco). È membro ordinario della “European Association of Social Anthropologists”, della “Società Italiana di Antropologia Culturale” e della “Società Italiana di Antropologia Medica”. Autore di diversi lavori sui temi del genere, corporeità, vulnerabilità sociale e malattia, di recente ha pubblicato il volume *Vivere (con) il diabete. Uno sguardo antropologico su corpo, malattia e processi di cura* (Ledizioni, 2016).

Finito di stampare
nel mese di maggio 2019

