

La compilación de Eugenio Zito y Paolo Valerio ofrece sobre los *femminielli* una visión crítica, lo más amplia y compleja posible, mediante un enfoque multidisciplinario y dentro de una marcada perspectiva antropológica.

La historia de los *femminielli* muestra que resulta posible producir espacios creativos intermedios y liminales, en los que la transgresión de las normas de género no desencadena rechazo, sino que al contrario se vuelve posible de modo muy original, justo en la confrontación con la comunidad que ayuda a respaldarla y producirla, como bien muestra su peculiar ritualidad.



**suds** Internacionalisme  
Solidaritat  
Feminismes

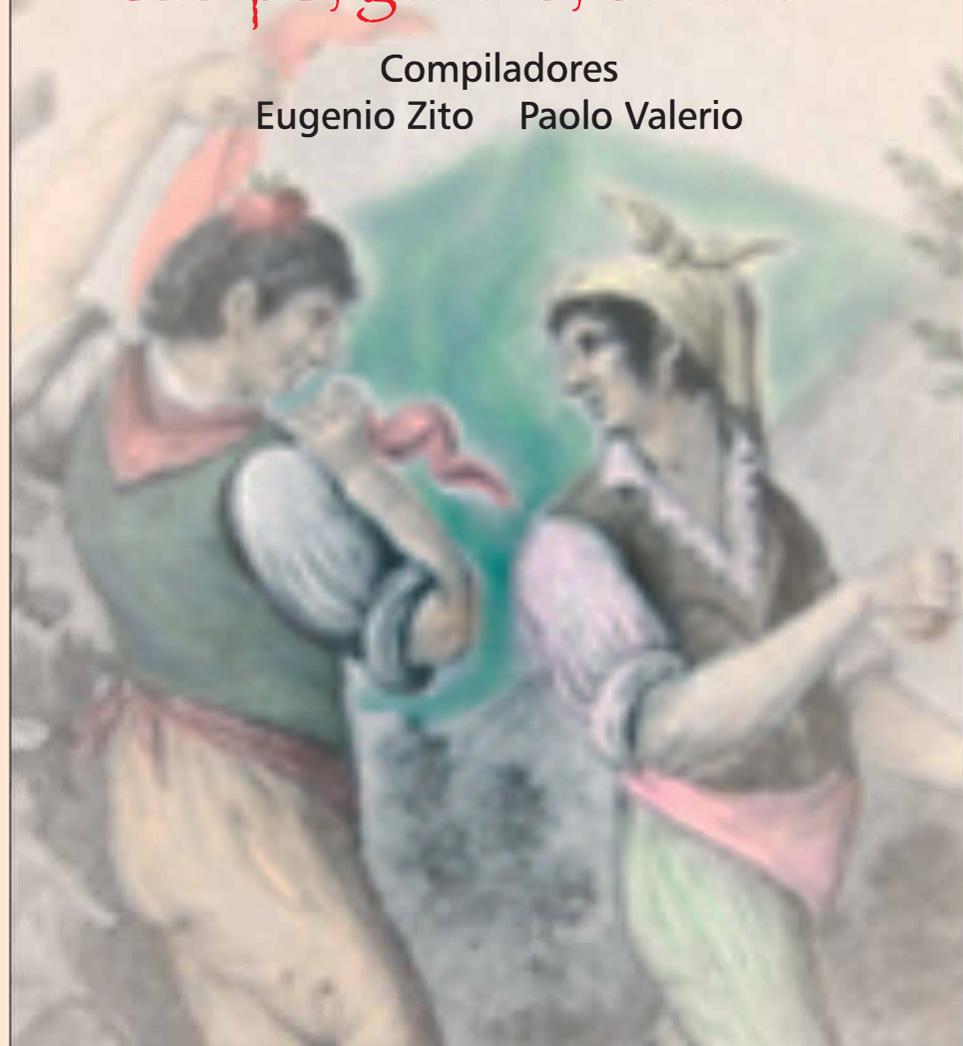


Compiladores Eugenio Zito Paolo Valerio

*femminielli*  
cuerpo, género, cultura

# *F*emminielli cuerpo, género, cultura

Compiladores  
Eugenio Zito Paolo Valerio





*Femminielli*  
cuerpo, género, cultura



*Femminielli*  
cuerpo, género, cultura

Compilación: EUGENIO ZITO Y PAOLO VALERIO

Traducción: TERESA DE JESÚS FERNÁNDEZ



Volume stampato con il contributo del Centro di Ateneo SInAPSi  
dell'Università degli Studi di Napoli Federico II

Título original en italiano: *Femminielli. Corpo, genere, cultura*  
Primera edición: Edizioni Libreria Dante & Descartes, Napoli, 2019

Primera traducción al español.

Edición: Lic. RUBÉN CASADO GARCÍA  
Diseño interior: Téc. OFELIA GAVILÁN PEDROSO  
Diseño de cubierta: D.I. EDUARDO O'BOURKE  
Composición: Téc. OFELIA GAVILÁN PEDROSO

© Eugenio Zito y Paolo Valerio, compilación, 2021  
© Teresa de Jesús Fernández, traducción, 2021  
© Sobre la presente edición: Editorial CENESEX, 2021

ISBN 978-959-7257-15-8

EDITORIAL CENESEX  
Calle 10 no. 460 esquina a 21, El Vedado  
Plaza de la Revolución, La Habana  
E-mail: [revisex@infomed.sld.cu](mailto:revisex@infomed.sld.cu)

*A Pino Simonelli y a Nápoles.*



# Índice

Prefacio. Sobre los *femminielli* napolitanos / 9

EUGENIO ZITO, PAOLO VALERIO

Prólogo. Los *femminielli* napolitanos, entre realidad histórica, imaginario y memoria / 17

LUIGI MARIA LOMBARDI SATRIANI

Introducción / 23

EUGENIO ZITO, PAOLO VALERIO

*Yo vi a uno en Nápoles*. Los *femminielli*, exploración histórica y mitográfica: apuntes para una reflexión sobre la identidad de género / 35

EUGENIO ZITO, NICOLA SISCI, PAOLO VALERIO

*Femminielli*: historia de una palabra, entre jerga y comunicación antropológica / 61

PATRICIA BIANCHI

Los *femminielli* napolitanos: algunas reflexiones antropológicas / 83

GABRIELLA D'AGOSTINO

Entrecruzamientos de género y nuevos recorridos identitarios / 109

GIANFRANCA RANISIO

Napolitanidad e identidades postmodernas. Replasmaciones del *femminiello* en Nápoles / 131

ANNALISA DI NUZZO

¿Un matrimonio en la bahía de Nápoles? / 161

GENNARO CARRANO, PINO SIMONELLI

Yo/Nosotros; Masculino, Femenino/Transgender. La revitalización del rito de la *juta* de los *femminielli* / 169

FRANCESCA VERDE

Los *femminielli* o la rivalidad seductora: afectos, identidad y sexualidad en Nápoles y en Campania. Enfoque antropológico, literario y psicoanalítico / 183

CORINNE FORTIER

*Femminielli*: un singular limbo sociocultural, entre la suerte  
y la muerte / 209

MARINELLA MIANO BORRUSO

Texto y contexto de los *femminielli*: reflexiones socioantropológicas  
sobre una investigación de género / 233

EUGENIO ZITO

*In nomine femminielli*: una investigación etnográfica sobre la realidad  
*gender variant* en la Nápoles contemporánea / 263

MARZIA MAURIELLO

¡Ha muerto el *femminiello*! ¡Viva el *femminiello*! Patrimonialización  
y renacimiento de una figura social napolitana / 287

MARIA CAROLINA VESCE

*Soñaba siempre que abría un portón grandísimo*. Narración de sí  
y procesos de construcción identitaria *gender variant* en Nápoles / 305

EUGENIO ZITO

Epílogo. Tras el rastro de Cibele: antecedentes históricos  
y hallazgos etnográficos / 329

NICO STAITI

Sobre autoras y autores / 337

Sobre la traductora / 343

# Prefacio.

## Sobre los *femminielli* napolitanos

EUGENIO ZITO, PAOLO VALERIO



La buena acogida que lectores y estudiosos han brindado al libro *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche* (Género: *femminielli*. Exploraciones antropológicas y psicológicas), compilado y publicado por nosotros en 2013, se manifiesta también en la velocidad con que se agotó y en la gran cantidad de citas, algunas internacionales, acumuladas en estos seis años, lo que nos ha animado junto al Editor a empeñarnos en la redacción de este nuevo libro. Del anterior se retoman sistema y organización, así como las interrogantes de partida, pero con la intención de ofrecer sobre el fenómeno tratado, dentro de una perspectiva antropológica más marcada, una visión crítica, lo más amplia y compleja posible, a través de un enfoque multidisciplinario. Además de rectificaciones, integraciones y actualizaciones de los diferentes ensayos, las mayores novedades de este libro consisten, además de este prefacio, en tres nuevos capítulos y un epílogo. Dos de esos capítulos, escritos respectivamente por Marzia Mauriello y Maria Carolina Vesce, enriquecen el coro de voces de estudiosas y estudiosos que han explorado el sorprendente mundo de los *femminielli* napolitanos. El tercero, de Eugenio Zito, reflexiona específicamente sobre relatos de vida y procesos de construcción identitaria a través de la historia de Gina, recogida a lo largo de una entrevista durante su investigación etnográfica en Nápoles.

En particular, Marzia Mauriello amplía las contribuciones ya presentes sobre la realidad *transgender* en Nápoles a partir de un análisis socio-antropológico del término *femminiello*, desarrollando un discurso sobre

diversos usos que los mismos representantes del mundo LGBTQI+ napolitano hacen hoy de tal término, que deviene, en su inclusión de múltiples experiencias de vida, un *significante fluctuante*.

Sin embargo, Maria Carolina Vesce enriquece el debate que se centra en los procesos de reificación y culturalización que recientemente han concernido a la figura del *femminiello* napolitano, y resalta cómo tales procesos actúan sobre varios niveles, desde el social y político de las relaciones de género, pasando por el económico e institucional, hasta el de la producción del patrimonio cultural.

En el epílogo de Nico Staiti se proponen interesantes reflexiones acerca del fenómeno de los *femminielli* en Nápoles y más en general del de los «afeminados», al entrecruzar los análisis históricos sobre los antecedentes con hallazgos etnográficos, dando particular relieve a la dimensión musicológica.

De manera más general se recuerda que la multiplicidad de las contribuciones de investigaciones aparecidas en los últimos años sobre este tema, de las que este libro puede restituir una significativa muestra, no ofrece una definición unívoca y uniforme del fenómeno, que configurado así se encuentra en vía de extinción. En efecto, como se verá en la lectura del texto, la amplia literatura ya existente sobre el fenómeno —que se mueve entre la homosexualidad afeminada y mediterránea, el travestismo, el tercer género, el transgenderismo, el transexualismo y la transidentidad— capta diferentes facetas según los enfoques de análisis elegidos, como evidencia de la extrema complejidad de lo observado y de las profundas transformaciones en curso (1-11). Los *femminielli* constituyen, en efecto, sujetos históricamente presentes en el área de Nápoles, que expresan la propia identidad social en una forma que no es ni masculina ni femenina, pues contiene ambas y escapa por lo tanto a una definición unívoca que podríamos tratar de encuadrar, con una terminología contemporánea por su amplitud semántica y simbólica, en una dimensión de variante de género (*gender variant*).<sup>1</sup>

Los *femminielli* representan un género en la frontera y de frontera (3), que conjuga arcaísmo y postmodernidad, o sea, las características de un mundo y de una dimensión sociocultural que ya no existen, con las indicadas como conquistas del pensamiento y de la praxis contemporánea (12). Tal fenómeno además está desapareciendo a causa de los cambios sociales producidos: por una parte, por la multiplicación de la diversidad identi-

taria; por otra, por un impulso global hacia la homogeneización cultural y la normalización sexual respaldada por la cultura biomédica y posibilitada por sus avances técnicos y científicos. También la metamorfosis del tejido urbano de la ciudad durante los últimos decenios, con los nuevos flujos migratorios de personas no ciudadanas de la Comunidad Europea, el significativo incremento del turismo en el centro histórico y una pérdida del equilibrio vinculado a la antigua estructura del callejón napolitano con su típica economía ya casi desaparecida, en particular de sus barrios populares, han contribuido a producir mecanismos de transformación y progresiva extinción del fenómeno.

Del análisis del rol tradicional de los *femminielli* en la sociedad napolitana, que entrecruza investigación etnográfica con reflexiones lingüísticas y fuentes históricas, antropológicas, literarias y mitográficas, resultan particularmente interesantes aquellos procesos complejos de modelación y remodelación de tales sujetos *gender variant*, *gender fluid* y/o *gender non-conforming* (12,13), de los cuales debe evidenciarse la fuerte componente performática de su manera de estar en el mundo y, por lo tanto, la naturaleza profundamente cultural de sus prácticas de construcción del género y de la identidad social (7). En efecto, la participación en algunos ritos en los que los *femminielli* son aún hoy los «oficiantes» (en particular, *’o spusarizio*/el «matrimonio», así como el parto, en el cual toda la comunidad toma parte de forma activa), constituye, por ejemplo, una prueba significativa de la gran integración y el notable reconocimiento que estas personas pueden gozar dentro de un específico marco simbólico y cultural (el de los barrios a los cuales pertenecen históricamente), por un lado, y nos ayuda a comprender mejor su sorprendente actividad (*agency*), por el otro.

Al hablar de los *femminielli*, D’Agostino los considera con agudeza como un verdadero ejemplo muy particular de travestismo institucionalizado, ya que son protagonistas de diversos actos destinados a afirmar, exhibir y ratificar ritualmente su pertenencia de género (14-16). La clave de la relación con la propia comunidad que ratifica el reconocimiento de género, es por lo tanto un elemento fundamental, como muestra el hecho de que las actividades rituales de los *femminielli* se concentran justo en torno a algunos momentos centrales de la vida social de todas las culturas y de todos los grupos humanos (como el nacimiento, el matrimonio y la muerte), configurándose así como un conjunto único de prácticas, peculiar

expresión de su modo de estar en el mundo. Además, más allá de las diferencias, resulta relevante el dato de la persistencia de tales dispositivos rituales tradicionales, como el «matrimonio», en un contexto metropolitano contemporáneo, incluso en las progresivas modelaciones y remodelaciones que los han caracterizado a lo largo del tiempo (7).

Si en la contemporaneidad las identidades de género se configuran cada vez más como fluidas (*fluid*), dimensiones procesuales en perpetua relaboración y reconfiguración (12), el singular fenómeno urbano de los *femminielli* napolitanos ofrece un horizonte simbólico único que logra, a través de la experiencia existencial encarnada en cuerpos transformados con las relativas prácticas sociales, incluir en los hechos en debate el orden simbólico y discursivo hegemónico respecto a la complejidad del sistema sexo-género (17). Puede resultar interesante a este propósito recordar que desde el primero de julio de 2014<sup>2</sup> en Italia definirse en materia de género, orientación sexual e identidad de género, en las páginas *on line* de una famosa red social (*social network*) como Facebook, se ha hecho más democrático, como ya sucedió en los Estados Unidos, y bajo la rigurosa supervisión de Arcigay. En efecto, en el lugar del perfil donde se indica el sexo/género, y donde hasta el 2014 solo estaban presentes las categorías de «masculino» o «femenino», los usuarios encuentran incluso el vocablo *personalizzata*, que dispone de cincuenta y ocho modos diferentes para connotar el propio perfil, que abarcan desde *agender* hasta *two-spirit*, pasando por *femminiello*. Llama la atención que entre tantos anglicismos aparezca este término napolitano, porque sobre todo hace referencia a una realidad muy específica y local, estrechamente ligada a la identidad histórica y cultural de la ciudad de Nápoles. Resulta significativo que en el hiper mundo de Facebook con esta amplia pluralidad de elecciones identitarias se evidencie una compleja y articulada combinación de avanzada contemporaneidad que casi llega a devenir *post-gender* y de tradiciones locales que, en el caso específico del término *femminiello*, se sitúa en un territorio incluso intermedio entre lengua italiana y dialecto napolitano.

Para concluir, la diversidad y riqueza de las contribuciones, todas evaluadas por pares (*peer-reviewed*), de las que está compuesto este libro sobre el mundo de los *femminielli*, de nuevo nos ayuda a recordar que cada vez más las categorías de género se construyen ante todo dentro y a través de las relaciones vividas y actuadas en el marco cultural de un contexto social preciso (18). Además, si el espacio público está fundamental-

mente «genderizado» (*gendered*), es decir, descrito en el sentido del género (*gender*) —a menudo de manera rigurosamente dicotómica respecto a las dimensiones culturales de lo masculino y lo femenino, y otras veces, en cambio, imaginable de manera más fluida como un *contínuum* (19)—, la historia de los *femminielli* muestra que es posible producir espacios creativos intermedios y liminales (20), en los que la transgresión de las normas de género no desencadena rechazo, sino que al contrario se vuelve posible de modo muy original, justo en la confrontación con la comunidad que ayuda a respaldarla y producirla, como bien muestra su peculiar ritualidad. En efecto, en el espacio de las relaciones actuadas y vividas, estos sujetos sociales tienen la posibilidad de representarse a sí mismos y a otros definiendo de continuo, en una dimensión sumamente dinámica, las condiciones de su propio proceso de subjetivación, en el cual el cuerpo no es solo un instrumento con sus técnicas (21), sino que deviene espacio lleno de actividad (*agency*) para la expresión y la construcción de su propia identidad, entendida como un ser y un estar en el mundo a través de un «hacer» práctico, irreducible y en continuo devenir.

Se agradece sinceramente a las estudiosas y estudiosos que con sus ricas y originales contribuciones han hecho posible la realización de este libro.

## Notas

<sup>1</sup> Este término, usado en el contexto de los estudios de género (*gender studies*), se refiere a una variedad de personas cuya identidad de género, manifestaciones y roles no se ajustan a las normas y a las expectativas de género masculino o femenino definidas por el contexto social y cultural de pertenencia.

<sup>2</sup> Para más detalles ver el artículo «Sesso all'italiana anche "femminiello" nelle 50 sfumature scelte da Facebook» de Maria Novella De Luca, publicado el 4 de julio de 2014 en la sección «Cronaca», en el periódico *La Repubblica*, página 27.

## Referencias bibliográficas

1. Atlas M. Die Femminielli von Neapel. Zur kulturellen Konstruktion von Transgender. Frankfurt/New York: Campus Verlag; 2010.
2. Ceccarelli M. Mamma Schiavona. La madonna di Montevergine e la Candelora. Religiosità e devozione popolare di persone omosessuali e transessuali. Trezzano sul Naviglio (Mi): Gramma; 2010.
3. Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Pref. de G. D'Agostino. Napoli: Filema; 2010.

4. Zito E, Valerio P. *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*. Napoli: Libreria Dante & Descartes; 2013.
5. D'Amora M. La figura del femminiello/travestito nella cultura e nel teatro contemporaneo napoletano. *Cahiers d'études italiennes*. 2013;(16): 201-12.
6. Zito E. Disciplinary crossings and methodological contaminations in gender research: A psycho-anthropological survey on Neapolitan femminielli. *International Journal of Multiple Research Approaches*. 2013;7(2): 204-17.
7. Zito E. Scene da un «matrimonio». Performance, genere e identità a Napoli. *EtnoAntropologia*. 2017;5(2):417-62.
8. Bertuzzi M. *I femminielli. Il labile confine tra l'umano e il sacro*. Firenze: Multimage; 2015.
9. Vesce MC. *Altri transiti. Modelli di genere, pratiche del corpo e rappresentazioni del sé di femminelle e transessuali*. Sesto San Giovanni (MI): Mimesis Edizioni; 2017.
10. Vincent B, Manzano A. History and cultural diversity. In: Richards C, Bouman WP, Barker M-J, editors. *Genderqueer and Non-Binary Genders. Critical and Applied Approaches in Sexuality, Gender and Identity*. London: Palgrave Macmillan; 2017. p. 11-30.
11. Mauriello M. Corpi dissonanti: note su gender variance e sessualità. Il caso dei femminielli napoletani. *Archivio Antropologico Mediterraneo*. 2018;XXI,20,(2):1-21.
12. Bernini L. *Queer apocalypses. Elements of antisocial theory*. London: Palgrave Macmillan; 2017.
13. Arietti L, Ballarin C, Cuccio G, Marcasciano P, compiladores. *Elementi di critica trans*. Roma: Manifestolibri; 2010.
14. D'Agostino G. *Travestirsi. Appunti per una trasgressione del sesso*. In: Ortner SB, Whitehead H. *Sesso e Genere. L'identità mascolino e femminile*. Palermo: Sellerio; 2000. p. 11-51.
15. D'Agostino G. Prefazione. In: Zito E, Valerio P. *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*. Napoli: Filema; 2010. p. 5-24.
16. D'Agostino G. *Sottotraccia. Percorsi tra antropologia e contemporaneità*. Acireale-Roma: Bonanno; 2016.

17. Bourdieu P. *La domination masculine*. Paris: Éditions du Seuil; 1998.
18. Butler J. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge; 1990.
19. Namaste K. Genderbashing: Sexuality, gender, and the regulation of public space. *Environment & Planning D: Society and Space*. 1996;14(2):221-40.
20. Turner VW. Liminality and communitas. In: Turner VW. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing; 1969. p. 94-113, 125-30.
21. Mauss M. Le tecniche del corpo. In: Mauss M. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi; 2000. p. 383-409 [1a ed. 1965].



# Prólogo.

## Los *femminielli* napolitanos, entre realidad histórica, imaginario y memoria

LUIGI MARIA LOMBARDI SATRIANI



*on hombres que viven como mujeres: vestidos, maquillados como mujeres. A menudo prostitutas pero no necesariamente. Cada callejón tiene su femminiello, aceptado por la comunidad. Vive en familia y se ocupa de tareas reservadas tradicionalmente a las mujeres: cocinar, coser, lavar la ropa. Se casan entre ellos, según un ritual matrimonial tomado de la boda en la iglesia; incluso llegan a imitar como mimos las escenas del parto y del bautizo, como lo cuenta Malaparte en La piel [1]. Inteligente y sabio modo de regular la cuestión del tercer sexo [2].*

*Así Dominique Fernandez recoge con agudeza, en su Promenades dans Naples (1983), un rasgo de la vida de la ciudad y de la cultura que esta ha elaborado mediante una plasmación plurisecular.*

*En una versión napolitana del siglo XIX de El barbero de Sevilla (de Cammarano y Rossini, 1818) se afirma alegremente: «Pienso que para ser feliz en este mundo todos los muchachos deberían ser muchachas, todas las muchachas deberían ser muchachos y no deberían existir ni muchachos ni muchachas con el fin de que todos puedan tener una vida tranquila».*

*Siglos antes Giovanni Battista Della Porta en De Humana Physiognomonia (1586) escribía:*

*En la isla de Sicilia hay muchos afeminados. Y yo vi a uno en Nápoles con pocos pelos en la barba o casi ninguno; de boca pequeña, cejas delicadas y rectas, de ojos vergonzosos, como una mujer; la voz débil, sutil, no*

*podía resistir mucha fatiga; de cuello lánguido, de color blanco, que se mordía los labios; en fin, con cuerpo y gestos de fémica. Gustosa permanecía en la casa, siempre vestida con una faldita como una mujer que atendía la cocina y la rueca; rehuía de los hombres y conversaba con las fémicas a gusto, y estando con ellas, era más fémica que las mismas fémicas; razonaba como fémica, y usaba para sí siempre el artículo femenino: «yo la triste, yo la amargada» [3].*

*Los femminielli no pueden ser relegados tout court (sin más ni más) al área de la homosexualidad, como incluso se ha hecho a veces, ni se pueden equiparar de manera familística a otras realidades históricas y culturales, como la condición de los berdaches, categoría ampliamente utilizada por los antropólogos de cultura anglosajona y recogida también en la reflexión antropológica italiana.*

*En Nápoles se ha manifestado un unicum con modalidad, rasgos rituales y normas reguladoras particulares que necesitan para la comprensión una multiplicidad de puntos de vista, de enfoques disciplinarios; ciertamente no es una casualidad que los femminielli napolitanos hayan atraído la atención de viajeros extranjeros, de escritores, de antropólogos y de estudiosos de otros sectores de las ciencias humanas.*

*Los femminielli remiten a la problemática del cuerpo, a la de las innumerables modalidades de manipulación del mismo, como a las del enmascaramiento y del travestismo. Sabemos perfectamente que el cuerpo es siempre y de todas maneras un producto cultural, como ha puesto de relieve una vastísima literatura científica, a partir del celeberrimo ensayo *Le tecniche del corpo* (1965) de Marcel Mauss (4), y todavía más lo es la vestimenta. Al contrario de lo que sostiene un conocido proverbio, se puede legítimamente afirmar que «el traje hace al monje»; es decir, la vestimenta ofrece diferentes indicaciones acerca de quien la lleva puesta, pues describe, en la figura, el rol social y los valores que considera esenciales. Recuérdese, de manera significativa, la opulencia y el derroche del traje aristocrático, ya sea el de la ceremonia como el de la «normal cotidianidad», y análogamente, incluso en la indudable diversidad de clase, la riqueza del traje ceremonial campesino tan lejano de la miserable ropa de trabajo de los labradores de la tierra. Por consiguiente, las ciencias demo-etno-antropológicas han dirigido su atención al universo del vestuario, como ha testimoniado, también en este ámbito, una amplia literatura científica. Me limitaré a recordar, al respecto, la óptima monografía antropológica de Ernesta Cerulli, *Vestirsi, spogliarsi, travestirsi* (1999),*

que hace poco se volvió a publicar por ediciones Sellerio (5). El desvestirse, el cubrirse, el travestirse desarrollan su carga de seducción, como documentan las recientes crónicas políticas y periodísticas, a menudo con notable dramatismo y con finalidad a veces de manipulación, indudablemente discutibles. El creciente éxito de la moda testimonia una conciencia cada vez mayor de la centralidad de la vestimenta. También vestir las estatuas de la Virgen, del Cristo muerto y de los santos tiene fuertes valores rituales y simbólicos, como he tenido ocasión de subrayar muchas veces en otro momento (6-8). En relación con esta temática está la de las máscaras, ampliamente estudiada por la antropología y la demología; aquí también me limito solo a algunas referencias: La via delle maschere (1985) de Claude Lévi-Strauss (9) y Le origini del teatro italiano (1955) de Paolo Toschi (10). Las máscaras remiten a un universo en el que dimensiones míticas, perspectivas del clasicismo y planos psicopatológicos se entrecruzan de continuo, poniendo de relieve analogías y diferencias, como han demostrado ejemplarmente Bruno Callieri y Laura Faranda en su *Medusa allo specchio: maschere fra antropologia e psicopatologia* (2001) (11).

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 y Eugenio Zito ofrecen en los ensayos presentes en este libro, todos evaluados por pares, distintas anotaciones críticas y sugerencias, además de una amplia gama de referencias a la literatura etnoantropológica, histórico-religiosa, lingüística y psicoanalítica, con significativas citas teatrales, literarias, cinematográficas, musicológicas, periodísticas y de crónicas.

Por lo tanto, la complejidad de la temática de los femminielli determina la necesidad de un enfoque de la misma desde múltiples ángulos disciplinares, con tal de que ninguno de estos se sienta tentado por impulsos de supremacía científica o de improbable exhaustividad: en ello consiste la lograda operación del método con que Eugenio Zito y Paolo Valerio han compilado la recopilación de las múltiples y diversificadas voces de las que se compone este precioso libro.

Resulta superfluo en este momento retomar anotaciones críticas y sugerencias de los distintos ensayos propuestos, pero me parece oportuno señalar en resumen su originalidad y carga problemática.

El lector podrá relacionarse directamente con estos textos comprendiendo así, bajo su guía, las múltiples facetas de la realidad de los femminielli, con

quienes tuve la oportunidad de entrar en contacto en los primeros años de la década de los sesenta del siglo pasado, cuando obtuve la cátedra de Antropología Cultural en la Universidad Federico II de Nápoles e inicié con entusiasmo la actividad de enseñante, encontrando una reactiva platea de estudiantes deseosa de enfrentarse críticamente al propio territorio.

Consideré en aquel tiempo que era un deber de mi parte iniciar investigaciones y reflexiones sobre temáticas napolitanas o sobre la modalidad que asumimos en Campania de rasgos rituales presentes también en otras áreas. Con el apoyo de estudiosos que entonces colaboraban con la cátedra que yo dirigía (Lello Mazzacane, Gianfranca Ranisio, Pino Simonelli), elaboré distintos proyectos de investigaciones sobre Nápoles y Campania que realizamos en diversas direcciones. Entre otras, pensé iniciar también una investigación sobre los femminielli. Hablé del asunto con mis colaboradores más asiduos; entre los primeros con Pino Simonelli, quien hacía tiempo había centrado su atención en ellos. Fuimos los dos y Lello Mazzacane a observar a los femminielli —me acuerdo de uno particularmente atractivo en Corso Vittorio Emanuele y de otros en Vía Marina, al pie del castillo Maschio Angioino— y nos dirigimos muchas veces a algunos restaurantes «especializados» sobre el Vesuvio, donde se celebraban los festejos en ocasión de sus «matrimonios». Recuerdo uno que se inició por la mañana y duró todo el día y la noche sucesiva, armonizado por la música que tocaban pequeños «conjuntos» compuestos por femminielli. El propio Pino me informó que al «matrimonio» seguía a menudo el «parto», ceremonia en la cual uno de los dos femminielli permanecía en cama con un muñeco a su lado o un recién nacido que les prestaban; el festejo preveía que la «puérpera» recibiera las visitas de los vecinos según un protocolo detalladamente codificados.

Además, Pino Simonelli analiza, en la preparación de su tesis de licenciatura (dedicada a la Cantata dei pastori, de Annibale Ruccello), a uno de los personajes, un femminiello. Su trabajo, de notable trascendencia, fue publicado con el título *Il Sole e la Maschera* (1978) en la colección «La terra deportata», que yo dirigía en la editorial Guida (12). El mismo Ruccello representa en sus trabajos teatrales el amor, la solidaridad, la soledad y la tragedia en ciernes, que marcan la existencia de los travestidos: piénsese, como muestra, en *Le cinque rose di Jennifer* (1980).<sup>1</sup> En realidad, femminielli y travestidos son notablemente diferentes, pero a menudo en el imaginario de la mayoría coinciden de forma sustancial. El candor y la extrema tolerancia presentes en el universo de los femminielli se testimonian, además, en la inserción en el

*pesebre napolitano de esta figura, transgresiva y profana, «junto a las figuras de la sacralidad».*

*También fui al Santuario de Montevergine, en los alrededores de Avellino, en ocasión del tradicional peregrinaje de los femminielli, con las máquinas adornadas para la fiesta, que ya había visto a mediados de la década de los cincuenta del siglo XX cuando era estudiante de Ciencias Políticas.*

*Todo concluyó bruscamente porque mi carrera académica me llevó a la Universidad de Messina como titular de la cátedra, mientras que una docente suplente solicitó la plaza de profesora de Antropología Cultural que yo ocupaba, con la consiguiente interrupción de mi actividad didáctica y de investigación en Nápoles. Recuerdo detalladamente todo no por un amargo deseo de revancha, sino porque la investigación sobre los femminielli que proyecté no pudo realizarse por la imprevista dificultad surgida. Con los colaboradores continué manteniendo óptimas relaciones como colegas y amigos, que aún hoy permanecen con total solidez, pero el compromiso de investigación sobre las diferentes modalidades de la cultura de Campania tuvo un indudable momento de estancamiento. Solo en estos últimos años, cuando me solicitaron que enseñara en la Universidad Suor Orsola Benincasa de Nápoles, he retomado una relación de presencia semanal en la ciudad, asesorando de nuevo investigaciones incluso para tesis de licenciatura. He estado en el valle donde se celebraba el culto de Mephite<sup>2</sup> y he seguido las peregrinaciones de Campania entre fiestas populares, cultos y monumentos del pasado.*

*Pino Simonelli desgraciadamente ya no está entre nosotros. Queda el recuerdo de aquellos que estuvimos unidos a él por vínculos de afecto y estima, la memoria de su dulzura y capacidad de fabulación. Quedan sus textos, sus cuentos, su poesía, y sus intuiciones sobre Nápoles y los femminielli.*

*Por este conjunto de razones, aquí indicadas esquemáticamente, este libro dedicado a los femminielli me parece un homenaje oportuno a su figura y, a la vez, un instrumento indispensable para la comprensión de un detalle cultural tan significativo y de complejos universos simbólicos. Se trata de una realidad que está en transformación, como también lo está todo su contexto social y cultural. Por lo tanto, no podemos encerrarla en un pasado inmóvil; debemos comprenderla en sus múltiples valores y en sus nuevas posibles evoluciones.*

## **Notas**

<sup>1</sup> El texto de este trabajo está publicado en la colección *Teatro* (2005), que contiene todas las obras de Annibale Ruccello (13).

<sup>2</sup> La diosa Mephite es una divinidad itálica, invocada para la fertilidad. Los lugares de culto, dedicados a ella, estaban en general caracterizados por la presencia de las aguas. Divinidad importante del panteón de la región de Sannio, también estaba relacionada con el Infierno.

## Referencias bibliográficas

1. Malaparte C. *La pelle*. Milano: Oscar Mondadori; 1978. [1a ed. 1949].
2. Fernandez D. *Le Volcan sous la ville. Promenades dans Naples*. Paris: Plon; 1983.
3. Della Porta GB. *Della fisionomia dell'uomo*. Milano: Longanesi; 1971. [1a ed. 1586].
4. Mauss M. *Tecniche del corpo*. In: *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi; 1965. p. 385-409.
5. Cerulli E. *Vestirsi, spogliarsi, travestirsi*. Palermo: Sellerio; 1999.
6. Lombardi Satriani LM, compilador. *Madonne, pellegrini e santi. Itinerari antropologico-religiosi nella Calabria di fine millennio*. Roma: Meltemi; 2000.
7. Lombardi Satriani LM, compilador. *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*. Firenze: Sansoni; 1971.
8. Lombardi Satriani LM, Meligrana M. *Il ponte di San Giacomo*. Palermo: Sellerio; 1996. [1a ed. Rizzoli 1982].
9. Lévi-Strauss C. *La via delle maschere*. Torino: Einaudi; 1985.
10. Toschi P. *Le origini del teatro italiano*. Torino: Einaudi; 1955.
11. Callieri B, Faranda L. *Medusa allo specchio: maschere tra antropologia e psicopatologia*. Roma: Edizioni Universitarie Romane; 2001.
12. Rucello A. *Il Sole e la Maschera. Una lettura antropologica della Cantata dei Pastori*. Napoli: Guida; 1978. [Reimp. Napoli: Stamperia del Valentino; 2008].
13. Rucello A. *Teatro*. Introd. de E. Fiore. Milano: Ubulibri; 2005.

# Introducción

EUGENIO ZITO, PAOLO VALERIO



En el pasaporte, documento que identifica al viajero que se mueve entre las diferentes naciones, está presente, entre otros, un campo que corresponde al término *sexo*. La categoría que en este se sobreentiende, simplemente se refiere a la dimensión biológica de ser masculino o femenino; por lo tanto, no es exhaustiva en la complejidad existencial y sociocultural relativa a cada individuo sexuado. El término *género*, del modo que se ha venido definiendo a partir de los estudios de Stoller (1) y aún antes en los de Money (2), con su ampliación lingüística y semántica, resulta en cambio idóneo sin duda para incluir plenamente tal complejidad del ser masculino, femenino o trans (3). Las investigaciones antropológicas, en particular, han demostrado amplia y profundamente que la relación entre *sexo* y *género* varía según las culturas, las sociedades, las áreas geográficas y naturalmente las épocas históricas, lo que evidencia el rol específico que la cultura desempeña al determinar lo que es femenino y masculino, así como subraya que la propia cultura es la que define el principal valor de los sexos, y las diferencias de estatus y, por lo tanto, de control sobre los cuerpos (4). En efecto, Piccone Stella y Saraceno nos recuerdan que el *género* es exactamente el modo con el cual, en un determinado contexto social y cultural y en un definido momento histórico, se atribuyen significados específicos y variables a las diferencias biológicas entre mujeres y hombres, y obviamente se da relevancia con el objetivo de marcar la diferenciación social (5). Además, muchas culturas han previsto, y en algunos casos todavía hoy prevén, la posibilidad de una falta de correspondencia entre sexo biológico y modo subjetivo de vivir la

pertenencia a un determinado género sexual, lo que permite una fractura entre naturaleza y cultura, o en otros términos entre *sexo* y *género*, sin considerarla patológica, remitiéndonos claramente a la que es la naturaleza cultural y performativa del *género* (6).<sup>1</sup>

En este punto, como el pasaporte con la voz *sexo* es el documento de identificación indispensable para viajar por el mundo, al sustituir *sexo* por *género*, disponemos así de un simbólico salvoconducto útil para aventurarnos todavía en un continente misterioso (7) en parte sumergido, pero del cual emerge un archipiélago de islas de las cuales hemos tratado se explorar ulteriormente, con la ayuda de guías expertas, una en particular: la de los *femminielli* napolitanos.

Ya en otros momentos se ha tratado con una amplia investigación de campo este complejo fenómeno peculiar de la ciudad de Nápoles (8-13), identificando diferentes características que en este libro se han tratado de profundizar para avanzar aún más en su comprensión de compleja realidad multicomponente. Con tal objetivo nos hemos movido dentro de un marco de referencia multidisciplinario, incluso respecto al método, integrando el análisis antropológico con el lingüístico y el psicológico. Por otra parte, la investigación en el ámbito de los *estudios de género* implica necesariamente, por su naturaleza, una multiplicidad de miradas, a las que corresponden pluralidad disciplinaria y contaminaciones metodológicas, colocándose el *género*, como complejo constructo, en la intersección simbólica entre experiencia subjetiva, dimensión cultural y sociabilidad, y ofreciendo así la posibilidad de definir lo indefinible, superando viejas y parciales categorías.

Por consiguiente, la multiplicidad de contribuciones de investigación sobre el tema, presentes en este libro, todas evaluadas por pares, más que dirigirse a una definición unívoca y uniforme del fenómeno, capta más bien sus facetas diversas, como prueba de la extrema complejidad de cuanto se ha observado. Entre homosexualidad afeminada, homosexualidad mediterránea y étnica, tercer género, transgenderismo, travestismo, transsexualismo, trans-identidad y *gender variance* se juega la compleja partida de la configuración de una realidad muy articulada y al mismo tiempo fluida en relación con su dimensión contextual (8,11,14-18). Y de forma paradójica, justamente la multiplicidad de voces presentadas, al no conducir a una definición unívoca del fenómeno, «solicita» al lector que tolere la indeterminación y trate de integrar en la mente las diferentes lecturas propuestas, como indicador de la extrema complejidad de cuanto ha obser-

vado. En tal sentido, las diferentes contribuciones propuestas constituyen una tentativa ulterior de descifrar, comprender e interpretar el fenómeno de los *femminielli* napolitanos desde varias vertientes, sin pretensión de exhaustividad. Se trata, en efecto, de sujetos sociales que escapan a una simple definición, pero que podremos tratar de encuadrar, con una terminología contemporánea, en una dimensión *gender variant*, *gender fluid* y/o *gender non-conforming* (19,20). Históricamente presentes en el área de Nápoles y de las provincias limítrofes, los *femminielli* expresan la propia identidad social de una forma que no es ni masculina ni femenina, pues contiene ambas, con características liminales y coherentes con el contexto en el cual se decantan: Nápoles, ciudad europea que se extiende por el Mediterráneo, a medio camino entre estratificaciones arcaicas e impulsos postmodernos. De hecho, esta metrópolis parece combinar un perfil de «ciudad arco iris» (21), como comunidad de prácticas, homologación identitaria y ciudadanía LGBT, con una tradición de lugar *queer* y *drag* (20), tal como muestra la iconografía tradicional de los propios *femminielli*, sujetos sociales liminales, en la frontera de los géneros y entre tradición/arcaísmo y transgresión/liberación, que repropone así un nuevo binarismo LGBT/*queer* (8,11-13). Identidades liminales en un contexto liminal (22,23), por consiguiente estrechamente vinculadas a su devenir (ver Miano Borruso *infra*). Además, cualquier proceso de construcción de identidad es insoluble con el decurso histórico del propio contexto dentro del cual se forman y transforman tales identidades, y género y sexualidad constituyen formas simbólicas significativas que deben interpretarse antes de poder explicarse (ver D'Agostino *infra*). En Nápoles, de hecho, los *femminielli* han encontrado su «nicho ecológico» en los barrios históricos populares donde siempre han sido aceptados como realidad social reconocida, por ser capaces de crearse un rol y un estilo de vida propios.

Examinar a nivel antropológico esta realidad tan compleja en su relación con la sociedad napolitana, significa, por una parte, confrontar las teorías sobre el *género* (24-26) y los movimientos de reivindicación de los derechos de las personas LGBT con las relativas exigencias de ciudadanía (21); y por otra, cuestionarse las propias relaciones con la cultura popular napolitana (27) entre continuidad, tradiciones y profundos cambios, dentro de la cual se inscribe el fenómeno (ver Ranisio *infra*).

Además, en el caso de nuestro objeto de estudio, la cuestión del *género*, que se articula con la especificidad de un contexto histórico, geográfico

y urbano típico, como el que remite a la cultura popular napolitana, agrega ulterior complejidad al campo de investigación. Todo ello subraya, de modo aún más evidente, dentro de un marco de referencia y análisis prevalentemente antropológico, la necesidad de un enfoque multidisciplinario del tema en cuestión, porque un punto de vista unívoco sobre un fenómeno, por su naturaleza mutable y de múltiples matices, como el de las representaciones de género en Nápoles, habría resultado parcial e insuficiente para su comprensión.

En efecto, las contribuciones evaluadas por pares de las que se compone este libro colectivo provienen de campos de estudios diversificados, que abarcan desde la antropología cultural hasta la lingüística, desde el psicoanálisis de la identidad de género hasta el análisis de grupo, con una mirada amplia sobre el fenómeno, en sus huellas históricas, literarias, iconográficas y artísticas, tratando de prescindir lo más posible de una visión esencialista y reductiva.

Después del prefacio de los compiladores; de la particular premisa de Luigi Maria Lombardi Satriani, plena de recuerdos e impresiones personales, a quien damos calurosos agradecimientos; y de esta introducción, abre el recorrido de lectura la contribución de Eugenio Zito, Nicola Sisci<sup>2</sup> y Paolo Valerio, que representa una tentativa de arrojar luz sobre las raíces, el origen y la evolución del fenómeno valiéndose, entre otras, de la ayuda de fuentes literarias e iconográficas. Esta exploración histórico-mitográfica concluye con reflexiones antropológicas sobre la condición actual de los *femminielli*, lo que suscita diferentes interrogantes sobre la posible transformación y/o extinción del fenómeno en relación con los profundos cambios sociales y culturales surgidos en su contexto de referencia.

La siguiente contribución de Patricia Bianchi añade una singular reseña de textos literarios y de ensayos, con el fin de la reconstrucción de la palabra *femminiello* y de sus posibles variantes en los contextos de uso, en los que entra en juego la percepción del sí y de los otros, en la reciprocidad entre nombre, identidad grupal e identidad individual. Sobre todo con el sufijo *-iello* del término *femminiello*, la autora identifica, al compararlo con otros de la lengua napolitana, un nuevo argumento indicador de una categoría por derecho propio, o sea, en este caso un fenómeno extraordinario del mundo occidental, una especie de tercer género.

Gabriella D'Agostino acomete de modo muy original el mundo de los *femminielli*, tomando los elementos estructurales comunes hallados

en otros contextos culturales y haciéndolos emerger como la atribución de cualidades particulares de determinados sujetos derivados de elementos sacros ligados a representaciones de género «no resueltas», o sea no inmediatamente clasificables dentro de las categorías dicotómicas de lo «masculino» y lo «femenino», pero construidas sobre un contínuum entre las dos polaridades.

El interesante aporte de Gianfranca Ranisio, que integra las observaciones tomadas de otros estudios antropológicos con las descripciones presentes en la literatura y en el teatro napolitano, ofrece un singular cuadro de la relación del *femminiello* con la ciudad, al explorar los elementos arcaicos de estructura que se estratifican en el tiempo, sobre la base de modelos que cambian y se transforman, adaptándose a formas más modernas y «metropolitanas» de relaciones entre individuos y contexto.

En el quinto capítulo Annalisa di Nuzzo profundiza en el tema de la plasmación de un género *otro* que integra lo masculino y lo femenino, como fenómeno presente en casi todas las culturas. El rasgo común es la dificultad de definición de estas figuras, no macho, no hembra. Sin embargo, en el *femminiello* en Nápoles, la teatralización y la adquisición del rol determina una suerte de *esquismogénesis* individual en la cual se ironiza y se dramatiza el comportamiento social y sexual de lo masculino y lo femenino en una homeostasis que activa procesos de integración de una identidad de otra manera imposible.

En el sexto capítulo se presenta la traducción realizada por Eugenio Zito de un singular artículo de Gennaro Carrano y Pino Simonelli,<sup>3</sup> publicado en el número 18 de *Masques. Revue des Homosexualités* de 1983, verdadero y real precursor de la investigación sobre el tema. Según estos autores, la sacralidad del travestismo en Nápoles se expresa sobre todo por medio de algunas manifestaciones rituales como el matrimonio, el parto y el bautizo. El aporte tiene forma de reportaje y posee como tema el «matrimonio» de los *femminielli*. Esta manifestación ritual presenta muchas características de las «normales», pero también muchas diferencias, y permite comprender el rol que los *femminielli* desempeñan dentro de su grupo social.

A partir del original punto de vista del análisis de grupo, Francesca Verde profundiza en su contribución en otro aspecto específico del mundo de los *femminielli*: la reciente revitalización del rito de la *juta* (caminata). En esta perspectiva, el rito de la *andata* al Santuario de la Virgen

de Montevergine en las cercanías de Avellino, es un modo por el cual un grupo construye la identidad y confirma la propia presencia en el más amplio espacio social. El actual movimiento de revitalización del rito ofrece algunos motivos de reflexión sobre la necesidad de un cambio de perspectiva acerca de la construcción de la identidad, también de género y sexual, ya no pensada como proceso lineal, sino como movimiento plural y circular, jamás definido y completo, que incluye a sujetos, grupos, instituciones y sociedad.

En el octavo capítulo, Corinne Fortier propone un original estudio antropológico y psicoanalítico, traducido por Eugenio Zito, sobre la dimensión seductora y sexual de los *femminielli*, basado en una investigación etnológica realizada en Campania, y sobre el análisis de la novela *Scende giù per Toledo* (1975) de Giuseppe Patroni Griffi, en sí un auténtico testimonio etnográfico. Los *femminielli* descritos por Fortier presentan atributos físicos, gestualidad y ocupaciones femeninas, incluida la prostitución: rivales de las mujeres, a quienes tratan de robarles los hombres al encarnar ciertos deseos eróticos masculinos basados en una sexualidad totalmente desvinculada de la procreación.

En la instructiva contribución de Mariella Miano Borruso,<sup>4</sup> se ofrece al lector una reflexión sobre la institucionalización cultural de la inversión de género en el ámbito metropolitano de la ciudad de Nápoles, donde existe una forma de «cambio de sexo» peculiar y desconocida en otros países europeos, cuyos actores sociales son verdaderamente los *femminielli*. Por medio de una clave de lectura histórico-cultural, incluso de prácticas relacionadas con la suerte, de cultos marianos y de las almas del Purgatorio, la estudiosa formula algunas interesantes hipótesis de lectura sobre la base de las formas de legitimidad social que se conceden a estos sujetos «fuera de la norma sexual» y que hacen posible, en la sociedad napolitana, el travestismo y la inversión de género.

En el décimo capítulo, Eugenio Zito presenta los resultados de una investigación de campo elaborada a lo largo de dos directrices: una concerniente al «contexto» y la otra al «texto» de los *femminielli*. Para la primera el autor ofrece una reconstrucción histórico-antropológica de su bagaje cultural en la ciudad de Nápoles. Para la segunda ha utilizado una metodología cualitativa de análisis y de interpretación de datos textuales, recogidos mediante entrevistas semiestructuradas en el curso de una larga investigación etnográfica realizada en el contexto urbano de Nápoles. Los

discursos de los *femminielli* analizados y resignificados con la ayuda del software Alceste, nos introducen en un mundo sorprendente que es a la vez arcaico y postmoderno, siempre listo a transformarse para sobrevivir, pero quizás, hoy, a riesgo de extinción.

En su contribución, Marzia Mauriello reflexiona sobre la realidad *transgender* en Nápoles a partir de un análisis socioantropológico del término *femminiello* (o *femminella*), desarrollando un discurso sobre los diversos usos que los mismos representantes del mundo LGBT napolitano realizan hoy. Mediante una puntual referencia a las entrevistas que la autora ha recogido en casi un decenio de investigaciones de campo, de cierta manera la palabra *femminiello* parece incluso, al incluir múltiples experiencias de vida, superponerse al término sombrilla *transgender*, si bien con las diferencias relativas al específico contexto analizado. Al mismo tiempo, el término puede asumir ya valor positivo, ya signo negativo, por lo que deviene una especie de *significante fluctuante*.

En cambio, Maria Carolina Vesce propone una reflexión crítica sobre los procesos de reificación, culturalización y patrimonialización que atañen, hace más de un decenio, a la figura del *femminiello*. A partir de los datos recopilados durante una investigación de campo en Nápoles y en Campania, su contribución resalta cómo tales procesos actúan en varios niveles: el social y político de las relaciones de género, el económico, el institucional, hasta el de la producción del patrimonio cultural. El objetivo es tratar de comprender si (y hasta qué punto) la retórica de la extinción reproduce formas de orientalismo que si, por un lado, estimulan una reflexión crítica del posicionamiento de los diversos sujetos activos sobre el campo; por otro, permiten repensar las mismas categorías hegemónicas del género.

En el último capítulo de este libro, Eugenio Zito presenta la historia de vida integral de Gina, recogida en una entrevista realizada en 2002, con el objetivo, por una parte, de reflexionar sobre la narración de vida y los procesos de construcción de la identidad *gender variant* en Nápoles y, por otra, de devolver la voz a los *femminielli* (o *femminelle*) de manera más amplia, integrando los discursos de investigadores y estudiosos antes expuestos, reconectando el plano émico y el plano ético. Con tal operación el autor pretende, de algún modo, resaltar la función social más alta de la antropología, la que promueve alternativas, en este caso existenciales, las cuales sin duda pueden ofrecer las experiencias y las historias de los *femminielli*, con toda su carga de resistencia y su profunda humanidad.

El epílogo de Nico Staiti, que cierra esta compilación de ensayos que entrecruzan análisis histórico con exámenes etnográficos y se mueven en una original perspectiva musicológica, nos remonta a las huellas de Cibeles, alargando el análisis del fenómeno de los *femminielli* de Nápoles al más general de los «effeminati» (afeminados). De este modo se muestra cómo, desde el subcontinente de la India hasta toda el área del Mediterráneo, las personas que atraviesan la identidad de género actúan ya sea en contextos sagrados como oficiantes de divinidades prevalentemente femeninas, ya sea en los ritos de nacimiento, matrimonio y en algunos casos en los fúnebres.

En resumen, este libro, que considera las nociones de *sexo* y *género* con una mirada decididamente más amplia (28) en el ámbito del debatido discurso sobre la trans-identidad, efectúa un claro desplazamiento de las categorías de la clínica (29) a las del discurso social (9,10,30). Pero al mismo tiempo subraya, implícitamente, también la necesidad de un repensamiento cada vez más fuerte en los ámbitos clínicos y sanitarios, despatologizando ulteriormente aquellas manifestaciones que en otros contextos y momentos históricos se han etiquetado como morbosas, gracias sobre todo al aporte crítico de la antropología cultural y de los *queer studies*, que nos recuerdan que la sexualidad no es reducible a su sola dimensión biológica, sobre todo en cuanto a realidad cultural, social y de experiencia (20,31,32).

Bajo este aspecto, es decir, con la intención de ampliar la mirada para considerar tales fenómenos más allá del registro médico-psiquiátrico, el trabajo nació en una perspectiva de estudio pionera (8-10,28) dentro de las actividades del Curso de Investigación Interpolos en Estudios de Género, de la Università degli Studi di Napoli Federico II, donde, hace varios años, ya se ha desarrollado una línea de investigación dirigida a interrogar con una óptica multidisciplinaria la compleja realidad del mundo *trans* (33).

Se propone, por lo tanto, con este nuevo libro de varias voces, una lectura global de la figura del *femminiello* napolitano, expresión del mundo *transgender* y/o *gender variant*, concibiéndolo como lugar social/privado funcional: por un lado, para la preparación de un plano de hipótesis útiles a una cada vez más profunda interrogación del sistema sexo-género (14,20,31,34-37); del otro, como expresión de resistencia (que no de resiliencia) para poder alimentar también la capacidad humana de imaginar cómo desestabilizar el futuro (38).

## Notas

- <sup>1</sup> En particular, Butler teoriza el género, junto al sexo y la sexualidad, como realidad performativa (5). Según su teoría, la coherencia de las categorías de sexo, género y sexualidad se construye culturalmente por medio de la repetición de actos estilizados en el tiempo. Al repetirse estos actos corpóreos, fijan la apariencia de un «núcleo» del género entendido como esencial y ontológico. Sin embargo, la exhibición de género, sexo y sexualidad no es una elección voluntaria, según Butler, quien con su original pensamiento reta explícitamente las posiciones biológicas relativas al carácter binario de la sexualidad, concibiendo más bien el propio cuerpo sexuado como culturalmente construido por los discursos normativos.
- <sup>2</sup> Agradecemos en particular a Nicola Sisci, porque la idea inicial del libro colectivo de 2013, después modificada con el tiempo, nació precisamente a partir del congreso realizado en Nápoles el 17 de octubre de 2008 titulado «Los *femminielli* napolitanos: reflexiones preliminares», organizado con gran entusiasmo y capacidad por él junto a Paolo Valerio.
- <sup>3</sup> A Pino Simonelli, por desgracia desaparecido de forma prematura en 1986, también se dedica idealmente este libro.
- <sup>4</sup> A Marinella Miano Borruso, súbitamente desaparecida en 2013, se dirige un pensamiento especial de gratitud por guiar la fase inicial de sistematización de los trabajos de los que se compone el primer libro colectivo de 2013 y por la acogida recibida en el otoño de 2012 durante un estimulante periodo de enseñanza, estudio e investigación en el 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 que en ese tiempo ella dirigía en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Ciudad de México.

## Referencias bibliográficas

1. Stoller RJ. Sex and gender. The development of masculinity and femininity. New York: Science House; 1968.
2. Money J. Hermaphroditism, gender and precocity in Hypadrenocorticism: Psychologic findings. Bulletin of the Johns Hopkins Hospital. 1955;96:253-64.
3. Stryker S, Currah P, Moore LJ. Introduction: Trans-, trans, or transgender? Women's Studies Quarterly. 2008;36(3/4):11-22.
4. Ranisio G. L'antropologia del genere e i women's studies. In: Signorelli A. Antropologia culturale. Milano: McGraw-Hill; 2011. p. 209-213.
5. Piccone Stella S, Saraceno C, compiladores. Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile. Bologna: Il Mulino; 1996.
6. Butler J. Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. New York: Routledge; 1990.

7. Breen D, compilador. *L'enigma dell'identità dei generi*. Roma: Borla; 2000.
8. Zito E, Valerio P. *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*. Pref. de G. D'Agostino. Napoli: Filema Editore; 2010.
9. Zito E, Valerio P. *Le identità sessuali tra discorso clinico e discorso sociale*. In: Vitelli R, Valerio P, compiladores. *Sesso e genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive*. Napoli: Liguori; 2012. p. 153-69.
10. Zito E, Valerio P. *I femminielli napoletani: un genere al (di) confine*. In: Vitelli R, Valerio P, compiladores. *Sesso e genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive*. Napoli: Liguori; 2012. p. 223-47.
11. Zito E, Valerio P. *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*. Napoli: Libreria Dante & Descartes; 2013.
12. Zito E. *Disciplinary crossings and methodological contaminations in gender research: A psycho-anthropological survey on Neapolitan femminielli*. *International Journal of Multiple Research Approaches*. 2013;7(2): 204-17.
13. Zito E. *Femmin-ielli. C'era una volta a Napoli?* In: Romano G, compilador. *La Tarantina e la sua «dolce vita». Racconto autobiografico di un femminiello napoletano*. Verona: Ombre Corte; 2013. p. 79-107.
14. Ekins R, King D. *The transgender phenomenon*. London-Thousand Oaks (CA)-New Delhi: Sage; 2006.
15. Valerio P, Zito E. *Genesi dei transessualismi maschili: crocevia delle identità nella letteratura psicoanalitica*. In: Nunziante Cesàro A, Valerio P, compiladores. *Dilemmi dell'identità: chi sono? Saggi psicoanalitici sul genere e dintorni*. Milano: Franco Angeli; 2006. p. 87-129.
16. D'Agostino G. *Prefazione*. In: Zito E, Valerio P. *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*. Napoli: Filema; 2010. p. 5-24.
17. Zito E. *Scene da un «matrimonio»*. *Performance, genere e identità a Napoli*. *EtnoAntropologia*. 2017;5(2):417-62.
18. Mauriello M. *What the body tells us: Transgender strategies, beauty and self-consciousness. Ethnographic research in Naples, Southern Italy*. In: Rees EL, compilador. *Talking bodies: Interdisciplinary perspectives on embodiment, gender and identity*. London: Palgrave Macmillan; 2017. p. 55-73.
19. Arietti L, Ballarin C, Cuccio G, Marcasciano P, compiladores. *Elementi di critica trans*. Roma: Manifestolibri; 2010.

20. Bernini L. *Queer apocalypses. Elements of antisocial theory.* London: Palgrave Macmillan; 2017.
21. Corbisiero F, Monaco S. *Città arcobaleno. Una mappa della vita omosessuale nell'Italia di oggi.* Roma: Donzelli Editore; 2017.
22. Turner VW. *Liminality and communitas.* In: Turner VW. *The ritual process: Structure and anti-structure.* Chicago: Aldine Publishing; 1969. p. 94-113, 125-30.
23. Turner VW. *Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology.* In: Harris JC, Park R, compiladores. *Play, games and sports in cultural contexts.* Champaign: Human Kinetics Publisher; 1983. p. 123-64.
24. Ortner SB, Whitehead H. *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile.* Ed. de G. D'Agostino. Palermo: Sellerio; 2000. [1a ed. 1981].
25. Héritier F. *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza.* Roma: Editori Laterza; 2002. [1a ed. 1996].
26. Strathern M. *Before and after gender. Sexual mythologies of everyday life.* Chicago: Hau Books; 2016.
27. Corvino C. *Tradizioni popolari di Napoli. Usanze, curiosità, riti e misteri di una città dai mille colori.* Roma: Newton Compton Editori; 2017.
28. Vitelli R, Valerio P, compiladores. *Sesso e genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive.* Napoli: Liguori; 2012.
29. Chiodi A, Ricciardi A, Santamaria F, Valerio P, Zito E. *Un adolescente alla ricerca della sua identità: riflessioni teoriche e cliniche sullo sviluppo atipico dell'identità di genere. Psichiatria dell'infanzia e dell'adolescenza.* 2008;75(2):285-96.
30. Rinaldi C. *Generi e sessi non normativi. Riflessioni e prospettive di ricerca nell'analisi sociologica.* In: Vitelli R, Valerio P, compiladores. *Sesso e genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive.* Napoli: Liguori; 2012. p. 171-222.
31. Valentine D. *Imagining transgender. An ethnography of a category.* Durham: Duke University Press; 2007.
32. Gressgård R. *When trans translates into tolerance—or was it monstrous? Transsexual and transgender identity in liberal humanist discourse.* *Sexualities.* 2010;13(5). p. 539-61.

33. Ward J. Gender labor: Transmen, femmes, and collective work of transgression. *Sexualities*. 2010;13(2):236-54.
34. McDougall J. A favore di una certa anormalità. Roma: Borla; 1993. [1a ed. 1990].
35. Chodorow NJ. Femminile maschile sessuale. Milano: La Tartaruga edizioni; 1995.
36. Simon W. Postmodern sexualities. New York-London: Routledge; 1996.
37. Giuffrida A. Nuove identità: il genere sessuale unico. *Psiche*. 2002;(1):101-17.
38. Quaranta I. Le traiettorie teoriche del corpo fra orden e disordine sociale. *Dada. Rivista di Antropologia Post-globale*. 2018;(2):7-22.

*Y yo vi a uno en Nápoles.*  
Los *femminielli*, exploración histórica  
y mítográfica: apuntes para una reflexión  
sobre la identidad de género

EUGENIO ZITO, NICOLA SISI, PAOLO VALERIO

*¡Oh, bendecido por la Virgen!*

*¡Oh, hijo milagroso!*

CURZIO MALAPARTE. *La piel* (1949).

Premisa



La posibilidad de algo más allá de la subdivisión biológica de los sexos ha habitado, desde los orígenes de la humanidad, el lugar del mito y las representaciones. Al mismo tiempo, culturas diversas han contemplado, y en algunos casos contemplan todavía, la posibilidad de una falta de correspondencia entre el sexo biológico y la vivencia subjetiva de pertenencia a un género sexual determinado, y esto fuera de cualquier categoría patologizante: desde los *berdaches* nativos norteamericanos, los *hijra*, aún hoy presentes en el contexto de la India, y los *muxé* de la sociedad zapoteca mexicana (1,2) hasta el objeto de esta investigación (los *femminielli* napolitanos) (3), fenómeno que a lo mejor se está extinguiendo bajo las presiones de la postmodernidad, corriendo el riesgo de transformarse en formas ya no inmediatamente reconocibles (4).

Si se quiere connotar con un lenguaje actual, podríamos situar la compleja realidad de los *femminielli* en el universo del transgénero.<sup>1</sup>

La raíz, el origen y la evolución de tal fenómeno, peculiar de la ciudad de Nápoles, son en realidad todavía históricamente oscuras, en el sentido de que no existe un hilo continuo y documentado que llegue hasta nuestros días (3).

Antes que nada quisiéramos subrayar que hoy parecen sobrevivir poquísimos *femminielli*, la mayoría ancianos. La probable extinción, si es lícito el uso de este término, tal vez tenga entre sus causas la evolución social en términos, por una parte, de una multiplicación de las diversidades identitarias; por otra, de una presión global a la homogeneización cultural. También la metamorfosis del tejido urbano de la ciudad de Nápoles, en particular de sus barrios populares después del terremoto de 1980, podría, con probabilidad, haber contribuido a la transformación y a la progresiva desaparición del fenómeno.<sup>2</sup>

### Y yo vi a uno en Nápoles

La primera fuente literaria útil a la reconstrucción histórica del fenómeno nos remonta a Giovanni Battista Della Porta, que en *De Humana Physiognomonia* (1586) escribe:

...en la isla de Sicilia hay muchos afeminados. Y yo vi a uno en Nápoles con pocos pelos en la barba o casi ninguno; de boca pequeña, cejas delicadas y rectas, ojos vergonzosos, como una mujer; la voz débil, sutil, no podía resistir mucha fatiga; de cuello lánguido, de color blanco, que se mordía los labios; y en fin con cuerpo y gestos de fémica. Gustosa permanecía en la casa y siempre vestida con una faldita como una mujer atendía la cocina y la rueca; rehuía de los hombres, y conversaba con las fémicas a gusto, y estando con ellas, era más fémica que las mismas fémicas; razonaba como fémica, y usaba para sí siempre el artículo femenino: «yo la triste, yo la amargada» [5].

En este fragmento tal vez resulte notable la primera descripción de un *femminiello* napolitano. Hasta ahora no hemos logrado encontrar otro texto que brinde elementos tan detallados (aunque exiguos) a nivel fenomenológico. El autor se detiene tanto en los aspectos morfológicos como en los de comportamiento. En estos últimos vamos a concentrar nuestra atención. El personaje descrito se comporta como si fuera una mujer y razona como tal; de hecho, *atendía la cocina y la rueca*, actividad en aquel tiempo de exquisita competencia femenina; *rehuía de los hombres, y conversaba con las fémicas a gusto*, asumiendo así la modalidad relacional típica de las mujeres de la época. En la obra no emergen descripciones de sucesos discriminatorios: lo que describe el autor es lo que está presente

allí, en aquella calle de Nápoles, que tan fuertemente llama su atención y que, entonces, con probabilidad forma parte de la «ecología» de aquel contexto específico, lo cual podría reflejar la tolerancia que gozaba, ya en aquellos años, el *femminiello*. Gabriella D'Agostino escribe:

La gente de los barrios populares en los cuales ellos viven, desprecia en general la homosexualidad, sobre todo en la forma de la pederastia, pero reconoce y respeta el sexo de los *femminielli*. Su diversidad, que se manifiesta en la adolescencia, se acepta culturalmente. En Nápoles las familias no consideran este tipo de diversidad una desdicha y no marginan al sujeto. Lo integran en el círculo familiar y en el contexto más amplio del callejón, de la calle, del barrio. El *femminiello* se presta a las labores domésticas, hace mandados a las vecinas, y las mujeres del vecindario le confían el cuidado de los niños más pequeños [6].

### Los *affeminati* de Nápoles

Durante una investigación bibliográfica efectuada en la Biblioteca Nazionale di Napoli<sup>3</sup> apareció, publicada en el texto *Il segno di Virgilio* (7), la siguiente reproducción.



En el texto en cuestión no se especifican el nombre del autor de la obra, alguna fuente o colección de pertenencia, y mucho menos una datación precisa.

Sin embargo, la imagen cuenta con un pie de ilustración en el que es posible leer «Baile de Tarantella de los Afeminados de Nápoles». Incluso siendo la reproducción fotográfica en blanco y negro y no de óptima calidad, un experto en historia del arte moderno<sup>4</sup> ha expresado la hipótesis que podría tratarse de una acuarela, o de un grabado acuarelado, realizado en el último cuarto del siglo XVIII, el Siglo de la Enciclopedia, de los *Grand Tour* y de las primeras guías y resúmenes de viajes. Por lo tanto, es muy probable que la obra en cuestión formara parte de una guía o un resumen de viaje, de los que todavía no hemos logrado encontrar copia en los archivos napolitanos.

La acuarela muestra a dos sujetos que visten trajes masculinos, pero que a diferencia de los otros hombres representados en la escena, parecen asumir movimientos femeninos durante la danza de la *tammurriata*,<sup>5</sup> circundados por un nutrido grupo de músicos y espectadores de fiesta, que participan todos divertidos en el evento. En la parte superior derecha de la imagen se reconoce al fondo una construcción resguardada sobre una montaña, presumiblemente el perfil del monte Partenio con la abadía de Montevergine. La obra confirma el clima de tolerancia popular ya presente en el texto de Della Porta. Sin embargo, sería ingenuo afirmar que la acuarela en cuestión represente una escena tomada de la realidad, como una fotografía. Se trata muy probablemente de un «estudio de composición», en el cual el artista, en su *atelier*, trata de condensar, en un espacio limitado, los elementos del argumento que tiene intención de exponer. De todas maneras, la acuarela expresaría en qué medida encontró un lugar en la sociedad, mediante la tradición, un fenómeno como el de los *femminielli*, hasta devenir iconográficamente representativo de una cultura y de una particular realidad social. ¿De dónde surge la posibilidad de integración de la cual han gozado los *femminielli* en la sociedad popular napolitana?

### Confirmar la pertenencia

Un modo de decir muy difundido en Nápoles es «*femminielli se nace*», como si en el imaginario popular la del *femminiello* fuera una especie de diversidad natural. En realidad, podemos suponer que la sociedad tradicional tuviese la necesidad de «producir» el *femminiello* como para

asegurarse de que la ambigüedad estuviera incluida toda en alguna parte, exactamente en el *femminiello*, especie de excepción apta para la reconfirmación de los roles de género dominantes, pero sobre este aspecto sociológico regresaremos después. Preferimos ahora detenernos antropológicamente en los aspectos activos de integración, realizados por parte de los *femminielli*. «Los *femminielli* son protagonistas de toda una diversidad de actos dirigidos a afirmar, exhibir permanentemente y confirmar ritualmente su pertenencia de género» (6); entre estos, los de mayor relevancia son la *figliata* o *partorenza* (el parto), el *spusarizio* (el matrimonio), la *riffa* (la rifa) y el peregrinaje a Montevergine.<sup>6</sup>

### La rifa

Un aspecto que probablemente facilitaba la integración en el tejido social, consistía en la creencia popular de que los *femminielli* daban buena suerte. Por lo tanto, se les confiaba la organización de la «rifa» (o sea, la tómbola pública) que se realizaba en muchas zonas del centro histórico de Nápoles. Según D'Agostino:

...estos rasgos confirman la asimilación de los *femminielli* en un ámbito que trasciende las formas del «travestismo homosexual» comúnmente conocido. En virtud de su ambigüedad, se les puede atribuir poderes en el orden mágico-sacro, típicos de los seres caracterizados por signos de naturaleza indefinida, imposibles de clasificar con certeza y por ello en relación con el orden sobrenatural del cual toman su validación [6].

Por lo tanto, los *femminielli* napolitanos dan buena suerte según el imaginario popular, como en la edad clásica se creía que la daban los *agùrtes*, sacerdotes de Cibeles que se castraban ritualmente por la diosa, pero sobre estos aspectos regresaremos más adelante en el texto.

### El matrimonio

Una primera descripción de este rito es la que incluye Abele De Blasio en *Usi e costumi dei camorristi*, publicado en Nápoles en 1897; el título del capítulo es 'O *spusarizio masculino* (El matrimonio masculino).

Al llegar los *ricchioni* [maricas] al alba de la primera pubertad, sienten la necesidad de ser (...) gozados, y, cuando han encontrado al *ommo 'e mmerda* (pederasta activo), lo aman, como bien se expresa

Mantegazza, con una pasión verdadera, ardiente, que posee todas las exigencias, todos los celos de un amor real. El *vasetto* [mariquita], muy contento por la adquisición hecha, colma de caricias al amante y después trata de reunir el dinero indispensable para preparar el ara donde espontáneamente va a ofrecerse en (...) holocausto. El lugar del sacrificio es casi siempre alguna asquerosa posada en donde el día y a la hora establecida se encontrará el amante, un tocador de organillo y guitarra, y un grupo de *ricchioni*, que circundarán a la tímida (...) jovencita. Después de un baile erótico, el más experto en la (...) materia augura a la feliz pareja las buenas noches; pero la esposita, antes de dejar que los invitados se vayan, les distribuye los *tarallucci* [rosquillas de anís] y el vino tradicionales. Al día siguiente, el anciano *ricchione*, acompañado por un vendedor de café ambulante, lleva a los esposos dos pequeñas tazas de leche y café, y después realiza una cuidadosa revisión del tálamo para verificar si el sacrificio se cumplió en toda regla. Después de la luna de miel, que no dura más de 24 horas, y hacia el atardecer el sacrificado comienza a circular por los barrios más altos de la ciudad para procurarse, como hacen las prostitutas, algún sujeto que conducen a la posada de D. Luigi Caprinolo, llamado *'o capo tammurro*, o si la persona es respetable (señor), a la casa particular de doña Benedetta, [llamada] *'a turrese*. Mientras el activo está a sus anchas en aquel «lugar privado de toda luz», otro sinvergüenza, que ya estaba escondido debajo de la cama, le roba de los bolsillos de la ropa la cartera o cualquier otra cosa de valor... De día nuestras *femminelle* se ocupan de tareas domésticas, exactamente como hacen las mujeres, y después a la hora establecida se asoman a la ventana y esperan a sus amantes. Muchos *vasetti*, con el fin de parecer más atractivos a los sujetos, se maquillan los ojos; otros se hacen tatuar en el rostro algún lunar de belleza; y muchos, mediante rellenos, tratan de hacer más curvilíneas las partes posteriores y más sobresaliente el pecho. Alguno se feminiza también el nombre [8].

De Blasio, médico y antropólogo que vive y trabaja en Nápoles entre los siglos XIX y XX, habla en esta obra de 1897 de los llamados «pederastas pasivos de profesión, conocidos en la mala vida con los nombres de *femminelle*, *ricchioni* o *vasetti* y considerados por Brouardel delincuentes

nacidos semifemeninos» (9). Describe un «matrimonio» con un amante «pederasta activo», hace referencia a una luna de miel y habla de los engatusamientos que ellos preparan en contra de los clientes para después poderles robar.

En la primera parte del fragmento emerge la clara escisión entre el *ommo è mmerda* (pederasta activo) y el *ricchione* (pasivo), este último se refiere exactamente al *femminiello*. Según esta conceptualización, se plantea una clara distinción entre a quien se le caracteriza como el «homosexual» en sentido estricto (es decir, el individuo que asume el papel «pasivo» en la relación sexual) y el individuo que asume el papel «activo», que no se considera ni es considerado por los otros como homosexual. Por otra parte, en las sociedades tendencialmente patriarcales del pasado no existían los conceptos de identidad de género y orientación sexual, ni tampoco los términos de homosexualidad y heterosexualidad, pero sí los de sodomía o relaciones entre personas del mismo sexo, y lo que se estigmatizaba era la feminización del varón, por lo cual el pasivo era la persona afeminada o aquel que asumía ese rol despreciado, mientras quien tenía un papel activo era normalizado. Tal dinámica nos lleva a tomar en consideración la existencia de una especie de mecanismo de defensa social, que puede equipararse con lo que hoy definimos como homofobia. De hecho, al relacionar orientación sexual y género desaparece el propio concepto de homosexualidad, entendida como relación entre dos personas del mismo sexo.

Por lo tanto, parece que para De Blasio, el *femminiello* de fines del siglo XIX personificaba también un tipo de homosexual, que hoy definiríamos como afeminado, colocado en el contexto social delictivo de la camorra, en el ámbito de aquella muchedumbre que se movía en los bajos fondos de la ciudad de Nápoles. Interpretado según el modelo lombrosiano de la época (10), que relacionaba anomalías psicofísicas y degeneraciones delictivas, se individualiza como un desviado sexual con tendencia a delinquir. Resulta evidente que se trata de un intento de dar al fenómeno un enfoque científico y nosográfico, que utiliza la terminología del criminólogo naturalista.

Nuestro autor presenta, además, un caso significativo de suicidio por celos, en el cual pone en evidencia la adhesión al propio amante por tales sujetos, descrita como intensa y genuina, del que deduce que «la sodomía psíquica no es un vicio, sino pasión». Al calificar como psíquica la afección en cuestión, al captar aspectos peculiares del tipo humano en observación

—como asumir comportamientos femeninos y roles femeninos tradicionales— y al reconocer también cierta sinceridad en su apasionamiento sentimental, De Blasio se traslada al terreno de la antropología cultural con mirada atenta a cualquier implicación sociopsicológica. Intuye que el fenómeno de las *femminelle* es muy complejo y que sobre los sujetos que tiene ante sí surgen diversas interrogantes que no se pueden afrontar y resolver con los instrumentos y las categorías que la orientación positivista de la época le pone a disposición. Podrían representar otra cosa y además diversa de lo que se quiere ver en el contexto de la sociedad patriarcal y de las orientaciones científicas de la época. Se aprecia cierta duda interpretativa incluso en la incertidumbre lingüística que manifiesta al atribuir el género gramatical al término *femminella*: la palabra se usa en tono neutro sin artículo, con el artículo femenino y también con el masculino.

En *La prostituzione in Napoli nei secoli xv, xvi e xvii* (1899) de Di Giacomo, se lee que en Nápoles, a partir de 1530, entre los lugares destinados por las autoridades al ejercicio de la prostitución femenina, se indicaban también aquellos que utilizaban específicamente los travestidos (11). Se trataba de *L'Imbrecciata*, una zona que se extendía entre Porta Capuana y el contiguo arrabal de Sant'Antonio Abate, donde todavía a finales del siglo XIX existía el *vico* (callejón) *Femminelle*, frecuentado solo por aquellos que, en aquel tiempo, eran definidos travestidos. De esta calle de mala fama también habla, justo al final del siglo XIX, el mismo De Blasio, quien relacionó las actividades que se desarrollaban con la mala vida organizada que controlaba todo el barrio ya desde el siglo XVIII.

Otra descripción del fenómeno del «*spusarizio*» la encontramos casi un siglo después en un artículo de Carrano y Simonelli publicado en 1983 en el número 18 de la revista francesa *Masques. Revue des homosexualités*, que proponemos, traducido al italiano por Eugenio Zito, en este libro. El matrimonio inicia con el acto de vestir a la «esposa» ante la presencia de la madrina o testigo. Después de hacer las fotos para el álbum, la «esposa» se traslada a la entrada de la iglesia donde la espera el «esposo», generalmente otro *femminiello* que en esta ocasión viste un traje masculino. Los *femminielli* no entran en la iglesia, pero permanecen en la plazoleta delante de la fachada, limitándose a bajar la escalinata rodeados de la alegre multitud de amigos y parientes. Después los «esposos» se dirigen en un auto de lujo, junto al denso público de amigos y personas, al restaurante para el banquete nupcial, en el que participan muchísimos invitados, con la presentación

de cantantes populares; la fiesta continúa hasta la noche. Según Carrano y Simonelli, estos ritos son imitaciones solo en apariencia, porque las condiciones y las reglas en base a las cuales se celebran, indicarían más que una unión de los sexos, una abolición de los roles sexuales (12). En efecto, los «cónyuges» abandonan durante el rito su condición de *femminielli*, para re-travestirse al asumir esta vez los roles propios de los dos sexos, masculino y femenino, representados en el momento en que se manifiesta su máxima diferencia, o sea el matrimonio. Durante el matrimonio los *femminielli* no se limitarían, por lo tanto, a representar los roles que se han asignado, sino que los interpretarían dentro de un complejo juego de ambigüedad no solo sexual sino sobre todo simbólico, probablemente más allá de sus propias intenciones. El matrimonio es claramente «simulado», no tanto porque el Estado y la Iglesia no lo reconozcan, sino porque no prevé ninguna transformación social de los *femminielli* y de las relaciones que se establecen entre los «esposos». A tal propósito, la antropóloga Corinne Fortier afirma, en el curso de la entrevista presente en el documental *La Candelora a Montevergine* (2007), de Paolo Valerio y Nicola Sisci, que los *femminielli* tradicionales habrían considerado «contra natura» semejante matrimonio. Por lo tanto, resulta evidente que no es el matrimonio, entendido como ceremonia de iniciación, lo que constituye el fin último de la puesta en escena, sino que existe un significado más complejo que ignoran los propios *femminielli*. Carrano y Simonelli sostienen que todo ello sucede con el objetivo de celebrar la unión de los sexos en una situación que se podría definir de «doble dimensión efímera del matrimonio» (12). Entonces la existencia de tales ceremonias no estaría justificada por la necesidad de normalidad y de aceptación, que por demás ya pertenecen a los *femminielli*, gracias al rol que desempeñan en el seno de su grupo social.

### Comparación entre Della Porta y De Blasio

Al comparar las características que los dos autores pusieron en evidencia, no obstante las diferencias histórico-sociales de posiciones y de términos, parecería que existe una continuidad a lo largo de los tres siglos que separan los *effeminati* de Della Porta de las *femminelle* de De Blasio (3). No obstante, el hilo de la historia de los *femminielli*, esquivo en el tiempo, se enrolla en un ovillo con muchas vueltas que no es fácil de desenrollar, por la ausencia de documentación cierta y por el uso de terminologías con las que los autores antiguos denominaban fenómenos diversos que habrían

requerido, para evitar confusiones, términos distintos. Hay huellas, indicios. Existen voces que se citan, pero permanecen en el campo de la leyenda, del «se decía».

Empero, si se analizan mejor los documentos antes citados, se pueden deducir indicaciones útiles para hipótesis de reconstrucción, para los *femminielli*, de un trayecto de realidad colectiva que incluso se remonta de algún modo —no obstante la diversidad de formas y manifestaciones específicas— a los propios orígenes de la ciudad de Nápoles o por lo menos a la más general área mediterránea. Aunque sí, en lo que se refiere a la región meridional o Mezzogiorno de Italia, una densidad física de población muy baja puede haber dado lugar, sobre todo entre los siglos VI-VII y el IX d.C., periodo de máxima depresión demográfica de esta población, con efectos que se prolongaron hasta el siglo XV, a soluciones de continuidad en cuanto respecta a las tradiciones, el patrimonio étnico y los elementos antropológicos de la cultura y de la civilización meridional, creando así dificultad en la reconstrucción histórica de muchos fenómenos y eventos de carácter socioantropológico (13).

De todas formas es admisible que los autores citados, al hablar de sus tiempos, de alguna manera, directa o indirectamente, nos hayan ofrecido elementos del pasado que a ellos llegaron y de tradiciones anteriores relacionadas con el objeto al cual se dirigía su atención en aquel momento. De forma análoga vale para las noticias extraídas de crónicas o de documentos iconográficos.

Della Porta es un autor del Renacimiento tardío, lo que podría hacer pensar que sus *effeminati* estén relacionados con la figura del sodomita de ese periodo, así como emerge de las fuentes literarias de la época y de los estudios efectuados sobre el tema (14-16). En el contexto del Renacimiento, la figura del sodomita es la de un adulto que asume papel activo en las relaciones sexuales con adolescentes varones que siempre son pasivos, salvo que con el tiempo se vuelvan activos en edad adulta. El autor no da señal al respecto, y el *effeminato* que él vio en Nápoles se relaciona con figuras análogas presentes de manera relevante en Sicilia. Ello induce a considerar más bien que Della Porta siguiese como referencia un indicio geográfico unido al área mediterránea, donde se comprueba la difusión, sobre todo en los territorios costeros, de una concepción particular de aquella condición que hoy encuadramos en el ámbito de la homosexualidad. En esta se especificaba como sodomita sobre todo

a quien representaba un rol pasivo, pudiendo asumir roles y actitudes femeninos. Existía una clara distinción entre quien asumía, en la relación sexual, un papel pasivo y quien desarrollaba uno activo, que no era considerado diferente conceptual ni lingüísticamente del varón que hoy consideramos heterosexual. Se reflejaba así el mismo cuadro de referencia válido para la heterosexualidad de un contexto social con estructura patriarcal, así como se manifiesta hoy en muchos países que se asoman al Mediterráneo y en muchos países mediorientales. Se mantenía entonces y se mantiene todavía hoy, en muchos contextos sociales y geográficos, el esquema bipolar de la clara separación entre quien asume el papel pasivo femenino y quien el activo masculino, con la dicotomía masculino/femenino, activo/pasivo. Se reconocía que cualquiera que asumiera un papel activo en una relación sexual era de todas maneras considerado varón, mientras quien desempeña un papel pasivo es feminizado y estigmatizado. Se salvaba entonces y se salva hoy el sistema social, porque de todos modos el varón que tuviese predilección sexual por sujetos del propio sexo, si desempeñaba un papel sexualmente activo, conservaba su rol social y no sufría estigmatización en su condición.

Era necesario, por consiguiente, crear un sistema de denominación para indicar quién vivía un papel pasivo, o sea una especie de *fémmina* (*femmenella*) y, por ende, capaz de producir una forma de subcultura en la cual se usa una jerga particular y se favorece una socialización de grupo entre similares. Este es el camino que podría relacionar al *femminiello* con el estilo de vida del *mollis*<sup>7</sup> romano y del *kinaidos*<sup>8</sup> griego.<sup>9</sup>

Por otra parte, debe recordarse el episodio del incendio sucedido en 1611 en locales ubicados a gran proximidad del Santuario de Montevergine, donde se encontraron numerosos cadáveres de peregrinos varones que llevaban vestidos femeninos.

Lo anterior, así como la iconografía de afeminados que danzan, antes descritos, remite a una forma de travestismo religioso, también difundido en el área mediterránea, unido al carácter sagrado de la maternidad y la fecundidad con formas localmente variables y que encuentra en el culto de la diosa Cibeles su forma más conocida. Llamemos «sacra» a esta hipótesis.

En resumen, De Blasio nos ofrece dos vías: la lingüística, que nace del término *ricchione*, y la socioantropológica, que conecta a los *femminielli* con la plebe, considerada depositaria de las más antiguas tradiciones

y costumbres de la ciudad, en una especie de subcultura arcaica resistente a toda forma de cambio evidente, pero preparada para absorber aspectos y formas de novedad que de alguna manera respondan a su exigencia de sobrevivencia.

### Léxico y representaciones sociales

Mucho se ha opinado sobre el origen del término dialectal *ricchione*, seguramente de origen meridional. Para Battaglia y Cortellazzo la palabra podría conectarse al término *hirculone* referido al *hircus* (o sea, el macho cabrío) y tendría una connotación negativa en el sentido de ser inmundo por sus prácticas sexuales (17,18). Por lo tanto, nacería de la idea de que un exceso de lujuria debería necesariamente transformarse en sodomía o relaciones entre personas del mismo sexo. Otra hipótesis, tal vez más plausible, remonta el término al verbo dialectal calabrés *arrichìa*, derivado de *ad-hircare*, o sea, ir hacia o desear al *irco* (es decir, al macho cabrío). Se usaba para indicar la cabra en celo que buscaba al macho. *Arrichione* era un hombre que deseaba a otro hombre, no un ser animalesco. Se trata de una hipótesis plausible, incluso más que la presentada por Ballone, que veía como origen del término el sobrenombre *orejones* atribuido en el siglo XVI por los españoles a los notables incas, que presentaban orejas artificiosamente agrandadas y considerados sodomitas y dedicados al vicio innombrable (19). Por otra parte, esta vía se reconectaría a un dato topográfico, es decir, al Quartiere degli Spagnoli (Barrio de los Españoles),<sup>10</sup> de Nápoles, donde tradicionalmente siempre han estado presentes los *femminielli*.

De todas maneras esta referencia lingüística nos remonta nuevamente al área mediterránea y al empleo de un término que servía para indicar, en zonas de esta área, la condición de un hombre que asume roles sexuales femeninos y se comporta como una mujer (3).

El indicio socioantropológico presente en el trabajo de De Blasio es incluso más misterioso y, en cierto sentido, absorbe todos los demás. Se puede, en realidad, decir que los *femminielli* ya debían parecerle a De Blasio hombres que sentían y vivían como mujeres y que su pertenencia a la multitud de los bajos fondos tenía no tanto y no solo carácter delictivo, sino que más bien nacía de su vínculo con la plebe más «baja» que de alguna manera los relacionaba con la parte más remota de la ciudad de Nápoles, que incluso se remonta a sus orígenes.

En este punto se hace necesario tratar de avanzar en un análisis léxico del término *femminiello*, para encontrar la representación que este contribuye a transmitir; nuestro intento no tiene pretensión de exhaustividad, desde el momento que el término no parece que esté referenciado en los mayores diccionarios etimológicos y vocabularios de lengua italiana y/o napolitana. Somos conscientes, además, que presentar una hipótesis que se mueve en el plano lingüístico y léxico equivale, por fuerza, a mostrar una hipótesis interpretativa sobre un fenómeno antropológico-relacional.

El término *femminiello* está constituido por la raíz *femmin-*, la alteración *-ell-* y la desinencia *-o*. La raíz *femmin-* se referiría a un posicionamiento/atribución con respecto al género femenino, que se connotaría en un sentido mayormente identitario (sentirse fémina) o más simplemente del rol (comportarse como una fémina). La orientación hacia el rol de género, que parece justificarse por la representación socialmente compartida del *femminiello*, podría deducirse de la alteración y de la desinencia. La alteración *-ell-* es un diminutivo con un valor agregado de expresión de cariño: el valor diminutivo subrayaría ya sea una dimensión «reductora» del ser (y, por lo tanto, del no ser) fémina, ya sea una actitud de «bondadosa subordinación y protección» impregnada de una percepción de «pequeño e incompleto». El valor diminutivo cariñoso agregado expresaría, por un lado, una exigencia de consenso (con cuanto de sentimental, tierno y cordial esté implícito en la constelación afectiva de la representación social); por el otro, colocaría al sujeto, que es el destinatario, en una dimensión de burla y de ligero menosprecio que remitiría, probablemente, a una necesidad de distanciamiento de lo que, al ser tan diverso, suscita turbación. En síntesis, en la alteración *-ell-* se encarnaría toda la ambigüedad implícita en la representación social del *femminiello*. La desinencia *-o*, que en la lengua italiana expresa el género masculino, fungiría como compensación a la cuestión presentada por la raíz *femmin-*, de manera que mitigue la fuerza de contenido que esta expresa, recordando con tal denominación la idea de una conexión con el principio de realidad. Si vamos más allá, podríamos suponer que la raíz *femmin-* es como si remitiese al querer ser; la desinencia *-o*, al ser real; y *-ell-*, a todo lo que podría ser: los infinitos matices afectivos intermedios relacionados con la representación de este *character* (20).

Por lo tanto, llegamos a la hipótesis de que la función antropológica y social del *femminiello* consistiría, por una parte, en ser punto de apoyo de

un mecanismo de defensa colectivo rígidamente estructurado en el sentido patriarcal, por lo que el sujeto masculino que asume un papel pasivo en el ámbito de las relaciones sexuales es feminizado o considerado como una mujer un poco «defectuosa», mientras quien asume un papel activo es considerado como un hombre a todos los efectos; por otra, en la satisfacción subconsciente del contacto con la «medio mujer», con la unidad indiferenciada, fantasía omnipotente del narcisismo primario.

Esta representación «bilógica» del *femminiello*, articulada entre fascinación/atracción por un lado y distanciamiento/aislamiento por el otro, parece reconfirmarse también en la contextualización sociogeográfica de tal *character*, dentro de los Quartieri Spagnoli (Barrios Españoles), pobres y populares, situados entre Corso (avenida) Vittorio Emanuele y Via (calle) Toledo, vías «de gente acomodada» y burguesas de la ciudad. En Nápoles, los principales elementos estructurales de discriminación de la figura del *femminiello* están verosímilmente compartidos y constituyen modalidades específicas de organización en términos de contenido y de explicaciones familiares, lo que, al contrario, es difícilmente explicable y comprensible para la conciencia.

Desde un punto de vista lacaniano, el *femminiello* podría representar para los demás, hombres y mujeres, una abolición de lo prohibido, y la posibilidad, descubierta en el símil, de ser otra cosa más allá de lo que los códigos simbólicos prescriben con su trascendencia en el plano de lo real (21).

Por otra parte, siempre en hipótesis, podríamos pensar que a la fascinación/atracción se contraponen el impulso a segregar y mantener encerrado en una delimitación espacial circunscrita (los barrios populares, *el ventre de Nápoles*) lo más perturbador que existe: el encuentro con la realización de la omnipotencia-impotencia originaria y las relativas angustias, descritas por Melanie Klein (22).

Este *ventre*, tejido social homogéneo, y sin embargo también condensado de heterogeneidad, deviene el único posible receptáculo de la coexistencia de femenino y masculino, de sacro y profano.

Estas «uniones» o fusiones de elementos diversos encuentran una raíz común también en la cultura esotérica que en Nápoles está presente desde el Medioevo y, más lejanas aún en el tiempo, en las leyendas de «Virgilio Mago», pero que de hecho comienza mucho antes con los Misterios Isíacos, relacionados con la cultura de los habitantes de Alejandría, que en

Nápoles constituyeron una relevante colonia. La figura del dios Nilo, que imperaba en la homónima pequeña plaza, es el símbolo evidente de esta mezcla de culturas y ritos. La presencia simultánea de sacro y profano se fundió con la *napolitinidad*, entendida aquí como manifestación tradicional y artística de la ciudad. Basta pensar en la inclusión, en el pesebre napolitano, de una figura tan desacralizadora y profana como la del *femminiello* junto a las figuras de lo sagrado.

Aquí la historia necesariamente debe ceder el campo a una mitografía, que no debe considerarse lugar eminente de la irracionalidad, sino lugar que solo habitándolo es posible afrontar de otra manera la incertidumbre de la aventura humana cuando escapa del plano del control documental sobre la certeza de las fuentes.

### Los *femminielli* entre mito, historia y cultura

En la antigüedad greco-latina, al andrógino, ser humano reconocido de alguna manera como bisexuado, se le consideraba, en los hechos y en lo concreto de la vida cotidiana, funesto pero también numinoso. Por este motivo, era alejado de la ciudad o incluso eliminado. En ciertas circunstancias la expulsión se acompañaba de algunos ritos, como los descritos por Diodoro Sículo (Fram. XXXII) y por Tito Livio (XXVII, 36, 7). Desarraigado de la realidad, en compensación el andrógino desempeñaba un rol considerable en el campo de lo imaginario. Era un mito arcaico del área mediterránea, según Eliade un *arquetipo universalmente difuso*, de gran valor socioantropológico, que había asumido y reasumido todas las situaciones sexuales que no eran netamente femeninas o masculinas, pero participaban de la naturaleza de ambas. En el plano simbólico era un mito potente, evocador del concepto de la polaridad concatenada de cada forma de dualidad, e imagen de la ambigüedad (23).

Platón valoriza el mito y coloca en la existencia originaria de un tercer género (exactamente el del andrógino) la conexión conceptual y metafórica entre el tema del amor —tema central del *Simposio* (24), considerado expresión de la humana nostalgia por una integridad perdida— y el tema de la paridad entre hombre y mujer, que considera fundamental en la concepción política expresada en *La república* (25).

Por lo tanto, se puede considerar que en esta visión de Platón reaflore la antigua alma femenina del Mediterráneo, que constituye otra expresión distinta y paralela de aquella unidad originaria de la psiquis humana y de

su potencia creadora que se manifiesta después en los mitos y en los ritos descendientes de la remota tradición de la Madre Primordial. Según la tesis de Neumann (26), el mito de la Gran Madre es un arquetipo fundamental, síntesis de fecunda plenitud y de principio transformador, es decir, de una divinidad que participa de lo femenino y de lo masculino. Es una especie de andrógino divino (23), que es reflejo y abstracción de la unidad originaria de la psiquis humana considerada en sus dinámicas entre fusión y desprendimiento, entre simbiosis y relación.

Se trata de un complejo de antiquísimas tradiciones culturales que se perpetúan también mediante el recuerdo de los primeros clanes agrícolas en la historia humana, en los cuales la mujer-madre tenía una preeminencia toda suya por la capacidad de parir y por su habilidad para reconocer, conservar y plantar las semillas agrícolas. En este complejo de tradiciones culturales, lo femenino se concebía a menudo como autosuficiente en sí mismo y, por ende, virgen. Antes del paleolítico se había manifestado en las esculturas de las llamadas «venus prehistóricas», y después había encontrado, entre otras, expresiones en el culto de la Gran Madre. En el caso de lo femenino autosuficiente, en el territorio egeo-anatolio-cretense, en era ya histórica (1500 a.C.), se recurría también a la iconografía de las sirenas ornitomorfos, sirenas vírgenes mitad mujer, mitad pájaro, como la originaria sirena *Parténope* (800 a.C.) en la zona de Campania.

Se puede llegar a la hipótesis de que la representación de lo femenino en las «venus prehistóricas», consideradas representaciones de la Madre Primordial, pasa progresivamente, bajo el aspecto iconográfico, a través de las *Venus de Malta*, las *Matres Matutae* de Capua, la *Magna Mater Cibele* frigia, y llega hasta las varias imágenes de la Virgen presentes en la cultura cristiana, lo que testimonia, aunque en el curso de los milenios se haya cargado de valores culturales diferenciados, más articulados y específicos, la continuidad del valor primario y sacro de la femineidad (26) en el área del Mediterráneo (27) y más en general en territorios meridionales euroasiáticos.

Este tema del originario femenino en el Mediterráneo ofrece indicios útiles para descubrir algunas de las raíces antropológicas y culturales peculiares del fenómeno de los *femminielli* de los barrios populares de la ciudad de Nápoles. No por casualidad el término *femminiello* tiene una fuerte carga alusiva particularmente significativa: es gramaticalmente de género masculino pero, como ya se ha dicho, en el plano etimológico y semántico remite al universo femenino (3).

Por consiguiente, en Nápoles este tipo de transgénderismo y de travestismo, justo el de los *femminielli*, se diferencia de fenómenos análogos de otras grandes ciudades occidentales. Se trata en verdad de un transgénderismo urbano y, por ende, diferente del que expresa roles tribales, como el caso de los *berdaches* de los indios mohave de América del Norte (6) o roles esencialmente religiosos presentes en algunas poblaciones del extremo oriente (28). No es enmascaramiento de la virilidad, no está simplemente relacionado con tradiciones de teatralidad pueblerina documentada en obras como el llamado *Ballo di Sfessania* o la *Canzone di Zeza* que se remontan respectivamente a los siglos XVI y XVII, en las que a menudo los *femminielli* se han utilizado en roles fundamentales. En realidad, presenta casi las características de una condición de diversidad natural y de una expresión sexual que posee una propia realidad ampliamente reconocida e integrada en su contexto social, con aspectos de rituales sagrados y de sabor arcaico profundamente estratificados en la cultura (12,29). Los dos aspectos de lo sacro y de la integración social están relacionados, porque la ritualidad actual se manifiesta, sobre todo, en la representación de ceremonias fundamentales de la vida social, como el matrimonio, el parto y el bautizo, en el ejercicio de la adivinación bajo varias formas y en el poder reconocido de traer buena suerte.

Nápoles es una ciudad que lleva estratificada, en su peculiar cultura, la antigua alma femenina del Mediterráneo. La literatura antropológica subraya la naturaleza femenina de la ciudad, retomando el mito de la Gran Madre Mediterránea, reclamando los ritos de Cibele y luego de Venus, diosa de la fecundidad en las grutas platomónicas de Chiatamone. Nápoles es todavía la ciudad menstruada de San Gennaro y Santa Patrizia (30). Y la propia arqueología nos señala la existencia también de ritos de fecundidad en las grutas de Piedigrotta y en el antiguo templo de Ceres en la zona de Santa Patrizia (31).

Nápoles, ciudad femenina, permite entonces que algunos hombres manifiesten el lado femenino de su naturaleza incluso en un contexto que siempre ha sufrido el orden patriarcal, que se remonta a la colonización griega de los siglos VIII-VII a.C., consolidándose durante el desarrollo de la civilización occidental, pero injertado en antiguos cultos matriarcales itálicos y en estructuras familiares matricéntricas (32) que de todas maneras han estado activas y dinámicas en la configuración del alma de la ciudad mediante la transmisión de una ritualidad muy exhibida, casi teatral, como

en el «*spusarizio*» del que ya se ha hablado. De hecho, en este último caso impresiona sobre todo la amplia participación de todo el barrio (jóvenes y ancianos, hombres, mujeres y niños), cuya presencia subraya la realidad de que el *femminiello* no constituye para la comunidad un desviado (6), sino más bien una figura casi «mágica». De hecho, mediante la participación comunitaria en los ritos en los que los *femminielli* son los ofician-tes, cada uno puede conseguir catárticamente la sensación de obtener una temporal liberación de los propios males, de forma análoga a cuanto sucedía con los ritos celebrados por los *Gallae*, los sacerdotes castrados y travestidos de la Gran Madre Cibeles, cuyo culto históricamente tuvo gran difusión en el Partenio (Montevergine) y en el área comprendida entre la zona flégreá al norte de Nápoles y el territorio capuano a partir del siglo II a.C., enfren-tándose y sobreponiéndose al culto de las *Matres Matutae*.

El mito relacionado con Cibeles presenta una importancia particular ya sea en el plano de las matrices histórico-culturales del fenómeno de los *femminielli* en Nápoles por medio de sus aspectos rituales, ya sea por una posible interpretación de este fenómeno de transgénero y de sus diferencias respecto a otras formas de transexualismo en el plano simbóli-co y analítico por sus aspectos sustanciales. De hecho, en el mito Cibeles produce un ciclo de vida y muerte centrado en la castración de Atis, figura divina que ella misma genera, mediante la sangre fecundadora de su hijo hermafrodita Agdisti con la ninfa Nana, desposa y después indirectamen-te mata para hacerlo renacer. Por un proceso de mimesis, en la ritualidad derivada del mito, los sacerdotes discípulos de Atis se autocastraban, se travestían y realizaban labores de mujer.

Presumiblemente situado justo en la zona de Montevergine en la provincia de Avellino, las crónicas nos han transmitido la existencia de un templo dedicado a la diosa *ctonia* de las grutas y de las montañas en estrecha relación con el culto de Cibeles. A propósito, el abad de Mon-tevergine e historiador Giordano sostiene, en *Croniche di Montevergine* (1649), que la tradición local citada por todos los historiadores de Mon-tevergine sostenía que el monte tomaba el nombre de Cibeles por un templo que estaba allí mismo. También el hagiógrafo Bargellini refiere, al hablar en *Mille santi del Giorno* (1977) de la fundación del santuario de Montevergine por parte de San Guglielmo, que sucedió en el Partenio en las ruinas de un templo dedicado a la diosa pagana Cibeles (33). Por último, según la tradición referida en el *Martirologio Gerominiano*, que

se remonta a la primera mitad del siglo VIII d.C., recogida y desarrollada también en el *Martirologio Beneventano di Santa Maria del Gualdo*, que data del siglo XII d.C., San Vitaliano, obispo de Capua del siglo VII d.C., se habría retirado al Partenio (es decir, actual Montevergine) después de haber sido implicado en un oscuro acontecimiento de travestismo y aquí habría edificado una capilla dedicada a la Virgen sobre los restos de un templo dedicado a Cibeles (7).

Los momentos fundamentales del culto de Cibeles eran: la ascensión al monte sacro, la adoración de una piedra sagrada y la presencia de hombres creyentes travestidos de mujer que manifestaban una devoción frenética y extática con cantos y danzas desenfrenadas al sonido de tambores y címbalos. En la era cristiana este culto habría sido progresivamente sustituido, como sucedió en otras zonas y santuarios paganos, por el culto a la Virgen. Empero, se habrían conservado algunas manifestaciones de esta ritualidad antigua, prerrogativa específica de devotos travestidos y transexuales de Campania. Todavía hoy la ascensión al santuario de Montevergine constituye uno de los momentos fundamentales y altamente ritualizados de la vida de los *femminielli*. Cada año en el día de la Candelora trepan a la montaña directamente hacia el santuario dedicado a la *Mamma Schiavona* (la Madre Extranjera), la Virgen Negra. Del vientre de *Parténope* a la cima del *Partenio* se repite el rito del peregrinaje de los *femminielli* al santuario, acompañados por tocadores de castañuelas, *tammorre* y címbalos, y vestidos de manera decorosamente vistosa y acicalada con indumentaria particularmente colorida. La primera parada se produce en las proximidades de una gruta donde se encuentra un tosco asiento de piedra, antiguo recuerdo de la piedra sagrada del culto de Cibeles. Después se vuelve a partir para alcanzar la escalera santa, una escalinata de veintitrés escalones que a menudo se recorren de rodillas entonando una estrofa en cada escalón, finalmente se presentan ante la Santa Madre. Después de la visita, en las áreas frente al santuario se baila y se canta con músicas y ritmos obsesivos, con gestos en los cuales se funden expresiones de sincera devoción y movimientos de antiquísima ritualidad que imitan gestos de la cosecha y la recogida de los frutos, además no exentos de alusiones sexuales. Resulta significativo que hombres, mujeres, niños y ancianos se dispongan en círculos, mirando admirados, aplaudiendo y a menudo participando. En este evento coexisten elementos actuales y arcaicos, y sobre todo expresiones y manifestaciones de gran tolerancia e integración (7).

Si el mito de Cibeles ha transferido su ritualidad a las manifestaciones de devoción a la Virgen por parte de los *femminielli*, ofreciendo así la prueba de una continuidad entre el travestismo de los sacerdotes *Gallae* y el de los *femminielli* actuales, bajo el aspecto simbólico y analítico ofrece, mediante la lectura que de ello hace Neumann (26), elementos útiles para encuadrar el fenómeno transexual. La transexual experimentaría en sí el mito de Atis y, como este, tendería a castrarse, porque por medio de la castración se convertiría en la Madre misma. Se podría hablar, por lo tanto, de un desarrollo de la mente por el cual el sujeto, al no separarse de las imágenes primordiales, no deviene autónomo en una identidad propia, distinta de la de la madre generadora. La transexual no lograría ritualizar ni vivir y superar en el plano simbólico el impulso de poseer la vagina: viviría el propio cuerpo de varón como un error de la naturaleza. Bajo este aspecto, el hijo simbiótico descrito por Stoller (34) puede de cierta manera compararse con Atis, el hijo amante de la Gran Madre. Si no nos separamos de la madre real y de la arquetípica, se nos priva de la posibilidad de reconocernos e individualizarnos como varón diferente y separado de ella. Las soluciones a este punto serían al menos de dos tipos: la de convertirse simbólicamente en una mujer manteniendo los propios genitales masculinos intactos, o la real de castrarse para someterse a una intervención quirúrgica de reconversión de los caracteres sexuales (adecuación genital).

Ambas posiciones se colocarían a lo largo del sistema cromático de géneros descrito por Rothblatt (35) en posiciones notablemente distantes (36).

Sin embargo, se advierte en la condición del *femminiello* una situación diferente, ya que realiza la superación de la propia masculinidad en un plano más ritual y simbólico. En otros términos, perpetúa su simbiosis con la madre, aunque no consiga una asimilación completa en el plano biológico.

Se puede considerar que ello constituya el elemento distintivo de este transgénero, conjugado con una ascendencia arcaica estratificada en el peculiar contexto cultural de procedencia.

En definitiva, parecería que la especificidad en el plano socioantropológico de los *femminielli* de Nápoles sea la de haber perpetuado con continuas adecuaciones a las mutaciones históricas y sociales esta tradición arcaica de identificación ritual y psicológica con lo femenino originario y, por lo tanto, con la Gran Madre. Por consiguiente, lo de los *femminielli* se habría configurado así como un tercer género, con su típico universo

de significados, es decir, una identidad otra, claramente distinta ya sea del género femenino, ya sea del masculino, pero sin superar la frontera del deterioro gracias a un acogedor y tolerante portador social de una cultura remontada, estratificada y, en suma, tan evolucionada que encarna un tipo de postmodernidad sui géneris (3).

### Reflexiones conclusivas: ¿extinción o transformación?

En conclusión, quisiéramos proponer diferentes reflexiones sobre la condición actual de los *femminielli* en el contexto urbano napolitano.

La desaparición y/o profunda transformación a la que parecería que se está acercando el fenómeno de los *femminielli*, podría pensarse también como consecuencia de los profundos cambios a nivel urbanístico, arquitectónico y cultural que Nápoles ha atravesado en su paso hacia la contemporaneidad. La metrópolis contemporánea, inseparable expresión del modo de producción capitalista, nace al calor de la superación de lo que precedentemente vinculaba y limitaba los organismos urbanos, incluidos aquellos factores que podían llevar a drásticos redimensionamientos. La metrópolis es un organismo más resistente, porque se alimenta de diferencias que a la vez producen nuevas, comenzando por las diversas oportunidades de inversión y de valorización del capital. El papel y la función social de los cuales los *femminielli* han sido representantes, parecerían vinculados, en cambio, a la idea de un cierre «anticapitalista» de la economía del callejón, a una suerte de autogestión que al deshilacharse el tejido urbano y con la apremiante presión de los empujes globalizadores ha dejado deshilacharse análogamente las tradiciones (entendidas como «conservación y transmisión de una cultura») de un modo de «armarse para la vida», fuertemente connotativo de la pertenencia a esta ciudad. Pensemos en la desaparición de los oficios callejeros que ya han quedado como iconografías en las fuentes de los archivos históricos. Sin embargo, aun no deseando reducir el análisis solo al contexto urbano, podemos afirmar que también los pocos *femminielli* que se encuentran en los campos de las zonas de Vesubio y Avellino se mueven en un contexto muy pequeño y se insertan en una subcultura de tipo campesino que también parece en vías de extinción. Este avance de la globalización ha producido nuevas formas sociales en las que la «diversidad» se engarza. Nos referimos a estas como formas sociales, porque nos preguntamos si las instancias personales de aquellos que hacen peticiones, por ejemplo, de cambio de sexo, no responden, de manera especular, a una oferta proveniente de lo social que se

dirige en esta dirección (20). Nos hacemos entonces esta pregunta: ¿los que hoy se someten a la práctica de una cirugía para la reasignación de sexo son los que en el pasado gestionaban en lo social su presencia como «diversos», o más bien deben considerarse subjetividades del todo diversas, motivadas por instancias diferentes? Al respecto, nos parece interesante cuanto afirma Schinaia retomando el pensamiento psicoanalítico de algunos autores lacanianos:

...se ha pasado de una cultura fundada en la representación, que se basaba en la evocación del objeto deseado, a una cultura de la presentación, que consiste en apropiarse automática e inmediatamente, sin mediaciones, del objeto mismo. En otras palabras, se ha pasado de una cultura basada en la remoción de los deseos y, por lo tanto, en la neurosis, a otra que recomienda su libre expresión y satisfacción, y promueve de tal manera la perversión [37].

Según esta óptica, el *femminiello* entraría en la modalidad representativa en la que ser femenino y sentirse femenino se mediaba con la práctica del travestismo, con la vitalidad jocosa, con el rol, todo dentro de un marco vivaz de relaciones sociales (3). Al contrario, el transexualismo sugeriría un tránsito a un deseo reificado que se *presenta* bajo la forma de *transformación* corpórea irreversible. Todo ello daría también la medida de un proceso mucho más solipsista en el que la identidad de género ya no parece ser una búsqueda de sí en relación con el otro social, sino un proceso repentino que se da en el propio momento en que se concretiza el tránsito primero al acto *diagnóstico-jurídico* y después al *quirúrgico*.

## Notas

- <sup>1</sup> Por transgenderismo se entiende aquella realidad de las personas que, a pesar de vivir una identidad de género opuesta al propio sexo biológico, no desean cambiar por completo el propio cuerpo, pero quieren y piden poder expresar, en los comportamientos y en las relaciones interpersonales, sentirse hombre o mujer, más allá de la propia estructura anatómica y sin ser obligados a homologaciones de ningún tipo. El término parece tener, además, una acepción más amplia referida a una condición caracterizada por una identidad de género en movimiento y que no se identifica establemente con el género masculino ni con el femenino.
- <sup>2</sup> Esta probable fase de transición está muy bien expuesta en el documental del antropólogo Massimo Andrei *Cerasella: ovvero estinzione della femminella* (Cesarella, o la extinción de la *femminella*), producido por la Università degli Studi di Napoli Federico II en 2007 y disponible en los archivos del SOF-tel de la misma universidad.
- <sup>3</sup> Agradecemos al licenciado Mauro Giancaspro por la gentil disponibilidad mostrada durante nuestra investigación.

- <sup>4</sup> Agradecemos al licenciado Luigi Corro por la consulta.
- <sup>5</sup> La *tammurriata*, o sea «baile o canto con tambor», es una antigua forma coral-musical todavía difundida en algunas zonas de Campania, donde se practica con numerosas variantes. Se realiza principalmente en el ámbito de las «fiestas», celebraciones estacionales de ritualidad colectiva asociadas a la religiosidad «popular» y sobre todo al culto devocional dedicado a las vírgenes veneradas en estos lugares. La *tammurriata* es expresión directa de la cultura campesina y, por lo tanto, está vinculada a las creencias y cultos arcaicos antiquísimos de origen precristiano.
- <sup>6</sup> En lo que se refiere a los aspectos psicosociales y antropológicos del peregrinaje, se remite al lector a la visión del documental *La Candelora a Montevergine*, de Paolo Valerio y Nicola Sisci, producido por la Università degli Studi di Napoli Federico II en 2007 y disponible en los archivos del SOF-tel de la misma universidad.
- <sup>7</sup> La expresión significa literalmente afeminado y está presente en diversos autores latinos como Petronio (*Satiricón* 23.3).
- <sup>8</sup> El término griego tenía originalmente el significado de bailarín, más tarde *joven afeminado* (Platón, *Gorgias* 494), y como tal ha pasado a la lengua latina, convirtiéndose en *cinaedus* (Catulo, *Carmen* XXIX).
- <sup>9</sup> Por otra parte, todavía en el siglo v d.C. Salviano di Marsiglia estigmatizaba, en *De gubernatione Dei*, el hecho de que en Cartago hubiera hombres vestidos de mujer y sexualmente pasivos.
- <sup>10</sup> Al respecto, en una nota a su texto *Un paradiso abitato da diavoli* (Un paraíso habitado por diablos) (Giuseppe Galasso, compilador. Milano: Adelphi; 2006), Benedetto Croce refiere, al citar a Bouchard, los comentarios que corrían sobre los motivos por los cuales durante el siglo xvi muchos españoles se enrolaban para venir a Italia, incluyendo a los de tendencias homosexuales, con el fin de huir de las persecuciones de la Inquisición, en aquel tiempo muy activa en España.

## Referencias bibliográficas

1. Miano Borruso M. Hombre, mujer y muxé en el Istmo de Tehuantepec. México, D.F.: Plaza y Vadès, INAH; 2002.
2. Miano Borruso M. Muxé et femminielli: genre, sexe, sexualité et culture. *Journal des Anthropologues*. 2011;(124-125):179-98.
3. Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Napoli: Filema; 2010.
4. Vitelli R, Bottone M, Sisci N, Valerio R. L'identità transessuale tra storia e clinica: quale intervento per quale domanda. In: Rigliano P, Graglia M, compiladores. *Gay e lesbiche in psicoterapia*. Milano: Raffaello Cortina; 2006. p. 281-322.
5. Della Porta GB. *Della fisionomia dell'uomo*. Milano: Longanesi; 1971. [1a ed. 1586].

6. D'Agostino G. Il sesso ambiguo. Pratiche e funzioni del travestitismo. *Archivio Antropologico Mediterraneo*. 1998;1(0):93-112.
7. De Simone R. Il segno di Virgilio. Pozzuoli, Campania: Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo di Pozzuoli-Sezione Editoriale Puteoli; 1982.
8. De Blasio A. Usi e costumi dei camorristi. Napoli: Torre; 1993. [1a ed., Napoli: Gambella; 1897].
9. Ob. cit. 8:99.
10. Bastide R. *Antropologia applicata*. Torino: Boringhieri; 1975.
11. Di Giacomo S. La prostituzione in Napoli nei secoli xv, xvi e xvii. Napoli: Edizioni del Delfino; 1968. [1a ed. 1899].
12. Carrano G, Simonelli P. Un mariage dans la baie de Naples. *Masques. Revue des Homosexualités*. 1983;(18):105-15.
13. Galasso G. *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*. Napoli: Guida; 2009.
14. Ruggiero G. I confini dell'eros. Crimini sessuali e sessualità nella Venezia del Rinascimento. Venezia: Marsilio; 1988.
15. Tannahill R. *Storia dei costumi sessuali*. Milano: Rizzoli; 1994.
16. Scholz PO. *L'eros castrato. Storia culturale degli eunuchi*. Genova: Edizioni Culturali Internazionali; 2000.
17. Battaglia S. *Grande Dizionario della Lingua Italiana*. Vol. XV. Torino: Utet; 1990.
18. Cortellazzo M, Zolli MA. *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana (DELI)*. Bologna: Zanichelli; 1999.
19. Ballone E. *Uguali e diversi*. Milano: Mazzotta; 1978.
20. Cuomo A, Ferrara S, Romano V, Sisci N, Valerio P. Los femminielli napolitanos. Reflexiones preliminares. En: Pena Saint-Martin F, compilar. *Salud y sociedad: perspectivas antropológicas*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia; 2009. p. 167-86.
21. Lacan J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil; 1966.
22. Klein M. *Scritti 1921-1958*. Torino: Bollati Boringhieri; 1978.
23. Eliade M. *Miti, sogni, misteri*. Milano: Rusconi; 1976.
24. Cerinotti A, compilar. *Platone. Simposio*. Milano: Giunti Demetra; 1999.

25. Lozza G, compilador. Platone. La Repubblica. Milano: Mondadori; 2003.
26. Neuman E. La Grande Madre. Roma: Astrolabio-Ubaldini; 1981.
27. Fernandez D. Madre mediterranea. Milano: Mondadori; 1967.
28. Herdt G. Third Sex, Third Gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history. New York: Zone Books; 1993.
29. Simonelli P, Carrano G. Mito e seduzione dell'immagine femminile a Napoli. In: Mattace Raso R, compilador. Sessualità e sessuologia nel Sud. Atti del Convegno Sociedad Italiana di Sessuologia Clinica. Napoli: Società Editrice Napoletana; 1987. p. 17-20.
30. Nioa M. Totem e Ragù. Napoli: Pironti; 1994.
31. Arcidiacono C. Napoli diagnosi di una città. Napoli: Magma; 1999.
32. Belmonte T. La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983. Roma: Meltemi; 1997. [1a ed. 1989].
33. Bargellini P. Mille santi del Giorno. Firenze: Vallecchi-Massimo; 1977.
34. Stoller RJ. Sex and Gender, the transsexual experiment. London: Hogart Press; 1968.
35. Rothblatt M. The apartheid of sex: A manifesto on the freedom of gender. New York: Crown Publishers; 1995.
36. Abbate L, et al. Il Sesso. Milano: Cortina; 2004.
37. Schinaia C. Sexualtheorie e pensiero postmoderno. Aspetti del transfer e del controtransfer nella relazione analitica con il transessuale. In: Nunziante Cesàro A, Valerio P, compilador. Dilemmi dell'identità: chi sono? Saggi psicoanalitici sul genere e dintorni. Milano: Franco Angeli; 2006. p. 142-62.



# *Femminielli*: historia de una palabra, entre jerga y comunicación antropológica

PATRICIA BIANCHI

## Un nombre entre masculino y femenino<sup>1</sup>



Comencemos por el nombre. El reconocimiento del nombre en uso por los hablantes meridionales (y no solo ellos) para designar a un grupo social entra con pleno derecho en una perspectiva de análisis sobre la variación lingüística de género y, más en general, sobre la variación en el repertorio del italiano y del napolitano también en diacronía. La historia de la palabra *femminiello* y de sus variantes encuentra su mayor cantidad de significados en la declinación de los contextos de uso tanto hablados como escritos. De estos contextos antropológicos culturales diversificados se dará aquí cuenta sintéticamente, con ejemplos de textos literarios y de ensayística.

Empero, de interés primario, en una perspectiva de historia lingüística, se halla justamente la palabra *femminiello*, con su constelación de variantes léxicas, morfológicas y grafo-fonéticas, como nombre designante en los procesos de una construcción identitaria.<sup>2</sup> Alrededor de esta palabra específica (y a esta realidad de cuerpos y de personas) se construyen después los procesos de relaboración y representación, expresados por ejemplo en la literatura o en la representación iconográfica, pero también en los estudios en el ámbito de las ciencias humanas y médicas.

La relación entre nombre e identidad de grupo (o de cada individuo) es dúctil y recíproca: se podría decir ya sea que el nombre crea una identidad de género, reconocible en lo social, ya sea que una identidad de género crea el nombre.

El significado básico del napolitano *femminiello* (m. sing.)/*femminielli* (m. pl.),<sup>3</sup> término hoy panitaliano, es, como sabemos, el que indica a un

hombre orientado a lo femenino en sus actitudes, en la vestimenta y en las elecciones sexuales.

La palabra tiene impresa en su forma metafonética el origen meridional o, más precisamente, napolitano: en efecto, presenta el diptongo de tipo metafonético /je/ en la forma masculina singular y plural, en sílaba cerrada<sup>4</sup> y en el habla se pronuncia con la vocal final evanescente.<sup>5</sup>

Observemos el sufijo *-iello-ielli* masculino unido a *femmina*, una palabra de base femenina que, recordemos, en napolitano tiene el significado de ‘mujer’ sin el matiz negativo que puede tener en italiano: en napolitano algunos nombres femeninos pueden tener un doble diminutivo, uno en masculino (*-iello*) y uno en femenino (*-ella*) (6):<sup>6</sup> por ejemplo, de *cammara* se tiene *camhariello* y *cammerella*; de *fenestra*, *fenestriello* y *fenestrella*; de *fune*, *foneciello* y *foniciella*; de *mazza*, *mazzariello* y *mazzarella*.

Por lo tanto, en nuestro caso los hablantes han utilizado una posibilidad morfológica del sistema dialectal, pero desesemantizando el valor diminutivo y apuntando en cambio al sufijo como elemento de formación de una nueva voz indicadora de una categoría, como sucede, por ejemplo, en el caso de *saponariello* ‘aprendiz de ropavejero’, *scarpariello* ‘aprendiz de zapatero’, *vastasiello* ‘aprendiz de porteador’, nombres que indican a quien aprende o inicia la práctica de un oficio.

Por otra parte, sabemos que es propio de la creación de las jergas intervenir en las palabras de un dialecto o de una lengua con el «desfiguramiento fonético» y con el uso de sufijos para la formación de palabras jergalizadas no reconocibles fuera del grupo.<sup>7</sup>

Es probable que la palabra, de la cual no se han encontrado todavía con seguridad los primeros testimonios, se difundió en un ambiente de uso de la jerga,<sup>8</sup> en el que la comunicación era prevalentemente dentro del grupo y de algún modo debía dificultarse su significado para el exterior, ya sea por motivos de aceptación social de la identidad sexual otra, ya sea a causa de enlaces clandestinos entre marginalidad, desviación e ilegalidad. La circulación de la palabra entre finales del siglo XIX e inicios del XX será extensa precisamente a partir de la ensayística del positivismo antropológico, para después llegar, en la segunda mitad del siglo XX, a una difusión del regionalismo italiano por medio de textos literarios y teatrales, como se dirá más adelante.

A nivel del uso sincrónico, además debe considerarse la forma que se realiza en el habla dialectal diatráticamente baja, en la cual hoy se

testimonian pronunciaciones con la desaparición de las vocales átonas: *f(u)mm(o)niell(o)*, *fmmniell*. De aquí la variante abreviada y tal vez intencionalmente críptica *fummo*, *fumm*.

Encontramos la forma *fummo* presente en un artículo de 1910 sobre el léxico erótico dialectal de la península sorrentina: el autor, de lengua alemana, reseña palabras y expresiones dialectales referidas a la sexualidad recogidas por una investigación suya, pero incurre en un inconveniente de traducción debido a la semejanza de significante entre *fummo* (dial.) y ‘fumo’ (it.): «*tu vai p’ o fummo*» (du gehst für desn Rauch, machst den Räucherer)». De nuevo, al hacer una lista de los nombres de la homosexualidad: «*fumist* (fumo Rauch, also Räucherer)» (12).<sup>9</sup>

Una estudiosa de las jergas nos informa que el vocablo *fümmë* se lo indicaron como término de la jerga homosexual en 1990 y aún sigue en uso:

Ya a simple vista se intuye que el término jergal y el dialectal son cercanos entre sí y que, en particular, el término jergal nace del acortamiento del término dialectal con el necesario cambio de la vocal centralizada pretónica en vocal plena tónica; se eligió la *ù* porque de esta manera se realiza una metáfora de la condición existencial del *fëmmëniellë*, *fümmë* no asado, apariencia, no sustancia [13].

Un nombre entre masculino y femenino: porque se encuentran en uso, verificadas a partir del siglo XIX, las formas *femminellafemminelle* y *femmenellafemmenelle* en paralelo con el masculino *femminiello* y sus variantes. Incluso por la forma gramatical femenina se trata de palabras del dialecto, que en este caso coinciden en el significante con el italiano, en el que además *femminella* aparece desde época antigua con el significado de «hombre débil, pálido, crédulo» (14). Esta parcial coincidencia con el italiano y un significado más genérico parecen otorgar un grado de jerga más bajo a la forma femenina, que sin embargo, exactamente por ello, está más especializada dentro del grupo cerrado de los hablantes que comparten el código de un lenguaje de género.

Una huella toponomástica la encontramos en el *vico Femminelle* mencionado por Salvatore Di Giacomo (15), un callejón destinado a la prostitución de los travestidos en una zona citadina comprendida entre *L’Imbrecciata*, Porta Capuana y Sant’Antonio Abate, donde desde el siglo XVI se ejercía la prostitución, confinada allí, incluso por medidas estatales, bajo el control de la mala vida y la camorra.

Se coloca en el registro netamente dialectal la forma con omisión de la vocal final (*femmenell*) que hoy encontramos ampliamente utilizada en el habla y también en la escritura: baste recordar aquí el nombre de la asociación Femminell Antiche Napoletane<sup>10</sup> y la frecuencia de esta forma en los blogs y en los sitios en red. Recordamos un caso de transposición de esta forma en la escritura con una normalización mediante la agregación de la vocal final pero del masculino:

Se dan puñetazos, las cabezas que rebotan contra las paredes del angosto habitáculo, se intercambian insultos que suenan redobladados por el eco [...] solo a *femmenello* el eco responde *marchettaro* [maricón] [16].

En el uso y en las opciones entre las formas masculinas y femeninas entra en juego la percepción de sí y de la identidad de género: en efecto, la percepción de los «otros» lleva a elegir *femminiello*<sup>11</sup> y sus variantes, mientras para nombrarse y autonombrarse las individualidades del grupo se adhieren, obviamente, a una narración de sí en femenino y entonces usan *femminella*, *femmenella* y *femm(e)nell*.

No por gusto el filme documental de Massimo Andrei, que propone un punto de vista desde el interior del grupo, se titula *Cerasella, ovvero estinzione della femmenella* (Cerasella, o la extinción de la *femmenella*) (2007) y cuenta sobre Mina *'a russollela*.

En la nobleza del género gramatical también entra la posición del artículo masculino *'o* delante del sustantivo femenino: en red encontramos *Giggin 'o femmenell* y *Aitan 'o femmenell*, y noticias de crónica negra referidas a un delincuente llamado *'o femmenell*.

En *Mia famiglia*, texto teatral de Eduardo De Filippo de 1955, se menciona un personaje presuntamente homosexual con el epíteto de «*'o femmenella*» (17). Para la circulación del término, se señala también una constancia en la forma italianizada en *Una vita violenta* (1959) de Pasolini (18): «Hablaban todos como las *femminelle*, mitad en napolitano». <sup>12</sup> También a Pasolini se debe la difusión de '*effè*', abreviación jergal de '*effeminato*' (11):

«Dime una cosa», pedía uno de los muchachos al *effè*, «¿Sabbrina a dónde ha ido a parar?». «¿Cómo?», dijo el *effè*, enderezándose como si le hubieran metido un palo en el trasero [21].

Recordemos que el término napolitano con las variantes y ‘*femminella*’ con el significado específico, comenzaron a difundirse a nivel suprarregional vinculados al éxito teatral de la *Gatta Cenerentola* de De Simone, en la que se asiste a las escenas del «suicidio del *femminella*» e «il Rosario dei *femminielli*» (22).

No obstante esté relacionada con una realidad y con una fenomenología que en gran parte ya no existe en el contexto napolitano por procesos de transformación y evolución intrínsecos a las búsquedas individuales de identidad de género, la palabra *femminiello* con sus variantes está todavía viva en el dialecto napolitano tanto en la producción como en la comprensión, aunque con un espectro menos específico del significado.

De este arraigo de la palabra encontramos continuación en la comunicación juvenil hablada y escrita, como en el caso de los escritos murales de un instituto hotelero napolitano, que son un ejemplo de la vitalidad del dialecto en Nápoles y de las tendencias de su escritura espontánea, pero también de un cambio en el uso de una palabra que va hacia un significado evocativo de un campo semántico de la sexualidad, desligado de una especificidad denotativa, y además con una carga injuriosa: *Guidorizz o fmmnel c piace o' capucchion pa' faccia soia*.<sup>13</sup>

Por lo tanto, la movilidad de la palabra no puede describirse como una alternancia inconsciente o una confusión entre formas dialectales e italianas, sino que debe observarse como una gramática del uso relativo de una palabra, en la que en las opciones entra de lleno la percepción y la evaluación del hablante.

Hablar de sí mismo en femenino es una costumbre que puede ejemplificarse con este breve relato de Peppe Barra:

En los Barrios Españoles había un viejo *femmeniello* que se llamaba ‘*a pullera*’ porque en el pasado había vendido pollos. Caído en desgracia, y siendo muy pobre, vendía cigarillos de contrabando [y decía]: «*venite 'a nonna vostra, che vi dà e sigarette, si vulite qualche altra cosa non ve può dà cchiù*» [Vengan a donde está su abuela, que les da cigarillos. Si quieren otra cosa, ya no puedo dársela] [24].

Otro tema vinculado al nombre del grupo es el de los sobrenombres, que testimonian también las evoluciones dentro de las actitudes sociales del grupo. En una entrevista<sup>14</sup> con mucha información, Ernesto, llamado *la pacchiana* (la chabacana), recuerda que había conocido

a *'a pullera*,<sup>15</sup> una de las primeras *declaradas*, que quiere decir que incluso en los años del fascismo se vestían y se comportaban públicamente como mujeres, a diferencia de las *femmenelle velettate*, que mantenían escondida su tendencia. Entre estas *femminelle* históricas, Ernesto recuerda a *la Piedigrotta* o *'a Peregrotta*, que tenía como segundo sobrenombre *Sfutteme-Sfuttume*, porque tenía la costumbre de ironizar y atribuir sobrenombres alusivos a particularidades físicas o nombres jergales de órganos y prácticas sexuales como *Zeppola*, *Anguilla*, *Schiavuttiella* y *Zaganella*. A menudo acompaña al sobrenombre un paródico título nobiliario que se adorna con la colocación de un barrio napolitano: marquesa de Santa Teresa, princesa de Santa Lucia, duquesa del burgo de Sant'Antonio.

Son señales de un grupo de hablantes que se movía todavía en un espacio lingüístico dialectal y en parte jergal, en sintonía con las tendencias lingüísticas urbanas (25).

A nivel de la comunicación también se ponía en juego una parte de los mecanismos de aceptación social relacionados con la función apotropaica, herencia del patrimonio de antiguos mitos, pero sentida y practicada en ambientes populares hasta la mitad del siglo pasado:

En la década de los cincuenta los *femmenielli* se teñían el pelo, se hacían llamar con nombres de mujer y los encontrabas sobre todo en los Barrios Españoles. Eran aceptados como figuras, pero su amor permanecía secreto. Se mofaban de ellos y les tomaban el pelo. Pero en Nápoles *'o femminiello* se mostraba. Era considerado de buen agüero, o se fotografiaba con los recién nacidos. Se le llamaba cuando se debía hacer la rifa en Navidad para el capón y en Pascua para el huevo y para la tómbola. Iba y actuaba con gran teatralidad [24].

Y si es verdad que en Nápoles en los ambientes urbanos, y no solo en estos, generalmente existía una tradicional tolerancia, si no aceptación, de diversas orientaciones y comportamientos sexuales, es también cierto que en las familias de la mediana y alta burguesía nadie quería *'o femminiello int' 'a casa* [al *femminiello* dentro de la casa], como nos dice Ernesto, con el consiguiente alejamiento, llegando incluso a la reclusión dentro de un manicomio.

Ernesto la *pacchiana* sigue contando que en la década de los cincuenta, de noche, en un lugar a la intemperie eufemísticamente llamado la

*cattedrale di Porta Capuana*, se reunían las *femminelle*, con vistosos vestidos casi teatrales, y se exhibían en danzas y cantos, siguiendo el modelo del cabaret y del teatro de variedades. También los sobrenombres evocan ese exotismo de este tipo de teatro: *Hawayana*, *Shangay*, *Creola Nera*.<sup>16</sup>

Podemos llegar a la hipótesis, a partir de las diversas elecciones para representarse que deducimos por los sobrenombres, de que alrededor de esa década cambia el modelo de feminidad en que se inspira el grupo, y el italiano se convierte de forma invasiva en el modelo lingüístico de referencia, como lengua del teatro de variedades y del cine, pero también de los periódicos populares que ilustraban la vida de las divas y los divos, y por ende un nuevo modelo.

Nombrar y nombrarse es una tarea compleja cuando se refiere a los *femminielli*, como nos hace entender Giuseppe Patroni Griffi en *Scende giù per Toledo*, a propósito de la conflictividad comunicativa entre *Rosalinda Sprint* y el muchachito hijo de su sastre:

...el hijo del sastre está en la portería con la cabeza hundida en un libro, la ve llegar —con ese aire alterado, el chillido a flor de labios—, se asusta (¿quieres ver que me vuelve a contar la historia de ayer?) y presuroso, sin esperar que Rosalinda Sprint atraviese el portal, sale corriendo gritando a todo pulmón hacia los travesaños en alto: «¡Papáááá, el maricón!». Una bofetada que retumba en el hueco de la escalera del edificio le pega de mejilla a mejilla —alboroto, llanto, el precipitarse del sastre escaleras abajo y de la mujer fuera de su tugurio.

Hijo de hisopo descascarado de retrete y orinal, pero qué sucedió yo no he hecho nada capullo de mierda que he dicho el maricón [...].

De pronto, silencio. Giran por el portal, trastornados y mudos, para agotar la neurastenia que se descarga a tierra desde las piernas [...] el portero se dirige a la gruta oscura detrás de la portería, cuarto y laboratorio; Rosalinda Sprint lo sigue; la mujer y el muchachito desaparecen en otro hueco.

El cuello del abrigo está perfecto, se mantiene rígido y le enmarca la cabeza que parece una cabeza cortada en bandeja forrada en paño [...].

Rosalinda Sprint está lista para perdonar, olvidando todo lo que se lanzaron a la cara —el sastre siente todavía el deber de justificar a su hijo. «Ese va a la escuela, es un muchacho instruido, las cosas las dice con el nombre científico. Usted no se debe ofender, él no lo hizo por malicia. Es la instrucción la que lo hace hablar así. El muchacho todavía no tiene aquella, digamos, corrupción de la vida que tenemos los mayores, que te hace comprender, es verdad, que aunque la cosa científica se llama así, aunque tenga su nombre en los libros, no se debe decir. El muchacho cree todavía que todo lo que tiene un nombre se puede decir» [27].

### *Mantesinielli*

¿Quién es el *mantesiniello*? Según el testimonio de un hablante autorizado, el Maestro Peppe Barra:

...los *mantesinielli* eran *femminielli* que realizaban labores domésticas, como las monjas domésticas, se dedicaban al cuidado de la casa y de los parientes, y a menudo para los vecinos y amigos del barrio realizaban pequeños encargos o la compra. Los *mantesinielli* eran aceptados e insertados en el ambiente familiar y social [24].

El término deriva de *mantesino* ‘delantal’; según los diccionarios dialectales, *mantesiniello* significa «informante, entrometedor, quien para caer bien refiere los asuntos ajenos»<sup>17</sup> y «dícese así al hombre que, casi digno de llevar delantal, trata de ganarse, conquistar la benevolencia de otros, con artificio o también perjudicando a otros “haciéndose el bueno”» (3). Son definiciones lexicográficas con un no explícito respeto a la dimensión de la sexualidad. La figura del *mantesiniello* se conserva en la iconografía: en reproducciones, guaches y acuarelas distribuidas entre los siglos XVIII y XIX vemos bailarines de tarantela, en ambientes al aire libre en los campos. En algunos grabados los bailarines tienen amarrado a la cintura, a modo de fajín, un pequeño delantal. Estas figuras, según De Simone, se pueden remitir al rito del peregrinaje de Candelora en Montevergine, cuyo recorrido estaba marcado por etapas rituales y, después de la visita a la Virgen Schiavona, se hacía la fiesta en la plazuela de la iglesia con cantos y danzas codificadas por la tradición, con movimientos doblemente alusivos a la siembra, la cosecha y la sexualidad (31).

En una colección privada he podido observar dos estatuillas, cada una de unos cuarenta centímetros, obra contemporánea de figureros napolitanos: en apariencia similares por estructura, decoraciones y vestimenta a otros productos del arte napolitano de los pesebres, reproducen dos hombres vestidos con camisas de vuelos como las del siglo XVII, con pantalones recogidos en la rodilla, como los bailarines de tarantela, con castañuelas en las manos y con el delantal. Collares y pendientes de coral, como los que tradicionalmente se regalan a las nodrizas, o los comunes adornos de las pueblerinas completan la vestimenta femenina de los dos *mantesinielli*, que el artesano ha caracterizado de forma realista con la evidencia de la manzana de Adán y de la barba sobre las mejillas pronunciadas.

El coleccionista nos informa que las dos estatuillas se reprodujeron tomando como base un modelo extraído de una foto realizada a una acuarela, encontrada en casa de un anticuario napolitano, en la que se representaba una tarantela campesina.

Por lo tanto, *mantesiniello* es una palabra antigua del napolitano, hoy ya en desuso, que indica una parte por el todo; se trata de una parte sumamente significativa como el regazo y la indumentaria que lo protege en la vida cotidiana.<sup>18</sup> Ponerse el delantal es una modalidad básica de tra-vestirse, muy antigua y radicada en la Italia meridional, como testifica Giovan Battista Della Porta:

En la isla de Sicilia hay muchos afeminados, y yo vi a uno en Nápoles con pocos pelos en la barba o casi ninguno; de boca pequeña, cejas delicadas y rectas, de ojos vergonzosos, como una mujer; la voz débil y sutil no podía resistir mucha fatiga; de cuello lánguido, de color blanco; que se mordía los labios; y en fin con cuerpo y gestos de fémina. Gustosa permanecía en la casa y siempre vestida con una faldita como una mujer atendía la cocina y la rueca; rehuía de los hombres, y conversaba con las fémimas a gusto, y estando con ellas, era más fémima que las mismas fémimas; razonaba como fémima, y usaba para sí siempre el artículo femenino: «yo la triste, yo la amargada». Y lo peor era que más que una fémima soportaba la nefanda venus<sup>[19]</sup> [33].

La «faldiglia» (faldita) de la descripción de Della Porta es una amplia y adornada *sopraveste* (bata) (32), utilizada por las mujeres, y puede considerarse una tipología barroca del delantal.

La cita de Della Porta aparece a menudo en los estudios;<sup>20</sup> en este sentido, agregamos que también en el sexto libro de *Della celeste fisionomia* existe un pasaje similar en que se refuerza el uso específico del término *afeminados* (*effeminatti*):

Hay hombres en Sicilia que se llaman afeminados, sin barba, con voz delicada, vestidos con trajes de mujer, totalmente olvidados de ser hombres, atienden los servicios domésticos junto con las sirvientas, y padecen indignamente el sometimiento a los hombres [34].

### Representaciones de los *femminielli* en textos de los siglos XIX y XX

La representación de los *femminielli* entre los siglos XIX y XX se realiza, con filtros diversos, en textos de ensayística y de investigación y en textos literarios y teatrales.

El positivismo del siglo XIX de matriz lombrosiana, que en Nápoles mostraba con orgullo una escuela de estudios antropológicos y criminológicos a la vanguardia, se interesa en este grupo: entre finales de la década de los setenta e inicio de la de los ochenta, científicos y demólogos contribuyeron de formas distintas al estudio de los marginados, los desviados y los grupos camorristas con una particular atención en los usos comunicativos jergales. En la lengua secreta de la comunicación entre homosexuales se detiene Alfredo Niceforo, que no nos informa explícitamente sobre los *femminielli*, pero describe algunas situaciones del uso de la jerga en la pareja, de marginales o no, conformada por personas que se esforzaban por parecer heterosexuales:

La continuidad de las relaciones y de la cercanía entre los dos individuos, además de incrementar siempre más la complejidad y la organización de la jerga, hace que los dos [...] tengan necesidad de la jerga para esconder sus relaciones sexuales y terminen por convertirse en amantes, y amantes verdaderos y propios; y entonces no solo existirá entre ellos intercambios de ideas sexualmente vulgares, sino también ideas, más espirituales, de amor; a la jerga que servía de máscara a sus relaciones sexuales, se irá agregando poco a poco la jerga que esconderá los intercambios de sus ideas amorosas. Así la jerga de la pareja se incrementa [35].

La comunicación secreta es necesaria, por ejemplo, en el colegio, donde era necesario esconder las amistades sexuales entre muchachos:

...una pareja así formada inevitablemente necesita de la jerga: deviene una máscara, un arma defensiva de primera necesidad cuando entre dos individuos existan relaciones de género similar [35].

La jerga, aunque esté limitada a un cierto ámbito y sea de uso restringido, es para Niceforo, como para los lombrosianos, la expresión de la desviación patológica, en la que era fluida la frontera entre marginalidad y delincuencia.

Representa una primera fuente amplia para el estudio de los *femminielli* en Nápoles la investigación de Abele De Blasio, que por primera vez cuenta y documenta cuadros de ambientes de mala vida en los que se movían también los *femminielli*.<sup>21</sup> La suya es la descripción de una realidad contemporánea para él, que testimonia mediante una visión directa o con informaciones de primera mano, y exactamente por este motivo recoge tanto una como otra de las variantes gramaticales y grafo-fonéticas de la palabra *femminiello*, que incluso por su jerga es una palabra usada entre el siglo XIX y el XX.

La palabra en femenino se lanza como injuria en la *petrejata*, es decir en la pedrada:

...he aquí mientras tanto uno de los motivos más relevantes que daba, entre nosotros, lugar a la *petrejata*. Si uno de nuestros *scugnizze* [niños callejeros] era maltratado por un habitante de otro barrio, y si la cuestión no se resolvía enseguida, con un intercambio de alguna *pugneturella dint' a panza* [cuchillada en la barriga] [...] la cosa se difundía y el *guagliune* [la muchachada], después que se había provisto de piedras, se dirigía *a morre* [en gran número] al barrio del ofensor y entonces gritaba:

—*Ainella! Ainè! Ascessero 'è guagliune d' 'o Buvero, ca so belle!* [¡Annella! ¡Anné! ¡Deja salir a los muchachos del arrabal, que son bellos!].

Y aquellos en respuesta:

—*'E guagliune d' 'o Buvero so' belle e buie site na rocchia 'e femmenelle* [Los muchachos del arrabal son bellos y ustedes son un montón de *femmenelle*] [37].

El estudio de De Blasio es un informe cuya formulación ideológica de los estudios de antropología positivista sobre las desviaciones imprime colores fuertes y un tono enjuiciador, acentuado por la conexión entre investigación sobre la camorra y sus comportamientos sexuales.

En 1897, en *Usi e costumi della camorra*, recogido después en *Nel paese della camorra. L'Imbrecciata* (37,38), De Blasio dedica un capítulo al matrimonio entre dos hombres, «'O *spusarizio masculino*», en el que habla de la relación que podía unir a un camorrista incluso bisexual, definido como «pederasta activo», a un homosexual, generalmente travestido, llamado «pederasta pasivo», dándonos también elementos para una nomenclatura:

...junto a los mártires de la lujuria, encontramos a los pederastas pasivos de profesión, conocidos en la mala vida con nombres como *ricchioni*, *femminelle* o *vasetti*, definidos por Brouardel como delincuentes que nacieron semifemeninos. Esos forman parte de aquella multitud que se mueve por los bajos fondos de la ciudad y que con el robo se buscan el pan cotidiano.

Al llegar los *ricchioni* al alba de la primera pubertad, sienten la necesidad de ser... gozados, y cuando han encontrado al *ommo 'e merda* [pederasta activo], lo aman, como bien expresa Mantegazza, con una pasión verdadera, ardiente, que posee todas las exigencias, todos los celos de un amor verdadero. El *vasetto*, muy contento por la adquisición hecha, colma de caricias al amante y después trata de reunir el dinero indispensable para preparar el ara donde espontáneamente va a ofrecerse en... holocausto.

El lugar del sacrificio es casi siempre alguna asquerosa posada, donde en el día y a la hora establecida se encontrará el amante, algún tocador de organillo y un guitarrista y un grupo de *ricchioni*, que circundan a la tímida... jovencita. Después de un baile erótico, el más experto en la... materia augura a la feliz pareja las buenas noches; pero la *esposita*, antes de dejar que los invitados se vayan, les distribuye las tradicionales rosquillas de anís y el vino [...] nuestras *femminelle* de día se ocupan de tareas domésticas, justo como hacen las mujeres, y después a la hora establecida se asoman a la ventana y esperan a sus amantes.

Varios *vasetti*, para hacerse más atractivos a los *sujetos*, se maquillan los ojos; otros se hacen tatuar en la cara algún lunar de belleza; y muchos tratan, mediante algodón, de hacerse más curvilíneas sus partes posteriores y más sobresaliente el pecho. Incluso algunos se *feminizan* el nombre [39].

Si De Blasio no deja de reseñar los casos de hombres que viven como mujeres en varios pueblos y en diversas épocas, al vincular a los *femmi-nielli* con la camorra parece relacionar este grupo con un personaje del Nápoles antropológico.

En un proyecto literario ampliamente dirigido a la narración de la ciudad y de sus contradicciones sociales, Ferdinando Russo, el poeta de *'E scugnizze*,<sup>22</sup> en *Gente 'e mala vita* (42) diseña de forma realista, con un verso limpio, una figura cuya doble identidad femenina se subraya desde el título, aparentemente no señalado, que es un nombre femenino precedido, y reforzado, por el apelativo *'Onna Teresina*:

*Si parla, parla tutto affemmenato;  
chàmmalo bello, e chillo quase svene...  
Porta 'o bracciale, tene 'o nnamurato...  
È malatìa, che ssa' chella ca tene!*  
[Si habla, habla completamente afeminado;  
llámalo bello y ese casi se desmaya...  
Lleva un brazalete, tiene un enamorado...  
Es una enfermedad, ¡quién sabe lo que tiene!]

*Dille c'addora 'e musco e ll' 'e priato  
Falle nu surdiglino, e chillo vene.  
È colleruso, e si sta risturbato,  
sputa cu nu risgusto, comm' 'e pprène.*  
[Dile que huele a musgo y estará contento  
Sílbale y ese viene.  
Está colérico y por eso está nervioso,  
Escupe con disgusto como las embarazadas.]

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

[Por eso el carmín se le corrió,  
tiene los ojos negros como el carbón,  
lleva una blusa de seda con encajes.]

*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* [43].

[Ríe siempre, con la gente que se encuentra por la calle,  
y lleva unas medias color rosa y unos zapatos  
con un lazo arriba y tacones de fantasía.]

Resulta interesante notar en el teatro de Eduardo De Filippo una representación sustancialmente enjuiciadora de la homosexualidad en algunas comedias, en las que lingüísticamente convierte en tabú términos explícitos referidos a la homosexualidad, como por demás se acostumbraba en aquellos años. Es significativo en *Mia famiglia* (1955) el diálogo del padre Alberto, *speaker* radiotelevisivo, que reprocha a la mujer por haber acogido en casa al joven Guidone, amigo de los hijos:

ALBERTO. [...] Y tú eres la primera que ha permitido que ese señor visitara a nuestros hijos. De un hombre que pertenece a una categoría de gente que no tiene nada que perder y que nunca podrá crear una familia, ¿qué te puedes esperar de bueno? Una secta diabólica, que funciona de un punto al otro del mundo, ramificándose y enraizándose por todas partes. Se imponen sirviéndose del Arte para corromper y destruir lo poco de bueno que nos sirve para creer en la vida que debemos vivir día a día. Y se sirven del gusto «refinado». ¿Abren una tienda? Y todos corren a la tienda de los «refinados». «¿Se enteraron? Se publicó la novela del “refinado”». En aquella calle, está la sastrería del «refinado»; en la otra está el peluquero «refinado». Mira qué «refinada» es tu hija. Ni siquiera parece una mujer, se puede confundir con un hombre [44].

En cambio, la palabra dialectal *ricchione* (como la forma diminutiva del vocativo *ricchiunciè*) Eduardo De Filippo la utiliza no con el significado propio de «homosexual, pederasta», sino como insulto, con el valor de «descarado», «embaucador», «traidor», según un uso común del habla disfémica meridional, sin referencia a la orientación sexual; en *Il sindaco*

*del rione Sanità* (1960) marca un intercambio de palabras después de un tiroteo:

FABIO. Te rogué que te quedaras callado. ¿Ahora te lamentas? Haberlo pensado antes del tiroteo.

PALUMMIELLO. [...] Este es un cochino maricón...

'O NAIT. El maricón eres tú.

FABIO. [...] Está bien, ustedes dos son maricones [45].

En el escenario histórico de *Tommaso d'Amalfi* (1965), Eduardo De Filippo representa también la vida de una sórdida casa donde se mueve un grupito de sirvientes cuyos sobrenombres son de por sí caracterizados: *Babà* (nombre del típico dulce napolitano, por traslación sinónimo de dulzura y suavidad), *Fravulella* ('fresita', atributo dado al color fresco y rosa de las muchachas), *Perzechella* ('pequeño melocotón', referido a la encarnación femenina túrgida y lisa) y *Palla 'e zucchero* (Bola de azúcar). Un intercambio de frases nos aclara quiénes son ellos, y aún más explícito es el estigmatizante comentario eduardiano en las indicaciones:

*Un sucio lupanar, situado en una calle transversal del Lavinaio. [...] Una voz femenina, de acento teutónico, se alza, autoritaria, para restablecer la calma. Es la voz de Madama Meyer, la patrona del burdel.*

MAYER. ¡Pasta! ¡Pasta! Son perros rapiosos... ¡Todos perros rapiosos! No tenen respeto... Mi casa ser purdel serio [...]. Perzechella... Fravulella... Palla di zucchero... Babà... Perzechella, ¿dónde estás?

PERZECHELLA. (*Desde el interior*). Madama Meyer, ya vamos.

MAYER. Malvados sirvientes, ¿por qué nunca listos cuando yo llamar?

FRAVULELLA. (*Desde el interior*). ¡Listos!

PALLA 'E ZUCCHERO. ¡Listísima!

BABÀ. Estoy acá.

*Los cuatro aparecen en el rellano de la puerta y se forman como escuadrón frente a su patrona.*

PERZECHELLA. Esclavitas de Madama Meyer.

FRAVULELLA, PALLA 'E ZUCCHERO, BABÀ, PERZECHELLA. ¡Esclavitas! (*Se inclinan respetuosamente*) [46].

Los cuatro sirvientes de Madama son los exponentes «máximos» de la despreciable pederastia de la época. Incluso la pederastia, así como las viviendas, los asientos en el teatro, en los hospitales, en el tranvía, siempre se clasificó en categorías diversas y distintas entre sí: nobleza y plebe. Si un noble se podía permitir el lujo de ser pederasta sin ofender la susceptibilidad de los ambientes mundanos y de las cortes, un plebeyo debía esconder su vergüenza en los burdeles y en los lupanares de más mala fama del Reame. Se contrataban en calidad de sirvientes y se denominaban con el apelativo de «Mantesinielli».<sup>23</sup>

En pleno siglo xx, aún existe para la cultura popular del área napolitana el interés que genera la descripción de la *figliata de' femminielli*, en *La piel* de Curzio Malaparte,<sup>24</sup> ambientada en Torre del Greco: el recuerdo de antiguos ritos y los hombres que paren fetiches de madera encuentran eco en el cuento de Fabrizia Ramondino *Il fratello di Enzino* con el parto de las muñecas, como observa Antonella Cilento.<sup>25</sup>

La representación de los *femminielli* y de su sistema comunicativo en la segunda mitad del siglo xx se mueve ya en la dimensión de la recuperación de una figura y una cultura en vías de extinción.

En esta línea, la referencia fundamental es sin duda la recuperación y la rescritura también lingüística realizada por De Simone en la *Gatta Cenerentola* (Gata Cenicienta). Los *femminielli* de la *Gatta*, incluso con el ritmo cadencioso y veloz de sus letanías, juegan con los recursos de las fórmulas proverbiales y cabalísticas del dialecto, reutilizadas como vehículo de dobles sentidos y juegos lingüísticos sobre comportamientos sexuales. De ahí deriva un léxico de la sexualidad en clave cómica que en parte quiere sorprender a los oyentes y en parte quiere reafirmar el uso compartido de un lenguaje común en la tradición dialectal, como en el *Rosario dei femminielli*:

*E nel Terzo Mistero 'è 'Ntunettella*  
*Pe' 'nfucà na tianella*  
*jetta a fernì sott' 'a furnacella*  
*po' venette 'ò solachianello*  
*e se 'nfucaie 'ò bancariello po' venette 'ò munaciello*  
*e ll'arracuaie 'è rafanielle*  
*po' venette 'è femmenielle*  
*e s'agliuttettero 'è cucuzzielle* [49].

[Y en el Tercer Misterio, Antonietta  
Por calentar una ollita  
Se cayó y terminó bajo el fogón  
Después vino el zapatero remendón  
Y se calentó el banquito, y después vino el duende  
Y regó el rabanillo  
Después llegaron las *femminielle*  
Y se tragaron los calabacines.]

La representación de los *femminielli* en los textos literarios cronológicamente más cercanos parece funcional para la narración de la ciudad, como elemento de caracterización descriptiva a veces insertado como una cita evocativa —es el caso de Domenico Rea en *Pensieri della notte* (50)— o desarrollado como personaje, como el informante de policía del comisario Ricciardi en las novelas policíacas napolitanas de Maurizio De Giovanni.

Múltiples y de diverso valor son las representaciones de los *femminielli* en el teatro, de Manlio Santanelli a Enzo Moscato y a Fortunato Calvino.

Un punto de conjunción entre el antiguo y el nuevo mundo de los *femminielli* es el que se encuentra en el teatro de Annibale Ruccello (51), en el que entre líneas se descubre también su formación antropológica,<sup>26</sup> un teatro siempre al filo de la tensión entre primitivo y moderno, en el que el dialecto es la lengua antigua pero también postmoderna, contaminada por el imaginario televisivo consumista.

Así, la Jennifer de las *Cinque rose* es el emblema del cambio que del *femminiello* ha conducido al travestido o al trans, cambio que es también social y lingüístico, saldado en términos de una pérdida de identidad y de reconocimiento en un contexto urbano local.

## Notas

<sup>1</sup> Agradezco de todo corazón a los colegas Paolo D'Achille, Nicola De Basi, Luca Lorenzetti, Pietro Maturi, Giuseppe Merlino y al Maestro Peppe Barra por las indicaciones y las sugerencias bibliográficas ofrecidas generosamente.

<sup>2</sup> Para una profundización respecto a los estudios de género, se recomienda el reciente libro de E. Zito y P. Valerio (1); sobre las palabras que en las diversas lenguas y culturas indican a los hombres en femenino, véase la descripción antropológica de G. D'Agostino (2).

<sup>3</sup> Entre los diccionarios del napolitano, Andreoli atribuye a la palabra un significado referido al hombre: «*Essere nu femminella*, dicese de un hombre deseoso de cotilleos y de

- escándalos. Ser un chismoso, un enredador» (3). La reticencia de otros diccionarios del siglo XIX induce a la hipótesis sobre el origen jergal de la palabra.
- <sup>4</sup> Para una descripción del napolitano y de la metafónica en los dialectos de Campania, ver De Blasi (4).
- <sup>5</sup> El fenómeno socioantropológico de los *femminielli* se considera aquí en su especificidad caracterizante de la realidad urbana moderna de Nápoles. Con respecto a la referencia a los mitos y a los testimonios históricos más antiguos y los paralelismos con otros contextos culturales nacionales e internacionales, véase Zito y Valerio (5).
- <sup>6</sup> Para una descripción diacrónica del napolitano, véase Ledgeway (7).
- <sup>7</sup> Para las jergas en el área italiana y una reseña de los estudios precedentes, ver Marcato (8) y Ead (9).
- <sup>8</sup> La voz está en E. Ferrero, con la anotación de un cambio generacional: «Hoy los *femminielli* son los jóvenes travestidos, que a menudo salen del calvario de complejas operaciones de cirugía, y representan una de las más dramáticas plagas sociales de Nápoles» (10); en Ferrero la voz está recogida de V. Boggione y G. Casalegno (11).
- <sup>9</sup> Agradezco al colega Luca Lorenzetti por la indicación del artículo. *Fummo* no está registrado en los diccionarios del napolitano.
- <sup>10</sup> El adjetivo *Antiche* (antiguas) expresa eficazmente la actitud de volver a examinar y de recuperar una dimensión existencial y de comportamientos que hoy han cambiado, de los cuales se tiene noticia solo en el recuerdo y en la memoria, así como *Napolitane* (napolitanas) refuerza la dimensión geográfica de pertenencia.
- <sup>11</sup> Recordamos, por ejemplo, que para citar contextos antropológicos rituales se habla comúnmente de *Juta de' femminielli* a Montevergine y de la *Tombola de' femminielli*. (En italiano, el plural de *femminiello* es *femminielli*. *N. de la T.*)
- <sup>12</sup> Para la datación de '*femminella*', véase D'Achille (19,20). (En italiano, el plural de *femminella* es *femminelle*. *N. de la T.*)
- <sup>13</sup> Aquí *fimmnell*, que no tiene metafónica, podría ser tanto la variante italianizada como el femenino, y puede entenderse genéricamente como 'afeminado', 'homosexual', con valor de epíteto injurioso: las escrituras juveniles se exponen en Montuori (23).
- <sup>14</sup> El video de la entrevista se encuentra en YouTube [www.femmenell.com](http://www.femmenell.com)
- <sup>15</sup> En la entrevista se dice que '*pullera*' ha participado en el filme *La piel* de Liliana Cavani y ha sido filmada y entrevistada por Ugo Gregoretti y Nanni Loy.
- <sup>16</sup> Son del mismo tipo, con alusiones al mundo cinematográfico y de las grandes divas, los sobrenombres en la ya citada *Scende giù per Toledo: Marlene Dietrich*, la *Viacolvento*, *Mariacallas*, *Sayonara*. Véase también el catálogo de la muestra fotográfica de S. Esposito (26).
- <sup>17</sup> Ver *mantesiniello* en D'Ambra (28), D'Ascoli (29) y Volpe (30).
- <sup>18</sup> 'Grembiale, grembiule' (delantal) en italiano, por metonimia, indican también el órgano genital femenino. El delantal también lo utilizan los hombres que realizan oficios artesanales o tareas en el campo, de aquí la expresión «*uomo di grembiule*» (hombre de delantal), 'artiere, artigiano' (artesano) (32).
- <sup>19</sup> Parece que el autor se refiere a la *Lex Scantinea de nefanda venere*, ley romana promulgada en 149 a.C. que regulaba el comportamiento sexual, incluidos la pederastia, el adulterio y la práctica pasiva de la homosexualidad, llegando a estipular la pena de muerte para los varones libres que asumieran este papel. (*N. de la T.*)
- <sup>20</sup> Por ejemplo, en E. Zito y P. Valerio (1), p. 47.

- <sup>21</sup> Para un perfil biobibliográfico de De Blasio, que desde 1904 enseñó Antropología General en la Universidad de Nápoles, véase I. Bruno (36). Recordamos aquí de A. De Blasio: *La malavita a Napoli tra Otto e Novecento*, Napoli, Stamperia del Valentino, 2007 [Napoli, Pierro, 1905]; *La pubertà dei napoletani normali e delinquenti*, Napoli, Priore, 1907; «Secrezione lattea nei pederasti passivi», *Archivio di Antropologia, Criminologia, Psichiatria e Medicina Legale*, Torino, 1918.
- <sup>22</sup> Para la edición crítica, ver Russo (40); para la historia de la palabra, De Blasi (41).
- <sup>23</sup> Para los sobrenombres, ver P. Bianchi (47); sobre corporeidad, obscenidad y lenguaje soez, G. Maddaloni (48).
- <sup>24</sup> *La piel* se publicó en París y en Milán en 1949; véase ahora la edición al cuidado de C. Guagni y G. Pinotti (Milano, Adelphi, 2010).
- <sup>25</sup> Comentarios de A. Cilento sobre *La piel* en *Tuttolibri* y *La Stampa* en 2010.
- <sup>26</sup> Sobre varios aspectos de la dramaturgia de Rucello, véanse las contribuciones de varios autores (52).

## Referencias bibliográficas

1. Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Napoli: Filema; 2010.
2. D'Agostino G. Il sesso in maschera. In: Castelli F, Grimaldi R, compiladores. Maschere e corpi: tempi e luoghi dei Carnevale. Roma: Meltemi; 1997. p. 152-53.
3. Andreoli R. Vocabolario napoletano-italiano. Torino: Paravia; 1887.
4. De Blasi N. Profilo linguistico della Campania. Bari-Roma: Laterza; 2006.
5. Ob. cit. 1:47-71.
6. Capozzoli R. Grammatica del dialetto napoletano. Napoli: Chiurazzi; 1889. p. 69-70.
7. Ledgeway A. Grammatica diacronica del napoletano. Tübingen: Niemeyer; 2009.
8. Marcato C. Il gergo. In: Serianni L, Trifone P, compiladores. Storia della lingua italiana. Vol. II. Torino: Einaudi; 1994. p. 757-91.
9. Ead. Dialetto e gergo. In: Cortelazzo M, Marcato C, De Blasi N, Clivio GI, compiladores. I dialetti italiani. Storia, struttura, uso. Torino: UTET; 2002. p. 1056-362.
10. Ferrero E. Dizionario storico dei gerghi italiani. Dal Quattrocento ad oggi. Milano: Mondadori; 1991.
11. Boggione V, Casalegno G. Dizionario letterario del lessico amoroso. Metafore, eufemismi, trivialismi. Torino: UTET; 2000.

12. Von Spectator. Erotische Ausdruckweisen der Sorrentiner Landbevölkerung. *Anthropophyteia*. 1910;(7):47-53. La cita está en p. 49.
13. Greco MT. Gergo e dialetti. In: De Blasi N, Marcato C, compiladores. *Lo spazio del dialetto in città*. Napoli: Liguori; 2006. p. 146.
14. Battaglia S. Grande dizionario della lingua italiana – GDLI. Vol. V. Torino: Utet; 1968.
15. Di Giacomo S. La prostituzione a Napoli nei secoli xv, xvi e xvii. *Napoli: Gazzetta di Napoli*; 1994 [1899]. p. 181.
16. Patroni Griffi G. *Scende giù per Toledo*. Milano: Garzanti; 1975. p. 66.
17. De Filippo E. Mia famiglia. In: De Blasi N, Quarenghi N, compiladores. *Il teatro di Eduardo De Filippo — Cantata dei giorni dispari*. Vol. II. Milano: Mondadori; 2005. p. 1414.
18. Pasolini PP. *Una vita violenta*. Milano: Garzanti; 1965 [1959]. p. 142.
19. D’Achille P. Retrodatazioni di parole nuove. In: *Studi latini e italiani in memoria di Marcello Aurigemma*. Roma: Herder; 1997. p. 345-7.
20. D’Achille P. Memoria del parlante e diacronia dei parlanti. *Studi di Lessicografia Italiana*. 1991;XI:269-322.
21. Ob. cit. 18:147.
22. De Simone R. *La Gatta Cenerentola*. Torino: Einaudi; 1977.
23. Montuori F. L’area metropolitana di Napoli e la scrittura spontanea del dialetto. In: De Blasi N, Marcato C, compiladores. *Lo spazio del dialetto in città*. Napoli: Liguori; 2006. p. 175-210.
24. Bianchi P, compilador. *Diario d’artista*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; 2012.
25. De Blasi N. *Storia linguistica di Napoli*. Roma: Carocci; 2012.
26. Esposito S. *Trasmutazioni*. Comp. A. Lo Cicero. Ercolano: Museo Archeologico Virtuale – MAV; 2009.
27. Ob. cit. 16:32-3.
28. D’Ambra R. *Vocabolario napolitano-toscano domestico di arti e mestieri*. Napoli: Autore; 1873 [8a impr. anastática: Bologna: Forni; 1996].
29. D’Ascoli F. *Nuovo vocabolario dialettale napoletano*. Napoli: Gallina; 1993.

30. Volpe PP. Vocabolario napolitano-italiano tascabile. Napoli: Saracino; 1869 [impr. anastática: Bologna: Forni; 1970].
31. De Simone R. Il segno di Virgilio. Pozzuoli: Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo di Pozzuoli, Sezione Editoriale Puteoli; 1982.
32. Cortellazzo M, Zolli MA. Dizionario Etimologico della Lingua Italiana (DELI). Bologna: Zanichelli; 1999.
33. Della Porta GB. Della Fisionomia dell'uomo. Libro IV. Comp. de M. Cicognani. Milano: Longanesi; 1971 [1588-1589].
34. Della Porta GB. Coelestis Physiognomia. Comp. de A. Paoella. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; 1996. (Como anexo aparece el texto *Della celeste Fisionomia*, 1614, p. 294).
35. Niceforo A. Il gergo nei normali, nei degenerati e nei criminali. Torino: E.lli Bocca; 1897 [impr. anastática Bologna: Forni]. p. 37.
36. Bruno I. Il gergo della camorra negli studi di Abele De Blasio. In: Bianchi R, Sabbatino P, compiladores. Le rappresentazioni della camorra. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; 2009. p. 111-63.
37. De Blasio A. Usi e costumi dei camorristi. Napoli: Luca Torre; 1993 [1a ed. Napoli: Gambella; 1897]. p. 31.
38. De Blasio A. Nel paese della camorra. L'Imbrecciata. Pref. de C. Sergi. Napoli: Autor; 1901.
39. Ob. cit. 37:99-102.
40. Russo F. 'E scugnizze diciassette sonetti. Ed. crítica de N. De Blasi. Napoli: Libreria Dante & Descartes; 2009 [1897].
41. De Blasi N. Testimonianze per la storia di «scugnizzo», probabile neologismo di fine Ottocento. *Lingua e Stile*. 2006;XLI:229-54.
42. Russo F. Gente 'e mala vita. Napoli: Pierro; 1897.
43. Russo F. Gente 'e mala vita. In: Amedeo G. Ferdinando Russo. Vol. II. Napoli: Cuzzolin; 2007. p. 63.
44. Ob. cit. 17, vol. II:1425-26.
45. Ob. cit. 17, vol. III:828.
46. Ob. cit. 17, vol. III:992-4.

47. Bianchi P. Note di onomastica eduardiana. In: Bianchi P, De Blasi N, compiladores. Eduardo De Filippo. Dizionario dei personaggi. Venosa: Osanna; 2014. p. 21-34.
48. Maddaloni G. Io, l'erede. La lezione di Pulcinella nel teatro di Eduardo. Venosa: Osanna; 2014. p. 35-45.
49. Ob. cit. 22:32.
50. Rea D. Pensieri della notte. Napoli: Libreria Dante & Descartes; 2006 [Milano: Rusconi; 1985].
51. Rucello A. Teatro. Introd. de E. Fiore. Milano: Ubulibri; 2005.
52. Sabbatino P, compilador. Annibale Rucello e il teatro nel secondo Novecento. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; 2009.

# Los *femminielli* napolitanos: algunas reflexiones antropológicas

GABRIELLA D'AGOSTINO



El estudio de la homosexualidad entre las culturas de interés etnográfico parece demostrar que no existe un comportamiento o un modo de ser que pueda definirse universalmente como tal, en el sentido de que la cuestión de la homosexualidad no es separable de la perspectiva más amplia relativa a las actitudes hacia la sexualidad en relación con las representaciones de género de una sociedad determinada. Los significados atribuidos a lo masculino y a lo femenino son construcciones sociales, históricamente determinadas, y la categoría de género, al menos desde hace un trentenio, en la perspectiva antropológica, es la clave de acceso privilegiada para comprender las relaciones sociales por medio de las cuales se expresan las relaciones de poder, las estructuras conexas de prestigio y estatus, las estrategias matrimoniales y la organización del parentesco. La noción de género, propuesta como categoría analítica a partir de la cual se vuelve a reflexionar sobre lo que por milenios se ha considerado natural diferencia entre lo masculino y lo femenino, con la consiguiente subordinación del segundo al primero, resulta imprescindible para enfocar un punto de vista adecuado que dé cuenta de la configuración histórica de las relaciones entre hombre y mujer. El género y la sexualidad son formas simbólicas significativas que, como para cualquier otra dimensión humana, deben interpretarse antes que explicarse.<sup>1</sup> Uno de los posibles escenarios en donde colocar las relaciones entre los individuos está constituido, por lo tanto, por las relaciones de poder a la luz de las nociones de prestigio y de estatus. En esta óptica, sexualidad, fertilidad, reproducción, crianza y esterilidad emergen

también como constructos histórica y culturalmente determinados a partir de realidades concretas en cuyos niveles económico, político y simbólico resultan que son nuestros discernimientos arbitrarios de los sistemas de representación coherentes.<sup>2</sup>

La perspectiva antropológica, por definición, no se interesa tanto en las inclinaciones de cada individuo, en sus características idiosincráticas, sino en los individuos como representantes de un determinado contexto social y cultural, y en la comprensión de las dinámicas, de las relaciones entre inclinaciones individuales y sistema de reglas y códigos compartidos colectivamente, asumiéndolos como típicos. Al estudiar configuraciones culturales particulares, a partir del comportamiento concreto de los individuos que se mueven dentro de esa configuración determinada, por lo que ellos hacen, por lo que dicen que hacen, pero también por lo que hacen y no saben que lo hacen, la perspectiva antropológica se propone el objetivo de comprender sistemas de reglas, sistemas de valores, concepciones del mundo y de la vida, complejos simbólicos sobre cuya base esos individuos, implícita o explícitamente, se relacionan entre sí dando lugar a esas configuraciones.

Respecto a la homosexualidad, la atención de los antropólogos se ha concentrado por lo tanto en la llamada homosexualidad institucionalizada y/o ritual, respecto a la cual se han observado dos modelos: el primero se caracteriza por la inversión de género, del cual el ejemplo más conocido está constituido por la condición del *berdache*; el otro, organizado según el criterio de la edad, ve implicados en un comportamiento «homosexual», por un periodo de tiempo variable, a hombres que pertenecen a generaciones diversas, un poco como en el modelo de la Grecia antigua. En este caso, estamos en presencia de prácticas relacionadas con los ritos de iniciación en la edad adulta, y la relación entre adultos y jóvenes se termina con la adquisición por parte de estos últimos de la capacidad reproductiva mediante la modalidad de transmisión de la esperma capaz de garantizar el alcance de la madurez fisiológica y social. Este tipo de práctica debe entonces interpretarse en el contexto más amplio de los procesos mediante los cuales determinadas sociedades representan los procedimientos socialmente compartidos de transformación de la naturaleza y las relaciones entre los sexos: el circuito de intercambio del esperma entre los hombres, en este caso, liga a los hombres entre sí y, en un segundo momento, con las mujeres, diseñando una red de relaciones de dependencia y de obliga-

ciones recíprocas que constituyen la trama de lo social. Un ejemplo de este tipo de práctica se ha señalado en diversas sociedades de Nueva Guinea. Los neoguineanos consideran, en específico, que la «masculinidad», en sus aspectos tanto físicos como culturales, está incorporada en el esperma que, por lo tanto, debe transmitirse de un modo regularizado. De forma paralela, consideran que la «feminidad» está incorporada en la sangre menstrual y en la del parto, y que los varones consideran que también las mujeres poseen algún medio para transmitir esta sustancia a la generación sucesiva. Como ha señalado Harriet Whitehead, ejemplos de este tipo hacen comprender como una particular costumbre sexual instituida (en este caso esta forma de pederastia) no es más que «una manifestación entre tantas de un modo de clasificar y pensar los sexos», modo que, si se describe en todos sus detalles, «se descubre radicado tanto dentro de un conjunto más amplio de premisas cosmológicas como dentro de un modelo característico de privilegios y obligaciones sociales que divide las categorías de sexo y edad». Además, a menudo son justamente las prácticas sexuales o relacionadas con el sexo no convencionales a nuestros ojos —como esta forma de pederastia o la manducación ritual del esperma, o el tabú de la contaminación menstrual, o el uso, en la caza de las cabezas, de armas que simbolizan la copulación, por citar solo algunos ejemplos relativos a los grupos de Nueva Guinea— lo que pone en evidencia, con más claridad, la teoría indígena e identifica la naturaleza simbólica (6-10).

En cuanto a las formas de inversión de género conocidas en etnografía como «travestismo», una de las más conocidas, como decía, es la representada por la «berdachidad». En la Norteamérica indígena era admisible que, respecto a importantes aspectos sociales, un hombre deviniera mujer (y viceversa, aunque más raramente).<sup>3</sup> La práctica homosexual era uno de los comportamientos que acompañaban esta transgresión de género; sin embargo, este estilo de homosexualidad institucionalizada es muy diferente al de Nueva Guinea, y ambos son muy distintos del modelo de homosexualidad (lleguemos a la hipótesis de que exista solo uno, para simplificar) del mundo occidental moderno. Empero, las diferencias pueden clasificarse y comprenderse si nos damos cuenta de que cada una de las «homosexualidades» se funda en una diferente construcción cultural del género, mientras que todas las construcciones culturales del género, por cuanto disímiles en el contenido, presentan algunos rasgos de «similitud estructural». Whitehead subraya además que las construcciones culturales

de género —o sea, las ideas que confieren significado social a las diferencias físicas entre los sexos, dando lugar a dos clases biológicas (el macho y la hembra)— construyen dos clases sociales (los hombres y las mujeres),

...haciendo parecer razonables y apropiadas las relaciones sociales mediante las cuales hombres y mujeres se relacionan entre sí. En todas las sociedades conocidas está presente una dicotomía de género, en el sentido de que por doquier las diferencias sexuales de tipo anatómico, observables al nacer, se utilizan para encaminar al recién nacido en uno o en otro de los dos complejos sociales del rol. [...] Sin embargo, en ninguna cultura esa dicotomía agota las ideas que circundan las dos clases constituidas de este modo minimalista. Entran en juego también rasgos definitorios adicionales del estatus del género, algunos relacionados con ulteriores diferencias fisiológicas, reales o supuestas, entre los sexos; otros, con una infinidad de otras dimensiones como el destino, el temperamento, el poder espiritual, la habilidad y la historia mítica; y estos hipotéticos atributos adicionales son los que varían de modo significativo de cultura a cultura [11].

Whitehead observa todavía que:

...hasta tanto el género no sea definido a plenitud por algún rasgo específico, existe siempre la posibilidad de que, por varias razones [que cambiarán en función del sistema de género], pueda surgir para ciertas personas, o categorías de personas, un estatus de género mixto o deficitario. Por ejemplo, en Nueva Guinea los muchachos son deficitarios en cuanto a la «masculinidad», y si bien la homosexualidad no acompaña inevitablemente tales situaciones, estas pueden ofrecer ocasiones en las que se considere apropiada: tanto en Nueva Guinea como en la Norteamérica indígena la ocasión para la institucionalización de las relaciones homosexuales está dada por peculiares estatus de género contruidos sobre otras bases. En nuestra sociedad, al contrario, la actividad homosexual como tal da lugar al reconocimiento cultural, en la forma del reproche, de la condena o de la toma de conciencia, de un estatus de género peculiar, el del homosexual [12].

Veamos más detalladamente en qué consistía y por cuáles rasgos se caracterizaba la condición de *berdache*. *Berdache* es un término gené-

rico con el cual en la literatura etnográfica se indica un estatus de género distinto del masculino y del femenino en el área norteamericana. Utilizado sobre todo por los antropólogos de cultura anglosajona, deriva del francés *bardash* (del italiano *bardassa* sobre la base del árabe *bardaj*, del persa *bardah*). En el *Oxford English Dictionary*, *berdache* se define como: «efebo [...] joven mantenido para fines contra natura», «joven mantenido», «prostituto». El término parece que fue utilizado por primera vez por los franceses en referencia a un homosexual pasivo con vestidos femeninos para sucesivamente extenderse también a los prostitos masculinos no travestidos, a los homosexuales institucionalizados travestidos y a los prisioneros de guerra obligados a asumir rol y estatus de mujer (13).

Callender y Kochems lo definen como

...un individuo, generalmente macho, anatómicamente normal, que asumía vestido, ocupaciones y comportamiento del otro sexo para realizar un cambio en el estado del género. Este cambio no era completo; consistía más bien en el movimiento hacia un *estatus* intermedio que combinaba atributos sociales masculinos y femeninos [14].

Los términos que en las diversas culturas denotan el fenómeno, hacen referencia exactamente a su naturaleza ambigua; en efecto, en la traducción literal las denominaciones son traducibles con expresiones como «medio hombre-medio mujer» (15), «hombre-mujer» (16), «posible mujer» (17), expresión esta última que interpreta el estado de tensión hacia el sexo femenino, como rasgo dominante no resuelto. La contribución de los dos antropólogos norteamericanos consiste en una reseña de los estudios sobre el argumento, con intentos de sistematización de una materia a menudo fragmentaria, sujeta a lecturas prejuiciadas por parte sobre todo de los observadores occidentales, con el fin de consentir un exhaustivo examen comparativo. Además, el contacto de los europeos con las culturas indígenas americanas ha jugado un rol determinante para la desaparición de este fenómeno cultural tanto por la hostilidad manifiesta ante una usanza contraria a la moralidad europea dominante (que ha pesado exactamente en las interpretaciones), como por la prevalencia de modelos ideológicos occidentales dentro de las culturas indígenas (18). La progresiva desaparición de esta institución entre los aborígenes a menudo no ha permitido la observación directa, y su misma reconstrucción por medio

de la recuperación de la memoria y de los relatos de tradiciones orales ha encontrado obstáculos en la reticencia creciente de los miembros de las culturas observadas que, no pocas veces, han negado la propia existencia del fenómeno, aun cuando ha sido testificado por otras vías.

A lo mínimo, la transgresión de género en la Norteamérica indígena consistía, en esencia, en la admisibilidad de que una persona anatómicamente de un sexo, asumiese durante un periodo indeterminado, en parte o del todo, la vestimenta, la ocupación y el estatus social, incluido el conyugal, del sexo opuesto. La vía más común hacia el estatus era la manifestación, durante la infancia o la primera adolescencia, del comportamiento considerado característico del sexo opuesto. La familia y la comunidad recibían estas manifestaciones con varias respuestas: desde un moderado desaliento hasta uno activo, según el sentimiento tribal prevaleciente, pero raramente existían dudas sobre el significado de determinados comportamientos tendientes al sexo opuesto. Eran señales de que los jóvenes podían estar destinados a la especial carrera del individuo transgénero. Entre los aspectos del comportamiento social que más definen el estatus de género del *berdache*, el puesto de honor se asignaba a la participación en el trabajo productivo. «Devenía mujer» quien realizaba un trabajo de mujer, quien prefería los utensilios de los oficios femeninos o a quien el «destino» había impuesto este tipo de oficio y de utensilios. La inclinación podía manifestarse incluso antes del nacimiento: una mujer embarazada que quería conocer el sexo del futuro bebé hacía que un niño eligiera entre dos objetos (el arco y la correa para cargar) u otros específicos de la actividad y las ocupaciones masculinas y femeninas, por lo que se asumía que la elección del niño estaba condicionada por la influencia del feto. La elección hacia uno u otro objeto era un indicio significativo. O también la mujer embarazada prestaba atención a si sus sueños se referían a utensilios o vestimenta masculina o femenina. Durante la infancia estas señales podían ser confirmadas o contradichas por el comportamiento real del niño que, al manifestar interés por las actividades consideradas apropiadas al sexo opuesto al propio sexo anatómico, era educado como tal. También la vestimenta y las actitudes definían fuertemente el género. El uso espontáneo de modelos del discurso femenino, una voz aguda, modos femeninos de reír o caminar a veces se menciona en los informes etnográficos para identificar al «berdache» en ciernes. Es probable que los dos criterios «sociales» (trabajo y aspecto exterior) se reforzaran de

forma recíproca. Cada uno en sí mismo aludía a un destino transgénero que conducía a una reclasificación del individuo, pero se esperaba que a la aparición de un rasgo transversal debería seguir también el otro. Entre la preferencia ocupacional y la vestimenta, es de todas maneras la primera la que con mayor frecuencia se menciona. Desde el punto de vista anatómico, el *berdache* era por lo tanto un hombre; desde el punto de vista ocupacional y de la vestimenta, una mujer. A los ojos de los nativos de América, era por consiguiente una criatura mixta. Exactamente en virtud de esta naturaleza, el *berdache* se consideraba excelente en tareas como las mediaciones matrimoniales, la preparación de filtros de amor, la curación de enfermedades venéreas y ámbitos referidos a la relación entre los dos sexos, y por ende gozaba de particular prestigio social. No pocas veces el *berdache* desarrollaba también actividades masculinas, aunque prefiriese las tareas femeninas. Por ejemplo, los navajo apreciaban en particular justamente su capacidad de realizar el trabajo productivo de ambos sexos.

A los ojos de los observadores occidentales, el rasgo de la homosexualidad coherente con la heterosexualidad social, parece haber suscitado el mayor interés. En general, se ha puesto el acento en la dimensión homoerótica atribuible a alguna forma de homosexualidad que al occidente le sea familiar, y las respuestas que culturas diferentes de la nuestra habrían dado a este fenómeno son, en la mejor de las hipótesis, miradas como modelos funcionales al mantenimiento del orden social, respuestas «razonables» y «sabias» con el fin de considerarlas en la reflexión antropológica, que termina siempre por instaurar una comparación entre un «nosotros» y un «ellos». Por ejemplo, al considerar Kroeber que las instituciones culturales puedan surgir también para conceder un lugar a la desviación individual, ha estimado que la respuesta de los amerindios con la institución del *berdache* consistía en asignarle un estatus regularizado, un «nicho especializado» (19,20). No piensa diferente Devereux, para poner otro ejemplo, en el ensayo sobre la homosexualidad institucionalizada de los mohave (21). Sin embargo, lo importante no es negar que los *berdaches* tuvieran una actividad homosexual, hecho ampliamente documentado, sino más bien confirmar que el comportamiento homosexual como tal, en los informes etnográficos, no se menciona jamás para explicar las razones de la reclasificación de un individuo en el estado transgénero. Ocurrían o se reconocían actos homosexuales entre personas con un estado de género común; en algunos casos el comportamiento parecería no haber encontrado ninguna objeción; a menudo se

sancionaba pero, en cualquier caso, parece que de ningún modo se aludiera a una disposición duradera como la que caracterizaba al *berdache*, el individuo transgénero (o el homosexual en nuestra cultura) y, en la perspectiva indígena, tales actos no se confundían con la transgresión de género. Con respecto a las elecciones sexuales del *berdache*, por ejemplo entre los navajo, sabemos que podían casarse o tener relaciones sexuales tanto con personas del mismo sexo como del sexo opuesto. Si la relación homoerótica en sí no tiene consecuencias transformadoras en el género, significa que quedaba por fuera de la esfera de lo que, pública y oficialmente, se consideraba importante para definir los roles de los individuos. La elección del objeto sexual en realidad era lo menos importante en vez del elemento conductor de la definición de género, en sí misma no suficiente para echar a andar el proceso de reclasificación. Se podría entonces colocar al *berdache* en lugar de en la categoría del homosexual (en el sentido occidental del término) en la del «transexual». La transexualidad se ha definido, en efecto, como el impulso de asumir el comportamiento y la identidad pública del sexo opuesto, con características psicológicas distintas de la homosexualidad. El comportamiento anatómicamente homosexual dentro de la tendencia transexual es la expresión de una heterosexualidad; deriva de la tendencia transexual en vez de conducir a esta. Sin embargo, a ello se ha objetado que:

...la «transexualidad» como posición psicológica, tanto aparezca en nuestra cultura como en cualquier otra, surge *by default*, por la ausencia de categorías culturales suficientemente sofisticadas para consentir que los homosexuales conceptualicen su naturaleza. Al tener instrumentos culturales inadecuados para la autocomprensión, estos tienden [tenderían] a sumergir sus deseos en la estructura heterosexual socialmente dominante [22,23].

Lo que insiste en buscar una identidad entre *berdache* y homosexual occidental es probablemente el hecho de que, respecto al segundo, se recurra, más allá de las diversas interpretaciones, a la lectura de una suerte de sexualidad intermedia, de androginia. En el campo médico, a menudo se ha regresado a la posibilidad de que en el cuerpo del homosexual se esconda material genético u hormonal del sexo opuesto, aunque parecería que «todas las diferencias medidas se refieran de cualquier modo a detalles de los que resulta prácticamente imposible establecer relevancia». Sin embargo, advierte Whitehead, incluso si se quiere mantener esta identidad,

si descendemos al nivel de la especificación de los rasgos que caracterizan a los dos tipos (ocupación, vestuario/comportamiento, elección del objeto sexual), el centro de gravedad en los dos sistemas de género, el amerindio y el occidental, es diferente si se prioriza el primero de los rasgos de la secuencia en el caso del *berdache* y el último de los rasgos de la secuencia en el caso del homosexual occidental (24).

La conclusión que propone Whitehead para explicar la diferencia, es la siguiente: en el tipo de sociedad norteamericana en la cual se encontraba la institución de la transgresión de género, existía un escaso desarrollo de la estratificación social general. La edad y el sexo, como sucede en muchas sociedades de interés etnográfico, eran las direcciones principales a lo largo de las cuales se manifestaba la jerarquía de prestigio. Un ulterior desarrollo de los mecanismos de diferenciación del prestigio individual operaba entre los hombres en el ámbito de las habilidades militares, de la caza, rituales y artesanales que servían para establecer de manera adscripta la posición más elevada de los hombres con respecto a las mujeres, creando diferencias entre los estatus alcanzados por los hombres. Sin embargo, al mismo tiempo existía también «un espacio distintivo de la diferenciación del prestigio femenino», que se deriva del tipo de actividades productivas confiadas a las mujeres. Se trata de un espacio del prestigio que no podía permanecer insignificante a los ojos de los hombres, porque algunas mujeres eran habitualmente capaces, mediante sus habilidades, de rivalizar con los hombres por riqueza e influencia social (27).

Significativo, en este sentido, es el caso de las llamadas «mujeres con corazón de hombre». Se trata del estudio de un tipo femenino, realizado en la década de los cuarenta por Oscar Lewis entre un grupo de indios blackfoot o pies negros de Canadá, los *nord piegan*, que se presenta desviado respecto al modelo normativo corriente, en cuanto a la caracterización por rasgos relativos a la personalidad y al comportamiento, caracterizados como masculinos. A estas mujeres se les reconocía una gran habilidad en tareas tanto masculinas como femeninas (el curtido de una piel, la decoración de un vestido con perlitas, la fabricación de mocasines), que realizaban de modo excelente y en tiempo mucho más corto (26).

Si el éxito en la esfera femenina, del cual la matrona *piegan* es el ejemplo máximo, podía ser razonablemente comparable al éxito en la masculina; si la femineidad representaba una suerte de poder positivo, entonces es concebible que la esfera femenina ejerciera una atracción hacia los hombres

más allá de la dimensión erótica. La estratificación de género, estrechamente relacionada con las especializaciones ocupacionales de los dos sexos, podía por lo tanto mantenerse y replicarse exactamente por medio de la institución de la «berdachidad»: si las actividades de las mujeres generaban riqueza e influencia comparables con las de los hombres, podían existir hombres dispuestos a realizar estas actividades. Sin embargo, como estas actividades marcaban al género femenino los hombres que las asumían debían transgredir su sexo mediante el género. En este sentido, la elección del *partner* sexual no define en primer lugar al *berdache*, aun si la relación homoerótica puede haberse contemplado. Se trata de una de las respuestas que la sociedad ha dado a la relación entre los sexos y al mantenimiento de la dominación masculina.

Callender y Kochems revisan en el artículo antes citado el estado de los estudios sobre las culturas de América del Norte, distribuidos a lo largo de una vasta área que se extiende desde California hasta el valle del Mississippi y la región de los Grandes Lagos, que reconocen el estatus del *berdache*. Incluso en la variedad de las articulaciones asumidas por el fenómeno en los diversos contextos, el rasgo dominante parecería ser el de la necesidad de su validación sobrenatural, expresada en forma de visión durante la edad de la adolescencia (27) y, por lo tanto, la asimilación hacia una esfera más o menos marcadamente sacra que, de forma más o menos fuerte, confería a los *berdaches* un particular prestigio social —«Sagrados y santos» para los navajo (28), «misteriosos y sagrados» para los hidatsa—; en las sociedades tradicionales indoamericanas los travestidos «eran respetados, tal vez temidos, por el hecho de que su condición manifestaba un poder a ellos concedido por lo sobrenatural» (29). También los autores rechazan la asimilación de la «berdachidad» en la homosexualidad propuesta por algunos estudiosos (30) y consideran que su rasgo pertinente se halla exactamente en la indefinición del género como aproximación al modelo sexual opuesto al biológico de pertenencia en el cruce de las categorías de lo masculino y lo femenino.

Este último aspecto, unido a la consideración que estos individuos gozan, puede sugerir otra perspectiva para la comprensión de la institución, asumiéndola como ejemplo del muy conocido y difundido modelo de travestismo institucionalizado que fundamenta su sentido en la esfera de la androginia sagrada, unión de la oposición de los principios masculino y femenino. Parece que esta es la interpretación acerca del fenómeno que

los antropólogos europeos privilegian también sobre la base de la observación de fenómenos análogos en un área mucho más vasta de América del Norte, que comprende también el sur del continente, el área andina y Mesoamérica, el norte de Alaska y también el nordeste asiático y algunas culturas de la cuenca del Mediterráneo. Por ejemplo, Hermann Baumann ha analizado el fenómeno sobre todo en las culturas de la cuenca del Mediterráneo, del Cercano Oriente y del sur de Asia, vinculándolo al sacerdocio y a la prostitución sagrada (31,32). Al dejar a un lado el travestismo como respuesta a motivaciones de orden exclusivamente biológico, el estudioso toma en consideración otras dos formas de travestismo. La primera, «espontánea», sería característica de las sociedades más arcaicas con un régimen agrícola que han fundado su propio mito de origen sobre una pareja de gemelos y han articulado su orden social en dos partes, cada una legitimada por un particular corpus de mitos. La segunda, del travestismo de culto, fundaría el propio *status* en el mito de un dios bisexuado que superaría la oposición dual colocada en el origen del cosmos y del hombre que subsume en sí las potencias masculina y femenina como estado de *caos* originario precedente a la separación de los seres según las categorías del mundo organizado (32). Alfonso M. Di Nola ha observado que «las representaciones bisexuales presentes en el mito [...] son, en efecto, una forma particular de la más vasta experiencia de la *bipolaridad*» (33). Dentro de los sistemas bipolares, que consideran una amplia gama de elementos sobre los que diversas culturas pueden fundar el propio orden (elementos naturales, direcciones cósmicas, funciones sociales...), para determinadas culturas se habría establecido «un proceso de *sexualización*» de las categorías y, en dependencia de ello, la superación de la oposición por medio de la coincidencia de los contrarios se habría expresado en términos de bisexualidad (34). El travestismo de culto relacionado con el sacerdocio y la prostitución sagrada hetero y homosexual sería, por lo tanto, un medio para alcanzar la bisexualidad del dios.

La idea de la bisexualidad transmitida por medio del mito de la androginia conduciría, por lo tanto, para expresarnos con palabras de Eliade, al principio de la unidad-totalidad indistinta primordial de la cual tuvo origen lo existente. Se encuentra tanto en las culturas arcaicas como en culturas que han desarrollado formas de religiones complejas (35-37). Desde las culturas megalíticas, a partir de las cuales la bisexualidad divina parecería claramente atestiguada, la idea de la divinidad andrógina sobre

la cual se funda el orden de diversas culturas, incluso lejanas en el tiempo y en el espacio, sugiere que, a nivel de las estructuras profundas, la oposición primaria mediante la cual se ha distinguido la realidad, haya sido la sexual de lo masculino y lo femenino. Según esta perspectiva, basada en una gran mole espacial y cronológicamente extensa de datos ejemplificadores, la divinidad que ha dado origen al mundo conocido solo podría contener en sí ambos principios que en la realidad se observan de forma separada (38,39).

Ejemplos de «androginación ritual», de reactualización del mito originario del dios bisexuado, según Eliade, se deben considerar determinadas formas de travestismo intersexual relacionadas con los ritos de iniciación en la Grecia antigua, ya sea como rituales privados referentes al matrimonio, ya sea como rituales públicos en relación con algunas ceremonias dionisiacas o en las fiestas de Hera en Samos, así como los travestismos relacionados con el carnaval o las fiestas de regeneración del tiempo. El estudioso considera que la función principal de estos ritos fue:

...salir de sí mismos, trascender la propia situación particular fuertemente historizada, para restablecer una situación originaria, trans-humana y trans-histórica, porque es anterior a la constitución de la sociedad humana; situación paradójica, imposible de mantener en el tiempo profano, en el tiempo histórico, pero que era necesario reintegrar periódicamente para restaurar, aunque por un solo instante, la totalidad inicial, la fuente intacta de la sacralidad y de la potencia. [Y agrega:] (...) el cambio ritual de la vestimenta implicaba una inversión simbólica de los comportamientos, pretexto para bufonadas carnalescas, y también para el libertinaje de las Saturnales. En fin, era una suspensión de las leyes y de las costumbres, porque la conducta de los sexos era exactamente la contraria a la que debe ser normalmente.

La inversión de los comportamientos implicaba aquella completa confusión de los valores que constituye un rasgo específico de todo ritual orgiástico. Desde un punto de vista morfológico, los travestismos intersexuales y la androginia simbólica son homologables a las orgías ceremoniales. En cada uno de estos casos, se constata una «totalización» ritual, una reintegración de los contrarios, una regresión a la indistinción primordial. En fin, se trata de la restau-

ración simbólica del «Caos», de la unidad indiferenciada anterior a la creación, y este regreso a lo indistinguible se traduce en una suprema regeneración, en un prodigioso aumento de potencia [40].

La atribución por parte de Eliade de la misma función a cada forma de travestismo crea muchas dudas. La cuestión necesitaría un análisis puntual de cada una de las tipologías indicadas por el estudioso. Sin embargo, en este momento me limito a señalar al menos el hecho de que, por ejemplo, los casos de travestismo en determinados ritos iniciáticos, que simulan un cambio del sexo circunscrito al tiempo del rito, acentúan la condición de linealidad, de indistinción que hay que superar para que se tenga acceso a un nuevo *status* que confirma, en esencia, la *necesidad* del orden sobre el cual cada sociedad funda el propio equilibrio. No resulta casual que formas de travestismo de este tipo se encontraran, por ejemplo, en la Grecia antigua, en ritos de iniciación a la pubertad que preparaban para el matrimonio o la guerra, instituciones fundadas sobre una clara y precisa prescripción de los roles de género. Lo indistinto, temporalmente introducido, podría entenderse, por lo tanto, como desorden necesario para restablecer el orden social.<sup>4</sup> Tales prácticas pueden clasificarse entre los casos de cambio ocasional del sexo —y en este sentido se pueden entender también los disfraces de Carnaval— dirigidos a restablecer el orden existente cuando se ve amenazado por causas de diferente naturaleza, justamente mediante su suspensión temporaria.<sup>5</sup> Un ejemplo interesante en este sentido puede tomarse de la cultura ashanti. Cuando se determinaba un estado de guerra en la aldea, al quedarse sin hombres idóneos para el combate, las mujeres deambulaban desnudas (especie de grado cero del travestismo) proclamándose guerreras. Los hombres que quedaban, asumían entonces el rol de mujeres y así eran llamados durante toda la duración de la guerra. La guerra, percibida como *caos*, se desarrollaba en una dimensión propia sin tiempo. Por consiguiente, la guerra introducía un tiempo *otro*, que no podía medirse con los indicadores habituales (42). La interrupción introducida en el contexto social ordinario se expresaba, en efecto, en la suspensión de las actividades que fundan la subsistencia misma de la sociedad con la prohibición de las relaciones sexuales, de tocar la tierra ya sea con respecto al trabajo de los campos y al inicio de un nuevo cultivo, ya sea respecto a la preparación de la arcilla para la producción de vajillas, y de realizar los funerales. El control social del *caos* por medio de la introducción de un orden temporalmente

circunscrito al estado de guerra que se impone como negación de lo acostumbrado, encuentra sentido a la luz de las oposiciones sobre las que los ashanti basaban sus representaciones del mundo: fuera/dentro, bosque/aldea, guerra/paz, macho/hembra. La suspensión de las actividades normales y la asunción de roles sociales opuestos a los de género, exorcizando en esencia el caos, estaban dirigidas a restablecer el orden social sobre el cual la comunidad fundaba el propio equilibrio.

Consideremos ahora el caso de los *femminielli* napolitanos. Los *femminielli* son individuos biológicamente de sexo masculino que obtienen la plena realización de su identidad en la asunción consciente del modelo femenino. Son homosexuales travestidos que viven por lo tanto de manera manifiesta y consciente la identidad femenina mostrándola por medio de los movimientos, los vestidos, el maquillaje. Sin embargo, el fenómeno presenta características peculiares que sugieren una lectura en términos diferentes a los adoptados con relación a fenómenos de travestismo homosexual presente en otros contextos urbanos, en los que, al esquematizar, la asunción de vestidos femeninos remite al rol pasivo en la relación sexual. En efecto, los *femminielli* han sido protagonistas, al menos hasta un pasado relativamente reciente, de varios actos dirigidos a confirmar y, de algún modo, a estipular ritualmente su pertenencia de género. En las páginas que siguen, usaré el «presente etnográfico» aun si las informaciones recogidas se refieren a algunos años atrás.<sup>6</sup> Este nuevo libro, así como el precedente, ofrecen, por otra parte, diversos enfoques y pistas de reflexión que confirman la complejidad del fenómeno en cuestión.

Los *femminielli* se casan entre sí y «traen al mundo» hijos. En el caso del matrimonio, el *femminiello* que asume el rol masculino, constituye de esta manera una nueva categoría. Empero, se trata de una ficción solo temporal.

El rito del matrimonio se celebra por lo general al ocaso delante de una iglesia cerrada. El *femminiello* que representa el rol de esposa, se presenta en la ceremonia con el tradicional vestido blanco, mientras su compañero viste el traje oscuro. Algunas horas antes, en la propia casa, la «esposa», como indica la tradición, ha sido vestida por la «madrina» y ha posado para las fotografías que abrirán «el álbum de familia». Los novios son acompañados por dos damiselas, también mujeres «con cuerpo de hombre». <sup>7</sup> Al final del rito, en el que participan numerosos invitados, hombres, mujeres y niños, en un local público se realiza el banquete nupcial que ofre-

cen todos los *femminielli* acordados, lo que conduce a numerosos platos, brindis, el corte tradicional de la tarta, cantos y danzas. Al vencerse los nueve meses de la fecha del matrimonio, se produce «la *figliata*» (el parto). En la casa del matrimonio, la «mujer» grita y se retuerce, en la cama y ante la presencia única de *femminielli*, simulando los dolores de parto, hasta que da a luz un niño. El nacimiento se produce poniéndole entre los brazos un recién nacido «prestado» del vecindario o, cuando ello no es posible, un muñeco.<sup>8</sup> El hijo acabado de nacer, que es siempre de sexo masculino, se muestra en público ritualmente. La «primera salida» es una ceremonia de bautizo que por lo general se festeja contextualmente con el matrimonio de una nueva pareja de *femminielli*. Al final de un rito nupcial, los jóvenes esposos visitan, antes de ir al banquete, a una pareja de otros *femminielli* que hace poco han tenido un niño. Esta práctica estipula el ingreso del recién nacido en la comunidad. En efecto, los «padres» y los esposos festejarán juntos los eventos del nacimiento y de la boda con un único banquete (45,46).

La participación de individuos «normales» en las ceremonias es señal del reconocimiento del que gozan los *femminielli*. La gente de los barrios populares del centro histórico en los que ellos viven, en general desprecia la homosexualidad, sobre todo en la forma de la pederastia, pero reconoce y respeta su sexo social. La diversidad respecto al género masculino se manifiesta en la adolescencia. Las familias no consideran el hecho una desgracia y no marginan a su miembro, más bien lo integran en un círculo familiar estrecho y extendido y en el contexto más amplio del callejón, de la calle, del barrio. El *femminiello* se brinda a las tareas domésticas, hace mandados a las vecinas, y a él las mujeres del vecindario que trabajan fuera de casa le encargan el cuidado de los niños más pequeños. Por lo tanto, no se le considera un desviado; puede ser objeto de bromas, pero en modo complaciente y bonachón.

A estas señales evidentes de su integración en el grupo, se añaden otras, indicadoras de sentidos más profundos que el fenómeno reviste a nivel popular al menos inconscientemente. Se considera, por ejemplo, que el *femminiello* da buena suerte. A él se encarga tanto la organización de la «rifa», especie de lotería que se realiza el lunes, día de la luna dedicado a los muertos, delante de las catacumbas de San Gaudioso en la iglesia del Monacone, como otras formas de «tómbola» organizadas en los Barrios Españoles o en los Ponti Rossi, zonas del centro histórico de la ciudad.

Algunas televisiones locales, en ocasión de las fiestas de navidad, han transmitido una tómbola con la «*smorfia*» (charada) incluida (atribución de particulares significados a los números extraídos) «cantada» por un *femminiello*.

Estos rasgos confirman la asimilación de los *femminielli* en un ámbito que trasciende las formas del travestismo homosexual comúnmente entendido. En primer lugar, el propio término que define esta institución, al referirse a una precisa condición biológica declinada al masculino —*femmin(iell)-o*— connota un estado de género no resuelto. Por otro lado, no todos los homosexuales travestidos son *femminielli* (ratifican ritualmente su *status*), pero todos los *femminielli* son homosexuales travestidos. No todos los travestidos están socialmente integrados, pero todos los *femminielli* lo están. Solo ellos «dan suerte». En este primer nivel, su estatus puede ser asimilado al de particulares individuos, objetos y sucesos a los que se atribuyen valores y poderes de orden mágico-sagrado en virtud de su ambigüedad. El fenómeno, conocido tanto con respecto al mundo antiguo como a las culturas tradicionales del mundo occidental y a las de interés etnográfico, se refiere a objetos «extraños», plantas, animales o seres humanos portadores de malformaciones físicas, individuos epilépticos o inestables psicológicamente, en general todos aquellos fenómenos o seres connotados por una «naturaleza» indefinida, que por lo tanto escapan a clasificaciones certeras. Este hecho los relaciona con el orden sobrenatural del cual adquieren su valor.

Existe la posibilidad de seguir una huella, inestable pero significativa, para tratar de reconstruir un recorrido que de algún modo une el actual fenómeno de los *femminielli* con el mucho más conocido del travestismo ritual relacionado con lo sagrado. En el territorio de Campania, en las cercanías de Avellino, surge el Santuario de Montevergine, lugar de culto mariano que tiene una conexión muy fuerte con el napolitano, meta de tres importantes peregrinaciones, en mayo, septiembre y febrero. A la primera de estas se le llama «de los *cafoni* (villanos)»; a la segunda, «de los napolitanos». A la tercera, que se efectúa el 2 de febrero (fiesta de la Candelora) se le denomina «de los *femminielli*», con la participación numerosa de estos individuos, que parten de Nápoles la noche precedente a la fiesta. Su presencia se registra también en otros momentos festivos relacionados con el Santuario, en los cuales tradicionalmente se prevé el acompañamiento de grupos de peregrinos y aparte uno de ellos que incita al canto y a la danza.

La conexión que parece subsistir entre este lugar de culto y los *femminielli* napolitanos, puede encontrar alguna justificación si se recorre la historia del sitio de Montevergine, de interés desde la antigüedad para los cultos en honor a la Gran Madre. Mientras, el área de Irpinia se caracterizaba por cultos paganos y oraculares, el más importante de los cuales era el tributado a la diosa Mefite, divinidad andrógina llamada así en femenino y como dios Mefito en masculino, en un santuario que se remonta al siglo VI a.C. (47-49). En la misma área, sobre el lado opuesto, existe testimonio de un antiguo culto a Jano, la divinidad de dos caras, ambigua y doble en relación con los «inicios». Invocado al inicio de una gesta, al inicio del mes y del año, a Jano se le reconocía un rol en la creación del mundo. Sin embargo, el culto más fuerte era el reservado a Cibele, y al sitio se le recordaba todavía en la era cristiana como Monte de Cibele. En referencia al lugar del Santuario mariano de Montevergine, numerosos eruditos se atienen a la toponimia tradicional de Monte de Cibele y refieren la información de la precedente existencia de un templo dedicado a la Gran Madre.

Rasgo propio de la gran parte de los dioses de la vegetación y de las Grandes Madres es la bisexualidad. El mito de la androginia divina, que incluye en la divinidad los principios masculino y femenino, remite al principio de la unidad-totalidad indistinguible de la cual se originó lo existente (36). El culto de Cibele se caracterizaba por la castración ritual de sus fieles, y sus sacerdotes alcanzaban, mediante la castración y el travestismo con vestidos femeninos, la unión extática con la diosa. Por otra parte, un colegio de sacerdotes sodomitas se reconocía de manera oficial en sus templos en Tiro, Ioppa, Hierápolis y Jerusalén hasta el periodo inmediatamente precedente al Exilio (Primer Libro de los Reyes XV, 12; Segundo Libro de los Reyes XXIII, 7). Asimismo, la etimología del nombre *Cibele*, que se enlaza con el hebreo *gebal* y el árabe *jabal* (montaña), revela, según Guéron, un valor bipolar de la divinidad. Su carácter celeste de diosa de la montaña está en estrecha relación con su carácter de madre tierra por el hecho de que su atributo, la piedra negra (el *betile*), símbolo axial de la montaña, como eje conecta cielo y tierra (50).

En un área no lejana, Plutarco (*Mul. virt.* 261f) asevera que Aristodemo, tirano de Cumas alrededor de 500 a.C., obligaba a los jóvenes a llevar el pelo largo y adornarse con joyas, mientras que las muchachas debían vestir un manto y rasurarse la cabeza. La costumbre que evidentemente

había perdido el sentido desde el momento en que se le alude como una burla vejatoria, parecería conectarse con ritos de travestismo estudiados con referencia al mundo antiguo. Empero, resulta curioso que ello esté testimoniado en un área que parece estar particularmente interesada en cultos y rituales relacionados con la esfera de la sexualidad de orden sagrado.

Regresemos a Montevergine y a épocas sucesivas. La *Vita di San Vitaliano*, documento fechado en torno a los primeros decenios del siglo XII, hace referencia a la primera fundación en este sitio de un templo a la Virgen y ofrece algunos elementos particularmente interesantes para los objetivos del discurso que aquí incumbe. Se lee que Vitaliano, obispo de Capua, gozaba de mucha estima y veneración. Sus grandes y reconocidas virtudes habían suscitado la envidia de algunos individuos, los cuales, introduciéndose por la noche en la habitación del obispo, sustituyeron sus ropas por vestidos de mujer. A la mañana siguiente, Vitaliano, sin darse cuenta del engaño, se puso la ropa y se dirigió a la iglesia para celebrar la misa. Los devotos presentes, ante aquel travestismo, acusaron al obispo de impiedad y sacrilegio, y lo calumniaron de tener relaciones con mujeres. Por lo tanto, condenado a muerte, fue lanzado al mar encerrado en un saco. Logró salvarse y quiso construir un templo a la Virgen en Montevergine, donde pidió ser sepultado (51). El documento alude evidentemente a una vestimenta de culto que no debía haber desaparecido del todo si el autor anónimo del texto siente la exigencia de hacer referencia a un episodio, que condena en forma parabólica, que no tendría razón de ser sino dentro de una lógica arcaica de relaciones con lo sobrenatural.

De nuevo encontramos huellas de travestismo en Montevergine en relación con un incendio que destruyó el Santuario en la noche de Pentecostés de 1611. Según el testimonio de los padres benedictinos, cuando se dominó el incendio y se comenzaron a contar los muertos (alrededor de cuatrocientos fieles refugiados en la hospedería del Santuario) se presentó un espectáculo inquietante: muchos de los peregrinos eran hombres vestidos de mujer. Un castigo divino por las prácticas paganas que, según un testimonio de poco después del desastre, consistía, además del travestismo, en la ejecución de ritos orgiásticos en estado de eufórica embriaguez (52).

En la historia reciente del Santuario, significativamente en el día de Pentecostés, Montevergine es teatro de ritos extáticos de posesión o, sea como fuere, de manifestaciones rituales en las cuales el canto y la danza tienen un rol central; por demás, como ya he referido, precisamente a un

travestido se confía de manera tradicional la tarea de guiar a los peregrinos en estas prácticas como para indicar la conexión ininterrumpida con las características de culto del sitio en la era arcaica.

El fenómeno de los *femminielli* es mucho más interesante, ya que incluso presentándose en un contexto contemporáneo urbanizado mantiene de alguna manera inalterados determinados caracteres arcaicos conectados con la androginia simbólica. Aunque sin querer leer el fenómeno exclusivamente con la insistencia de la posible relación entre la costumbre moderna y ciertos fenómenos histórico-religiosos del pasado, un hecho parece significativo en particular. Se ha observado que, en el parto (la *figliata*), el sexo del recién nacido es siempre rigurosamente masculino y en la descripción del rito de Curzio Malaparte el niño está representado por una estatuilla con un enorme falo. Estos aspectos parecerían estar en contradicción con el orden del discurso que confiere sentido al estatuto de los *femminielli*. En realidad, de este modo se confirma la indefinición del género: la atribución de un sexo diferente al recién nacido pondría fin al proceso que da coherencia a esta condición justamente en cuanto al «estado de género no resuelto». Su énfasis en la elección del simulacro de Príapo es en este sentido particularmente significativo, ya que, a pesar de su atributo, más bien justamente por su condición permanente, no puede tener una sexualidad normal (*Corpus Priapeorum*, 23). Además, algunas tradiciones comparan a Príapo con Dioniso, pero sobre todo con Hermafrodito. Así, por ejemplo, Diodoro refiere la tradición según la cual el dios estaba dotado de «una naturaleza corpórea promiscua de macho y hembra» y tenía «la belleza y la suavidad del cuerpo casi como una mujer, y el aspecto viril y el vigor de un hombre» (53).<sup>9</sup>

El énfasis en los rasgos biológicamente masculinos y los psíquicamente femeninos parecería dar lugar, en la sociedad napolitana actual, a una especie de «berdachidad» contemporánea que, mediante diversos actos rituales, confiere un estatuto identitario, que resuelve lo que en una lógica dicotómica se connota como un desequilibrio, dentro de un espacio normativo, en última instancia «sagrado».<sup>10</sup>

## Notas

<sup>1</sup> Para una síntesis, ver D'Agostino (1). De la amplia bibliografía reciente sobre estas cuestiones, me limito a señalar además a Heritier (2,3), Forni, Pennacini, Pussetti (4) y Mattaucci (5).

<sup>2</sup> Cfr. la introducción de S. Ortner y H. Whitehead (1), en particular los párrafos 3.2 y 3.3, pp. 90-105.

<sup>3</sup> Para una discusión puntual, remito a Whitehead (6), pp. 173-218.

<sup>4</sup> Para los casos de travestismo en los ritos de iniciación relacionados con el matrimonio y la guerra, cfr. D'Agostino (1), pp. 16-31, y las referencias bibliográficas allí contenidas (2-5).

<sup>5</sup> En la literatura etnográfica, un ejemplo clásico de inversión ocasional de los roles sexuales mediante el travestismo está constituido por el *naven*, un complejo ritual de los iatmul de Nueva Guinea estudiado, como es conocido, por Gregory Bateson en la década de los treinta. Absteniéndome de entrar en el mérito del modelo interpretativo que ofrece el autor (que plantea no pocas cuestiones de orden teórico y metodológico, sobre las que remito a la introducción de Houseman y Severi) (41), aquí puede bastar hacer referencia al *naven* como ritual de travestismo colectivo realizado cuando un joven iatmul cumple la primera acción culturalmente relevante. En el rito los protagonistas, reunidos en torno a un joven *Ego*, realizan «la inversión sistemática de [sus] posiciones estructurales [...] en el sistema de parentesco, por medio de las identificaciones que este prevé y hace posibles» (p. XXIII). El rito se articula, con sus rasgos invariables, del modo siguiente: «La madre de *Ego* se desnuda». «El hermano de la madre (*wau*), designado él también con el término 'madre', viste hábitos femeninos, grotescamente contrahechos. Generalmente acompañado por su mujer [...], que toma el nombre ritual de "esposa masculino del tío materno", este se pone a buscar a su *laua* (el hijo de la hermana: *Ego*) para ofrecerle comida y recibir a cambio conchas preciosas. En este momento, cuando la búsqueda del joven y el intercambio de los dones ya se ha convertido en un espectáculo público, el hermano de la madre de *Ego* exclama dirigido al joven: "¡Eres tú, mi marido!", y frota visiblemente las nalgas contra una pierna del sobrino. A esta manifestación explícita de homosexualidad ritual, el tío puede agregar después la imitación grotesca del parto, que ha ocasionado el nacimiento del joven sobrino». «La hermana del padre de *Ego*, llamada 'padre' para la ocasión, viste un espléndido traje de guerrero y golpea violentamente al joven hijo de su hermano». «La mujer del hermano mayor de *Ego*, llamada 'hermano mayor', viste, como la hermana del padre, traje masculino, y ella también golpea al joven hermano de su marido [...]. «La hermana de *Ego*, que toma el nombre ritual de 'hermana-varón', viste un espléndido traje masculino» (p. XXI). A nivel estructural el comportamiento ritual es expresión «de premisas implícitas, lógicamente articuladas en un sistema coherente de pensamiento, que establecen el *eidós* de la cultura iatmul» (p. XXII). A la inversión de roles por medio de las identificaciones estructuralmente posibles (hermano/hermana, padre/hijo, mujer/marido) se acompaña la dramatización de las emociones y de los sentimientos en forma caricaturesca por parte de los individuos iatmul en un día de *naven* en que se atribuyen los «papeles» en forma inversa: el orgullo, sentimiento socialmente atribuido a los guerreros, lo expresan las mujeres en forma de vacía vanagloria; los hombres imitan el comportamiento femenino enfatizando de forma grotesca los rasgos más obscenos: «cada uno [...] se pone en el lugar del otro, imita el estereotipo colectivo, acentuando hasta el exceso los aspectos más miserables o ridículos» (p. XXIV). Actúan, en esencia, al revés y de manera deformada el *ethos* masculino y el femenino. Entonces, a este primer nivel la inversión ritual de los roles y de la respectiva «gramática de las pasiones» culturalmente atribuida, sobre la cual se funda la diferencia-

ción social, iniciando al joven iatmul en los sistemas de relaciones socialmente previstas, confirma y reitera el orden que imprime coherencia y equilibrio al grupo.

<sup>6</sup> En las páginas siguientes retomo una reflexión ya presente en D'Agostino (1,43).

<sup>7</sup> Agradezco al señor Enzo Simonelli por haberme mostrado algunas fotografías relativas al matrimonio de los *femminielli*, tomadas en la década de los setenta por Pino Simonelli, estudioso prematuramente desaparecido, que había mostrado la peculiaridad del fenómeno.

<sup>8</sup> En la novela *La piel* (1949), Curzio Malaparte ofrece una descripción muy vívida del rito de la «*figliata*» (el parto): «Un sonido de voces amortiguadas llegaba del interior de la casa, y un largo y alto gemido, una especie de lamento cantado, casi un himno doloroso, semejante al lamento de una parturienta modulado sobre el motivo de una canción amorosa. Nos levantamos intrigados, nos acercamos a la casa sin hacer ruido, entramos. El sonido de las voces y aquel extraño lamento provenían de la planta superior. Subimos la escalera en silencio, empujamos una puerta y nos detuvimos en el umbral.

»Era una pobre habitación de pescadores, ocupada por un inmenso lecho en el cual, bajo una colcha de seda amarilla, yacía, hombre o mujer, una vaga silueta humana: la cabeza, tocada con una blanca cofia orlada de encajes y atada bajo la barbilla con una larga cinta celeste, se posaba en medio de una amplia y abultada almohada con una funda blanca de brillante seda, como una cabeza decapitada sobre una bandeja de plata. En el rostro moreno por el sol y el viento brillaban los ojos, grandes y oscuros. Tenía la boca ancha, con labios rojos sombreados por unos bigotes negros. Era un hombre, sin duda, un joven de no más de veinte años. Se lamentaba cantando con la boca abierta, y movía la cabeza de un lado al otro sobre la almohada, agitaba por fuera de las sábanas los musculosos brazos enfundados en las mangas de un camión de noche femenino, como si ya no pudiera soportar la mordida de una cruel dolencia, y de vez en cuando se tocaba con las manos el vientre extrañamente hinchado, como el de una mujer embarazada, cantando: «¡Ay, ay, pobre de mí!».

»Alrededor del lecho, Jeanlouis y sus amigos se agitaban premurosos y aterrorizados, como presas de la angustia que oprime el corazón de los familiares a la cabecera de la cama de una parturienta: unos refrescaban con trapos mojados la frente del paciente; otros vertían vinagre y esencias aromáticas en un pañuelo que le acercaban a la nariz; algunos preparaban toallas, gasas, vendas de lino; otros se atareaban en torno a dos cántaros en los que una vieja de rostro arrugado, y de enredados cabellos grises, con gestos lentos y estudiados, en contraste con el angustioso balanceo de la cabeza y los suspiros afanosos que salían de su pecho, con las miradas implorantes que alzaba al cielo, vertía agua caliente de dos jarros que alzaba y bajaba rítmicamente. Los demás corrían sin pausas por la habitación, cruzándose, chocando unos con otros, apretándose la cabeza entre las manos y gritando «Mon Dieu! Mon Dieu!» cada vez que el parturiente lanzaba un grito más agudo o un gemido más desgarrador.

»De pie, en medio de la habitación, con un enorme paquete de algodón hidrófilo apretado entre las manos, del cual con gesto solemne iba sacando anchas madejas de algodón, que lanzadas al aire, caían a su alrededor lentamente como una nieve tibia desde un cielo luminoso y cálido, Georges parecía la estatua de la Angustia y del Dolor. «¡Ay, ay, pobre de mí!», cantaba el parturiente golpeándose el vientre hinchado con las manos, que

sonaba como un tambor, y el ruido profundo de aquellos fuertes dedos de marinero en aquel vientre de mujer embarazada le sonaba cruelmente a Georges, que cerraba los ojos, con el rostro lívido y tembloroso, y gemía “Mon Dieu! Ah, mon Dieu!”.

»Apenas Jeanlouis y sus amigos se dieron cuenta de que nosotros, parados en el umbral, contemplábamos la extraordinaria escena, se nos echaron encima con un solo grito; y con gestos tímidos, con violencia púdica, con cien gestos y ademanes delicados, con ligeros toquécitos que parecían caricias, con suspiros que parecían de temor y eran casi de placer, intentaron empujarnos fuera de la puerta. Y tal vez hubieran conseguido su propósito, si de repente no hubiera resonado en la habitación un grito altísimo. Todos se dieron la vuelta y, con un murmullo de dolor y temor, se acercaron a la cama.

»Pálido, con los ojos aterrorizados y ambas manos oprimiendo las sienes, el parturiento sacudía la cabeza de un lado a otro sobre la almohada, gritando con voz muy aguda. Una baba sanguinolenta le brotaba como espuma por la comisura de los labios, y gruesas lágrimas le surcaban el moreno y masculino rostro, emperlándole los negros bigotes. “¡Cicillo, Cicillo!” gritó la vieja arrojándose sobre la cama, y metiendo las manos bajo las sábanas, resoplando, chasqueando la lengua, murmurando obscenamente, extraviando los ojos y sacando de lo más profundo de su pecho suspiros borboteantes, se atareaba en torno al hinchado vientre, que ora se alzaba, ora bajaba, meneándose torpemente bajo la colcha de seda amarilla. De vez en cuando la vieja gritaba “¡Cicillo, Cicillo, no tengas miedo, que yo estoy aquí!” y parecía que, agarrando con sus manos alguna asquerosa bestezuela escondida bajo las mantas, trataría de sofocarla. Cicillo yacía con las piernas abiertas, lanzando espumajos por la boca, e invocando “¡San Gennaro, San Gennaro, ayúdame!”. Y sacudía con ciega violencia la cabeza de un lado a otro, en vano contenido por Georges que, llorando y abrazándolo con suave ternura, procuraba que no se hiriese la cabeza con los barrotes de la cama.

»De repente la vieja se puso a tirar hacia sí, con ambas manos, algo del vientre de Cicillo, y finalmente con un grito de triunfo arrancó, alzó y mostró a todos una especie de pequeño monstruo de color oscuro, de cara arrugada y llena de manchas rojas. Al verlo, todos se sintieron invadidos por una alegría frenética, se abrazaban uno al otro con lágrimas, se besaban en la boca, y saltando y gritando se apretaron en torno a la vieja que, clavando las uñas en la oscura y rugosa carne del recién nacido, lo alzaba al cielo, casi como si lo ofreciera en don a algún Dios y gritaba “¡Oh bendecido, oh bendecido por la Virgen! ¡Oh hijo milagroso!”. Hasta que todos, como exaltados, se pusieron a correr de aquí para allá por la habitación, a imitar el sonido de un recién nacido, a gimotear, a llorar con voz muy aguda estirando la boca hasta las orejas y frotándose los ojos con los puños cerrados: “¡Gua!, ¡gua!, ¡gua!, ¡gua!, ¡gua!”. Arrebatado de las manos de la vieja y pasando de mano en mano, el recién nacido llegó finalmente a la cabecera de Cicillo, que, incorporándose sobre la cama, con el bello rostro masculino y bigotudo iluminado por una dulcísima sonrisa maternal, abría los musculosos brazos al fruto de sus entrañas. “¡Hijo mío!”, gritó, y aferrando al pequeño monstruo se lo llevó al seno y lo frotó contra su velludo pecho, le cubrió el rostro de besos, lo acunó entre sus brazos, canturreándole, y finalmente con una bellísima sonrisa se lo entregó a Georges.

»Ese gesto, en el rito de la “*figliata*”, significaba que el honor de la paternidad correspondía a Georges, quien, acogiendo con las manos abiertas al recién nacido, se dedicó a darle palmaditas, a mimarlo, a besarlo, mirándolo con ojos risueños y llorosos. Yo miré al niño

y me horroricé. Era una antigua estatuilla de madera, un fetiche burdamente esculpido, y parecía uno de esos simulacros de fauces pintadas sobre las paredes de las casas de Pompeya. Tenía la cabeza pequeñísima e informe, los brazos cortos y esqueléticos, el vientre enorme e hinchado, y del bajo vientre sobresalía un falo de grosor y forma nunca vistos, como la cabeza de un hongo venenoso, roja y llena de manchas blancas. Tras haber admirado largamente al pequeño monstruo, Georges se lo acercó al rostro, apoyó los labios sobre la cabeza de aquel hongo y la recorrió besándola y mordidiéndola. Estaba pálido, sudoroso, jadeante, le temblaban las manos. Todos se le acercaron gritando, alzando y agitando los brazos, y rivalizando para besar aquel inmundo falo, con un furor que era sorprendente y horroroso.

»En aquel momento, desde el fondo de la escalera, una voz fuerte gritó «¡Los spaghetti, los spaghetti!», y un olor a pasta cocida y a salsa de tomate entró con la voz en la habitación. Al oír el grito, Cicillo sacó las piernas de la cama y, apoyada una mano sobre el hombro de Georges, casi abrazándolo, con la otra púdicamente apretándose al pecho los bordes del camisón, se levantó, posó los pies sobre el suelo lenta, lentamente, con gestos delicados, con débiles suspiros, con lánguidas miradas, sujetado y sostenido por diez brazos amorosos, se movió y, envuelto en una bata de seda roja que la vieja le había echado sobre los hombros, se dirigió hacia la puerta gimiendo. Y todos lo seguimos» (44).

<sup>9</sup> Sobre Priapo, cfr. Olender (54).

<sup>10</sup> Más recientemente he vuelto al tema de los *femminielli* y, dejando como telón de fondo la perspectiva que había privilegiado en los estudios precedentes, me concentré en sus historias de vida y en los procesos de construcción identitaria que parecen privilegiar, confirmar y reiterar la lógica dicotómica de género. Cfr. D'Agostino (55).

## Referencias bibliográficas

1. D'Agostino G. Travestirsi. Appunti per una trasgressione del sesso. In: Ortner S, Whitehead H. Sesso e genere. L'identità maschile e femminile. Ed. it. de G. D'Agostino. Palermo: Sellerio; 2000. p. 11-6.
2. Heritier F. Maschile e femminile. Il pensiero della differenza. Roma-Bari: Laterza; 1988.
3. Heritier F. Dissolvere la gerarchia. Maschile/femminile II. Milano: Raffaello Cortina; 2004.
4. Forni S, Pennacini C, Pussetti C, compiladores. Antropologia, genere, riproduzione. La costruzione culturale della femminilità. Roma: Carocci; 2006.
5. Mattaucci C, compilador. Etnografie di genere. Immaginari, relazioni e mutazione sociali. Pavia: Altavista; 2012.
6. Whitehead H. L'arco e la cinghia del fardello. Uno sguardo sulla omosessualità istituzionalizzata nel Nord America indigeno. In: Ortner S, Whitehead H. Sesso e genere. L'identità maschile e femminile. Ed. it. de G. D'Agostino. Palermo: Sellerio; 2000. p. 176.

7. Herdt G. *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity.* New York: McGraw-Hill; 1981.
8. Herdt G, editor. *Rituals of Manhood.* Berkeley: California University Press; 1982.
9. Herdt G, editor. *Ritualized Homosexuality in Melanesia.* Berkeley: University of California Press; 1984.
10. Herdt G, editor. *Third Sex, Third Gender. Beyond Dimorphism in Culture and History.* New York: Zone Books; 1996.
11. Ob. cit. 6:177-8.
12. Ob. cit. 6:178.
13. Angelino H, Shedd CL. A note on berdache. *American Anthropologist.* 1995;57:121-6, citado en Signorini I. Transvestitism and Institutionalized Homosexuality in North America. In: *Atti del XL Congresso internazionale degli Americanisti;* 1974; Tilgher, Genova. p. 158.
14. Callender C, Kochems LM. The North American Berdache. *Current Anthropology.* 1983 Ago.-Oct.;24(4):443.
15. Grinell GB. *The Cheyenne Indians.* New York: Cooper Square; 1962, citado en Callender C, Kochems LM. The North American Berdache. *Current Anthropology.* 1983 Ago.-Oct.;24(4):443.
16. Bowers A. Hidatsa social and ceremonial organisation. Chicago: Chicago University Press; 1965, citado en Callender C, Kochems LM. The North American Berdache. *Current Anthropology.* 1983 Ago.-Oct.;24(4):443.
17. Powers WK. Oglala religion. Lincoln: University of Nebraska Press; 1977, citado en Callender C, Kochems LM. The North American Berdache. *Current Anthropology.* 1983 Ago.-Oct.;24(4):443.
18. Signorini I. Transvestitism and Institutionalized Homosexuality in North America. In: *Atti del XL Congresso internazionale degli Americanisti;* 1974; Tilgher, Genova. p. 155-6.
19. Kroeber AL. *Handbook of the Indians of California.* Bureau of American Ethnology Bulletin. 1925;(78).
20. Kroeber AL. Psicosi e sanzione sociale. In: *La natura della cultura.* Bologna: Il Mulino; 1952. p. 579-97.
21. Devereux O. Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians. *Human Biology.* 1937;9:498-527.

22. Ob. cit. 6:197.
23. Katz J. *Gay American History: Lesbian and gay men in U.S.A.* New York: Crowell; 1976. p. 278.
24. Ob. cit. 6:198.
25. Ob. cit. 6:217.
26. Lewis O. Manly-hearted women among the North Piegan. *American Anthropologist*. 1941;43:173-87.
27. Ob. cit. 14:451.
28. Hill WW. The status of hermaphrodite and transvestite in Navaho culture. *American Anthropologist*. 1935;37:274.
29. Ob. cit. 14:453.
30. Ob. cit. 14:443 y pássim.
31. Baumann H. Der kultische Geschlechtswandel bei Naturvölkern. *Zeitschrift für Sexualforschung*. 1950;(3-4):1-39.
32. Baumann H. Das doppelte Geschlecht. *Ethnol. Studien zur Bisexualität. In: Ritus und Mythos.* Berlin: Reimer; 1955.
33. Di Nola AM. Bisessualità e androginia. In: *Enciclopedia delle Religioni.* Vol. 1. Firenze: Vallecchi; 1970. p. 1145.
34. Ob. cit. 33:1146.
35. Eliade M. *Trattato di storia delle religioni.* Trad. it. de Bollati Boringhieri. Torino; 1976.
36. Eliade M. *Mefistofele e l'androgine.* Trad. it. Roma: Edizioni Mediterranee; 1989.
37. Eliade M. *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi.* Trad. it. Roma: Edizioni Mediterranee; 1992.
- 38 Ob. cit. 35:433 y ss.
39. Ob. cit. 36:94 y ss.
40. Ob. cit. 36:103-4.
41. Houseman M, Severi C. Introduzione. In: Bateson O. *Naven. Un ritual di travestimento nella Nuova Guinea.* Trad. it. Torino: Einaudi. p. I-LIV.

42. McLeod M. Arte africana e idee sul tempo. In: Marazzi A, compilador. *Antropologia. Tendenze contemporanee, Scritti in onore di Bernardo Bernardi*. Milano: Hoepli; 1989. p. 241-2.
43. D'Agostino G. Il sesso in maschera. In: Castelli F, Grimaldi P. *Maschere e corpi*. Roma: Meltemi; 1997. p. 146-67.
44. Malaparte C. *La pelle*. Firenze: Vallecchi; 1965. p. 116-9.
45. Simonelli P, Carrano G. Le mariage des femminielli à Naples. *Masques. Revue des Homosexualités*. 1983;(18):106-15.
46. Simonelli P, Carrano G. Mito e seduzione dell'immagine femminile a Napoli. In: Mattace-Raso R, compilador. *Sessualità e sessuologia nel Sud*. Napoli: Società Editrice Napoletana; 1987. p. 17-23.
47. Pauly F, Wissowa G. *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: A. Druckemüller; 1931.
48. Roscher WH. Mefitis. In: *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*. Hildesheim: Georg Olms; 1965. II.2, p. 2519-21.
49. Mambella R. Mefitis. In: *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*. Zürich-München: Artemis; 1992. VI.1, p. 400-2.
50. Guénon R. *Simboli della Scienza sacra*. Trad. it. Milano: Adelphi; 1990. p. 266-8.
51. De Simone R. *Il segno di Virgilio*. Pozzuoli: Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo; 1982. p. 91.
52. Giordano GI. *Croniche di Monte Vergine*. Napoli: Camillo Cavallo; 1648, citado en De Simone R. *Il segno di Virgilio*. Pozzuoli: Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo; 1982. p. 92.
53. Diodoro Siculo. *Biblioteca storica*. 4, 6. Ed. de L. Canfora. Palermo: Sellerio; 1988. p. 193.
54. Olender M. Priapo. L'ultimo degli dei. In: Bonnefoy Y, compilador. *Dizionario delle mitologie e delle religioni*. 3 vol. Milano: Rizzoli; 1989. p. 1438-43 [y la bibliografía relativa].
55. D'Agostino G. *Sottotraccia. Percorsi tra antropologia e contemporaneità*. Acireale-Roma: Bonanno; 2016 [en particular las pp. 118-26].

# Entrecruzamientos de género y nuevos recorridos identitarios

GIANFRANCA RANISIO



Las sociedades contemporáneas están caracterizadas por una siempre más extensa heterogeneidad sexual, que pone en discusión la rígida división masculino/femenino.

También en la sociedad italiana, no obstante rigideces ideológicas de algunos o episodios de homofobia por parte de otros, los movimientos LGBT reivindican plenos derechos y nuevas relaciones entre sexualidad y sociedad, y demandan intervenciones contra toda forma de discriminación de la diversidad sexual y de género. Precisamente por estos motivos, es importante tener en cuenta que también en el pasado en las diversas sociedades se presentaron casos de sexualidad e identidad de género que iban más allá de la rígida división binaria masculino/femenino, para los que se han dado múltiples y diferentes respuestas socioculturales: algunas sociedades han creado ámbitos específicos de acción, integrando estos sujetos en la vida cotidiana y atribuyéndoles roles específicos; otras les han negado un rol; en algunas culturas las prácticas sexuales entre sujetos del mismo sexo se han consentido en las ceremonias de iniciación a la edad adulta. En las sociedades occidentales durante mucho tiempo la disciplina y el control de la diversidad sexual han coincidido con la construcción y la formalización de un modelo sexual rígido, que distinguía lo que era normal de lo que era anormal.

Por lo tanto, es importante considerar el modo en que en una gran ciudad de Europa como Nápoles, que ha sido capital de un reino durante un largo periodo de su historia, se ha considerado e integrado la diversidad sexual.

Acometer con perfil antropológico una temática como la presencia y el rol de los *femminielli* en la sociedad napolitana, es sin duda complejo, porque significa, por un lado, enfrentarse a las teorías sobre el género y, por otro, interrogarse sobre las relaciones entre los *femminielli* y la cultura popular napolitana, en sus dinámicas y, por ende, en sus mutaciones. Para una comprensión más amplia de estas figuras, resulta oportuno ya sea recurrir a un enfoque interdisciplinario que permita encuadrarlas dentro de una perspectiva histórica que atraviesa los mitos de la Magna Grecia y las antiguas formas de ritualidad para llegar hasta nuestros días, ya sea analizar su relación con el contexto sociocultural del napolitano (ciudad y provincia) y con los profundos cambios producidos en el tejido urbano.

Los *femminielli* son expresión de una subcultura específica, que encierra una visión propia del mundo y de la religión; todavía participan en rituales, en los que se funden arcaísmo y contemporaneidad, como en el peregrinaje al Santuario de Montevergine, donde en el pasado estaban presentes en modo significativo sobre todo, pero no solamente, en la celebración de la Candelora. Esta práctica ritual tiene antiguos orígenes, connotados por profundas estratificaciones detectables tanto en las modalidades de participación en el culto como en la leyenda, sobre la cual se funda la relación preferencial de los *femminielli* napolitanos con la Mamma «Schiavona», retomada en 2008 por parte del movimiento de los gays para reiterar la reivindicación de sus derechos y, al mismo tiempo, para tomar distancia de los *femminielli* de la tradición.<sup>1</sup> En efecto, en la sociedad napolitana los *femminielli* representan y son considerados expresión de un mundo tradicional, lejano del de los gays y las lesbianas, los cuales politizan sus reivindicaciones (1). La leyenda, a la cual el movimiento de los gays ha hecho referencia en aquella circunstancia, instituye, en efecto, un vínculo directo entre la Virgen de Montevergine y los *femminielli*; sin embargo, esta tradición parece más reciente, respecto a otras leyendas que se han adoptado para motivar tal relación y que tienen como base el motivo del travestismo con vestidos femeninos, como la leyenda de San Vitaliano o la vinculada al incendio del santuario en 1611.<sup>2</sup>

El peregrinaje a Montevergine, en ocasión de la Candelora, era una tradición difundida entre los *femminielli* napolitanos, que organizaban en esta circunstancia autobuses, en los cuales se sentaban junto a las mujeres. Los estudiosos (antropólogos e historiadores de las religiones) han formulado diferentes hipótesis; sobre todo se han detenido en la presencia

en la era arcaica en esta zona de Irpinia de cultos dedicados a divinidades femeninas o a divinidades con fuertes contenidos ambivalentes. Se ha descubierto que en la zona existían antiguos rituales destinados a divinidades femeninas, como la divinidad andrógina Mefite o Mefito y la misma Cibeles, a cuyo culto se dedicaban sacerdotes eunucos, que se habían castrado en el ámbito del ritual mismo (4,5).

La Candelora, así denominada porque se bendecían y distribuían *candele* (velas) a los fieles, es una celebración particular, ya que en este día se conmemora la visita de María al Templo y la purificación después del parto.<sup>3</sup> Esta celebración cae en un periodo específico, al inicio de febrero, dentro del periodo del Carnaval, que en Campania inicia el 17 de enero, fiesta de San Antonio Abad. En la Roma arcaica el mes de febrero era el dedicado a las purificaciones, a Juno Februata y al rito de las Lupercales, un mes durante el cual se alternaban rituales de purificación y de fecundación simbólica, un mes de iniciación, un «periodo caótico en el cual todo se mezclaba» (7).

En Montevergine los *femminielli*, después de la visita a la Virgen, se reunían delante del santuario; bailaban las *tammurriate*, danzas de la tradición napolitana; festejaban en los restaurantes del lugar y a veces imitaban el parto y el nacimiento.

En el carnaval de Campania son frecuentes los disfraces de los hombres con vestidos femeninos, disfraces que permiten poder manifestar actitudes y una expresividad completamente femeninas, en un contexto basado en la inversión de los roles. El carnaval representa un espacio en el cual la asunción de roles femeninos y el travestismo masculino eran/son todavía espacios consentidos y legitimados por el rito y la colectividad que se reconstituye aunque sea provisoria y momentáneamente.

El travestismo femenino en muchas sociedades etnológicas forma parte de los rituales de iniciación; también en el mundo antiguo se introducía en rituales vinculados a los mitos de muerte-resurrección (5). Mediante el travestismo de esas festividades y ritualizado, como aparece en los carnavales de Campania, encuentra expresión el deseo inconsciente de revelar la propia parte femenina para poderla superar, así como de vencer la angustia de la castración. Como escribe Annabella Rossi:

Aquí el travestismo no es juego ni simple máscara. Las actitudes femeninas, los gestos, las barrigas hinchadas expresan a menudo una feminidad no grotesca, un travestismo logrado. Durante algunos

días, al vestirse estos hombres con ropas femeninas, expresan inconscientemente su aspecto de mujeres. Este es un discurso que nosotros no podemos analizar, pero que dejamos al interés que podría suscitar entre los psicoanalistas [8].

En las culturas latinas, en las cuales existía una categorización rígida de lo masculino y lo femenino, y el mundo público se regulaba por normas masculinas, había espacios de transgresión y se admitían ocasiones en que los géneros se invertían y se superponían; el travestismo con vestidos femeninos respondía al deseo, en los hombres, de gozar de un rol social, y sobre todo sexual, diferente al impuesto por el cuerpo. En la Europa preindustrial el Carnaval cumplía, por lo tanto, la función de puesta en escena de la inversión de los roles y de los sexos, acentuando los aspectos más vistosos de lo femenino, los cuales se han conservado en las culturas populares, sobre todo en el contexto campesino.

Esta caracterización todavía está presente en los carnavales, incluso en el más famoso, el Carnaval de Río, en el cual están presentes no solo disfraces sino también mezclas de identidades sexuales y los travestis ocupan amplio espacio (9). En los carnavales de Campania el travestismo hombre-mujer era el más frecuente; en la propia *Canzone della Zeza*, de origen napolitano, pero actualmente solo presente en contextos rurales, y una de las representaciones más conocidas de esta institución festiva, los roles femeninos de Zeza y Vicenzella los personifican hombres, dentro de un contexto basado en la inversión de los roles.

En ocasión de la Candelora, se ha documentado la participación en el peregrinaje de Montevergine también de hombres travestidos de mujer, que imitan actitudes femeninas, expresando una parte femenina de sí, lo que está permitido manifestar en tiempos y espacios específicos. La propia máscara de Polichinela presenta componentes hermafroditas y de ambigüedad sexual (10). Polichinela es ambiguo por los rasgos femeninos inscritos en su cuerpo, porque se acompaña a menudo de su contraparte femenina y porque a veces en las «polichineladas» se traviste de mujer y lo buscan como mujer. «En las sociedades tradicionales lo sagrado podía manifestarse también como anomalía y exceso, y viceversa: las manifestaciones de lo irregular tendían a caer en la esfera de lo sagrado y lo mágico» (11). Como tendremos ocasión de verificar, figuras de la identidad de género ambigua en varias religiones se consideran que pertenecen a la esfera de lo sagrado y desempeñan los roles vinculados al ámbito de lo sagrado. Sobre su

relación con lo sagrado existen indicios relevantes a propósito de las tareas atribuidas al *femminiello* en la cultura popular napolitana.

En efecto, los *femminielli* están presentes en el culto de las almas del Purgatorio, como demuestra su participación en los cultos que se realizan en los hipogeos (12). Además, señales de tales vínculos se pueden encontrar en algunas prácticas, unidas a la esfera del juego: en la tómbola popular, que se juega en los barrios del centro histórico, los *femminielli* leen y comentan los números, pero los *femminielli* dan también los números para jugar a la lotería, en un ámbito en el que dar los números significa relacionarse con «el más allá» y ser considerados «intermediarios» del «más allá» (13). Su identidad ambigua, vinculada a rituales mágicos y simbólicos, se considera de buen augurio, tanto que eran los *femminielli* quienes extraían los números de la lotería y de la tómbola en los callejones de los barrios.

Realizada generalmente el lunes (día dedicado al culto de los muertos), durante la tómbola el *femminiello* catalogaba los números extraídos indicando el significado según la «*Smorfia* napolitana» (charada), hasta construir casi una historia de tonos muy subidos, asumiendo movimientos y tonos vocales femeninos, amplificados por una gestualidad muy expresiva. Cada número tenía su significado: tres, «el *femmeniello*»; cuatro, «el puerco»; cinco, «la mano que te toca»; ocho, «el beso que nunca podré obtener».<sup>4</sup>

Todos estos ritos pueden considerarse como aspectos activos de integración social, puestos en práctica por parte de los *femminielli* con el objetivo de afirmar y estatuir ritualmente su pertenencia de género.

En este contexto, se les considera partícipes de un poder mágico-religioso, ya sea porque se cree que su marginalidad los convierte en figuras potenciales de mediación con lo sagrado, ya sea porque se acepte la interpretación según la cual se les atribuye poderes mágicos por medio de la ambigüedad de su naturaleza y de la misma desviación de la norma heterosexual. Por lo tanto, en la cultura popular la diversidad del *femminiello* no se relaciona solo con el tema de la homosexualidad, sino con el valor simbólico de su diversidad, del hecho de ser una figura «liminal» y por ende un enlace con la realidad ultraterrena y con la muerte.

También la leyenda de Montevergine puede encuadrarse en el ámbito de estos profundos vínculos entre los *femminielli* y la esfera de lo sagrado perdurable en el contexto de Nápoles y Campania, y sobre todo en la cultura popular de los centros urbanos del napolitano.

Los *femminielli* forman parte de una antigua imagen de Nápoles y se les considera estrechamente vinculados al centro histórico, en particular a los Barrios Españoles y a la economía del callejón, basada en el intercambio de bienes y servicios definitivamente desaparecidos después del terremoto de 1980, pero en la época ya en crisis. Eran figuras que tenían vínculos con las prostitutas, participaban y eran cercanas a los ámbitos de lo ilícito y de la ilegalidad,<sup>5</sup> pero, como aparece en las documentaciones recogidas, se ocupaban también de trabajos domésticos y de cuidados, como hacer compañía a los ancianos o cuidar a los niños de las vecinas. Representaban una realidad aceptada e integrada, otro modo de ser, respecto al cual la ciudad y su cultura siempre han sido inclusivas, no obstante las censuras y las varias tentativas de criminalización. La construcción histórica de la sexualidad, como discurso distinto pero vinculado a las prácticas del poder, se formó al inicio del siglo XVIII. Foucault ha reconstruido de modo ejemplar el concepto de norma heterosexual, como orden del discurso, cuando ha analizado cómo, a partir del Iluminismo y de la imposición del poder pastoral de la Iglesia, con la institución de la confesión, se han practicado los procesos de naturalización de los cuerpos y de normalización de la sexualidad, que se hallan en la base de la cultura occidental, destinada a rechazar otras formas de sexualidad que no estén destinadas a la reproducción. Hacia el final del siglo XIX, con la consolidación de la antropología criminal y la psiquiatrización de las anomalías sexuales, se elaboró la teoría por la cual cada comportamiento sexual podía clasificarse dentro de una escala. Con esta óptica, en pleno clima positivista De Blasio, el más importante estudioso de la camorra entre los exponentes de la escuela de antropología criminal, ha descrito a los *femminielli* (o *femminelle*, como le llama en el texto) como figuras desviantes, vinculadas a la vida de los bajos fondos napolitanos y en gran parte dedicadas a la prostitución y a actividades ilegales, deteniéndose en «*o spusarizio* masculino» y en algunos aspectos del festejo (15). También aplicó a estas figuras el proceso de criminalización de lo diverso, después perseguido durante el fascismo con la condena al exilio, ya que los *femminielli* expresaban características de género contrastantes con el modelo de la virilidad fascista. Tanto la literatura con Malaparte como el cine con Liliana Cavani, han representado ritos antiguos como «*a figliata d' 'e femminielli*», rito que sucedía ante la presencia de las mujeres del barrio, dentro de un marco colectivo, y asumía la forma de una iniciación a la

feminidad en un contexto de inclusión social. Además de este, también las bodas daban lugar a festejos colectivos, en el contexto del callejón y de la vida del callejón. Se trataba de formas simbólicas, a través de las cuales se estipulaba una práctica de feminización (5,16,17).

La literatura y el teatro napolitanos contemporáneos han descrito estas figuras y su relación con el contexto social, identificando mutaciones y rupturas. Por lo tanto, resulta interesante analizar cómo en el teatro se captan sus transformaciones en relación con el contexto urbano. El terremoto de 1980 ha marcado profundamente el centro histórico y la vida de sus habitantes: en este contexto de transformaciones se mueve/movía el *femminiello*.

Si en la década de los setenta Patroni Griffi elige en *Scende giù per Toledo* (1975) como protagonista de su novela a Rosalinda Sprint, un *femminiello* todavía incluido en el tejido social, pero en un mundo que está cambiando, por lo que esta figura deviene una audaz metáfora de la ciudad obligada a enfrentar los ritmos de una frenética contemporaneidad; sin embargo, solo a partir de la década de los ochenta el nuevo teatro napolitano emplea a estas figuras como reflejo de la soledad de la contemporaneidad de los centros urbanos. Tanto Ruccello como Moscato retoman estas figuras ambiguas y complejas y las colocan fuera de aquel tejido social que les había consentido de cierta manera la existencia. En *Le cinque rose di Jennifer*, Ruccello traslada la escena al interior de una casa de un barrio degradado de la periferia, donde vive la protagonista Jennifer, un *femminiello*, que de los Barrios Españoles, donde antes vivía, se ha mudado allí, después del terremoto de 1980. El drama tiene la forma de un policíaco. En la protagonista se alternan estados de ánimo; ella se entera por los noticieros transmitidos por la radio que anda suelto un maniaco que asesina vestidos como ella. Espera una llamada telefónica que no llega, la de Franco, un ingeniero del norte que conoció hace unos meses en una discoteca, pero el teléfono suena solo por llamadas equivocadas, inútilmente; la soledad de la protagonista se acrecienta por el ruido de la radio. El interior, donde se desarrolla la escena, reproduce de modo obsesivo símbolos femeninos, mientras el exterior, que penetra en el interior mediante el teléfono y la radio, parece traicionero y amenazador (18).

También Moscato, especialmente en su primera producción, pone al centro de su investigación la figura del *femminiello*, figura habitual para quien, como él, es originario de los Barrios Españoles. Sin embargo, en la realidad napolitana representada por él el *femminiello* ya no tiene las

características del travestismo al femenino como el caso de Zeza, ahora ya vinculado al mundo campesino, sino que se transforma según el modelo de la prostituta metropolitana (19). Enzo Moscato expresa la ambigüedad de lo diverso que representa una subjetividad que no es masculina ni femenina pero contiene ambas. Mediante tal ambigüedad él encuentra el modo de describir una diversidad que es del personaje, pero es también de la ciudad, una ciudad europea extendida en el Mediterráneo con todos sus misterios y sus contradicciones. Nápoles representa la ciudad umbral, «lugar de confín entre la racionalidad y una dimensión misteriosa y secreta», conectada a la muerte o acostumbrada a enfrentarse con la muerte, con sus excavaciones subterráneas y sus edificios repletos de misterio, pero también la ciudad con una alta tradición teatral y cultural (20). En el teatro de Moscato el travestido adquiere un rol simbólico; aquel *femminiello* de la tradición se ha modificado, pero sobre todo Moscato, como ya Ruccello, acentúa el desarraigo y la soledad de sus personajes. El *femminiello*, por su ambigüedad, representa la posibilidad de enfrentarse con la parte oscura de sí y la posibilidad de extralimitaciones incluso literarias, por medio de la creación de una lengua híbrida que mezcla y contamina los sonidos dialectales, también arcaicos, la lengua culta y la lengua de los *mass-media* (18).

Al mismo tiempo, más allá de la relación *femminiello*-ciudad, los autores ponen en evidencia el tema de una identidad de género que no tiene características estables y definidas. Nápoles deviene el síntoma de lo que son las metrópolis degradadas del mundo, y figuras de naturaleza ambigua representan mundos poblados de mutantes que se mueven en fragmentos de espacio/tiempo ambiguos (21). Así, el universo narrativo de Moscato

...está habitado por travestidos, transexuales, híbridos de género, que confunden la identidad en un refinado juego de desplazamiento, que no es solo deslizamiento de género, sino también deslizamiento de la producción del sentido y, por ende, de la cultura [22].

También el rol del *femminiello* resulta modificado: desarraigo y soledad lo circundan en contraposición a la sociabilidad del callejón en la visión tradicional. Los autores se relacionan con su naturaleza secreta y con el lado oscuro del mundo; utilizan fragmentos de tradición pero no pueden ser recogidos en el cauce de la napolitanidad (23,24). Lo universal

y lo particular atraviesan este teatro que deconstruye lenguaje y representaciones, y nos introducen en la complejidad de la modernidad. Este tipo de lectura artística representa la dificultad de definir las identidades de género, y con mayor razón si se permanece dentro de la perspectiva dicotómica de los géneros, propia de la cultura occidental.

También con la perspectiva antropológica es evidente la dificultad de proceder por clasificaciones, en el momento en el que la investigación se centra en una sociedad en la que el vínculo entre órganos genitales, comportamiento sexual y roles sociales asume formas diferentes de las presentes en la sociedad occidental.

En el filme *Cerasella*, Andrei sostiene la tesis de la progresiva desaparición de los *femminielli* entre los más jóvenes y busca las motivaciones, encontrándolas en parte en las posibilidades ofrecidas por las más recientes técnicas de cirugía plástica que permiten obrar sobre el propio cuerpo, que ya no se considera como una condena y un destino sino como una posibilidad. Por esa razón se sigue a la joven Cerasella en su recorrido, que ya no acepta ser identificada con la figura del *femminiello*, como se refleja claramente en la escena final, en la cual afirma su derecho a elegir no convertirse en una «vieja loca *femminella*» sino en una transexual respetada, lo que cambia así también la identidad en el registro civil.<sup>6</sup> La premisa explícita es que el *femminiello* es una figura arcaica, que estaba radicada en un determinado contexto histórico cultural, hoy en gran parte desaparecido, sobre todo entre las generaciones más jóvenes, que ya no se reconocen en él, una figura que puede evolucionar en la de la transexual.

En efecto, las posibilidades que ofrece la medicina contemporánea brindan no solo soluciones y probabilidades, sino también una mayor conciencia. Casi como la de Cerasella, para quien el cuerpo es como una prisión de la cual se debe y se puede liberar, estas posibilidades manifiestan la conciencia de que el cuerpo puede rediseñarse según el propio deseo, porque el cuerpo y la materia no están irreductiblemente dados, sino que son modelables. Por lo tanto, la cirugía ofrece la posibilidad de elegir si se opta por una construcción corpórea personalizada y que no conduzca a la visión bipolar del cuerpo o si se modifican los órganos sexuales para adaptarlos al género con el que nos identificamos, negando la corporeidad dada para llegar a la elegida. Con la intervención quirúrgica de los órganos genitales se realiza el tránsito de género de modo irreversible: un «acto» médico está llamado a «reescribir» lo que la naturaleza ha realizado,

tanto a nivel físico como legal. En efecto, según la ley italiana, la cirugía es la única vía a la que pueden recurrir quienes deseen cambiar la propia identidad en el registro civil. Por medio del cambio de sexo se reconoce el cambio de género, que consiente al individuo que sea inscrito en una de las dos categorías que la sociedad reconoce social y legalmente, es decir, «hombre» o «mujer»; de este modo, la biopolítica ha sido delegada por el Estado a los médicos y a la institución médica, a los que se ha legitimado para establecer la pertenencia de género.

Sin embargo, la elección radical de la intervención quirúrgica se revela problemática para muchos, bien por los elevados costos de las varias fases del tratamiento, bien porque las condiciones de salud impiden a muchos emprender el recorrido total, bien por problemas de orden psicológico (25). Algunos/as declaran expresamente que advierten la inutilidad, ya que no podrán jamás devenir fisiológicamente mujeres y, por ende, madres (26,27). La cirugía y la endocrinología ofrecen, en estos casos, la posibilidad de apagar el propio deseo estético, al intervenir en los caracteres sexuales secundarios mediante terapias hormonales y tratamientos a los labios o al seno, volviendo el cuerpo flexible, aunque los mensajes que envían los *mass-media* sean a menudo engañosos, pues las intervenciones quirúrgicas y las terapias hormonales producen sufrimientos, complicaciones y dificultades muy graves.

Las operaciones de travestismo hoy tienen que ver con el cuerpo más que con la vestimenta, mientras que la identidad personal ya no parece vinculada a roles sexuales definidos y la fluidez del género no reconoce límites o reglas (28). A esta concepción de un cuerpo fluido y moldeable bien se adapta la teoría del género performativo formulada por Judith Butler, la cual parte de la premisa de que las categorías de sexo y género son una construcción cultural producida por la repetición de actos performativos en el tiempo y que el género no es un hecho o una esencia, sino un conjunto de acciones que produce el efecto. Según la autora, los cuerpos no son una espacialidad dada, sino que cambian en el tiempo, envejecen, cambian de forma, cambian según sus redes de interacciones. Para Butler es de fundamental importancia tener en cuenta el hecho de que la diferencia sexual «no es un dato ni una premisa ni un fundamento sobre el cual construir una teoría feminista» y no es posible instituir un confín entre biológico y psíquico, entre discursivo y social (29). De ello se deriva su invitación a desarrollar un nuevo léxico, tanto a nivel jurídico

como psiquiátrico, sociológico y literario, que responda a la complejidad de género con que debemos enfrentarnos.

Si más allá de las intervenciones médico-quirúrgicas consideramos el género en su fluidez, teniendo presente que no todos pueden ni quieren someterse a tratamientos tan invasivos, debemos convenir que estas figuras híbridas pertenecen a la contemporaneidad. También los *femminielli* forman parte de esta y no pueden desaparecer de modo total y en breve tiempo; sin embargo, no deben considerarse como inmutables y, por ende, esencializados, sino dentro de una realidad en transformación; y ellos mismos, espejo de transformaciones. Sin mitificar «el buen tiempo pasado», se puede señalar que hoy los barrios del centro histórico y las periferias son expresión de la disgregación de aquella cultura popular del pasado, quizás un poco mitificada y considerada de forma edulcorada, pero de seguro más inclusiva que la actual.

Por lo tanto, respecto a la cuestión relativa a la especificidad de los *femminielli* napolitanos, se pueden señalar analogías y diferencias con otras identidades de género presentes en culturas que admitían e incluían géneros que no conducían a la dicotomía masculino/femenino y que no prescribían la normalización de los cuerpos.

El primero que describió esta tipología de individuos entre las poblaciones etnológicas fue Carpenter que en 1914 escribió *Intermediate Types among Primitive Folk*, un texto poco considerado por los antropólogos, pero presente en los estudios sobre homosexualidad, ya que ha puesto en evidencia que esta existía entre los pueblos «de natura» y no era, por ende, fruto de degeneraciones o de perversiones, como se sostenía en las teorías que ganaban consenso en la Europa de los inicios del siglo xx (30). Carpenter ha revelado que entre los pueblos etnológicos existían individuos que ocupaban esferas intermedias de la vida social y el trabajo, y que a menudo eran considerados un tercer sexo. De hecho, sobre la base de informes de viajeros y antropólogos, se aventuró a afirmar, también con tono apologético, que los homosexuales tendían a tener excepcionales dotes mentales y espirituales. Los vínculos entre individuos de género doble o ambiguo y la esfera de lo sagrado, observables en muchas culturas, se han resaltado en varios modos a partir de este texto, que fue el primero en documentar la presencia de individuos de género ni masculino ni femenino en las culturas extraoccidentales. En las décadas de los veinte y los treinta del siglo xx, antropólogos como Malinowski y Mead, en sus estancias

sobre el terreno, descubrieron que había muchas formas del comportamiento que se alejaban de las ideas y prácticas aceptadas en Occidente y que muchas culturas tenían formas institucionalizadas de homosexualidad o roles aceptados para los homosexuales (31). Sin embargo, hasta la mitad del siglo xx la discusión se mantuvo confinada a los antropólogos influenciados por las teorías psicoanalíticas, quienes han contribuido a patologizar a estas figuras aunque señalaran que estaban integradas en las culturas nativas. Solo en épocas más recientes se ha dirigido la atención a aquellas formas de comportamiento antes vistas como diversas según la concepción medicalizada de la sexualidad presente en Occidente. Así ha comenzado a imponerse en la literatura el concepto de tercer género, que se ha aplicado a muchas tipologías de comportamientos presentes en varias sociedades, que no entraban en la bipolaridad masculino/femenino propia del esquema conceptual occidental, pero representaban otro modo de vivir la pertenencia de género, como los *xanith* en Omán, los llamados *berdaches* entre los nativos norteamericanos, los *kathoey*s en Tailandia, los *hijra* en India, los *muxé* entre los zapotecas del istmo de Tehuantepec y otros más (32).

Los antropólogos norteamericanos a menudo se han interrogado sobre las figuras de los llamados *berdaches*, que representan quizás el caso más conocido y discutido en la literatura etnológica para este propósito, pero solo han podido servirse de descripciones fragmentarias, a menudo basadas en informaciones de segunda mano. En efecto, los *berdaches* desaparecieron o se transformaron con la disgregación de las culturas nativas, pero estaban presentes en muchas, no en todas, las sociedades nativas norteamericanas, las cuales reconocían la identidad de género más allá de la pertenencia binaria, determinada más en base a la elección de las ocupaciones y al más amplio contexto de las preferencias y las prácticas sociales que a las elecciones sexuales (33). Estos individuos, biológicamente machos, que no ocupaban un rol masculino estándar en las sociedades nativas de América del Norte en que estaban presentes, realizaban funciones específicas, a menudo vinculadas con el ámbito mágico-religioso y con poderes místicos; en calidad de diversos, eran chamanes, adivinos, personas dotadas de poderes sobrenaturales (5,34). Por ejemplo, entre los *lakota* los muchachos aprendían que, si lo deseaban, podían elegir adoptar los vestidos y el trabajo de las mujeres y hacer sexo con los hombres, si bien el rol no implicase necesariamente un tipo de comportamiento

sexual. En efecto, no tenían solo roles femeninos, pues algunos eran famosos por sus empresas de caza y de guerra.

Harriet Whitehead sostiene que los occidentales tienen dificultad para reconocer un tercer género, porque parten de premisas etnocéntricas; los grupos que reconocían la identidad de *berdache* o *nadleehi* definían el género por las elecciones de los vestidos, de las ocupaciones y de los comportamientos, a diferencia de cuanto sucede en la cultura occidental, en la cual se define el sexo sobre la base de las preferencias sexuales, prestando poca atención a la complejidad de estas elecciones. Según la antropóloga, este rol era un ejemplo de homosexualidad institucionalizada, vinculada a motivos económicos, ya que estas figuras estaban dotadas de prestigio social (35).

Callender y Kochems han brindado una importante contribución a estos estudios, ya que han revelado la existencia de estas figuras en ciento trece sociedades tribales, desde California al valle del Mississippi y a la región de los Grandes Lagos, subrayando que probablemente estas figuras eran menos excepcionales de lo que se piensa, pero que su cantidad disminuyó drásticamente después del contacto con los blancos (36). Los dos antropólogos han compilado una lista de aspectos y características principales, entre los cuales travestismo y ocupaciones estaban estrechamente asociadas, lo que pone en evidencia dos aspectos de este rol: los poderes sobrenaturales a menudo atribuidos a ellos y la naturaleza intermedia de su estatus de género. Respecto a la actividad homosexual, han señalado que es posible que algunas culturas le atribuyeran un rol importante, otras no (37). Whitehead, Callender y Kochems concuerdan en que la asunción de este rol estaba determinada por el prestigio que confería y que era un estatus de género intermedio. El mismo término *berdache*, utilizado para indicar a estas figuras de hombre-mujer, es un término genérico, hoy rechazado por los nativos y sometido a revisión también en la literatura etnográfica, por tener connotación ideológica y, por ende, ser considerado ofensivo (38,39). Por otra parte, los otros términos propuestos (*gay*, *alternate gender*, *Two-Spirit*) ninguno se considera adecuado. Además, una identificación con lesbianas y gays que luchan políticamente en las sociedades postindustriales, resulta sin duda inapropiada para definirlos (39).

Muchos prefieren usar el término *Dos-Espíritus*, escogido también por los nativos, para indicar que dentro del mismo cuerpo conviven dos espíritus y dos sexos; sin embargo, este término no es generalizable a todas las figuras presentes en las varias culturas indígenas. Como señala

Epple, elegir uno de estos términos significa ignorar la variabilidad entre las mismas culturas de los nativos norteamericanos. Pone en evidencia que los *navajo*, población que ha estudiado, utilizan el término *nàdleebi* y dan más énfasis a las definiciones basadas en situaciones que en categorías establecidas rígidamente. Entre los *navajo* estos individuos no son definidos como hombres ni como mujeres, pues ocupan otro rol que es culturalmente aceptado, definido y en algunos casos objeto de reverencia y respeto.

En lo concerniente a estas figuras presentes en culturas no occidentales, no podemos dejarnos influir por la concepción dicotómica del género propia de la cultura occidental ni por el concepto contemporáneo de homosexualidad. La concepción de lo masculino y lo femenino occidental tiene poco en común con el sistema de géneros de las culturas nativas norteamericanas o con el concepto de *gay* (40). Debemos pensar en un género distinto, que contenía una potencia espiritual tanto masculina como femenina, y tenía un rol de intermediación con el poder de lo sobrenatural, que no es ni masculino ni femenino. Las características delineadas pueden explicarse mejor al interpretar el suyo como un rol sacerdotal. Dentro de ese rol estos individuos realizaban labores rituales que administraban tres eventos de la vida humana: el nacimiento, el matrimonio, la muerte. Se trata de tres eventos fundamentales para la sociedad, pero que tienen las características de la liminalidad, que en muchas culturas se percibía como peligrosa. La razón de ser de este rol era mantener el orden y la continuidad, un rol asociado con un único género, que incorporaba una potencia espiritual inaccesible para lo masculino o lo femenino (41).

Sin embargo, de este modo se corre el riesgo una vez más de establecer una abstracción, como ha señalado Morris (42). Estas figuras, que pertenecen a culturas específicas, deben considerarse más bien formas de identidad incluidas dentro de situaciones y relaciones de género que se verifican en una variedad de modos y en una gama de temporalidad (43). Además, estas figuras deben contextualizarse e historizarse; así, por lo que se refiere al mundo de los nativos norteamericanos, también con respecto a los llamados *berdaches* no se pueden omitir los efectos que sobre ellos tuvo el colonialismo, que impuso el modelo dominante de los blancos, por lo que hoy ya no son aceptados sino marginados; asimismo, respecto a los *kathoey*s, Morris pone en evidencia que ellos se han repositionado en respuesta a la «transnacionalización de la identidad gay» (44). Nos

encontramos frente a una vasta y compleja morfología cultural, que fija un contínuum entre lo masculino y lo femenino, contra el cual se quiebra la tentativa de construir tipologías y clasificaciones.

Otra situación significativa la representan los *muxé* del istmo de Tehuantepec, entre los cuales Miano Borruso ha realizado varias investigaciones, que ponen en evidencia los roles y los espacios que les han asignado dentro de una cultura específica, como la zapoteca (45). La antropóloga se ha cuestionado, en estudios más recientes, el destino de este grupo por los efectos de las transformaciones introducidas por la globalización, preguntándose si esta cultura sabrá defender su especificidad, incluida la posibilidad de una identidad de género que no encuentra lugar en el esquema bipolar masculino/femenino (46).

Interesante resulta el caso de los *hijra* del sur de la India, que forman una comunidad numerosa, aunque existe discrepancia acerca de la cantidad, que oscilaría entre los diez mil y los dos millones. Más que formar un grupo homogéneo, la clase de los *hijra* está constituida por individuos genéticamente machos, que son homosexuales, prostitutas homosexuales, castrados, hermafroditas, transexuales y travestidos, por lo que es muy controvertido hablar de un tipo de sexualidad de los *hijra* (47-49). Como demuestra Gayatri Reddy en la minuciosa investigación etnográfica que realizó con el propósito de contar la historia de algunos de ellos y poner en evidencia los motivos por los que al mismo tiempo son respetados y estigmatizados (50), la noción de la diferencia sexual no es el único lente a través del cual los *hijra* perciben el mundo y que esperan a su vez que se les perciba. No se les puede referir dentro de una categoría sexual o de género, como a veces se les ha considerado en la literatura, ni como un ejemplo de un tercer sexo transnacional, como los han representado periodistas, estudiosos y exponentes del movimiento homosexual, que han dado a conocer tal imagen a la opinión pública, india e internacional. En efecto, como los miembros de cualquier otra comunidad en la India, sus identidades también están modeladas por una gama de otros factores, que incluyen la parentela, la religión, la clase y las jerarquías que hay que respetar. Son tanto de religión hindú como musulmana. Muchos se someten a la castración ritual: los hindúes la dedican a la diosa Badhraj Mata; en cambio los musulmanes consideran este rito como una extensión de la circuncisión. Como consecuencia de este acto ritual, se les considera dotados del poder de conferir fertilidad ya sea a los esposos como a los recién

nacidos, y encuentran legitimación en los rituales religiosos, lo que les permite integrarse en la sociedad india (47,48,51). Tienen vestidos y modos femeninos en contraposición con la imagen ideal de la mujer india. El ritual de castración al que se someten, marca la pertenencia a la más amplia comunidad de los *hijra*. Sin embargo, muchos no realizan solo funciones sociales en los rituales y en las ceremonias, sino que se dedican también a la prostitución, lo que crea graves problemas por la difusión que está teniendo el sida dentro de esta comunidad.

También se han asomado a la escena política con su corporalidad, y justamente sobre esta han fundado su diferencia ética, ya que «no formar familia» los preservaría de formas de familismo y nepotismo y, por ende, representarían un freno a la corrupción (52). La corporalidad es esencial para la construcción de su identidad, y con esta corporalidad se relacionan con los varios ámbitos de lo social y en lo específico de la sociedad india contemporánea en las relaciones entre global y local.

Por lo tanto, aceptación, inclusión y pertinencia al ámbito ritual, pero también marginalidad, parecen caracterizar a los *hijra*, mientras que actualmente los testimonios de los indios norteamericanos subrayan que hoy la condición de ambigüedad de género ya no se acepta, porque ha prevalecido el modelo de género de la cultura dominante de los blancos. Por lo que hasta ahora se ha expuesto es evidente que trazar un confín entre travestismo, hermafroditismo y homosexualidad se dificulta para muchas culturas. También los *femminielli* napolitanos pueden insertarse en esta amplia gama de géneros, y también en este caso es importante prescindir de una visión esencialista: las caracterizaciones de género y, por ende, las relaciones entre los géneros no se manifiestan de una vez por todas, sino que se encuentran dentro de procesos históricos y son realidades procesuales; por lo tanto, también los procesos de construcción de identidad cambian y conducen a nuevos resultados.

Además también para los *femminielli* napolitanos debe valorarse el impacto del movimiento gay y de los trans; en esta óptica la politización de la fiesta de Montevergine, de la cual partimos, puede ser un interesante terreno de confrontación para la situación actual.

Por consiguiente, los *femminielli* napolitanos representan una forma social y cultural mediante la cual se expresa una diferencia de género, presente en Nápoles y en otras culturas, como han demostrado las investigaciones antropológicas.

La especificidad napolitana respecto al género radica en que esta identidad, representada por los *femminielli*, ha resistido mucho tiempo con respecto a las simplificaciones y a los proyectos de normalización del cuerpo y, más tarde, de criminalización de la desviación, que se han impuesto dentro de la cultura occidental. En efecto, en una gran y poblada ciudad del mundo occidental, como Nápoles, durante un largo periodo los *femminielli* han sido aceptados en el tejido social, desempeñando un rol que se ha ido articulando según modalidades históricas, dentro de las cuales han expresado sus características de género y sus identidades fluidas. Sin embargo, disgregación social, deslocalización habitacional y nuevos modelos no solo de organización social sino también de relaciones entre géneros y de reivindicación sexual, nos imponen reconsiderar estas figuras en la contemporaneidad para no quedar aferrados al pasado y no transformar aspectos que han sido reales en nuevos estereotipos sobre Nápoles, los napolitanos y la inclusividad de lo diverso.

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. también el filme documental *La Candelora a Montevergine. Nuove tradizioni. Antichi diritti* (2008), de P. Valerio y N. Sisci, producción de la Università degli Studi di Napoli Federico II.

<sup>2</sup> Sobre las leyendas, cfr. D'Agostino (2) y De Simone (3).

<sup>3</sup> Solo recientemente la Iglesia ha restituido a esta celebración la categoría de fiesta de Cristo, es decir, de la presentación del Señor al templo (6).

<sup>4</sup> Delia Vaccarello cita el contenido de una entrevista realizada a Peppe Barra (14).

<sup>5</sup> Fue noticia el arresto de un *femminiello* convertido en jefe de la camorra, que seguía prostituyéndose y ofreciendo sexo y cocaína, no obstante haber hecho carrera en el mundo del crimen organizado. El *Corriere della Sera* del 13 de febrero de 2009, titulaba así la noticia: «Arrestada Ketty, jefe “femminiello”». El periodista Fulvio Bufi revelaba además que Ketty había subvertido una de las reglas más antiguas de la camorra, «la que prevé el mando siempre a los hombres, o a las mujeres, pero solo cuando se delega».

<sup>6</sup> Se hace referencia al filme-documento de Andrei M., *Cerasella, ovvero l'estinzione della femminella*, realizado por Mater y la Università degli Studi di Napoli Federico II en 2007.

## Referencias bibliográficas

1. Corbisiero F, compilador. *Certe cose si fanno. Identità, genere e sessualità nella popolazione LGBT*. Napoli: Gesco Edizioni; 2010.
2. D'Agostino G. Il sesso in maschera. In: Castelli F, Grimaldi P. *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del carnevale*. Roma: Meltemi; 1997. p. 152.
3. De Simone R. Il segno di Virgilio. Pozzuoli: Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo di Pozzuoli, Sezione Editoriale Puteoli; 1982. p. 91.

4. Ob. cit. 2:150.
5. D'Agostino G, compilador. Introduzione. In: Ortner SB, Whitehead H. Sesso e genere. L'identità maschile e femminile. Palermo: Sellerio; 2000. p. 11-51. [Lo expresado en el texto está en p. 46].
6. Cattabiani A. Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno. Milano: Rusconi; 1988. p. 137.
7. Ob. cit. 6:133.
8. Rossi A. Il travestimento da donna e altre maschere. In: Rossi A, De Simone R. Carnevale si chiamava Vincenzo. Roma: De Luca; 1977. p. 218-9.
9. Kottak CP. Cultural Anthropology. 12a ed. Mc Graw Hill; 2008. p. 190-1. [Trad. it. Antropologia culturale. Milano: Mc Graw Hill; 2008].
10. De Simone R. Pulcinella. In: Rossi A, De Simone R. Carnevale si chiamava Vincenzo. Roma: De Luca; 1977. p. 201.
11. Scafoglio D. L'ermafrodito. In: Scafoglio D, Lombardi Satriani LM. Pulcinella. Il mito e la storia. Milano: Leonardo; 1990. p. 219.
12. Niola M. Il Purgatorio a Napoli. Roma: Meltemi; 2003. p. 130.
13. Scafoglio D. Numeri. Il gioco del lotto a Napoli. Napoli: L'Ancora del Mediterraneo; 2000. p. 62.
14. Vaccarello D. Quando gli omosessuali sognavano il miracolo. Milano: CIG Arcigay; 2003.
15. De Blasio A. Usi e costume dei camorristi. Napoli; 1897 (reimpr. anastática: Napoli: Il Delfino; 1973).
16. Simonelli P, Carrano G. Le mariage des femminielli à Naples. *Masques. Revue des Homosexualités*. 1983;(18):106-15.
17. Simonelli P, Carrano G. Mito e seduzione dell'immagine femminile a Napoli. In: Mattace-Raso R, compilador. Sessualità e sessuologia nel Sud. Napoli: Società Editrice Napoletana; 1987. p. 17-23.
18. Sabino D. L'Es/tradizione degli opposti nel teatro rituale di Annibale Ruccello. In: Sabbatino P, compilador. Annibale Ruccello e il teatro nel secondo Novecento. Napoli: ESI; 2009. p. 227-40.
19. Libero L, compilador. Introduzione. In: Dopo Eduardo. Nuova drammaturgia a Napoli. Napoli: Guida; 1988. p. 14.

20. D'Angeli C. La lingua cancerosa del teatro. I «limiti» di Enzo Moscato. *Ateatro*. 2003;55(9):1-15. [Lo expresado en el texto se halla en la p. 2].
21. Cuomo F. Dei volti che ha Medusa. La drammaturgia del rischio. Napoli: Nicola Longobardi editore; 2008. p. 49.
22. Ob. cit. 21:33.
23. Ob. cit. 21:34.
24. De Matteis S. Lo specchio della vita. Napoli: antropologia della città del teatro. Bologna: Il Mulino; 1991. p. 18.
25. Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Napoli: Filema; 2010.
26. Di Nuzzo A. Valentina e le altre. In: Scafoglio D, compilador. L'odore della bellezza. Antropologia del fitness e del wellness. Milano: Delfino; 2007. p. 52-62. [Lo expresado en el texto se halla en pp. 54-5].
27. D'Agostino G. Prefazione. In: Zito E, Valerio R. Corpi sull'uscio, identità possibili. Napoli: Filema; 2010. p. 5-24.
28. Molfino F. Cambiare vestito o cambiare corpo? Transessualità: il corpo, un vestito per la mente. In: Guidi L, Lamarra AM, compiladores. Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture. Napoli: Filema; 2003. [Lo expresado en el texto se halla en p. 119].
29. Butler J. La disfatta del genere. Roma: Meltemi; 2006. p. 210.
30. Carpenter E. Intermediate Types among Primitive Folk. London: George Allen & Co.; 1914.
31. Sandfort T. Queering Anthropology. In: Sandfort T, Schuyf JE, Duyvendak JW, compiladores. Lesbian and Gay Studies. London: Sage; 2000. p. 82-3.
32. Herdt G, compilador. Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. New York: Zone; 1994.
33. Robbins RH. Cultural Anthropology. A problem-based approach. Wadsworth: Cengage Learning; 2009.
34. Lorber J. Paradoxes of gender. Yale University; 1994. [Trad. it. L'invenzione dei sessi. Milano: Il Saggiatore; 1995. p. 135].
35. Whitehead H. The bow and the burden strap: A new look at institutionalized homosexuality in Native North America. In: Ortner S, Whitehead H,

- editores. *Sexual meanings*. Cambridge: Cambridge University Press; 1981. p. 80-115. [Trad. it. *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*. Palermo: Sellerio; 2000].
36. Callender C, Kochems LM. (1983) The North American berdache. *Current Anthropology*. 1983;(24):443-56. [Lo expresado en el texto está en pp. 446-7].
37. Ob. cit. 36:449-51.
38. Fulton R, Anderson SW. Man-Woman: Gender, liminality, and cultural continuity. *Current Anthropology*. 1992;33(5):603-10. [Lo expresado en el texto se halla en p. 603].
39. Epple C. Coming to terms with Navajo *nàdleehì*: A critique of berdache, «gay», «alternate gender» and «Two Spirit». *American Anthropologist*. 1988:267-90.
40. Ob. cit. 38:608.
41. Ob. cit. 38:609.
42. Morris RC. All Made Up; Performance theory and the new anthropology of sex and gender. *Annual Review of Anthropology*. 1995;(24): 567-92.
43. Ob. cit. 42:581.
44. Ob. cit. 42:582.
45. Miano Borruso M. *Hombre, mujer y muxe: en el Istmo de Tehuantepec*. Ciudad de México: Plaza y Valdés; 2002.
46. Miano Borruso M. Muxe: «nuevos liderazgos» y fenómenos mediáticos. *Revista.unam.mx*. 2010;11(9).
47. Nanda S. The Hijras of India: Cultural and individual dimensions of an institutionalized third gender role. *Journal of Homosexuality*. 1986; (11):35-54.
48. Nanda S. *Neither man nor woman: The Hijras of India*. Belmont, California: Wadsworth; 1990.
49. Davis DL, Whitten RG. The cross-cultural study of human sexuality. *Annual Review of Anthropology*. 1987;(16):69-98. [Lo expresado en el texto se halla en p. 86].

50. Reddy G. *With respect to sex: Negotiating Hijra identity in South India*. Chicago: University of Chicago Press; 2005.
51. Ob. cit. 34:138.
52. Ob. cit. 50:223.



# Napolitanidad e identidades postmodernas. Replasmaciones del *femminiello* en Nápoles

ANNALISA DI NUZZO

Sexualidad, cuerpo y género. Reflexiones entre contaminaciones  
de saberes contiguos



De repente resulta *complejo y complicado* adoptar una definición sobre las «diferencias» sexuadas en la actualidad, pero considero que este acercamiento definitorio y terminológico proporciona un posible inicio a la red de caminos para dar sentido a un arduo si no veleidoso intento de lograr un balance sobre las temáticas actuales atravesando, como a menudo le sucede a una antropóloga, contiguos ámbitos disciplinarios.

Quedan lejos los años de movilizaciones y de grandes eventos en torno al tema de la diferencia (discriminación hombre-mujer); los estudios actuales están atravesados por exaltaciones tal vez más silenciosas pero a veces más contradictorias. ¿Es lícito todavía preguntarse si existen diferencias vinculadas al sexo al cual pertenecen los individuos? ¿La vieja y permanente cuestión *naturaleza-cultura* que atraviesa aún toda la antropología cultural, constituye un adecuado parámetro interpretativo?

Género, diferencia, identidad son tres pilares para restablecer equilibrios, contextos e instrumentos interpretativos. La identidad es con probabilidad el elemento más lleno de ambivalencias y pertenece a todos los modelos interpretativos identificados. La identidad se halla imprescindiblemente ligada a la alteridad y es inmediatamente profusa en articulaciones en las cuales termina por delinarse una de las tantas diferencias: la vinculada al primer aspecto aparentemente biológico, es decir, la diferencia sexual.

No obstante, a partir del dato biológico se abre de inmediato el debate. Parece incluso obvio reconocer científicamente las diferencias que caracterizan el material cromosómico, las masas musculares y las redes neuronales, pero sobre la base de estos datos aparentemente indiscutibles la ciencia ha identificado en el pasado resoluciones culturales e identificaciones de roles considerados «naturales».

Resulta oportuno, entonces, reexaminar las diversidades biológicas solo para exaltar las diferencias y reconocerlas mejor como alteridades que interactúan con el contexto redefiniendo la identidad. Según las teorías evolucionistas, la continuidad de la especie está asegurada (lo mejor posible) por un modelo reproductivo basado en la reproducción sexual, y sería este el motivo de la existencia de los dos sexos. Pero los seres humanos producen una reelaboración cultural entre el sexo biológicamente atribuido y el autopercebido que casi siempre coincide pero, a veces, no totalmente.

En la actualidad lo anterior es cada vez más real a través del auxilio de la misma ciencia, es decir, la cirugía plástica, que reduce y reinventa la diferencia entre identidad sexual y la de género. El cortocircuito léxico debe aclararse. Para algunos estudiosos se pueden usar indiferentemente los términos *género* y *sexo*, mientras sería más oportuno emplear un mayor rigor al distinguir entre factores biológicos (*sexo*) y factores socioculturales (*género*), incluso si los dos planos interactúan indisolublemente en la determinación de la pertenencia a uno u otro sexo. Por consiguiente, lo masculino y lo femenino han tenido tareas biológicas diversas que se han sustanciado en roles diversos, casi nunca simétricos, y con «poderes» y gestiones de los espacios muy diversificados. Las sociedades tradicionales y/o exóticas han construido una presunta naturalidad hecha de domesticidad y crianza para lo femenino, y espacios abiertos, capacidad de procurar la comida y defensa de la prole para lo masculino. Muchos son, en este presunto esquema natural, las excepciones y los enmascaramientos —como aclararé en el curso de este escrito— de reales poderes gestionados en un modo del todo diferente. El intento de reconocer simetrías es historia reciente y todavía no escrita.

El presunto dato biológico y la construcción social del rol se entrecruzan en una inextricable sobreposición que será largamente ratificada por las diversas sociedades que históricamente se han sucedido.

Religiones, sociedades tradicionales rurales y sociedades industriales cumplen su parte al reafirmar diferencias que devienen subordinaciones.

El alma, la inteligencia, la masa cerebral han sido utilizadas de varias maneras para confirmar jerarquías y estereotipos a lo mejor negados en las actuales sociedades desarrolladas, pero sedimentados en el subconsciente colectivo. Las nuevas propuestas y las líneas de investigación reafirman las diferencias duraderas pero simétricas para comprender el funcionamiento cognitivo humano general.

La psicología cognitiva se contamina siempre más con el culturalismo, ya que intervenciones sobre los procesos educativos y cambios en el ambiente circundante pueden modificar el propio desarrollo biológico. Se trata de una dinámica de acción y retroalimentación que continuamente se debe tener en cuenta al definir y reconocer las diferencias. Un significativo ejemplo de esta cuestión se plantea en los estudios sobre el cerebro. En fecha reciente se ha esclarecido más una diferencia de funcionamiento entre los dos hemisferios cerebrales de los hombres y las mujeres. En el cerebro femenino se encuentra una mayor comunicación interhemisférica entre el hemisferio izquierdo (el encargado del lenguaje) y el derecho (sede de los procesos de integración global de las informaciones y de los procesos cognitivos), lo que determina una modalidad de enfoque cognoscitivo y resolutivo de la realidad. Se verificaría una mayor influencia de factores emotivos y afectivos sobre procesos de razonamiento en serie y un enfoque más solístico y/o intuitivo de los problemas complejos.

También la bioquímica cerebral nos proporciona elementos de reflexión; el diferente metabolismo de la serotonina en los dos sexos influiría también en las modalidades de expresión de la agresividad, que en los varones vería una mayor tendencia a la extroversión —por lo tanto, a manifestar comportamientos violentos—, mientras que en las mujeres a la introversión. Así, para las percepciones espacio-temporales existirían diferencias significativas entre los dos sexos. Los ejemplos podrían continuar largamente, pero en este momento nos parece más significativo considerar cómo sobre estas bases bioquímicas y cognitivas se construyen esquemas comportamentales y culturales, cuál es el espacio recíproco de influencia y cómo las otras ciencias sociales pueden contribuir a las reflexiones.

Los entrecruzamientos de género son la esencia de este planteamiento. En las construcciones transexuales pueden converger e interactuar biología, medicina, sociología, psicología y antropología: identidades múltiples que construyen conciencia de sí y relaciones con el mundo tratando de superar estereotipos y modalidades acreditadas. Tratamientos hormonales

para respaldar elecciones culturales de género, parecen modificar habilidad y respuestas cognitivas también, aunque no se sepa verdaderamente en qué medida; a diferencia de los transexuales, en los homosexuales identidad genética y percibida coinciden, el interés sexual está dirigido hacia individuos del mismo sexo, pero las habilidades y las sensibilidades se modifican significativamente también sin radicales mutaciones corpóreas. Todo debe contribuir a una nueva conciencia.

La densidad del problema se condensa y la reflexión parece seguir conexiones reticulares exasperadas. Habilidades cognitivas, afectividad, capacidad de relacionarse y de ser asertivos podrían ser los pilares de los que no hay que alejarse demasiado para navegar entre las complejas diferencias. ¿El mundo de las emociones es un fuerte discriminante en la diferencia sexual? Sobre este punto los estereotipos y los lugares comunes parecen ser los más difundidos y compartidos socialmente para determinar roles y funciones laborales dentro de los sistemas familiares; la psicología ofrece confirmaciones pero también clamorosos desmentidos. Se suele considerar que las mujeres son más «emotivas» que los hombres, ya sea sobre la base de la menor capacidad para controlar el equilibrio de las reacciones, ya sea por la mayor capacidad empática de conectarse con los demás. Si se examina más a fondo una emoción, esta se compone de diversos elementos: un componente expresivo-comportamental, un componente experiencial o verbal, y un componente fisiológico. Pero algo quizás más significativo para nuestro discurso es que manifestar una emoción no coincide necesariamente con el hecho de sentir esa emoción o no. La diferencia más relevante entre hombres y mujeres se halla justamente en la modalidad mediante la cual se manifiesta la emoción —y, por lo tanto, en la cultura que codifica su gramática— y el valor atribuido a esta. A las mujeres les estaría concedido un estilo expresivo más evidente y una sabiduría para delinearlos y exponerlos, mientras que el hombre imploraría en sus reacciones destinando todo un espacio interior e invisible a estas últimas. Sanciones sociales y juicios negativos pesarían sobre esta modalidad y esta diferencia.

Los hombres se avergüenzan de las manifestaciones emotivas y no saben además cómo manifestarlas en el caso de que se decidieran a comunicarlas y a vivirlas. Una investigación de hace algunos años ha evidenciado que los llamados sujetos andróginos serían más capaces de manifestar de manera eficaz las emociones. Sujetos andróginos son los que, sometidos

a cuestionarios específicos, resultan tener una equilibrada presencia en la propia identidad de masculinidad y feminidad, independientemente del sexo de los sujetos. Estos sujetos resultan ser en los que la manifestación de los comportamientos emotivos está menos polarizada, y por ende más flexible y armónicamente relacionada con las situaciones. Y este equilibrio permite tener mayor éxito social.

Por consiguiente, los autores de la investigación, Kring y Gordon, han llegado a la hipótesis de que la androginia, y no el género sexual o la feminidad, hace que en las mujeres se halle una mayor expresividad emotiva. El dato es aún más relevante ya que estadísticamente hay más mujeres andróginas que hombres, lo que a menudo ha ratificado erróneamente el estereotipo al considerarse que el género sexual determina la manifestación emotiva (1). En esta androginia se han detenido también otros estudiosos reiterando la necesidad de criticar el concepto bipolar *masculinidad/feminidad* basado en un sistema de opuestos tal que todo rasgo asociado con una polaridad no pueda, por definición, asociarse también a la polaridad opuesta (2). Por lo tanto, resulta importante superar las teorías de la contraposición y trabajar en un constructivismo social y lingüístico que no olvide algunos conocimientos interpretativos aportados por el feminismo histórico y liberal. Son necesarias la consideración y la reconsideración de los procesos de socialización y de definición de los roles también y sobre todo mediante la sexualidad, porque la construcción dominante de la masculinidad, así como de la feminidad, ocurre por medio de una plasmación compleja de los géneros. Actualmente se discute sobre la necesidad de considerar, a la luz de la teoría de la masculinidad, lo masculino como elemento determinante para la definición del transgénero junto con la feminidad. Se puede partir del conocido ensayo de la antropóloga feminista Gayle Rubin *The Traffic in Women* (1975) y de las reflexiones de David D. Gilmore en *La genesi del maschile* (1993), solo para citar algunos.

La vocación holística de *L'antropologie du proche* de Augé brinda al tema una visión desde dentro abundante en sugerencias e ideas indicativas que esclarecen, una vez más, cómo la antropología no se dedica solo a la búsqueda de instrumentos objetivantes, sino que está siempre más vinculada a la interpretación además de a la descripción, de manera problemática y mediante un activo debate sobre el sentido y las tareas de una antropología de lo cotidiano (3).

En esta óptica el oficio del antropólogo se caracteriza por un exceso de sentido y de informaciones que pueden hacer desaparecer los elementos significativos hasta banalizarlos con el riesgo de perder una identidad epistemológica. Hay aspectos de la vida social contemporánea que parecen hoy idóneos para una investigación antropológica, como las cuestiones de la parentela, del matrimonio, de la dote y del intercambio. Asimismo, el uso de los materiales de observación antropológica presenta el problema de una utilización del lenguaje y de una escritura de la diversidad, además de una elección de los mismos materiales. Describir una cultura deviene

...una actividad creativa que se lleva a las extremas consecuencias como escritura de la diversidad: bien como rescritura desde el punto de vista de los otros, bien como documentación de sus voces, bien como introducción de la alteridad en las prácticas antropológicas, bien como apertura a los otros géneros literarios [4].

La investigación de los saberes contiguos se abre siempre más a la confrontación y a especificidades diferentes como la antropología, la sociología, la novela, el teatro, y ofrece una autoconstrucción continua de estos. Así, el antropólogo seguirá siendo antropólogo, el novelista continuará escribiendo novelas, el sociólogo actuará como sociólogo, incluso si cada uno recurriera a la obra de los otros sin demasiadas preocupaciones. Sin duda, el exceso de sentido, del que habla Augé (3), contribuye a enriquecer la problematización de la nueva profesionalidad del antropólogo, anulando también la noción de tiempo y lugar de la investigación tradicional y ofreciendo aún nuevos horizontes definitorios junto a la necesidad de combinar más instrumentos de análisis, así como en este ensayo en el que he utilizado, además de la «*antropologie du proche*», las teorías sobre la construcción de los géneros, tomando en consideración también la masculinidad, superando dicotomías e integrando los diversos análisis. El propio mundo contemporáneo, a causa de los cambios espacio-temporales y de sus transformaciones aceleradas, reclama la necesidad de la mirada antropológica por medio de una reflexión renovada y sistemática sobre la categoría de la alteridad.

La sutil ambigüedad que atraviesa las culturas:

construcciones del género, entrecruzamientos y rituales

La plasmación de un género otro que integra lo masculino y lo femenino, es un fenómeno presente en casi todas las culturas. En este proceso

de definición se abre la posibilidad de un libre espacio de existencia de la diversidad; o mejor, de lo que no está atribuido comúnmente a la normalidad y a la presunta naturaleza. En las reflexiones de Ruth Benedict, *normal* es el comportamiento culturalmente previsto y aprobado por el grupo; *anormal* es, sin embargo, el comportamiento percibido como ajeno al modelo cultural de una determinada sociedad (5). La noción de *anormal* avala, por un lado, prácticas de exclusión dentro de las sociedades que Lévi-Strauss denomina *antropoémicas*, que vomitan y expulsan a los desviados, pero, por otro lado, las sociedades *antropófagas* digieren las anomalías, integrándolas en el grupo por medio de particulares funciones y ritualidad.<sup>1</sup>

En general, las sociedades tradicionales tenían una concepción fuertemente ambivalente de la anomalía capaz de combinar positivo y negativo, obscenidad y pudor, norma y transgresión; de hecho, exactamente porque el resultado de una transgresión es figura de la inversión, la anomalía parece dotada de poderes mágicos vinculados a lo extrahumano. Estos poderes dependen de su pertenencia a una dimensión que escapa a la normal categorización que funda el conocimiento y ordena la existencia. Esta dimensión incógnita y misteriosa se advierte como fuente de poder benéfico y maléfico. «Hay una energía, un exceso de sentido que circula en los intersticios de las categorías que ordenan el mundo; por esta razón la actitud hacia los anormales es de respeto mezclado con miedo» (8). Una particular forma de anomalía es la que se define por medio de elecciones de construcciones ambiguas de la sexualidad.

Sin duda, cada cultura delinea una especificidad propia, pero podemos captar algunos aspectos comunes, similares pero no idénticos a los que encontraremos en el *femminiello* napolitano. Me refiero, como ha sido subrayado en muchas otras ocasiones, en particular a la figura del *berdache* de los nativos norteamericanos, pero también a algunas prácticas de travestismo de los *iatmul* estudiados por Bateson (9) y en fin a los *hijra*, particular casta de Pakistán, India y Bangla Desh (10). El rasgo común que se desprende de una primera comparación, es la dificultad de definición de estas figuras, no hombre, no mujer, homosexuales, travestis, transexuales o, según las últimas reflexiones sobre el género, *queer* y *postqueer*.

Dentro de las sociedades amerindias, los roles masculino y femenino estaban bien diferenciados y caracterizados, pero era posible atravesar y construir un género diverso del atribuido naturalmente sin ser considerados desviados.

Los observadores europeos definieron a estos homosexuales como *berdaches*, que en francés arcaico significaba más o menos impropriamente homosexual.

El primer elemento de homogeneidad con otras formas de homosexualidad examinadas en esta breve reflexión, era la aceptación social del *berdache*, generalmente tolerado y aceptado en calidad de poseedor tanto del espíritu masculino como del femenino y, por ende, mediador entre los dos sexos y poseedor de particulares poderes que lo dotaban de capacidades chamánicas y le garantizaban la estima de la comunidad. Otro elemento en común es exactamente este vínculo con lo divino o de todas maneras con el modo mágico, al igual que los *femminielli* que en Nápoles sugieren los números y proporcionan suerte. Se evidencia también, en este específico contexto cultural, «un vínculo con la práctica adivinatoria, mito de magia y sacralidad ambivalente connotada también de elementos diabólicos» (11).

Asimismo, la condición del *berdache* no designa —al igual que para el *femminiello*— a un travestido, un hermafrodita o necesariamente un homosexual puro, sino a un ser dotado de una sexualidad ambigua que implica una espiritualidad dotada de atributos tanto masculinos como femeninos transmitidos por voluntad divina. El *berdache* era el mediador entre el hombre y la mujer, la contraparte más importante del género humano, en posesión de particulares poderes, sobre todo curativos y educativos para la comunidad. Se dedicaba a algunas actividades específicamente femeninas, que incluían el cuidado de la casa y la atención de niños y ancianos. Desde un punto de vista sexual, practicaba a menudo la abstinencia o la pasividad entendida como rol femenino en la relación. En todo caso era el Gran Espíritu quien dotaba de poder espiritual al *berdache*, quien, carente de sentido de culpa, es aceptado e integrado perfectamente en la comunidad. «Un hombre es lo que la naturaleza o sus sueños han hecho de él, y por ende es aceptado por lo que es», afirmará el chamán *lakota* Lame Deer (12).

En otras latitudes, otras culturas tradicionales ritualizan una particular forma de travestismo para codificar el reconocimiento y la rígida adquisición de las diferencias de los roles sexuados mediante lo que Gregory Bateson definió como el *Naven*. Con este rito los *iatmul* celebran la primera acción significativa de un muchacho por medio de una aparente provisoria negación de los roles sexuados de manera a veces violenta. Se trata de un rito de travestismo colectivo que terminará por reafirmar las

rígidas modalidades sexuadas que la *esquismogénesis* elabora. En esta simétrica inversión de los roles sexuados, el travestismo produce un efecto de teatralización amplificada que resalta los comportamientos falsos y genera hilaridad. Sin embargo, el carácter dramático y emocional, y la exageración caricaturesca de cada actitud son fundamentales en el *Naven*. De este modo, según Bateson, se orienta el *ethos*, o sea, el comportamiento que la sociedad prescribe al individuo durante la socialización del niño, que varía principalmente en base al género. En el *Naven*, por lo tanto, ensimismarse en el otro sexo produce la radical distancia de este último y la reafirmación del irónico desprecio de los hombres y de la orgullosa vanidad de las mujeres.<sup>2</sup>

En el *femminiello* napolitano la teatralización y la adquisición del rol determina una especie de *esquismogénesis* individual en la cual se ironiza y se dramatiza el comportamiento social y sexual de lo masculino y de lo femenino en una homeostasis que a veces es singular y que mágicamente activa procesos de integración de una identidad de otra manera imposible. Complementariedad y simetría se conjugan mediante esta continua interpretación de los roles, incluso si la elección del *partner* es rígidamente la de un macho heterosexual hacia el cual se elabora una particular forma de relación amorosa y de dinámica de pareja.

La construcción del cuerpo y de sus posibles definiciones no es solo travestismo, sino también inscripción del cuerpo y en el cuerpo con prácticas invasivas y quirúrgicas: en tal sentido son aún más complejas la definición y la identidad sexuada de los *hijra*. Más allá de las múltiples clasificaciones internas que se pueden hacer en base a las costumbres sexuales, a las prácticas religiosas o al rol social, podemos decir que un *hijra* se reconoce como un hombre que desea a otros hombres, pero tiene costumbres femeninas. Esta feminidad se construye mediante una cruenta intervención sobre el cuerpo, por medio de una castración que deviene un verdadero y propio rito iniciático y una especie de deber religioso. Los *hijra* eliminan la masculinidad inscrita en el cuerpo y, según un modelo difundido en Asia meridional, administran lo que no tienen, o sea, la fertilidad.

Como sucede con los *femminielli*, generalmente son bien acogidos en ocasión de matrimonios y nacimientos. Los *hijra*, como los eunucos, han eliminado los órganos reproductivos masculinos, pero se visten y se comportan como las mujeres; por lo común, no tienen genitales ambiguos como los hermafroditas, se sienten atraídos por los hombres

pero, a diferencia de los homosexuales, son castrados que se comportan como mujeres. Como los transexuales, han modificado su cuerpo, pero no tratan de reconstruir las características sexuales femeninas; y no son travestidos, porque son conscientes de lo que son: quienes hablan inglés se definen como *transgender*, con conciencia de las identidades múltiples que conjugan en su comportamiento social y afectivo (13).

### Identidades sexuales, prácticas simbólicas, especificidad napolitana

La cultura napolitana sigue teniendo una vitalidad que se evidencia en su capacidad de entrar en contacto con lo que es diverso, apropiándose y reutilizando los instrumentos y los modelos sin perder nunca la especificidad originaria, que se enriquece y adquiere una nueva complejidad. Para Nápoles, todo ello es más cierto en la actualidad, así como lo fue en el pasado. La *napolitánidad* es un gran reservorio de cultura popular. Empero, ¿qué significa la tradición popular?; ¿qué es justo considerar auténtico en esta definición y qué está desgastado y superado?; ¿qué es tan normal, conforme y respetable como para determinar el valor auténtico de la tradición que debe protegerse y salvaguardarse finalmente?; en caso de que deba existir, ¿cuál es un modelo de referencia que defina sus características, cómo se determina y sobre todo quién es el depositario?

Durante gran parte del siglo XIX se indicaba como *popular* lo que pertenecía a la comunidad en su conjunto, con exclusión de la cultura de las exiguas minorías intelectuales: de este modo, *popular* se convertía en sinónimo de no intelectual, tradicional, arcaico. Esta definición del siglo XIX no hace justicia a las articuladas y significativas diversidades internas que componen una sociedad y en particular las actuales sociedades complejas. La difusión de esta nueva cultura de masas ha invertido e invierte valores y formas de la sociedad y de la cultura tradicional, lo que contribuye a su transformación de manera ambivalente: por un lado, atenuando rigidez y resistencias hacia las culturas del mundo; por otro, creando la crisis de ciertos valores y la pérdida de autonomía a favor de homologaciones planetarias. Con probabilidad, sobre todo en lo específico que estamos examinando, la realidad está mucho más repleta de formas híbridas de folclor y cultura de masas, que es necesario comprender y decodificar: realidades complejas, si bien aparentemente simples, que el antropólogo y el observador de una cultura nunca logran definir de forma radical.

Para Nápoles resulta aún más difícil: aquí la diferencia entre cultura *alta* y cultura *baja* asume un aspecto muy particular. A partir del siglo xvii, la cultura popular, prerrogativa de algunas clases sociales —de aquellos que serán denominados *lazzari*, de la plebe urbana y, por ciertos aspectos, también del mundo campesino—, se convierte en una cultura transversal: la monarquía española crea las premisas para una progresiva urbanización de la baronía, que residía en las propias posesiones en las provincias, según un proyecto político que tiende a transformar a los nobles en «cortesianos» con el fin de defuncionalizar su particularismo feudal (14). Un desplazamiento que hará vivir a la nobleza en estrecho contacto con las capas populares, en una transmisión continua de la cultura popular a la nobleza, una especie de reciprocidad que producirá formas que comparten símbolos, valores y horizontes de sentido, lo que realizará una «circularidad» cultural entre las diversas clases sociales (15).

Esto hará de Nápoles una ciudad única, de gran tolerancia y apertura: alguien la ha definido como «gran esponja mediterránea», la *ciudad porosa* (16) que retiene y después emana el calor; una ciudad que logra condensar, contener, conciliar. En todas sus manifestaciones la napolitanidad es pródiga en ambivalencias, en aparentes polarizaciones que en realidad realizan imposibles integraciones, una «voluntad de forma» absolutamente única. En tal sentido, se determina una plasmación particular y atávica incluso de la más radical polarización que las culturas tienden a definir (17), o sea, de la identidad sexuada y, en particular, del fluido entrecruzamiento de masculino y femenino que la figura del *femminiello* o *femmenella* ha logrado interpretar durante mucho tiempo.

La tolerancia napolitana y la cultura popular la integran y la convierten en una reconocida figura de la diversidad y de la liminalidad. De acuerdo con cuanto sostiene Lévi-Strauss, la sociedad tradicional tendencialmente antropófaga la asume señalando la anormalidad como símbolo de lo divino y de la posibilidad de atravesar el límite entre lo humano y lo ultrahumano, entre lo masculino y lo femenino, entre lo ilícito y lo lícito sin titubear entre el pecado y lo patológico (7). Así, durante siglos el *femminiello* vive en el callejón, se maquilla el rostro, se construye su imagen corpórea y su lugar caracterizado por la asistencia y la protección hacia los demás por medio de una teatralización a veces exasperada que, como sostiene Thomas Belmonte, está dentro de cada gesto y comunicación de la cultura napolitana (18) y que no se refiere solo al travestismo o a la interpretación

que el *femminiello* hace de su rol, sino también al modo de interpretar social y emotivamente los roles masculino y femenino. En este sentido, para la napolitanidad el *femminiello* no es exceso sino un modo de vivir la liminalidad. Sin duda, esta teatralización es una constante de la cultura napolitana aun en las actuales replasmaciones, como trataré de evidenciar más adelante.

En la *Gatta Cenerentola*, conocido texto teatral de Roberto De Simone que relabora la fábula de Cenicienta de Basile (19), un *femminiello* se arroga el derecho de educar a la Gatta para convertirla en princesa, le transmite modales y elementos seductores, y no se excluye, por consiguiente, que muchas formas de actuar de las mujeres napolitanas, sobre todo de las clases más populares, sean el resultado de esta comparación continua entre subjetividades sexuadas naturalmente femeninas e identidades sexuales adquiridas de lo femenino.

Sin querer entrar en un discurso de profundización literario-teatral, los elementos de la teatralización del cuento —que ofrecen elementos inconscientemente etnográficos— juegan con una continua referencia entre lo masculino y lo femenino, entre actores varones que interpretan roles femeninos en un juego continuo que podría evidenciar que ha existido una reproducción recíproca de imagen entre mujeres y *femminielli* en la cultura napolitana: ellas y ellos se han reconocido durante mucho tiempo y han compartido caminos de cuidados y modelos de seducción y de sensualidad sin competición aparente, que producen esas formas de tolerancia que caracterizan a Nápoles. Al igual que para los *iatmul* del *Naven*, el exceso teatralizado (en la escena como en la vida, para Nápoles es lo mismo) produce la definición del rol opuesto, que se arraiga y se estabiliza.

No obstante, para Nápoles el discurso tiene, como es obvio, algo absolutamente específico que tiene que ver con el matricentrismo y las formas de cuidado familiar presentes en algunas clases sociales (18). Su propio mito de fundación está vinculado a la Sirena Parténope y al fracaso de una determinada tipología de feminidad. Es singular cómo está presente, por una parte, el suicidio del *femminella* en la *Gatta Cenerentola* de De Simone y, por otra, el suicidio de la Sirena Parténope, que no logró seducir a Ulises. La dimensión más compartida de lo femenino nace, atávicamente, por un ímpetu seductivo que pone en crisis el poder sexual de la feminidad a favor de la virginidad y de la maternidad. En este sentido,

el *femminella* reintegra en la diversidad estos dos elementos reiterando la derrota, pero renovando elementos pasionales y transgresivos que son contextualizados. El *femminiello* ama cómo y más que una mujer, tiene modales sexuales femeninos, su pasión a menudo está destinada al fracaso, porque no tiene el poder de la maternidad y la pureza, elementos de fuerza del matricentrismo meridional.

En este comportamiento reflejo existe fuertemente el deseo por parte del *femminiello* de ser integrado y aceptado por las mujeres. La manera en que se produce este reconocimiento, se halla en la vida del callejón. Los *femminielli* cuidaban y cuidan a los recién nacidos, a los hijos de las mujeres, que les confiaban y confían sus hijos, porque ellos tienen un código ético propio: el del respeto de la infancia, sin fantasías pedófilas. Las madres confían y le dejan en cuidado temporal a sus hijos, lo que refuerza paradójicamente el fuerte matricentrismo napolitano. En los relatos de muchos ancianos está la presencia de un homosexual-*femminiello* que los ha cuidado y ha realizado labores que estaban reservadas a las mujeres, y no tienen un recuerdo traumático, sino tierno y agradecido («la diversidad y la anormalidad está siempre en el ojo del que mira, al igual que lo obscuro y lo perverso») (20).

Así, no resulta extraño que también los aspectos religiosos y de la devoción mariana estén presentes en la construcción social del *femminiello*. Famosísima es la devoción a la Virgen Schiavona y al Santuario de Montevergine. Sacralidad, religiosidad, elementos rituales y simbólicos atávicos se integran en un complejo sincretismo que llega hasta la contemporaneidad. En fecha reciente se han filmado algunas escenas de la procesión de los *femminielli*, quienes, en ocasión de la Candelora, se dirigen al Santuario de Montevergine donde se canta, hay música y se realiza un ritual de rezos muy particular. Ritos de la fertilidad, transgresión y devoción cristiana se conjugan para garantizar la persistencia de un universo «otro» que comprende una religiosidad sincrética en la cual el *femminiello* protagoniza una vez más un vínculo particular con lo divino y, como en otras culturas, es depositario de la fertilidad, de la relación con la tierra, del ciclo vida-muerte.

El universo de la ambigüedad sexual es muy vario y las palabras que lo definen son múltiples. Podemos identificar un posible esquema interpretativo que no quiere ser decisivo sino más bien orientativo; diferentes términos que, sin embargo, ponen de relieve aspectos del mismo universo de sentido que, obviamente, nunca es unívoco.

Si la palabra *homosexualidad* evoca la orientación sexual hacia el mismo sexo, homoerotismo pone en evidencia un aspecto más bárbaramente sexual, al igual que homogenitalidad, mientras que la homofilia enfatiza más compartir amigablemente con el mismo sexo. El término más apropiado para definir estas dinámicas relacionales llevadas a cabo por este sexo-no sexo es tal vez homotropía, que significa alteración, en la que hay más que este comportamiento entre masculino y femenino, en la que se pone en evidencia el hecho de que existen más componentes. Lo anterior tiene que ver con lo que a nosotros nos interesa desde un punto de vista cultural; es decir, el rol que reviste el travestido napolitano como definición de género y como rol social. Entonces es aquí donde entra en juego el problema de la tolerancia: cuando se comienza a tener un espacio de apropiación de una identidad, aunque incluso esté construida de la manera más increíble, se inicia el problema de la aceptación y de la identificación social.

Hoy más que ayer el discurso de la homosexualidad parece que debe pasar a través de la integración: el homosexual que no tiene nada de excéntrico, en apariencia es un hombre que viste con saco y corbata (por ende, no es afeminado). Pero en este punto la homosexualidad asusta, porque es perturbadora, escapa a la excentricidad paradójicamente reconfortante y se insinúa entre las tramas sociales, construyendo espacios de afirmación que imponen redefiniciones de roles y tareas.

Nápoles ha ritualizado la diversidad por medio de los *femminielli*. La identidad se construye no por simples oposiciones, sino por transgresión del sexo mediante el género, junto a una construcción social. Tanto es así que los *femminielli* tienen matrimonios, bautizos y diferentes ritos en su vida social en los que participan todos los demás del barrio, del callejón. El nacimiento, la muerte y el matrimonio, entre otros, son elementos fundacionales de las culturas y, como en cada comunidad que se respete, también los *femminielli* han ritualizado estos momentos fundamentales de su existencia en el mundo.

Los *femminielli* se casan de la manera tradicional, salen de casa, existen locales que hospedan los banquetes de los travestidos, van a la plazoleta de la iglesia (porque claramente no son aceptados dentro), y se intercambian un beso y una promesa vestidos como la tradición manda. Después de nueve meses, como en cualquier buen matrimonio nace el hijo (que siempre es varón) y el parto se convierte en una representación ritual que se hace dentro de una casa, esta vez de manera más discreta respecto a otros ritos. En esta particular pareja homosexual, el que ha interpretado el rol

de la esposa, finge que tiene el vientre hinchado y se procede al conocido rito de la *figliata*, en el cual el *femminiello* escenifica todas las fases de un parto: tiene el vientre hinchado, reposa en la cama y pare un hijo varón (paradoja más fuerte) que generalmente es un muñeco de madera de la dimensión de un recién nacido con un enorme falo para recalcar el sexo masculino y su fuerza. Otras veces incluso, cuando después se bautiza, se muestra y a menudo una mujer del barrio lleva un recién nacido para dar la posibilidad de proceder como en un bautizo normal. Así, la conciencia de tener una dimensión social compartida se realiza en concreto. El milagro radica en que ellos logran crearse una definición de rol que en realidad no tienen, en una continuidad de repartición social que no sucede en ninguna otra cultura de manera tan teatralizada.

La cultura popular, si bien con momentos y complejidad que aquí apenas se muestran, conserva en Nápoles de manera clandestina esta percepción de la sexualidad, aplastada por siglos de sexofóbica cultura católica que emerge, una vez más, en ritos, figuras populares, máscaras, textos literarios, travestismos. También en la dimensión teatral el sentido de este posible «entrecruzamiento» continuo entre masculino y femenino está dado por un travestismo que asigna los roles femeninos a hombres, tanto que «en Nápoles el travestismo no se considera consecuencia del ocultamiento de la virilidad, sino la condición de una realidad presente integrada y plenamente reconocida» (21). Los primeros ejemplos significativos se encuentran en farsas carnales del siglo xvii que aún hoy se representan, como la *Canzone di Zeza* (Canción de Zeza), en la cual los personajes de Zeza y Vincenzella, o sea, la esposa y la hija de Polichinela, siempre son interpretados por hombres. El mismo Polichinela remite a un concepto «de sacro como de anomalía y de exceso, fundamento de toda su figura» (22). La ambigüedad sexual de Polichinela, su androginia, está

...inscrita en su propio cuerpo: pecho abultado, acentuados los pliegues de la camisa, voz chillona y rota de castrado; al igual que en los textos teatrales en que la ambivalencia sexual se articula en el juego de los travestismos, se puede decir que Polichinela ha llevado vestidos femeninos con frecuencia obsesiva, a lo largo de todo el arco de su vida teatral [23].

La *commedia dell'arte* había explotado las posibilidades del travestismo femenino, como sostiene Scafoglio, para consentir a dos hombres hacer

el amor volviendo representable la homosexualidad bajo la cobertura del equívoco y lo cómico. Empero, la teatralidad popular tradicional logra reapropiarse —en un tema como el de la *Cantata dei Pastori* (Cantata de los pastores), vinculado a la cultura contrarreformista del siglo xvii— de espacios, si bien asfixiantes, para su licenciosidad liberatoria. Así, como testimonia el estudio de Annibale Ruccello, en algunas representaciones de la *Cantata*, el papel de la Virgen se encargaba a un hombre. Más allá de las motivaciones que podían incitar a tal elección, queda el hecho representativo de que *per se* indica una elección vinculada, una vez más, a la tradición del travestismo y a una ambigua connotación de género.

La «nostalgia de la maternidad» es un motivo recurrente desde las primeras polichineladas romanas del siglo xvii y se manifiesta también como lactancia paterna y como «envidia del seno». De esta forma se percibiría simbólicamente una vez más la exigencia de la naturaleza masculina de apropiarse de un derecho exclusivo sobre la prole, comprometido en momentos fisiológicamente decisivos como el parto y la lactancia, de los que el padre queda marginado, y de una proclamación enfática de autarquía con respecto a la mujer (23). En la sociedad napolitana contemporánea, y no solo en esta, esa maternidad ha sido definida como matricentrismo. En una ciudad fuertemente caracterizada por una difícil condición económica en la que hay una fuerte inestabilidad del rol económico masculino, se produce una estructura familiar prevalentemente matriarcal, que incide de manera determinante en la prole y sus comportamientos (11).

Muy a menudo la madre representa el motor económico y ético-afectivo (para bien y para mal) del núcleo familiar, como ejemplarmente se halla descrito en algunas comedias de Eduardo de Filippo (*Natale in casa Cupiello; Sabato, Domenica e Lunedì; Filumena Marturano*). La madre en Nápoles (sobre todo la del subproletariado) de hecho sostiene la economía familiar, ya que por lo común el padre está buscando trabajo de forma perenne. Este no tiene un rol efectivamente propositivo, aunque el rol directivo y de castigo educativo de todas maneras le toca al padre, pero quien sostiene los hilos del tejido familiar es la madre, que incide en el equilibrio familiar, se ocupa de la alimentación, de la comida y elabora el comportamiento privado de la definición de su rol, que le impide trabajar fuera de las paredes domésticas, como el conocido trabajo que Goddard ha evidenciado (24).

La visibilidad pública es siempre del padre. No obstante, muchas veces sucede que el progenitor propositivo en un cierto tipo de familia sigue siendo la madre, por lo que entonces comienza a manifestarse una identificación conflictiva con el padre, quien no es alguien a imitar, sino alguien de quien mantenerse a distancia. Por lo tanto, el hijo varón tiende al mismo tiempo a renegar y a interiorizar el modelo materno, y en esta dificultad de equilibrado crecimiento psicológico estaría una de las causas de la elección homosexual del varón napolitano, que sin embargo no abandona del todo la masculinidad que ha respirado, si bien mediante el matricentrismo.

### Tradición, transformación, una etnografía de la contemporaneidad

La pregunta que a menudo ha animado el debate actual, es si aún resulta lícito hablar del *femminiello*, *a' femminella*, del *femminella* (la terminología es variada) o, como algunos sostienen, su presencia debe considerarse ya extinguida, así como la vieja estructura del callejón napolitano. Sin duda, después del terremoto de la década de los ochenta se han roto definitivamente los equilibrios del barrio, pero otras formas comunitarias los han sustituido. Así, como la vieja música de la tradición se ha cambiado por otras formas —como la de los neomelódicos que horrorizan a los puristas de la tradición, pero que son indicadores de otras formas de agregaciones y de valores que no es tarea del estudioso juzgar, sino conocerlas para comprender las dinámicas—, de la misma manera el travestismo y la figura ambigua del *femminiello* viven su propia transformación intrínseca, que mantiene continuidad y evidencia diferencias.

Un ejemplo de continuidad y ruptura ha sido el de Valentina, pero muchos testimonios literarios y cinematográficos, entre otros, dan significativos ejemplos para delinear la etnografía de la contemporaneidad que intentamos realizar. Se trata de llevar a cabo una especie de comparación interna para identificar continuidad y diferencias: la Jennifer de Ruccello, la Rosalinda de Patroni Griffi, la Eva del *Vico del Purgatorio*, las protagonistas de las películas de Massimo Andrei —me refiero de cierta manera a la *Cerasella* ficción etnográfica, pero también al filme *Mater Natura*— y la Valentina cantante neomelódica. Sin embargo, es ineludible una mirada comparativa hacia el exterior, que ofrece la oportunidad de reconocer formas análogas, si bien distintas, en otras culturas como la norteamericana, a propósito de Lavern Cox como en breve explicaré.

En fin, en tiempos muy recientes, el uso de la *web* con sus diversas caracterizaciones produce formas de autoetnografía y de conservación de la propia tradición, que realizan nuevas maneras de integración comunitaria y de salvaguarda de la propia diversidad sin conceder indulgencias a derivaciones folclóricas, sino mediante operaciones en las que los propios protagonistas se describen a sí mismos y reconstruyen su tradición para ofrecerse a la observación y a la catalogación. Son diversos los filmados en YouTube que cuentan historias de vida de *transgender-femminielli*. Sara, por ejemplo, sigue reivindicando «su» construcción del cuerpo sin considerarlo inadecuado, pero utiliza, al igual que los *femminielli*, una gramática exterior, simbólica, alusiva, no invasiva, y sobre todo no definitiva, que reclama la no inclusión entre muchas definiciones de género. Dice de sí: «...yo soy mujer de cabeza, no de sexo» (25).<sup>3</sup>

La Valentina neomelódica podría definirse como un *neo-femminiello* que ha practicado la cirugía estética como travestismo y ha interiorizado todos sus valores, estableciendo así la continuidad en la nueva práctica y utilizando los nuevos medios de comunicación, y es acogida por el callejón-aldea global que es la televisión local (26). En el filme-reportaje *Cerasella*, Andrei parece querer encontrar y respetar una tradición que se ha transformado. Trataré de mostrar los aspectos de la ambigüedad de género en estos diversos registros y modalidad. No interesan tanto la historia personal de Valentina y su vivencia, que indudablemente tiene su valor, pero lo que impresiona en este contexto son las «teatralizaciones», las representaciones de la ambigüedad sexual que se pueden encontrar en la cultura napolitana. La teatralización excesiva y redundante, junto a una solidaridad y tolerancia compartida, es uno de los elementos de persistencia y de continuidad de la ambigüedad sexual, más allá del tradicional rol del *femminiello*.

En el filme *Mater Natura*, de nuevo el director antropólogo Massimo Andrei configura la superación de la crisis del modelo tradicional del *femminiello* y del contexto que lo acogía, sustituyendo la solidaridad ya superada del callejón por una especie de utópica comunidad en la que hay espacio para todos. Pero no cambian los valores de fondo compartidos de la acogida y de la solidaridad; si ello significa la muerte simbólica del *femminiello*, todavía no estoy segura, pero sin duda significa que la especificidad de una cultura no muere al contacto con el cambio y las transformaciones del mundo globalizado, sino que lo que algunos consideran

los despojos culturales de la tradición no son tales si renuevan la tradición conservando su especificidad.

Si compartimos la definición de Enzo Moscato, actor, director y autor de textos teatrales, Nápoles es una gran ciudad de voces y de sonidos, y posee una musicalidad que no es música en sentido estricto, sino en sentido amplio a partir del uso televisivo, sobre todo de las televisiones locales, que son por ende televisiones del callejón. La televisión local de alguna manera, a nivel de utilización mediática, ha vuelto a proponer ciertas formas de napolitanidad compartida, como las del teatro de Eduardo de Filippo; no se compara obviamente el valor artístico, sino la función que realiza; los mecanismos simbólicos de pertenencia vueltos a proponer; y esa utilización, por decirlo de algún modo, etnicizada de las televisiones privadas. En Nápoles la dialéctica de la observación de sí se ha llevado a la exasperación. Un ejemplo mediático es el de la actriz cómica Rosalia Porcaro que hace unos años proponía, en la transmisión televisiva Telegaribaldi, la imitación de Valentina, es decir, un travestido imitado por una mujer que se traviste de Valentina.

Hay un significativo mecanismo dialéctico, un circuito de referencias que produce una autoetnografía inconsciente pero fidedigna.

La nueva dramaturgia napolitana después de Eduardo de Filippo, renueva y reinterpreta el juego de la sobreposición de los roles y del travestismo como elemento común a toda la tradición cultural napolitana que sigue siendo redefinido y propuesto de nuevo en muchos textos contemporáneos no solo teatrales. En el filme de Lina Wertmuller de 1986, *Un complicato intrigo di donne, vicoli, delitti* (Una complicada intriga de mujeres, callejones y delitos), si bien sobre una trama débil y sustancialmente vinculada a una modulación con trazos pintorescos y manieristas, la Nápoles de la marginalidad y del callejón se delinea también por medio de una significativa presencia del homosexual y del travesti. En la historia la estrecha complicidad entre prostitutas redimidas y *femminielli* es constante y está vinculada a la defensa de los valores antiguos del callejón, a una *guapperia*<sup>4</sup> que no puede ceder a las nuevas reglas de los mercados ilícitos internacionales y que debe salvaguardar una particular forma de honestidad y de defensa de la familia y la prole. Así, la Wertmuller confirma en el texto fílmico, no obstante diversos estereotipos, la parte significativa que la ciudad asigna a la ambigüedad liminal constituida por una sexualidad polimorfa como la del

travestido-*femminiello*, que actúa y opera en la teatralidad napolitana como actor y protagonista, con una autonomía de valores propositiva, que entra en relación no solo con los otros aspectos culturales marginales, sino con la realidad toda.

El guion ha sido admirablemente retomado del desgarrador texto de Annibale Ruccello *Le cinque rose di Jennifer* (Las cinco rosas de Jennifer), en el cual el/la protagonista repasa, en un monólogo a la Cocteau, los temas de la soledad, los barrios periféricos de la ciudad, la solidaridad a veces burlona del vecindario y el amor, también por medio del espejo, lugar privilegiado del cuerpo femenino donde la ambigüedad del travestismo reproduce una especie de inversión hermenéutica de la realidad; una escena dentro de la escena que retoma una vez más el tema de una dialéctica que de continuo se envuelve en sí misma entre identidad-alteridad y que continuamente contribuye a redefiniciones de sentido. Así, en el texto de Ruccello:

Jennifer tiene un ataque de placer. Canturriando la canción e imitando a Mina dispone delante del espejo su «*buticasa*» [*beauty case*]. Con mucha feminidad y siempre cantando extrae los instrumentos para rasurarse la barba. Se enjabona el rostro. Después de haberse afeitado la barba, comienza a vestirse mientras la radio transmite «*quattro vestiti*» [cuatro vestidos]. Al final de la canción, está lista. Se sienta arreglada cerca del teléfono, mira el reloj; después marca un número telefónico [27].

En la definición escénica citada, dos son los elementos que continuamente actúan para señalar el carácter de cambio cultural del/de la protagonista: el teléfono y la radio local. Símbolos e instrumentos de una sociedad postmoderna tratan de activar encuentros sin otros lugares, en un laberinto del éter que reconforta sin ofrecer ningún sentido. Esa búsqueda de sentido que hace afirmar a autores teatrales, como Moscato, Silvestri y a un profético Ruccello, cómo la diversidad es definible solo mediante el texto, la palabra, el lenguaje, que comunica una vivencia en la que se condensan desplazamientos del campo a la ciudad, de la periferia a la metrópoli, delirios de verbalidad fundados en contaminaciones y alteraciones del lenguaje; textos cuyos roles femeninos se encargan a actores en una imagen de mujer, de feminidad y de seducción vinculada a la seductora ambigüedad del travestismo.

En este delirio verbal y de definiciones de roles, otros ejemplos nos restituyen la feminidad ambigua y compleja del *femminiello* como en *Scendegiu per Toledo* (Baja por Toledo) de Giuseppe Patroni Griffi. Mientras que el filme de la Wertmuller es de 1986, la novela a la que me refiero es de los primeros años de la década de los setenta y Rosalinda Sprint es su protagonista. Etnografía inconsciente como a menudo sucede en las novelas eficaces y de calidad, Rosalinda es intérprete a su modo de lo viejo y de lo nuevo, de la tradición y del cambio que vive la ciudad de Nápoles. La actual dimensión postmoderna que proponen las nuevas reflexiones sobre el *gender*, modelos en los que la sexualidad a menudo está en vilo entre diversas orientaciones y no quiere definirse en rígidas pertenencias de roles sexuados, encuentra en Nápoles trayectos a veces anticipatorios y previsores.

A partir del uso del cuerpo, tal vez resulta útil una reflexión sobre la legitimidad de la radical diferencia que existiría hoy entre el transexual y el *femminiello*, sobre el uso del cuerpo y sobre la definición del género elegido. Un rasgo de continuidad de la plasmación del cuerpo y de la fisicidad que se deriva, es, por ejemplo, el uso y la modulación de la voz. En todas las representaciones y las teatralizaciones de lo ambiguo femenino, la constante es la modulación chillona y aguda de la voz tanto porque se hayan sometido a tratamientos hormonales como si se rechazan las construcciones bioquímica y quirúrgica del cuerpo. Para Valentina, la voz es cantar, la melódica y refinada posibilidad de ser cantante neomelódica. Sin embargo, en Rosalinda Sprint existe, siempre en los momentos más dramáticos, el uso significativo de la voz hábilmente teatralizado. En las primeras páginas de la novela se lee: «¿Quieres irlo a llamar, sí o no?», un chillido histérico de volumen tan desproporcionado que el muchacho escapa escaleras arriba y lo hace corriendo hasta el último piso» (28). Y más adelante: «Vámonos a jugar este póquer», chillaba, como siempre exaltada cuando hay una decisión que la excita» (29).

Pero además existe la obsesión por el pelo y el color rubio; incluso se trata de un rasgo de continuidad tanto para el antiguo *femminiello* que, como se subraya en el filme *Cerasella* de Andrei, no obstante la edad madura se pone una peluca por la mañana como ritual de la vestimenta diaria, como para los transexuales o para los que han elegido una construcción del cuerpo no rígidamente determinada, siempre inconclusa y nunca definitiva, que a menudo no prevé la eliminación del órgano genital, sino

más bien un seno siliconado y labios «como lanchas». Con estos ejemplos quiero decir que la naturaleza identitaria del *femminiello* no se puede definir solo por el uso de la corporeidad, sino sobre todo por las elecciones de valores para la interpretación del rol dentro de la comunidad, la cual, como es obvio, cambia, y por ende se redefinen algunos aspectos pero no las funciones y los valores de la relación, que sigue siendo napolitana. Por lo demás, en el universo descrito por Patroni Griffi ya en la década de los setenta la cirugía estética era objeto de discusión entre los *femminielli*:

Marlene Dietrich tiene la pupila perdida en el vacío; lentamente con ambos dedos del medio se masajea las arrugas en torno a los ojos, estira la piel hacia las sienes —deseo fijo de cirugía plástica. «Aquí deberías hacerte cortar y aquí estirar la piel; te quedan los ojos rasgados. Así hizo la Scopa —la han estirado tanto que cuando abre los ojos, se le descerraja la boca; y si la cierra, se le cierran también los ojos» [30].

Es el síntoma de cambio que ya el escritor había advertido al delinear sus personajes, que nacían de la directa observación de la vida en la ciudad.

Lo que permanece sin variación, es la relación con la infancia, con la amistad y con la protección solidaria hacia el grupo dentro de un marco de referencia que de todas maneras conjuga violencias, marginalidad y perversiones. *Franfelicche* es el muchachito del callejón que tiene una tierna relación con Rosalinda y le compra el periódico; es su *tester* (juez) preferido para experimentar los tintes que probará en su pelo y lo cuida en los ratos libres. También Valentina «cuida» a los niños utilizando el medio televisivo, los educa por medio de sus discursos mediáticos; son sus telespectadores preferidos que la siguen con entusiasmo. Estamos ante formas de maternidad sublimadas y paradójicas que siguen teniendo persistencia.

Sin duda resulta eficaz la definición que Rosalinda brinda de sí misma: «Buscapleitos, exaltada, loca, agresiva, acaparadora, orgullosa, envidiosa —¡no, envidiosa no!—, no religiosa, ¡sí, se confesó y comulgó en la primaria!; después no ha sentido la necesidad» (31).

Más descriptiva y una vez más fuertemente teatralizada por momentos, vinculada tal vez al temor de la pérdida de la tradición, la descripción de Eva-Saverio en la muy reciente novela de Giuseppina De Rienzo, que repropone al cabo de casi treinta años los lugares y las atmósferas de la novela de Patroni Griffi.

Saverio Derosa, llamada Eva, aparece en lo alto al final de la escalera [...]. Túnica blanca hasta la rodilla, pantalones celestes, sandalias claramente llamativas y una peluca marrón llevada con delirante coquetería. El pelo corto, peinado metódicamente hasta la altura de las orejas, le hacen el rostro aún más rosáceo y liso, como el de una muchacha [...] con un movimiento se pone rígida como para quedar en pose. Se nota que está acostumbrado a que lo observen, a ser juzgado desde siempre. Su andar es demasiado contenido; enseguida hace pensar en el rigor que él mismo se impone, en el freno que impone a una necesidad de extravagancia y de exceso, a una ansia que lo estremece en lo profundo de sus entrañas... «Perdona, pero ¿tú sabes cuántos años tengo? Setenta», continúa solemne, volviendo a caminar [32].

En esta larga descripción se condensan diversos elementos: Eva por edad pertenece a la tradición antigua del *femminiello*, construye su *gender* con un travestismo al mismo tiempo excesivo y contenido, e interpreta una modalidad que continúa en Nápoles, o sea, la búsqueda de la compostura en la transgresión. También su amiga del alma, modelo de vida y de identidad para Rosalinda, la invita al equilibrio y a suprimir el exceso: «Marlene Dietrich dice que el tinte es demasiado claro; y el corsé, una exageración, y la exageración debe evitarse siempre. Ya está hecho. De acuerdo, pero téngalo como regla» (33).

La ambivalencia sexual en Eva se describe con gran sensibilidad y detalles precisos que hacen de este último *femminiello* el portador de una identidad ambigua y en vilo entre lo masculino y lo femenino, tal como construye la postmodernidad.

Y sin embargo su modo de moverse siempre hace pensar en otro sufrimiento suyo, en algo no resuelto, en un secreto que lo atormenta. Camina manteniendo las nalgas apretadas, como un ejercicio de dominio sobre músculos brazos caderas ojos, para frenar algo intenso y extravagante que, si explotase, seguro le inventaría rizos rubios sobre la frente y senos de muchacha en el pecho [...]. La expresión es tan distraída y triste que hacen parecer aún más torpes mis tentativas de quererlo definir a cualquier precio. La peluca y la cara lisa y rosácea lo asemejan decididamente a una vieja dama. Pero a la mirada siguiente, la que me dirige inmediatamente después, fugaz,

lejana, acompañada por un movimiento nervioso de los músculos, ya me lo hacen igualar a un antiguo caballero varón [34].

En la novela el *femminiello* Eva es el portador de justicia y de los valores que se derivan, pero esta tarea contrasta con su ambigüedad sexual: según sostiene Judith Butler, si la identidad sexual es un rol social, podemos interpretarlo como nos plazca (35), y en Nápoles es posible desde siempre. La cultura de esta ciudad tiende a ir más allá de la simple tolerancia y utilizar la diversidad como un verdadero laboratorio cultural de la postmodernidad en el que la tradición es innovación, anticipación y original reinterpretación. Mediante las diversas subjetividades examinadas hasta aquí emerge un componente de masculinidad que hace ulteriormente necesario enfrentarse con la teoría de la *masculinidad* (36) y del particular transgénero tomado en consideración. Los rasgos de feminidad coexisten con elementos de masculinidad que persisten y se mantienen de forma consciente, como en el caso de Valentina y no solo ella. Tanto como Eva y Jennifer, Valentina integra en su definición de género un fuerte elemento de asertividad, la necesidad de presencia social y de utilización de esta para promover un reconocimiento de la diversidad en la orientación sexual, y de participación activa en construcciones de cambio social en una especie de esquizmogénesis postmoderna que, a partir de actitudes de masculinidad, mezcla los elementos de género tanto de lo masculino como de lo femenino y asume una dimensión definitiva de los rasgos *postqueer*.

Para la cantante neomelódica, este espacio público asume los caracteres de la comunicación televisiva que la convierte en una verdadera pionera en este campo; solo recientemente, en efecto, una *transgender* como Lavern Cox<sup>5</sup> (37) ha tenido la posibilidad de ser una defensora de los derechos de los *transgenders* en los Estados Unidos. La actriz es famosa sobre todo por su rol en la serie televisiva norteamericana *Orange is the New Black*, en la que interpreta a la presa Sophia Buset, gracias a la cual ha entrado en la historia como la primera persona *transgender* nominada a un premio Emmy en un rol de actriz y en aparecer en la carátula de la revista *Time*. Cox tiene una historia igualmente fuerte en la vida real, como defensora de los derechos *transgender* tanto con palabras —por ejemplo, ha pronunciado un discurso de fuerte denuncia en la conferencia Creating Change 2014 para LGBT Equality— como con acciones: se ha negado firmemente a responder a las insistentes pre-

guntas de la periodista Katie Couric sobre la cirugía *transgender* y, sobre todo, ha apoyado públicamente a CeCe McDonald, una persona afro-norteamericana *transgender* condenada a cuarenta y un meses de cárcel por un homicidio cometido, según parece, en legítima defensa. Su presencia en los medios *mainstream* de comunicación estadounidenses es tan visible que la omisión de su nombre en la lista de los personajes del año 2014 ha provocado fuerte indignación; por consiguiente, los editores de la revista *Time* han decidido dedicarle la cubierta de un número, sugiriendo, en el título, que el movimiento *transgender* había alcanzado un «momento crucial» (ver la foto de Cox publicada en la cubierta de *Time* del 29 de mayo de 2014). La presencia de elementos de masculinidad se convierte, por ende, en un rasgo identificable también en otras culturas y se manifiesta del mismo modo como asertividad pública, como responsabilidad en la orientación social, al dar vida a un transgénero similar al hasta aquí examinado, en una sociedad como la norteamericana, aparentemente más abierta y progresista, pero que ha digerido con alguna dificultad la presencia de Lavern Cox, al punto de convertirla en un caso de cubierta de la *Time*. En la zona napolitana esta transformación ha sucedido a partir de la presencia del *femminiello*, que ha dado motivo para replasmar constantemente el espacio de esta diversidad y que contiene elementos de una posible definición *postqueer*. En este caleidoscopio napolitano emergen aspectos de una postmodernidad que hace posible una comparación con fenómenos identitarios y de *gender* relacionados con el *postqueer* para confirmar, en el caso que fuera necesario, cómo los procesos identitarios son el continuo resultado de dinámicas transformaciones. Creo que Valentina pueda acercarse a la lógica del *postqueer*, porque ha demostrado que interpreta más roles y valores utilizando, con amplia anticipación con respecto a otros contextos, los medios de comunicación de masas, sin fosilizarse en rituales prescritos, y con rapidez e instinto histriónico, sin arraigarse en un modelo (38). Tal modalidad guarda relación con cuanto sostiene el *postqueer*, que considera necesario y caracterizante vivir la rapidez y la mutación continua, dejando dialogar perennemente las diversas identidades de género. El incesante nomadismo identitario que de ello se deriva, no deja desiertos culturales, sino que enriquece las nuevas identidades mutantes. Las categorías están aún por definir, pero quizás el sentido auténtico del *postqueer* es no definir.

Estas formas de transgénderismo sugieren en respuesta también nuevas posibilidades de construcción de los roles sexuales tanto masculinos como femeninos. El protagonismo de las mujeres promovido por las teóricas del feminismo no constituye para los teóricos de la masculinidad una amenaza, sino una ocasión para expresar una petición latente de libertad masculina de los estereotipos que constriñen la vida de los hombres y encarcelan su vida, su sexualidad y su experiencia (39).

Nápoles sigue siendo una ciudad en la que la pureza y el peligro, el orden y el desorden, lo lícito y lo ilícito, la obscenidad y la pureza, lo perverso y lo ordinario continúan viviendo sin que sea necesario reconfirmar formas, tradiciones y modalidad.

Un polimorfo fascinante y poliédrico. Una sensualidad que restablece zonas de prohibición y ofrece originales reinterpretaciones. En este breve recorrido he tratado de definir un fragmento etnográfico escogiendo una de las múltiples caras del caleidoscopio napolitano, que se compara con las transformaciones de las culturas contemporáneas y las comparte sin renunciar a su diversidad.

## Notas

<sup>1</sup> Con referencia a estos términos, ya empleados en el léxico antropológico común, remito a Lévi-Strauss (6,7).

<sup>2</sup> Para un análisis del ritual, ver Bateson (9).

<sup>3</sup> En esta breve incursión en la *web*, nos encontramos también con un sitio de la AFAN (Associazione Femmenelle Antiche Napoletane di Torre Annunziata) que reconfirma la legitimidad de existencia de estos y de las categorías de referencia socioantropológica, además de la necesidad de recoger, conservar y catalogar cuanto ha producido la cultura napolitana, en síntesis, una demo-etno-antropología del sí.

<sup>4</sup> En Nápoles se denomina *guappo* a un tipo de hombre que se mueve en la marginalidad y se caracteriza por ser arrogante y bravucón, y vestir con pretendida elegancia. (*N. de la T.*)

<sup>5</sup> La referencia al caso de Lavern Cox es el resultado de una investigación realizada junto con Emilia Di Martino, estudiosa de sociolingüística inglesa, en la cual confrontamos y analizamos, desde saberes contiguos, la afinidad y las diferencias del *transgénderismo* en áreas culturales diversas en la postmodernidad, en particular en la comunicación televisiva. Los resultados de estas reflexiones se hallan en los respectivos ensayos citados en este trabajo.

## Referencias bibliográficas

1. Cattaneo Z, Vecchi T. Psicología delle differenze sessuali. Roma: Carocci; 2006. p. 79-80.

2. Burr V. *Psicologia delle differenze di genere*. Bologna: Il Mulino; 2000. p. 144-5.
3. Augé M. *L'antropologie du proche*. 1992. [Non Luoghi. Milano: Heleuthera; 1996].
4. Dal Lago A. *I nostri riti quotidiani*. Genova: Costa & Nolan; 1995. p. 41.
5. Benedict R. *Modelli di cultura*. Milano: Feltrinelli; 1970 [1934].
6. Lévi-Strauss C. *Tristi Tropici*. Milano: Mondadori; 1993 [1955].
7. Lévi-Strauss C. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore; 1966 [1958].
8. Scafoglio D. *Introduzione alla ricerca etno-antropologica*. Napoli: CUES; 2006. p. 158.
9. Bateson G. *Naven, un rituale di travestitismo in Nuova Guinea*. Torino: Einaudi; 1998 [1936].
10. Reddy G. *With respect to sex: Negotiating Hijra identity in South India*. Chicago: University of Chicago Press; 2005.
11. Scafoglio D. *Numeri. Il gioco del lotto a Napoli*. Napoli: L'Ancora del Mediterraneo; 2000. [La cita en el texto se encuentra en p. 62].
12. Fire J, Erdoes R, Lame D. *Seeker of Vision*. New York: Simon and Schuster; 1972. p. 119.
13. Ferrari F. *Non-gender specifico nel XXI secolo nell'Asia Meridionale*. Trickster [Università di Padova]. 2007;(3).
14. Galasso G. *Alla periferia dell'impero. Il Regno di Napoli nel periodo spagnolo (secoli XVI-XVII)*. Torino: Einaudi; 1994.
15. Scafoglio D. *Contesti culturali e scambi verbali nella Napoli contemporanea*. Salerno: Gentile; 1996.
16. Velardi C. *La città porosa*. Napoli: Cronopio; 1992.
17. Heritier F. *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*. Bari: Laterza; 1996.
18. Belmonte T. *La fontana rotta. Vite napoletane: 1974-1983*. Roma: Meltemi; 1997.
19. De Simone R. *La Gatta Cenerentola*. Torino: Einaudi; 1999.

20. Scafoglio D. Le forme lacerate. Fenomenologia e semantica dell'osceno. In: Scafoglio D. *L'immagine riflessa. Esibire il nascosto. Testi e immagini dell'osceno*. Alessandria: Edizione dell'Orso; 2006.
21. Simonelli P, Carrano G. Mito e seduzione dell'immagine femminile a Napoli. In: Mattace-Raso R, compilador. *Sessualità e sessuologia nel Sud*. Napoli: Sen; 1987. p. 27.
22. Scafoglio D, Lombardi Satriani LM. Pulcinella: il mito e la storia. Milano: Leonardo Mondadori; 1992. p. 223.
23. Ob. cit. 22:222.
24. Goddard V. Women's sexuality and group identity in Naples. In: Caplan P, compilador. *The Cultural Construction of Sexuality*. London: Tavistock; 1987.
25. Femmena per grazia ricevuta. Disponibile en: [www.youtube.com/watch?v=LNK\\_75V1w7w&NR=1&feature=fvwp](http://www.youtube.com/watch?v=LNK_75V1w7w&NR=1&feature=fvwp)
26. Di Nuzzo A. Valentina e le altre. In: Scafoglio D, compilador. *L'odore della bellezza. Antropologia del fitness e del wellness*. Milano: Delfino; 2007.
27. Rucello A. *Il Sole e La Maschera*. Napoli: Guida; 1977. p. 221.
28. Patroni Griffi G. *Scende giù per Toledo*. Milano: Garzanti; 1975. p. 9.
29. Ob. cit. 28:20.
30. Ob. cit. 28:12.
31. Ob. cit. 28:113.
32. De Rienzo G. *Vico del fico al Purgatorio*. Lecce: Pietro Manni; 2008. [La cita se encuentra en p. 12].
33. Ob. cit. 28:11.
34. Ob. cit. 32:80-1.
35. Butler J. *La disfatta del genere*. Roma: Meltemi; 2006 [2004].
36. Ciccone S. *Essere maschi. Tra potere e libertà*. Milano: Rosenberg & Sellier; 2010.
37. Di Martino E. Painting social change on a body canvas: Trans bodies and their social impact. In: Baker P, Balirano G. *Queerig Masculinities in Language and Culture*. London: Palgrave Macmillan; 2018.

38. Di Nuzzo A. Neapolitan social-transgenderism: The discourse of Valentina OK. In: Baker P, Balirano G. *Queerig Masculinities in Language and Culture*. London: Palgrave Macmillan; 2018.
39. Connell RW. *Maschilità. Identità e trasformazioni del maschio occidentale*. Milano: Feltrinelli; 1996.

### **Bibliografia consultada**

- Argentieri S. *Transvestitism, Transexualism, Transgender: Identification and imitation*. London: Karnac; 2007.
- Braidotti R. In *metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*. Milano: Feltrinelli; 2002.
- Cavarero A. *Corpo in figure. Filosofie della corporeità*. Milano: Feltrinelli; 1995.
- D'Agostino G. Il sesso ambiguo. *Archivio Antropologico Mediterraneo*. 1998;(0):103-4.
- Di Nuzzo A. La Città Nuova: dalle antiche pratiche del travestitismo alla riplasmazione del femminiello nelle nuove identità mutanti a Napoli. In: Scalzone F, compilador. *Perversione, Perversioni, Perversi*. Roma: Borla; 2009.
- Di Nuzzo A. Corpi, chirurgia, benessere, ibridazioni di genere. In: Pelizzari MR, compilador. *Il corpo e il suo doppio*. Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz); 2010.
- Douglas M. *Credere e pensare*. Bologna: Il Mulino; 1994.
- Galimberti U. *Il corpo*. Milano: Feltrinelli; 1993.
- Haraway D. *Simians Cyborg and Women. The reinvention of nature*. London: Roudledge; 1991.
- Irigaray L. *Speculum*. Milano: Feltrinelli; 1989.
- Kaplan LJ. *Le perversioni femminili. Le tentazioni di Emma Bovary*. Milano: Raffaello Cortina; 2002.
- Marzano M. *La filosofia del corpo*. Genova: Il melangolo; 2010.
- Millot C. *Al di là del sesso: saggio sul transessualismo*. Milano: Franco Angeli; 1983.
- Ruccello A. *Le cinque rose di Jennifer*. In: *Teatro*. Napoli: Guida; 1979.

Wenner T. Omosessualità a Napoli. Tra tolleranza e repressione. In: Atti del Convegno «Napoli universo mediterraneo». Napoli: Guida; 1979.

Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Napoli: Filema; 2010.

# ¿Un matrimonio en la bahía de Nápoles?¹

GENNARO CARRANO, PINO SIMONELLI



La sacralidad del travestismo en Nápoles se expresa sobre todo mediante algunas manifestaciones rituales como el matrimonio, el parto y el bautizo. Piénsese en el libro de Curzio Malaparte *La Pelle* (La piel) (1) y en el homónimo filme de Liliana Cavani.

Este reportaje procede directamente de la bahía de Nápoles, del pequeño puerto de Pozzuoli entre el mar y la Solfatará.

Un documento excepcional porque estas ceremonias se realizan con la participación de los habitantes del barrio.

## El matrimonio de las diosas

*Pienso que para ser felices en este mundo  
todos los muchachos deberían ser muchachas,  
todas las muchachas deberían ser muchachos y no  
deberían existir más ni muchachos ni muchachas  
con el objetivo de poder todos llevar una vida tranquila.*

CAMMARANO F, ROSSINI G. *El barbero de Sevilla* (2).

*Cochinelle* había escondido su enorme seno bajo un vestido de tul azul adornado con una boa de plumas negras, que ya se había puesto algunas veces para pasear bajo los arcos del teatro San Carlo. Contoneándose de modo provocante y perseguida por silbidos de admiración, llegó a pie hasta Antonio, llamado «A scugnata» a causa de sus dientes. Después

de los esposos, *Cochinelle* era el personaje más importante de la boda, la madrina, la que hace de testigo en la celebración de la unión conyugal.

«¡Habrías podido al menos arreglarte los dientes!», exclamó viendo la sonrisa desdentada de Antonio, vestido de esposa, que estaba posando para el fotógrafo de frente al espejo del armario...

«¡Habría debido tener al menos tu belleza para poder pagar al dentista!», respondió Antonio dando vueltas dentro de su largo vestido blanco y evitando abrir los labios sobre todo cuando el fotógrafo le decía «¡Sonríe!».

*Cochinelle* comenzó a inquietarse: «Rápido, rápido, el Mercedes ya llegó!... ¡oh, qué bello es el chofer! ¡Vamos, el esposo nos espera!». En una gran plaza soleada, Mario, el esposo llamado «Sguessera», esperaba en esmoquin y corbata la llegada del Mercedes. Estaba rodeado de parientes y amigos: *Pasqualina*, *Scarola*, *Sofialoren* y *Tiziana*, en jeans y pulóver o en chaleco bordado y minifalda, zapatos de tacones altos y muy maquilladas.

*Cochinelle*, al bajar del Mercedes con la esposa, se echó corriendo en los brazos del esposo y exclamó: «¡Qué bello eres vestido de hombre!». Mario la tranquilizó de este modo: «¡No te preocupes! ¡Es solamente por hoy!» y se acercó a la esposa para verificar los dientes, después se puso a posar como enamorado para el fotógrafo. Detrás de ellos la iglesia estaba cerrada; los esposos ni siquiera trataron de entrar, quizás en sus corazones lo habrían deseado, pero en una vida distinta, en un mundo diferente. El verdadero matrimonio no se celebraba ante el altar, sino más bien ante una mesa menos litúrgica de un restaurante en las laderas del Vesuvio. Pero antes de llegar al lugar para tal celebración, los esposos y sus invitados no dejaron de ir a rendir homenaje a dos amigos de Pozzuoli, municipio limítrofe de Nápoles: Attilio, llamado «Trammiata», y Gianni, llamado «La Castellana». A pesar de la edad avanzada, habían celebrado su matrimonio nueve meses antes, bajo la protección de San Vincenzo Ferreri, llamado «'O Munacone», y al momento podían mostrar al niño nacido a término tras su unión. Toda la gente del barrio estaba afuera o en las ventanas para asistir y participar en la fiesta lanzando pétalos de flores y arroz a la llegada y durante el cortejo nupcial. La «Trammiata» y «La Castellana», ambas con un vestido de seda negra, chaleco recamado y joyas negras, dada su edad, mostraban con ternura y satisfacción la prueba de su fertilidad, manifestando quizás también el viejo sueño de la maternidad que desde siempre vive en todos los hombres...

El recién nacido, bajo la mirada orgullosa de la vecina que lo había prestado a la pareja, fue llevado por todo el barrio en procesión. Una mujer desde la ventana exclamó: «¡Traen la dicha, la buena suerte!». Al final, el grupo, después de un abrazo colectivo, se dispuso a ir hacia el restaurante sobre el Vesuvio, donde dio inicio el almuerzo de boda: ocho platos y una inmensa tarta.

Numerosas familias completas, abuelos y nietos comían con *Pummarola* y *Carmencita*, con *Russulella* y *Pompadur*, que sin embargo no renunciaban a discutir sus cosas entre conversaciones y sonrisas:

—¡Pero los zapatos que se compran en vía Toledo no son de calidad, son desagradables! ¡Después de dos o tres noches de paseos por las aceras, los tacones ya se han gastado!

—Entonces eso significa que tienes pocos clientes si paseas toda la noche.

—Pero ¿por qué, por favor, un general o un cardenal...? Vean a nuestro cardenal. Se disfraza de cardenal y se libera de una inhibición, mientras yo me visto de mujer. Entonces, ¿dónde está lo malo?

Entre la pasta y el pescado frito, se comenzó a bailar; primero los esposos bailaron el vals vertiginosamente, hasta el momento en que *Cochinelle* anunció por el micrófono: «¡Y ahora la célebre intérprete de *Perfume de hiniesta*, la famosísima cantante Giulietta Sacco!». Una voz muy aguda, saludada con un estallido de aplausos, comenzó a cantar con pasión, y después dejó el lugar al baile. *Cochinelle*, en una crisis de locura exhibicionista, mostró sus vigorosas formas, sacando el seno fuera de la blusa, como si fuera de goma, mientras se alzó una voz excitada: «¡También puede servir para amamantar!». Cuando la fiesta llegaba a su final, al ritmo de *Paris-Paris*, se comenzaron a desnudar con gracia sensual, se entrecruzaban piernas desnudas, senos abundantes, blusas recamadas, lentejuelas. La boda, iniciada en la mañana, se concluyó alegremente en la noche, con cantos y sonrisas. Al retorno, Mario, «el esposo», saludó a Antonio, la «esposa», deseándole las buenas noches y cada uno regresó a su casa.

### Nápoles, ciudad travestida

*Un hombre en una mujer, mejor dicho un dios...*

MICHELANGELO. *Rime* (3).

El travestismo en Nápoles no se considera un mero camuflaje de la virilidad, sino como la condición de una realidad tradicionalmente presente e integrada y reconocida en pleno.

Desde hace siglos en Nápoles se transmiten historias de travestidos. La primera que se conoce, se remonta al siglo XVI y cuenta, al ritmo de una danza llamada *Ballo di Sfessania* (Baile de Sfessania), las vicisitudes de un travestido de nombre Lucio Canazza, que seduce a un turco excitadísimo haciéndole creer que es una mujer, pero una vez descubiertos los trapos sucios, después de haber sido violado, fue asesinado.

Otra ocasión de encontrar tradicionalmente hombres vestidos de mujeres es la de una farsa carnavalesca del siglo XVII que se representa aún hoy, *La Canzone di Zeza*, en la que Zeza y Vincenzella, o sea, la esposa y la hija de Polichinela, siempre son interpretadas por hombres. Pero añadidas a estas tradiciones vinculadas a la teatralidad popular, existe en Nápoles una forma de travestismo que se diferencia de los fenómenos aparentemente análogos a los de Nueva York o Tokio. No es que los travestidos napolitanos no compartan con las otras condiciones de vida como la prostitución y la explotación, pero eso nunca ha impedido la celebración periódica de rituales como el matrimonio, el parto y el bautizo. Tales ritos ocurren públicamente con la participación de todo el barrio, mujeres incluidas, ancianos y niños, cuya presencia evidencia el hecho de que el travestismo no constituye una forma de desviación, sino más bien una expresión sexual que tiene su propia realidad, sin una precisa definición y que puede identificarse en la figura del *femminiello*. En Nápoles se es *femminiello* por nacimiento. Se trata de una condición de *diversidad natural*, de la que nadie es culpable. Resulta obvio que existe también el homosexual que no se traviste, en general llamado *ricchione* (marica), pero que no goza de la misma popularidad. En efecto, no es casual que se crea que los *femminielli* traigan suerte; entre ellos hay quien organiza pequeñas loterías, a algunos las familias los invitan a participar en sus fiestas, durante las cuales recitan textos obscenos vestidos de monjas. Esto sucede solo dentro de lo que Dumas en su *Corricolo* ha definido como una verdadera tribu de sobrevivientes (4), de lo que un siglo después Pasolini habría expresado: «Napolitanos, vale decir los únicos irreductibles e incorruptibles, decididos a extinguirse antes que a transformarse».

El *femminiello* es parte de esta tribu. ¿Pero cuál es su verdadera naturaleza más allá de la que socialmente se le reconoce? Precisamente es la voz de Pasolini que, al expresarse por medio de la imaginación de Dominique Fernandez, formula quizá una primera respuesta que describe a un *femminiello* que pasa por un callejón de Nápoles:

Lo más curioso es que, en violación de una de las leyes más rigurosas del mundo mediterráneo, él no suscita ninguna hostilidad, no provoca ningún reproche. Apenas solo alguna broma inocua resuena sin maldad a sus espaldas... En efecto, ¿por qué debería asombrarme del favor del que goza entre ustedes el travestido? Los vecinos se dedican a molestarlo de continuo cuando se balancea bajo su sombrero con flores; necesitan sentirlo en medio de ellos. ¿De cuál oscura gratitud no se sienten plenos por quien tiene el coraje de ser mujer en su lugar?... Hombres a los cuales su sociedad prohíbe manifestar el lado femenino de su naturaleza, honran en secreto al muchacho que osa transgredir la prohibición [5].

Y sin duda, para revestir este rol simbólico, la naturaleza del *femminiello* no puede explicarse banalmente como si fuese una versión de un hermafroditismo psicológico, o todavía menos referirse al rol tribal de figuras aparentemente similares, como el *berdache* durante un tiempo presente en la tribu de los *mohave* en América del Norte.<sup>2</sup> La androginia como fusión de los dos sexos puede considerarse un estado sucesivo respecto al del *femminiello*, porque representa algo diferente; en fin, no es el ser desequilibrado medio hombre y medio mujer del mito que en el *Simpósio (El banquete)* Platón atribuye a Aristófanes. El *femminiello* encarna, sin embargo, una naturaleza abstracta, metafísica, de la cual posee una inquietante sacralidad.

### El matrimonio

La sacralidad de los travestidos en Nápoles se expresa sobre todo mediante algunas manifestaciones rituales fundamentales de la vida social como el matrimonio, el parto y el bautizo. Estas manifestaciones rituales presentan todas las características de las «normales». En efecto, el matrimonio comienza con el tradicional *acicalamiento de la esposa* en su casa, en presencia de la madrina, es decir, de la testigo. Después de la foto ritual, *la esposa* se dirige a la entrada de la iglesia, donde *el esposo* la espera para conducirla al altar. Pero para los *femminielli* la puerta de la iglesia no está abierta y se limitan al beso para después bajar los escalones de la iglesia rodeados de una multitud alegre de amigos y parientes invitados, como si salieran después de haber pronunciado ante el altar el fatídico Sí. Como manda la costumbre, los esposos suben después a un lujoso

automóvil alquilado para la ocasión y se dirigen al restaurante para el almuerzo nupcial. Pero en este caso van antes a ver a otros dos *femminielli* que, ya casados desde hace nueve meses, tienen su niño —después de un parto simulado en secreto, ante la presencia de algún amigo íntimo exclusivamente *femminiello*— para mostrarlo por primera vez en público, en el momento del típico rito del bautizo «normal», y que se llama *primera salida*. El niño, siempre un varón, a veces es un muñeco, pero a menudo es un recién nacido que una vecina les ha prestado. También esta ceremonia tiene lugar con la participación de todo el vecindario, con las *dos madres* que muestran su improbable progenie y van a recibir a los esposos. Todos juntos, los esposos, las madres, los invitados, parientes y vecinos se dirigen al restaurante para festejar como se debe los dos acontecimientos con un almuerzo suntuoso que dura hasta la noche, durante el cual se presentan cantantes muy populares y *femminielli*. Estos ritos, solo en apariencia imitativos, tienen en tal circunstancia un sentido que va más allá del tradicional significado social, porque esencialmente a causa de las condiciones y reglas según las cuales se celebran, sugieren más que una unión de los sexos, *una abolición de los roles sexuales*.

Durante el matrimonio, los *femminielli* no se limitan de forma obligatoria a representar los roles que revisten, sino los interpretan totalmente en un complejo juego de ambigüedad no solo sexual, sino sobre todo simbólico, quizás incluso más allá de sus intenciones.

Se trata de un falso matrimonio no solo porque civil y religiosamente no está reconocido (tanto más porque los esposos no lo pedirán nunca), sino sobre todo porque no prevé ninguna transformación de la relación que existe entre los dos *femminielli*. Por lo tanto, resulta evidente que el matrimonio no constituye la finalidad de tal rito, sino que hay en ello un significado más complejo que lo que todos intuyen tácitamente. En efecto, tanto durante el matrimonio como el bautizo, la participación de las personas presentes adquiere un sentido fundamental, sobre todo porque ellas no viven la dimensión *ficticia* de los acontecimientos, sino que se implican activamente como protagonistas. Asimismo, los *esposos* abandonan, durante las representaciones, su estado de *femminielli* o de travestido, para *retravestirse* asumiendo esta vez los roles específicos de los dos sexos, masculino y femenino, representados justamente en el momento en que se desempeña al máximo su diferencia, es decir, en el matrimonio. Todo lo anterior se realiza con el objetivo de celebrar la unión de los sexos

en una situación que podremos definir no solo como «doble dimensión teatral», sino también como «doble dimensión efímera del matrimonio». Por otra parte, la existencia de tales ritos no se puede explicar únicamente por la apariencia, como si se tratase para los *femminielli* de una necesidad de normalidad y de aceptación, tanto más cuando ya tienen un rol en el seno del grupo social al que pertenecen. Para poder comprender el rol que ellos desempeñan dentro de su grupo social, es necesario considerar estas manifestaciones no solo en su aspecto imitativo y teatral, sino sobre todo por su valor interpretativo. Se puede afirmar, por ende, que los *femminielli* devienen con el matrimonio los intérpretes de un rito colectivo que los hace protagonistas plenamente de la «unión de los sexos por excelencia», como queriendo personificar a la «pareja primordial» que nace, en efecto, de su «abstracción sexual», y que puede regresar al mito de la «androginia divina» (8).

### Nota

<sup>1</sup> Se tradujo al español la traducción al italiano de Eugenio Zito del texto francés de Genaro Carrano y Pino Simonelli «Un marriage dans la Baie de Naples?», aparecido en la revista *Masques. Revue des Homosexualités*, no. 18, 1983, pp. 105-115. (*N. de la T.*). El texto en la versión original está acompañado por interesantes testimonios fotográficos recopilados por los autores.

<sup>2</sup> Cfr. Kroeber (6) y la revista *Masques*, no. 3 «L'homosexualité dans les sociétés nord-américaines».

### Referencias bibliográficas

1. Malaparte C. *La pelle*. Milano: Mondadori; 1978 [1949].
2. Cammarano F. *Il barbiere di Siviglia* (libretto), de G. Rossini. Versión napolitana. 1818.
3. Buonarroto M. *Rime*. Comp. de E. Noe Girardi. Bari: Laterza; 1967.
4. Dumas A. *Il Corricolo*. Napoli: Ricciardi; 1950 [1841].
5. Fernandez D. *Dans la main de l'ange*. Paris: Grasset; 1982. p. 412.
6. Kroeber AL. *Antropologia dei modelli culturali*. Bologna: Il Mulino; 1976.
7. Platón. *Simposio*. Comp. de O. Colli. Milano: Adelphi; 1979.
8. Eliade M. *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Boringhieri; 1976 [1948].



Yo/Nosotros; Masculino,  
Femenino/Transgender.  
La revitalización del rito  
de la *juta* de los *femminielli*

FRANCESCA VERDE

Premisa



Intentamos recorrer la *juta* (caminata), el ascenso, en compañía de algunos *femminielli* que llegan al Santuario de Montevergine para adorar a Mamma Schiavona, en la tentativa de atravesar varios niveles de experiencia y tratar de comprender el sentido que esta ritualidad tenía en el pasado y el sentido que asume su reciente revitalización en el presente.

En una historia no demasiado remota, en Nápoles los *femminielli*, hombres vestidos de mujer, realizaban diversas labores en el complejo orden social de los barrios más populares, como la de cuidar a los niños de las mujeres ocupadas en las tareas domésticas o en la realización de otros oficios. Más en general, a los *femminielli* se les quería y se les consideraba capaces de dar buena suerte, por lo que nunca se les desacreditaba, a lo sumo eran objeto de bromas populares. Por medio de prácticas y rituales, como la tómbola o la *figliata*,<sup>1</sup> oficializaban su presencia en la sociedad partenopea.

Devotos de la Mamma Schiavona, participaban en un peregrinaje que se realizaba en su honor: la *juta*, que se repite aún hoy cada año en los meses de septiembre y febrero, y que parte de un pequeño pueblo en la provincia de Avellino hasta llegar al Santuario de Montevergine. Al final de la mañana, los fieles llegan a pie a la plaza del Santuario: el lugar de culto aparece completamente oscuro y los devotos recorren la nave de la

iglesia para detenerse de frente a la imagen de la Virgen Negra, sosteniendo en las manos las velas que vienen a ofrecer como voto. Salen después de la iglesia y se unen a los bailes y cantos de varias ruedas de *tammurriate* continuando el ascenso de la Escalera Santa del Santuario. Además de festejar en septiembre, mes dedicado a la Virgen, también se celebra el dos de febrero, cuando oficialmente se recuerda la presencia de Jesús en el templo y tradicionalmente se festeja la Candelora: en esta ocasión los *femminielli* hacen su aparición.

En torno a las décadas de los años sesenta y setenta del siglo xx se produjo la más amplia difusión del culto, a la cual siguió una especie de disminución fisiológica, debido probablemente a la progresiva extinción numérica de los *femminielli*. Actualmente sobreviven poquísimos *femminielli*, casi todos ancianos.

Esta ritualidad estaba profundamente vinculada a un mito que la fundaba: se narra, aún hoy, un episodio de la vida de San Vitaliano, obispo de Capua, que celebró por error las funciones religiosas vestido de mujer y que, después de su fuga para sustraerse a la muerte, fundó el Santuario de Montevergine. Aun antes se cuenta que en un pasado remoto sobre el monte Partenio existía un templo dedicado a Cibeles, la Gran Madre, cuyos sacerdotes eran castrados y se ponían vestidos femeninos: de su solemne séquito formaban parte también hombres que la acompañaban con una danza extática entre las estridentes notas de instrumentos de la montaña (flautas, címbalos...).

Estos *mithoi* son cuentos colectivos mediante los cuales toda la comunidad se ha explicado la presencia de estas figuras andróginas, atribuyendo a la experiencia liminal de contacto con el otro, vivido como no familiar, un sentido particular recolocable en el orden de lo sagrado. El andrógino nace de un *mithos* colectivo.

En el espacio ritual descrito, la identidad inestable del ser «ni varón ni mujer» era individualizada y se identificaba en la colectividad por medio de la construcción de una identidad grupal, que favorece una localización del grupo «excéntrico» de los *femminielli* y les garantiza una representatividad en el más amplio espacio social.

En la experiencia ritual, como en un sueño, lo que no es pensable pero es perceptible como preconcepción, se contacta y elabora por medio de una función de *rêverie* (ensueño) de grupo, la función *gamma* (2), análoga a la función *alfa* bioniana<sup>2</sup> (3): de este contacto se producen elementos

utilizados por los pensamientos de la vigilia. Cada comprensión cognitiva, cada idea, prevé, en efecto, un desarrollo que se produce como proceso inconsciente mucho antes de una formulación racional: en este estado, en lugar de conceptos claros, hay imágenes con fuerte contenido emotivo (preconcepciones) que no se piensan sino se miran, se puede decir, pictóricamente. Se supone con Freud que, por medio de saltos cuánticos de energía, la presentación de las imágenes se convierte en representaciones verbales simbólicas. Los elementos indiferenciados sensoriales o emocionales se transforman de la función *alfa* (3) y de la función *gamma* a nivel del grupo. Estas funciones pueden definirse como funciones de transformación del campo por las cuales los eventos de la experiencia factual se vuelven disponibles en forma de protopensamientos para la elaboración consciente (4).

Con esta óptica resulta interesante detenerse entonces en el sentido que pueda tener la reciente revitalización de este ritual. En los últimos años ha habido, en efecto, una cierta reanudación del festejo en el día de la Candelora por parte de personas transexuales, transgender<sup>3</sup> y homosexuales que, en un proceso de sustitución, se están reapropiando del culto. Estas personas, después de un episodio de discriminación por parte de quien ejercía las funciones religiosas, reivindican el derecho a venerar a la Mamma Schiavona, protectora de los *femminielli*.

Como en el pasado, este culto servía para definir la identidad de los *femminielli*, favoreciendo su colocación en la sociedad, y para hacer entrar en contacto la comunidad con una otredad sentida como ajena. La reciente revitalización podría ser una tentativa de asimilar las sexualidades periféricas en una sexualidad normal polimorfa (6) y más en general ser un ejemplo de posicionamiento liminal en la realidad física y psíquica, y de función elaborativa de una crisis.

### Identidad en crisis: Yo, masculino/femenino

La claridad que existía acerca de la construcción de la identidad como proceso lineal delimitado en etapas temporales, en el que se excluía generalmente la influencia del campo dentro del cual se desplegaba este proceso, definía un Yo estable y encerrado en claras categorías biológicas, psicológicas y culturales. Una de estas era la de lo masculino/femenino biológico como correspondiente a la categoría *hombre/mujer* en los términos de roles atribuidos por la cultura. En esta visión del mundo, se

contemplaban, sin embargo, excepciones a la «regla», como en el caso de los *femminielli*, como si fuese un reconocimiento, en la experiencia de grupo, de la existencia de realidades «otras» que restituían al mundo su naturaleza compleja respecto a un proceso de categorización mental dirigido a simplificarla. Estas realidades «otras» se domesticaban por medio de rituales en los que, en un estado de conciencia grupal, se integraban y se hacían familiares. Además, la viva participación de la comunidad en los rituales cuyo protagonista era el *femminiello*, como *xenos* (un ser foráneo y familiar), daba la posibilidad de re-contactar con las propias partes de sí puestas en el otro, calificado como *diverso*.

También en el ámbito de los estudios de biología, la materia propiamente orgánica, generalmente clasificada como dividida en dos objetos, el femenino biológico y el masculino biológico, muestra en la realidad factual la existencia de órganos reproductivos que presentan ambos sexos (intersexualidad). El *splitting*,<sup>4</sup> como proceso mental de escisión, resulta inadecuado frente a la naturaleza compleja de la realidad, en la que algunas especies vivientes mutan su sexo biológico en el curso del tiempo o presentan ambos. Lo somato-psíquico, entendido como estado de indiferenciación entre psiquis y cuerpo, describe un estado fusivo entre macho/hembra.

Entonces si el proceso de categorización es muy importante para el funcionamiento de la conciencia ordinaria, por otra parte excluye todas las situaciones no categorizables, considerando así, por ejemplo, la intersexualidad como una anomalía de la diferenciación sexual y al transexual como *diverso*.

Estos descartes que la mente opera, pueden recontactarse mediante la percepción de «rudimentos» de la psiquis. Piénsese, por ejemplo, en los elementos *beta* bionianos, en una experiencia colectiva que re-evoca aquel estado *con-fusivo*, que reconoce la magmaticidad de la psiquis y sus movimientos, la posibilidad de confusiones y superposiciones: los dos polos, macho y hembra, tienden el uno hacia el otro tanto en la realidad material como en la realidad del sueño.

El progresivo repensamiento respecto a las definiciones de rol y a la cada vez mayor atención a la temática de la intersexualidad, de los transexualismos y del transgénero también desde un punto de vista científico, ha incitado a una reconsideración relacionada con la construcción de la identidad de género como un proceso de intercambio y como tran-

sición del Yo del individuo al Nosotros de los grupos atravesados durante todo el transcurso de la vida. Desde un vértice social, estos movimientos parecen concretizarse en la continua investigación de una identidad fluida, magmática: la identidad social ha comenzado a asumir así las características de los fluidos de forma similar a la sociedad de la que es parte (7).

En la óptica mostrada aquí, la crisis, como momento *con-fusivo* que atraviesa un sistema social y las identidades que forman parte de este, se configura como un punto de transformación y reorganización en la redistribución de nuevas trayectorias de desarrollo. La presencia del fenómeno transgener en la realidad puede pensarse entonces como un punto de articulación importante, ya que se mueve potencialmente hacia una superación del esquema binario que condiciona más en general las estructuras mentales, sociopolíticas y culturales de nuestro mundo.

La presencia del transgener en la sociedad, como signo evidente de una ambigüedad que a veces entra en contacto con los temas de la locura, de la embriaguez, del furor, y por ende con un estado de conciencia grupal, describe con acierto la conceptualización científica que se trata de alcanzar, que intenta ir *más allá* de una cultura dicotómica mostrando una lógica de pensamiento más compleja. La época postmoderna, emblemáticamente representada por el transgenerismo en su acepción más amplia, también colocable en el cambio de paradigma de las ciencias, incita a repensar en el desarrollo en términos de movimientos plurales que dan lugar a continuas transformaciones, apartando los modelos que sostenían una linealidad de los procesos identitarios (5). La inmersión en la complejidad restituye así aquel movimiento dinámico colectivo e individual que evidencia relativas transformaciones no lineales. ¿Cómo proceder entonces con el desarrollo de un pensamiento respecto a estos fenómenos observados en la óptica de la complejidad?

### Campos/cuerpos

Ser conscientes, desde un punto de vista científico, de la complejidad de la realidad psicofísica implica un esfuerzo de superación del binomio *campo/cuerpo* (masa/energía, partícula/onda), que más bien considera esta pareja de opuestos en su carácter complementario. Es decir, el campo y los cuerpos se influyen recíprocamente y no pueden estudiarse prescindiendo el uno del otro. El campo aquí se entiende no como un espacio ocupado por las líneas de fuerza entre los cuerpos, sino como una sección

específica del espacio tiempo, definida como un particular evento por un particular observador.<sup>5</sup> Por ende, la representación actual de los fenómenos debe recurrir necesariamente a una descripción más abstracta de estos, en la cual entran en juego funciones dependientes de un sistema de referencia (4). Para relevar las propiedades características del punto espacial y del instante temporal de un campo, es fundamental entonces la adquisición de un método o un instrumento de observación.

Para evidenciar la complementariedad del par *campo/cuerpo*, me sirvo del modelo de multiestrato complejo (8), en el que las estructuras físicas, mentales y sociales implicadas en el análisis de un fenómeno se piensan y se ordenan según una serie concéntrica de sistemas semipermeables que comunican entre sí. La coparticipación y la compenetración de los diversos niveles, que funcionan de contenedor/contenido (9), evidencian la naturaleza complementaria del campo y de los cuerpos: los mundos internos de los individuos que constituyen una colectividad, por ejemplo, se integran en el contexto para construir su realidad externa, que después es la interna de los organismos plurales complejos en los que están contenidos. Sería limitativo, o mejor lineal, considerar la realidad de un único nivel examinado como alejado de la serie. Las influencias y los *feedbacks* entre los varios niveles rompen esta linealidad, abriendo así la complejidad.

Tratar de focalizar, asumiendo un punto de observación, necesita, por consiguiente, el empleo de instrumentos. Para el psicoanalista sería fundamental la institución de un *setting*, posiblemente capaz de contener la complejidad,<sup>6</sup> pero en estas condiciones macroscópicas la acción es imposible, por lo que entonces es importante tener presente el modelo multiestrato y tratar de identificar, como sugiere Margherita (8), qué relación fluye en particular entre las identidades, los lenguajes, la verdad y los estados de conciencia en el campo que se ha elegido observar.

## Identidad

Según una visión discreta, cada uno de los campos puede ser un cuerpo bien definido y poseer su identidad: piénsese, por ejemplo, en el grupo de los *femminielli*, en la Iglesia, en los grupos de trabajo que se ocupan del transgénero. Los *femminielli* constituían un grupo social homogéneo que presentaba una identidad grupal propia reconocible y reconocida socialmente (5). Todo cuerpo, cuando está focalizado, es identificado y puede comunicar con otros cuerpos a su vez identificados que forman

parte del mismo suprasistema, e incluso con partes propias: piénsese en la relación entre la Iglesia y el grupo de los *femminielli* devotos de la Virgen, o en los intercambios entre estos últimos y los habitantes de los barrios donde vivían.

En esta dimensión discontinua de la serie, se sobreimprime, sin embargo, una dimensión continua, en la que los márgenes de estos cuerpos se difuminan uno en el otro casi hasta anularse, restituyendo a la realidad su carácter fluido. La percepción de esta continuidad sucede, para el específico individuo implicado, en un estado alterado de conciencia en la transición del Yo de la conciencia individual al Nosotros de la conciencia grupal o, en otros términos, del subsistema al suprasistema.

Es lo que sucede, por ejemplo, durante un peregrinaje: en el trayecto ritual de la *juta*, las dicotomías *macho/hembra* y *hombre/mujer*, producidas por un estado de conciencia ordinario, se difuminan tomando más bien la expresión de la sexualidad globalmente, en un contínuum que era representado por la figura del *femminiello*.

### Conciencia

La ampliación en el campo del conocimiento de las grandezas numerables a las innumerables<sup>7</sup> remite a la posibilidad de considerar la transición, arriba descrita, de lo discreto a lo continuo, del mismo modo en que es pensable una transición de lo finito a lo infinito. Lo discreto es expresión de una linealidad de relación, propia del así llamado estado ordinario de conciencia, como resultado de una selección de cierta posibilidad de experiencia de la conciencia y como modo semiarbitrario de estructurarla que facilita ciertas capacidades adaptativas e inhibe el desarrollo de otras posibilidades. Este estado ordinario de conciencia es el de vigilia, en el que la conexión entre los dos cuerpos se expresa en la relación sujeto-objeto.

Un estado alterado (del latín *alter* 'otro') de conciencia es la condición en la cual el individuo toma un estado de conciencia grupal suprasistémico. En esta condición se reconocen otras posibles trayectorias no directamente lineales respecto a la conciencia individual, que solo se pueden sentir al entrar en tal estado. Estas experiencias, sin embargo, no tienen posibilidad de comunicarse linealmente y tienen que ver con contenidos psíquicos potenciales e inmutados, sensaciones y emociones no simbolizadas, territorio trans-liminal de las des-simbolizaciones (11). Con esta ampliación de campo se desarrolla una transición de los restos

inconscientes del psicoanálisis freudiano a los «rudimentos», precursores de la posibilidad de representaciones como expresión de la bidireccionalidad entre mundo inconsciente y conciencia. La posibilidad de una ampliación de campo sugiere, por ende, focalizar la atención en el continuo, como dimensión en que son observables los movimientos emocionales y donde sucede un intercambio profundo.

Entonces, la adquisición de una visión al infinito, en la pérdida de la focalización del objeto que se quiere observar, produce un estado alterado de conciencia similar a lo que podría verificarse durante un peregrinaje.

## Lenguajes

Las identidades comunican entre sí mediante diversos lenguajes que Bion ha tratado de colocar en una tabla<sup>8</sup> y que abarcan desde los elementos no pensables, no representables, hasta el cálculo algebraico, expresión máxima de la claridad. Entre estos se encuentra el lenguaje mítico, que permite transformar la red comunicativa entre cuerpos en un suprasistema que adquiere identidad y que la confiere, a su vez, a los miembros que la constituyen (13). El mito comunica la existencia de una bilógica (14), o sea, de una copresencia, en diversos grados de saliencia, de la lógica aristotélica y de la que funciona para lo inconsciente. La narración mítica es polisémica (15), por lo que es capaz de hacer resonar los campos. El mito tiene sentido porque es capaz de comunicar una *verdad*<sup>9</sup> que no puede decirse de otra manera y de otorgar garantía de existencia a ciertos rituales: las figuras míticas de los sacerdotes de Atis y del *femminiello* son ejemplo y definen identidades singulares y plurales al mismo tiempo.

## Identidad colectiva: Nosotros, Transgender

El hecho importante subrayado por esta fórmula de campo es la indeterminación del margen. Incluso siendo percibido sin extensión, el contenido del margen está presente, y ayuda tanto a guiar nuestro comportamiento como a determinar el sucesivo movimiento de nuestra atención. Ello está a nuestro alrededor como un campo magnético, dentro del cual nuestro centro de energía gira como la aguja de una brújula, cada vez que un momento de la conciencia se trasforma en el sucesivo. Nuestra reserva de memorias flota enteramente más allá de su margen, lista, si la tocan, para regresar.

Toda la masa de poderes residuos, de impulsos y de conocimientos que constituye nuestro Yo, se extiende con continuidad más allá de eso. Tan imprecisos son los confines entre lo que está sucediendo y lo que es solo potencial, en un momento cualquiera de nuestra vida consciente, que siempre es difícil decir si somos conscientes o no de ciertos dementes psíquicos [17].

Suspendamos por un instante esta intuición de James y tratemos de captar el sentido psicoanalítico de la reciente revitalización de la *juta* de los *femminielli*. Si volvemos al mito del origen de este ritual, las imágenes de hombres que danzan en éxtasis por la diosa Cibeles, me remiten asociativamente a la figura de las Bacantes y los ritos dionisiacos.

Un cambio en el análisis científico de algunos fenómenos, en el desplazamiento óptico del punto de vista individual al grupal, me induce a un salto que desplaza la atención del mito de Edipo al de Dioniso. Si el primero funda el psicoanálisis freudiano poniendo el acento en la vivencia individual, el mito de Dioniso remite de inmediato a una dimensión colectiva: el dios es público, a diferencia de la historia de Edipo, cuya acción asume inicialmente un carácter individual y, solo al final, colectivo (18).

Tal vez el fenómeno de la revitalización del ritual de la *juta* se comunique mejor si se conduce por medio de un discurso «dionisiaco», como inmediatamente vinculado a un discurso público, colectivo y que parece referirse a la posición en el campo y al lugar desde el cual se elige observar el fenómeno. Desde un punto de vista científico, significa tratar de asumir una mirada globalizadora<sup>10</sup> con la intención de comprender las partes excluidas en un razonamiento lineal, aplicando así una función inversa a la analítica en el momento en que se pasa del estudio de lo local a lo global, es decir, por ejemplo, que el mito se aplica a la teoría y no viceversa (18).

Dioniso es el dios portador de libertad; es el libertador que permite a cualquiera dejar de ser sí mismo, dejar el punto de vista propio «perdiéndose» en el campo. Dioniso es el dios loco que se contrapone a la mentalidad de una cultura mecanicista: él es como un ser trans-gender.

No obstante el intento por parte de la comunidad científica y de sus grupos de trabajo de redirigir, en efecto, el fenómeno trans-gender a conceptos amplios, el discurso que se construye no pertenece al mundo de la nitidez. El mundo al que se refiere, es difuminado, tendente a lo continuo, a la fusión y a la confusión.

Participar en un rito, hacer un peregrinaje (dal latin *peregrinatio*, *per-ager* 'a través del campo') significa atravesar lugares y particulares espacios mentales donde se generan procesos transformadores, donde suceden modificaciones profundas, mentales, psíquicas y culturales. Hacer un peregrinaje es formar parte de una vivencia colectiva en la que se contacta, en un estado alterado de conciencia en la transición del Yo al Nosotros, la contemporánea presencia de diversos niveles de experiencia (individual, grupal, institucional, social) vibrando con estos. Esta visión paradójica desorienta, pero estimula la mente para un esfuerzo que amplía el horizonte cognoscitivo (20), integrando elementos hasta entonces no pensables como, por ejemplo, la existencia de múltiples identidades de género colocadas a lo largo de un contínuum cuyos polos estén representados por los más conocidos conceptos de hombre y de mujer (21).

En esto, la sacralidad de un territorio es importante porque induce a atravesar estos espacios mentales: ser acogidos en el orden de lo sagrado significa abandonar la modalidad dialéctica del pensamiento unilateral, adoptando más bien una lógica paradójica. Y es justamente la vivencia de crisis vinculada a la experiencia de campo, al «perderse», la precondition que favorece la transición del Yo individual al Nosotros, conjuntamente con la construcción de un espacio ritual de repartición, en el cual toma cuerpo la representación de un grupo de figuras míticas, como la del *femminiello* o de los sacerdotes de Atis. Estas figuras míticas son expresión de una religiosidad liminal, similar al acto del peregrinar, expresión posible de una identidad colectiva nunca conceptualizada claramente, sino solo mirada pictóricamente, como una imagen emotiva contactada en la experiencia religiosa.

La revitalización de la *juta* de los *femminielli* es entonces una articulación importante, una zona de turbulencia emotiva centrada en una idea nueva y al mismo tiempo que contacta la realidad originaria.<sup>11</sup> Se puede pensar, no sin razón, en el término *místico* usado por Bion (9) para entender una categoría de personajes que tienen en común la característica de expresar un pensamiento que se abstrae de la cultura del grupo al cual pertenece, pero que introduce una novedad profunda. Desde un punto de vista social, lo místico se inserta de manera estable en el grupo del cual comparte cultura y tradición (por ejemplo, religión católica y devoción a la Virgen Negra). La participación sintónica de los movimientos que están presentes en el grupo y la percepción de conjunciones constantes de

la realidad originaria (como la posibilidad de ser transgender, hombre y mujer al mismo tiempo) conducen a movimientos considerados nuevos y rompedores (22).

La revitalización de la *juta* resulta entonces una posibilidad de atravesar campo y espacios mentales inexplorados: en esta dimensión se vive un sentido de libertad como *prendre la clé des champs* (tomar las de Villadiego), una especie de deslocalización, una inducción benéfica de trance disociativo como tra(n)sfiguración del dato real.

Las asociaciones que apoyan la homosexualidad, el transexualismo y el transgenderismo —que se reapropian en los últimos años del rito de la *juta* en Montevergine—, intentan identificar un espacio donde poder ejercer. En la actualidad este espacio parece configurarse como un lugar ectópico, o sea, en «otro lugar», cuyo centro varía de continuo, porque se inventa y reinventa cada vez por los individuos que componen y descomponen las corrientes asociativas (23). El concepto de ectopía, del griego *ek-tópos* ‘fuera de lugar’, resulta entonces fundamental para evidenciar la función de este grupo que remite a la disposición de un órgano (los *femminielli*) del cuerpo social en un punto considerado normalmente equivocado.

La figura del transgender, como en el pasado la del *femminiello*, tiene ahora una función mental, social y cultural muy importante: comunicar la posibilidad de estar en una posición *al margen*, detenido en la *con-fusión*. La afirmación inicial de James, que me parece vinculada a una interrogante sobre la relación entre conciencia e inconsciencia, pero también entre la experiencia de sentir formar parte de un campo y de ser cuerpo, describe bien la experiencia de estar *al margen*. En este sentido, apropiarse de esta posición liminal restituye al transgender su sentido.

## Notas

<sup>1</sup> Para profundizar, ver Ceccarelli (1).

<sup>2</sup> Concepto clave de la teoría del pensamiento elaborada por W. R. Bion. Según este autor, el pensamiento solo puede desarrollarse cuando el aparato psíquico metaboliza las impresiones sensoriales de las experiencias emotivas. Estas impresiones en bruto, llamadas elementos *beta*, se originan en el plano de la sensorialidad y de la emotividad, y están destinadas a permanecer tal cual si no se metabolizan. La función *alfa* tiene la tarea de volver disponibles los elementos *beta* para el desarrollo de un pensamiento que se oriente hacia la modificación de la realidad. Una vez que los elementos *beta* han llegado a la conciencia, la función *alfa* los transforma en elementos *alfa*, es decir, en elementos psíquicos que tienen características tales que pueden utilizarse como pensamientos del sueño y como pensamientos de la vigilia.

- <sup>3</sup> Para esclarecer los significados del término, se remite al trabajo de Eugenio Zito y Paolo Valerio (5).
- <sup>4</sup> En su teoría de las relaciones objetuales, Melanie Klein ha introducido el concepto de «escisión del objeto», una operación realizada por el niño sobre la base de las experiencias emotivas que lo llevan a considerar separadamente el «objeto bueno» y el «objeto malo». Un paso importante en el desarrollo del infante es la gradual integración de estas partes escindidas en un objeto entero que muestre los matices.
- <sup>5</sup> Estas consideraciones toman los procedimientos de las recientes conceptualizaciones de la física moderna, en particular de la fórmula de Einstein sobre la relación entre materia y energía, que establece la equivalencia entre la energía y la masa de un sistema físico, y del principio de indeterminación de Heisenberg, el cual afirma que en mecánica cuántica las partículas tienen algunas propiedades típicas de las ondas, no poseen un par *posición-momento* bien definido, y la indeterminación reside en la propia preparación del sistema.
- <sup>6</sup> Para profundizar en la construcción de un *setting* complejo, ver Margherita (10).
- <sup>7</sup> Piénsese, por ejemplo, en el concepto newtoniano de infinito como límite matemático a partir de lo finito.
- <sup>8</sup> Para profundizar, ver Bion (12).
- <sup>9</sup> El término *verdad* aquí está considerado como lo conceptualizó Bion. La verdad es «lo que evoluciona», es «lo no concluido»; tiene «un poder transformativo» y «un carácter performativo». Para profundizar, ver Neri (16).
- <sup>10</sup> Para profundizar, ver Margherita (19).
- <sup>11</sup> «O», la realidad originaria, es una hipótesis bioniana sobre la existencia de una realidad última con la cual el sujeto entra en contacto por medio de la función *alfa*. Por este contacto se producen elementos *alfa*, utilizados por los pensamientos de la vigilia y del sueño, y elementos *beta*, que derivan de la imperfección del trabajo de *alfa* y de la calidad infinita de la realidad última (ver nota 2). Esta teoría la utiliza Bion además de para describir el desarrollo del pensamiento en el individuo, para expresar algunas consideraciones sobre la vida de los grupos.

## Referencias bibliográficas

1. Ceccarelli M. Mamma Schiavona: La Madonna di Montevergine e la Candelora. Perugia: Gramma Edizioni; 2010.
2. Corrao F. Struttura poliadica e funzione gamma. In: Orme. Vol. II. Milano: Cortina; 1998 [1981].
3. Bion WR. Trasformazioni. Roma: Armando; 1973 [1965].
4. Corrao F. Il concetto di campo come modello teorico. In: Orme. Vol. II. Milano: Cortina; 1998 [1986].
5. Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Napoli: Filema; 2010.

6. Foucault M. La follia, l'assenza d'opera. In: Storia della follia nell'età classica. Milano: Rizzoli; 2010 [1972].
7. Bauman Z. Modernità liquida. Roma-Bari: Laterza; 2002 [2000].
8. Margherita G. Il transfert sincronico nel «multistrato complesso»: tuffo multilivello nello spazio istituzionale. *Koinos, Gruppo e Funzione Analitica*. 2007;28(1-2):29-58.
9. Bion WR. Attenzione e interpretazione. Roma: Armando; 1973 [1970].
10. Margherita G. Per comprendere e proteggere i figli di Crono. *Koinos, Gruppo e Funzione Analitica*. 2005;26(2).
11. Riolo F. Lo statuto psicoanalitico di inconscio: prospettive attuali. *Rivista di Psicoanalisi*. 2009;55(1).
12. Bion WR. Addomesticare i pensieri selvatici. Milano: Franco Angeli; 1998 [1997].
13. Margherita G, Auricchio M. Genere: maschile/femminile; Numero: singolare/plurale. Le identità in crisis tra continuo e discreto. *Koinos, Gruppo e Funzione Analitica*. 2009;30(2).
14. Matte Blanco I. L'inconscio come insieme infinito. Torino: Einaudi; 1981 [1975].
15. Stagnitta S. Polisemia del testo mitologico. *Funzione Gamma Journal*. 2006;(17).
16. Neri C. La verità come fattore terapeutico. *Funzione Gamma Journal*. 2007;(19).
17. James W. Le varie forme dell'esperienza religiosa. Brescia: Morcelliana; 2009 [1902].
18. Corrao F. Modelli psicoanalitici. Mito, passione, memoria. Bari: Laterza; 1992.
19. Margherita G. The eye of the fly: Psychoanalytic Gestalten and chaotic attractors in large groups and institutions. *Chaos and Complexity Letters*. 2008;4(3).
20. Corrao F. Per una topologia analitica. In: Orme. Vol. I. Milano: Cortina; 1998 [1977].
21. Chodorow NJ. Femminile, maschile, sessuale. Milano: La Tartaruga; 1995.

22. Angeli S. Due Modelli usati da Bion per leggere i gruppi sociali. *Koinos, Gruppo e Funzione Analitica*. 2010;31(2).
23. Siracusano F. L'esistenza ectopica del gruppo. *Koinos, Gruppo e Funzione Analitica*. 1986;7(1).

### **Bibliografia consultada**

- Bion WR. *Esperienze nei gruppi*. Roma: Armando; 1971 [1961].
- Bion W.R. *Cogitations*. Roma: Armando; 1996 [1992].
- Euripide. *Baccanti*. Comp. de G. Guidorizzi. Venezia: Marsilio; 2003.
- Freud S. *I tre saggi sulla teoria sessuale*. Torino: OSF IV, Boringhieri; 1905.
- Kerényi K. *Gli dei e gli eroi della Grecia: Il racconto del mito, la nascita della civiltà*. Milano: Il Saggiatore; 2009 [1958, 1962].
- Lombardozi A. *Figure del dialogo tra antropologia e psicoanalisi*. Roma: Borla; 2006.
- Riolo F. *Il modelo di campo in psicoanalisi*. In: Gaburri E, compilador. *Emozione e interpretazione. Psicoanalisi del campo emotivo*. Torino: Bollati Boringhieri; 1997.
- Turner V, Turner E. *Il pellegrinaggio*. Lecce: Argo; 1997.

Los *femminielli* o la rivalidad seductora:  
afectos, identidad y sexualidad  
en Nápoles y en Campania.  
Enfoque antropológico, literario  
y psicoanalítico<sup>1</sup>

CORINNE FORTIER

*Femminiello, femminielli*



Hay una figura particular en Nápoles y en su región, Campania, que no se encuentra en ningún otro lugar de Italia, incluidas las otras regiones del sur, como Sicilia. Se trata del *femminiello* (plural: *femminielli*) o «afeminado». Con más precisión, el *femminiello* no es, a pesar de lo que se cree, una figura típica de los *Barrios Españoles* de Nápoles; en efecto, se le encuentra en otras zonas de la ciudad, y no solo en Nápoles, sino que está presente también en otras localidades de Campania.

Así, en el curso de diversas campañas de investigación realizadas entre 2004 y 2007 en Campania y en Nápoles, en particular en los *Barrios Españoles*, hemos podido conocer a algunos, y observarlos mientras actuaban en su barrio, en su familia y durante sus actividades. Además de estos datos etnográficos fundamentados en la observación participante y en entrevistas, nos basaremos también en la novela de un autor napolitano, Giuseppe Patroni Griffi (nacido en 1921), *Scende giù per Toledo*<sup>2</sup> (1), que no obstante la fantasía, constituye un testimonio precioso sobre el modo de vivir, hablar y pensar de los *femminielli* napolitanos. En efecto, según nuestra opinión, nadie mejor que un novelista puede restituir de modo preciso y evidente el entramado de vida subjetiva de ellos, es decir, sus sentimientos, su drama, su fantasía, su crueldad, su poesía y sus sueños.

Parece que la figura tradicional del *femminiello* existió también en España con otro nombre, y se puede adelantar la hipótesis de que su

especificidad en Nápoles y en Campania depende de la influencia de elementos culturales derivados de la dominación española que duró en la región dos siglos, de 1503 a 1707. Asimismo, los *Barrios Españoles* donde se encuentran muchos de los *femminielli*, deben su nombre a un antiguo campamento militar español allí instalado en el siglo xv. Además, a un nivel más aristocrático, a partir del siglo xvi Nápoles ha sido históricamente el lugar de procedencia de los castrados que cantaban con su voz aguda en los escenarios de ópera más importantes de Europa, como Carlo Broschi, llamado Farinelli, o Caffarelli en el siglo xviii (2). Empero, la figura popular del *femminiello* es en sí muy diferente a la del castrado napolitano, ya que no se le ha practicado la castración antes de la pubertad.

El estudioso de folclor Abele De Blasio testimonia, en su libro *Usi e costumi dei camorristi* publicado en 1897, sobre la existencia de los *femminielli* en Nápoles en el siglo xix (3). Al haberse convertido el término *femminiello* en algo un poco folclórico, los individuos interesados lo utilizan raramente para autonombrarse. Al inicio de nuestra investigación, cuando no conocíamos en mínimos detalles las razones de tal denominación, le preguntamos justamente a uno de ellos si él se definía como «*femminiello*»; se echó a reír y nos explicó que no debía preguntarse por algo así, asombrado además de que una extranjera conociese este término típicamente napolitano.

Hoy, algunos *femminielli* prefieren usar el término *ricchione* (marica) para referirse a sí mismos, vocablo con una connotación peyorativa que remite en italiano a una orientación sexual precisa, la del homosexual pasivo, pero que ellos usan para sí mismos con cierto orgullo, según una inversión del estigma conocido en otros ambientes homosexuales. Piénsese en el uso que algunos *gays* hacen en Francia del término *pédé*, o aun en los Estados Unidos y después en Europa del término *queer* que significa raro. Estos *femminielli* prefieren utilizar una categoría más moderna, vinculada a su sexualidad, en vez de una categoría que a ellos les parece desfasada y folclórica.

Así, a diferencia de los trans, los *femminielli* hacen referencia más a menudo a una identidad masculina de tipo homosexual, acicalándose exteriormente con señales de feminidad y realizando los roles femeninos. Ya el término *femminiello* es masculino y no femenino, y designa literalmente «al afeminado», es decir, a un hombre biológico que tiene una apariencia femenina.

Al tener en cuenta su identidad de hombres afeminados, no emplearemos el término *trans* a propósito de los *femminielli*. Los que hemos encontrado, nunca han usado para referirse a sí mismos la categoría de trans, en el sentido de travestido, de transgender o de transexual. Esta categoría se refiere a una identidad de género que en general se reserva a individuos que han transformado la apariencia física de sus cuerpos, ya con la ingestión de hormonas, ya con operaciones de cirugía estética para aumentar el seno, ya con la reconversión quirúrgica de los genitales (4).

El término *femminiello* más bien corresponde a la realidad física de los *femminielli* que generalmente no modifican su cuerpo: muy a menudo no han recurrido a las hormonas o a la cirugía estética para tener senos, y además conservan su pene. La transformación física de su cuerpo se limita a rasurarse,<sup>3</sup> depilarse y dejarse crecer el pelo. Además, el término *femminielli* más bien corresponde a su realidad psíquica, porque ellos no se identifican con las mujeres y no buscan ser reconocidos como tales, lo que generalmente esperan las trans.

### Sobre las «prostitutas a lo masculino»

Nacidos varones, los *femminielli* no modifican, en general, su cuerpo masculino, pero tienen aspecto exterior, gestualidad y ocupaciones femeninas. La mayor parte de ellos ejercen la prostitución como trabajo principal, actividad que, como en otras partes, es socialmente reconocida como típicamente femenina: el *femminiello* «hace de puta» o es una «puta hombre». Hay muchos *femminielli* en los *Barrios Españoles*, zona muy popular de Nápoles, frecuentada por la «*mala-vita*» (el hampa), con sus muchachos de la calle y sus prostitutas. Los *Barrios Españoles* se consideran de mala fama, y los napolitanos, incluidos los mismos habitantes del lugar, aconsejan a «no frecuentarlos después de las cinco de la tarde».<sup>4</sup> Nápoles es una de las últimas ciudades de Italia, y más en general de Europa, donde se encuentran aún suburbios populares en pleno centro de la ciudad. Los *Barrios Españoles* están, en este caso, colocados junto a los lugares más turísticos de la ciudad, como la Piazza del Plebiscito, y a los más elegantes lugares de encuentro, como el Caffè Gambrinus.

El sentido de pertenencia al territorio se percibe mucho en los *Barrios Españoles*, no solo a nivel del propio barrio sino también al del callejón. Este último es el lugar de los *bassi*, habitaciones de un espacio en la planta baja que, como los negocios, dan directamente a la calle. A menudo la

puerta y la ventana del *basso* están abiertas al callejón, de modo tal que quienes pasan pueden observar desde el exterior la vida íntima de sus habitantes. Los *femminielli* que se prostituyen, reciben a sus clientes en los *bassi*, y solo en esta circunstancia cierran puerta y ventana en el momento oportuno. Algunos alquilan un *basso* únicamente para ejercer su oficio, mientras que otros reciben a sus clientes en la propia habitación, en el propio *basso*.

Los *femminielli* viven en armonía con los otros habitantes del barrio. Su actividad principal, la prostitución, de hecho se tolera por completo. En este barrio marcado por la desocupación, poco importa cómo se gana la vida, con tal que se demuestren generosos con quienes están en torno. El contacto entre los *bassi* y la vigilancia por parte del vecindario asegura a los *femminielli* la protección contra los clientes malévolos que podrían eventualmente agredirlos. Reciben a los clientes durante el día desde las nueve y treinta de la mañana hasta las diez de la noche, de lunes a sábado, reservando el domingo al reposo; muy creyentes, como la mayoría de los napolitanos, el domingo asisten habitualmente a misa.

Un *femminiello* nos invita al *basso* donde recibe a los clientes. Cuando llegamos, el *basso* estaba abierto de par en par, puerta y ventanas. Lo encontramos limpiando el piso como toda mujer de familia napolitana que se respete, en espera de recibir a los clientes. Se halla allí una característica de las moradas napolitanas: minuciosamente limpias y a menudo con olor a detergente, ya que las mujeres consideran una cuestión de honor tener la casa perfectamente impecable. Nuestro dueño de casa se dedica, por ende, a dos actividades típicas femeninas: la prostitución y el cuidado de las labores domésticas.

El *basso* que visitamos, está compuesto por una única habitación donde hay una cama, con un pequeño baño. A diferencia del *basso* como habitación, donde a menudo impera un armario de formica que contiene un búcaro de flores de tela y una imagen de la Virgen del Arco, aquí domina la apariencia funcional y desnuda.

El *femminiello* que ocupaba este *basso*, pagaba un alquiler de cuatrocientos euros al mes. No tenía que prostituirse por la calle, porque sus clientes conocían su *basso*. Además, se sentía halagado de que, en algunas noches de particular afluencia, estos hicieran en sus máquinas la cola en el callejón donde se encontraba su *basso*. Su actividad, bien aceptada en el barrio, no daba ninguna molestia a sus vecinos. La tarifa de las pres-

taciones dependía de su duración, porque en 2003 pedía a sus clientes seis euros por un cuarto de hora. Su prestación consistía esencialmente en hacer felaciones o dejarse sodomizar.

Parece, como dice Giuseppe Patroni Griffi, que algunos *femminielli*, por miedo a que otros puedan robarles los buenos clientes, prefieren ir a sus casas en vez de recibirlos en sus apartamentos:

No se le puede nombrar a Sayonara —le da un ataque histérico. Dice que es una perra envidiosa, porque es verdad que de ella habla con respeto, pero lo hace adrede para hacerla parecer antipática, que cuando tiene un buen cliente entre las manos (cosa rara) se cuida mucho de llevarlo a su casa, que es la mejor de Nápoles, se lo va a roer a ese cubil sifilítico donde vive, aun sabiendo que así lo pierde, pero no le importa, lo prefiere, tanta es la envidia que la corroe [5].<sup>5</sup>

El *femminiello* que visitamos, recibía a los clientes en el *basso* donde su tía se había prostituido, por lo que la actividad de la prostitución no era una novedad en su familia. No lejos de allí, en los otros callejones, se podían encontrar también mujeres que se prostituían, fueran napolitanas o extranjeras; en esta ocasión una de esas era de origen africano. Empero, mientras ellas estrechan vínculos fuertes entre sí, los *femminielli* no tienen ningún vínculo particular con las mujeres del barrio que se prostituyen, prostitución que además es menos visible que la de los *femminielli*.

Asimismo, la prostitución de los *femminielli* se halla tan bien integrada al barrio, tanto de día como de noche, que no es tan espectacular como la nocturna de los transexuales que no están lejos de allí, en las vías adyacentes a la Piazza Municipio, donde criaturas siliconadas, no originarias de Nápoles pero a menudo provenientes de otras ciudades de Italia, exhiben una vestimenta *sexy* y se comportan como reinas de la noche.

### Integración en el barrio

Algunos *femminielli* que no viven en los *Barrios Españoles*, se prostituyen en esquinas más o menos aisladas próximas a su domicilio. Es el caso, por ejemplo, de un *femminiello* que de día trabaja como empleado municipal en un cementerio de Nápoles, y que, al llegar la noche, cambia su uniforme de trabajo y sus espejuelos por una minifalda y una mirada de fuego que debería atraer a los hombres que pasan por la calle donde se prostituye. Se quita las prendas masculinas que generalmente lleva, como

una cadena, aretes y una pulsera plana, para sustituirlas por prendas más femeninas, como pendientes largos, un collar que cuelga a lo largo del pecho y sonoros brazaletes. Para mostrarse más femenino, delante del espejo se maquilla y se crea un nuevo peinado haciéndose una cola de caballo. Después del crepúsculo, se prostituye cerca de su casa, con su perro que no lo abandona nunca, siendo este a la vez su protector y su compañero afectivo. Apoyado al muro, esperando a los clientes, fuma dando intensas caladas a su cigarrillo. Todos saben de su travestismo y de la prostitución además de su trabajo de empleado municipal en el cementerio, sin esconderlo o sentir deshonra.

Otro *femminiello* que conocemos, siente pasión por la costura para la cual obtuvo un diploma. Confecciona él mismo vestidos lujosos que luce en ciertas ocasiones, como cuando se prostituye. Muy religioso, como ferviente devoto ayuda con frecuencia a los miembros de su parroquia a decorar la iglesia. Feligreses y curas conocen su actividad de prostitución y de travestismo sin hacerle ninguna observación, tanto es el celo que muestra en sus actividades parroquiales.

Otra persona contactada, más trans que *femminiello*, ya que se puso pechos de silicona y labios carnosos, y que se presenta con un nombre femenino, se dedica igualmente a diversas actividades. Durante el día realiza un trabajo muy femenino: es peluquera en su salón para señoras. De día peina a las madres de familia y a las ancianas de su barrio a la escucha de sus confesiones de mujer, y en la noche hace *striptease* en un club gay. Esta persona, que no vive en los *Barrios Españoles* sino en otro barrio popular de Nápoles, pudo abrir su salón de peluquería en la planta baja del mismo lugar donde vive, y de día recibe a sus clientas abajo, y de noche a sus amantes arriba. A la entrada de su salón se puede ver el cartel y las fotos de la película en la que participó como actriz. Las poses *sexy* y de *glamour* de estas fotos no parecen escandalizar para nada a las viejecitas del barrio que vienen a «arreglarse el pelo» con ella.

Llegados a este punto, lo que llama la atención es también la integración de los *femminielli* en el barrio donde viven: son aceptados como todos los demás individuos por el conjunto de los habitantes, sin ser víctimas de estigmatización o de desprecio por el hecho de feminizarse o prostituirse, y sin que deban vivir efectivamente una doble vida como a menudo sucede a personas que se travisten o que se prostituyen, a causa del estigma que en general afecta esta actividad. Se les considera a veces

como las *stars* del barrio; son a menudo muy sociables, sumamente serviciales y popularísimos. Divierten a las personas con su lado histérico, teatral e imprevisible.

El vínculo con la prostitución les permite a veces conocer de modo íntimo a hombres influyentes en el campo de la política, a quienes les piden favores incluso para los miembros de su familia, para su amante o para su vecino. También se les respeta por el dinero y los servicios que pueden prestar al barrio por medio de sus amistades.

El hecho de que los *femminielli* se comporten muy a menudo como reinas que adoran a su interlocutor y lo colman de favores, o lo execran y lo insultan, atañe al mismo tiempo a sus reglas tradicionales, que los autorizan a decir lo que quieren sin pudor ni reserva, pero también a la actividad de prostitución, que les ofrece alguna vez la ocasión de establecer relaciones de protección con personas bien situadas política y socialmente.

### Una conducta femenina

A diferencia de los travestidos encontrados en Francia, que viven como hombres gran parte de su vida y se travisten usando vestidos femeninos solo de cuando en cuando, los *femminielli* visten la mayor parte del tiempo ropas andróginas, sin necesariamente llevar vestidos o faldas, pero a menudo usan jeans femeninos apretados que resaltan las formas de las piernas. Los *femminielli* lucen en general vestidos elegantes solo cuando salen a prostituirse.

La característica más común de los *femminielli* consiste en dejarse crecer el pelo, cuyo largo es el símbolo por excelencia de la feminidad.<sup>6</sup> Habitualmente lo tienen recogido por decencia cuando circulan por la calle con un aspecto andrógino y se lo sueltan en privado o cuando van a prostituirse para mostrarse más femeninos. En general están muy orgullosos de su cabellera, que les permite no usar pelucas. Al pelo largo también se asocia un gesto femenino como el de echar la cabeza hacia atrás para colocar el pelo detrás de la nuca, gesto por excelencia de la sensualidad femenina, o como lo describe Giuseppe Patroni Griffi: «Con el reverso de la mano, dos o tres golpes bajo la nuca para ahuecarse el pelo» (7).<sup>7</sup>

Algunos *femminielli* se tiñen el pelo de rubio, pues este color evoca una fantasía erótica en una sociedad en la que la mayoría de las mujeres tiene el pelo castaño o negro. La novela de Giuseppe Patroni Griffi hace referencia a este tinte de pelo ideal para los *femminielli*: «No me

doy cuenta, porque el rubio en tu cabeza parece natural. La próxima vez probamos con henna”» (8). El tinte del pelo pero también el maquillaje contribuyen a la feminización de los *femminielli*. Giuseppe Patroni Griffi describe en su novela la habitación de la protagonista, Rosalinda Sprint, llena de botellitas destinadas a diversas exigencias estéticas:

La habitación de Rosalinda Sprint es la habitación de Rosalinda Sprint..., y botellas y botellitas de agua oxigenada, de esencias, de maquillaje y crema para desmaquillarse, colonia, perfume, tinte y lociones, desde las que fortalecen el folículo piloso hasta las que suavizan la piel y para otras cosas superfluas, y... en fila india, un centenar de minúsculos frascos de pintura de uñas que van del negro pez, a través de todas las gamas del iris y los posibles matices, del plateado y del dorado [9].

Asimismo, los *femminielli* asumen a menudo una gestualidad femenina caracterizada por el modo de hablar con las manos, su contoneo, su modo de empujar el busto hacia adelante como si tuvieran pecho. Se distinguen también por una cierta manera de relacionarse con los hombres, basada en la provocación, salpicando a menudo el discurso con alusiones sexuales o con gestos de significado obsceno que hacen reír a su auditorio. Este modo de actuar está muy bien descrito en la novela de Giuseppe Patroni Griffi: «Las carcajadas para detener a la gente por la calle —le relatas historias increíbles, le haces las propuestas más obscenas» (10).

Podemos citar a título de ejemplo una de las tantas escenas de este tipo que hemos podido observar. Mientras acompañamos a un *femminiello* por la calle, este se detiene a saludar a un hombre que lleva de la mano a la hija. Comprendemos enseguida que se trata de un cliente habitual. En vez de fingir que no se han visto, para evitar un encuentro que puede considerarse embarazoso, se saludan abiertamente demostrando que ni para uno ni para el otro es una vergüenza conocerse. Incluso, por provocación y con orgullo para subrayar su actividad y su relación con aquel hombre, el *femminiello* pide ostentosamente a la niña que repita la palabra *puta*.

Además de la prostitución, actividad femenina por excelencia, los *femminielli* se dedican a otras actividades que se consideran típicamente femeninas: cocinar, coser, «arreglar el pelo», atender las labores domésticas como toda buena mujer de casa. Se ocupan muy a menudo también de hacer compras para las vecinas ancianas que tienen dificultad para mover-

se. Y las madres de familia no dudan en encomendarles a sus hijos cuando necesitan ausentarse de la casa, por lo que de ninguna manera confunden, como en otras partes, pedofilia y pederastia. Muchos *femminielli* poseen, además, un perrito que adoran y que tratan como a un hijito, adoptando así una actitud muy maternal hacia el animal.

Resulta sorprendente constatar cómo a los *femminielli* les da placer ser útiles al vecindario, con lo que logran ser mejor aceptados y, por ende, adquieren una buena reputación, con independencia de su orientación sexual y de su actividad profesional. Al basarse la sociedad napolitana en el intercambio de favores, todo individuo que participe en tal trueque, mostrándose generoso con la familia y el vecindario, se integra socialmente y goza de buena reputación, sin importar cuáles sean sus preferencias sexuales y cómo haya ganado el dinero.

### Hombres afeminados, no trans

En la tradición los *femminielli* no tenían a disposición hormonas para transformar su cuerpo, pero hoy algunos hacen uso de estas; otros van más allá rehaciéndose el seno con la cirugía estética. Así cambian de categoría volviéndose más transgener que *femminielli*. A pesar de la transformación del seno, no piensan generalmente en recurrir a la cirugía de reconversión de los genitales, por ser el pene esencial para su identidad.

En la vida cotidiana los *femminielli* hablan a menudo de sí mismos en masculino. Conservan por lo general el nombre de nacimiento, salvo cuando se prostituyen como mujer; en este caso, asumen un nombre femenino que evoca en la mayoría de las veces a una bella criatura de fantasía como Cleopatra, Flamma, Sara. En la novela de Giuseppe Patroni Griffi, los nombres están inspirados en actrices o en personajes del cine que encarnan a temibles seductoras, como Marlene Dietrich, o el de Sayonara, que llega a sustituir al de Mimì Bluette, nombre *rétro* de un personaje de *cocotte* parisina de origen italiano:<sup>8</sup> «Entonces me llamaba Mimì Bluette. El nombre lo cambié después del filme de Marlobbrando; es más moderno. Sayonara, y me queda bien, pone en evidencia los ojos almendrados, ¿no?» (11). En esta novela, el protagonista principal tiene un nombre con consonantes sonoras que Marguerite Duras no habría despreciado, Rosalinda Sprint, después de haberse llamado al inicio Rosa de Nápoles, nombre que ahora juzga fuera de moda: «Al inicio me llamaba Rosa de Nápoles. *Démodé*» (12).<sup>9</sup>

En conclusión, para nosotros resulta difícil emplear los términos de travesti, transgender o transexual, que están bastante lejos de la identidad de los *femminielli*. En efecto, mientras los travesti, los transgender o los transexuales piden que se les reconozca como mujeres y usan el femenino a propósito, lo mismo no sucede con los *femminielli*, que hablan generalmente de sí mismos en masculino. El término *andrógino* no nos parece más apropiado, porque estas personas no tienen necesariamente una apariencia física andrógina, sino que viven en su cuerpo masculino acentuando un modo de ser femenino. El término *tercer género* ya no nos parece pertinente, en la medida en que los *femminielli* no crean un nuevo género, sino que conservan el cuerpo masculino y desarrollan a la par atributos físicos y roles sociales femeninos. Ni por otra parte se emparentan con las *drag queens*, término que designa a personas que, en la comunidad *gay*, de cuando en cuando se visten de mujer esencialmente en ocasión de presentaciones escénicas. Tampoco nos parece justo hacer desaparecer a los *femminielli* dentro de una de estas categorías, sino más bien poner en evidencia prospectiva lo que caracteriza su identidad y su especificidad.

### Una sexualidad sin procreación

Para los *femminielli* la operación quirúrgica de reconversión sexual es muy a menudo impensable, pues no tienen ningún problema con su pene, como sin embargo sucede en el caso de algunas personas trans. La idea de tener o incluso de ver un sexo femenino provoca en muchos de ellos un cierto disgusto. Esta repugnancia por el sexo femenino confirma su homosexualidad, ya que la mayoría de ellos nunca ha tenido, a diferencia de muchos trans que hemos encontrado en Francia, relaciones sexuales con mujeres sino exclusivamente con hombres.

Además, modificar su sexo significa transgredir. Por una parte, se trata de una transgresión ante Dios, que los ha creado con un sexo definido, y por ende no se puede ir contra la voluntad divina. Por otra parte, se trata también de una transgresión ante la propia madre que los ha generado de sexo masculino. En efecto, nos ha parecido que para los *femminielli*, como para el resto de la población local, es ante todo la madre la que los ha hecho así, o sea, les ha dado un pene como órgano sexual y procreador. Tanto más que el pene, llamado localmente «*l'uccello*» (el pájaro) en referencia a un muchachito, a menudo exaltado por la madre, que generalmente en la sociedad mediterránea está muy orgullosa de tener un hijo varón.

En fin, cambiar el sexo sería una transgresión ante la diferencia de los sexos, que los *femminielli*, según la sociedad en la que se mueven, consideran no como cultural sino biológica. Es la anatomía la que marca en definitiva el hecho de ser hombre o mujer, y no existe para ellos otra opción posible. Por otra parte, realizar la operación de «reasignación sexual» como se dice comúnmente en el ambiente médico, no los haría más mujeres, porque, aun confiriéndoles un sexo femenino, no les otorgaría sin embargo el poder de procrear, poder femenino que caracteriza de modo natural a la mujer en esta región.<sup>10</sup>

Los mismos *femminielli* afirman que nunca podrán estar a la altura de una mujer, desde el momento que les falta la capacidad reproductiva propia de la misma mujer. La feminidad en la sociedad napolitana, como en otras sociedades, está vinculada al hecho de procrear y de tener niños, significativamente llamados «criaturas», capacidad que se valora en particular en la zona de Nápoles, donde la madre se coloca sobre un pedestal justamente por la razón del poder dar la vida, o sea, similar a Dios. Y por esta razón la Virgen, más que cualquier otra figura cristiana, incluida la de Jesucristo, se festeja con abundancia en Campania.

Cuando evocamos con los *femminielli* la posibilidad para los homosexuales de adoptar niños o de recurrir a la procreación con asistencia facultativa, se muestran contrariados ante la idea de que una pareja homosexual pueda tener un niño. Para ellos, son el producto del encuentro entre un hombre y una mujer, y no puede ser de otra manera. Los *femminielli* se encuentran claramente muy lejos de las luchas de los homosexuales que reivindican el derecho de formar familias homoparentales. La procreación está tan estrechamente vinculada a la diferencia de los sexos en esta parte del sur de Italia que no es posible disociarla; aquí la idea de que un niño pueda nacer solo del encuentro sexual entre un hombre y una mujer, es insuperable.

### Rivalidad de conquista

Los *femminielli* dicen que no pueden tener niños con los hombres, pero pueden tener relaciones sexuales con ellos, relaciones evidentemente no procreadoras por la igualdad de los órganos genitales de los *partners* implicados. En cierto modo, a diferencia de las mujeres, los *femminielli* encarnan la pura sexualidad sin procreación, y sin duda por esta razón pueden atraer a hombres heterosexuales. En efecto, se distinguen de los

homosexuales porque tienen relaciones sexuales con hombres heterosexuales. Como dice Rosalinda Sprint en la novela de Giuseppe Patroni Griffi: «El tipo de hombre que me hace perder la cabeza» (15). Los hombres heterosexuales que tienen relaciones sexuales con los *femminielli*, no se consideran y no son considerados localmente como homosexuales.<sup>11</sup>

Estos hombres pueden ser padres de familia o solteros. Mientras más bellos, jóvenes, viriles, musculosos, vellosos, atractivos son, más se convierten en el objetivo elegido por los *femminielli*. En efecto, siguen una lógica depredadora hacia estos tipos de hombres. Entre ellos, los *femminielli* mantienen relaciones de competición: se trata de saber «quién es la más bella en su espejo», y algunos por ende recurren a la cirugía facial para ser más atractivos. En la novela de Giuseppe Patroni Griffi, Marlene Dietrich se burla así de Scopa quien, al hacerse la cirugía estética para tener «los ojos rasgados», se halla con una mueca mecánica:

Marlene Dietrich tiene la pupila perdida en el vacío; lentamente con ambos dedos del medio se masajea las arrugas en torno a los ojos, estira la piel hacia las sienes —deseo fijo de cirugía plástica. «Aquí deberías hacerte cortar y aquí estirar la piel; te quedan los ojos rasgados. Así hizo la Scopa<sup>[12]</sup> —la han estirado tanto que cuando abre los ojos, se le descerraja la boca; y si la cierra, se le cierran también los ojos» [17].

Por otra parte, los *femminielli* tienen relaciones de competencia resentida con las mujeres, con la esperanza de arrebatárselas al compañero, al amante o al marido, con el fin de demostrar que son más deseables que las mismas mujeres. Una entrevista recogida por Eugenio Zito y comentada por Gabriella D'Agostino testimonia claramente la rivalidad de los *femminielli* con las mujeres para «quedarse» con (atrapar a) su hombre, rivalidad que en sus discursos proyectan sobre las mujeres, transfiriendo así a ellas los sentimientos de celos que ellos mismos sienten:

...las mujeres envidian a las iguales que yo, porque nosotras nos sabemos vestir, nos sabemos preparar, nos gustan las cosas bellas, tenemos gusto y sobre todo sabemos qué hacer con los hombres, tanto que, si queremos, podemos quedarnos con sus hombres como y cuando queramos, porque, mirándolo bien, nosotras no vemos capaces de eso a muchas mujeres y por ello hay mucha envidia también, porque nos ven siempre bellas y preparadas y sobre todo

ven que logramos atraer mucho más que ellas a los hombres y después nos los llevamos a la cama o hacemos con ellos lo que queremos; somos así y por lo tanto también somos muy envidiadas [18].<sup>13</sup>

### Comportarse como «una reina»

Para hacerse desear por los hombres heterosexuales que los *femminielli* quieren, se deben feminizar. Deben tener los atributos de la feminidad y la gestualidad que les consentirá cautivar a los hombres en todos los sentidos del término. Como aconseja un *femminiello* a otro en la novela de Giuseppe Patroni Griffi: «A los hombres, recuérdete, los debes impresionar. Si lo logras, podrás elegir tú sin esperar a ser elegida» (20).

Los *femminielli* escenifican la feminidad con una mascarada bien conocida también por las mujeres. Nos referimos a la noción de «mascarada» introducida por primera vez por Joan Rivière (21) y retomada por Lacan (22), según la cual remite a una cierta puesta en escena de la feminidad, de la que los *femminielli* se reapropian mucho mejor de lo que deja ver una imagen arquetípica de la propia feminidad. Así pueden parecer a los ojos de ciertos hombres como una figura deseable, por el hecho de que, vestidos con las ropas de la feminidad y exagerando con estas, representan un objeto erótico.

Existe, por ende, una doble competencia: por una parte, entre los mismos *femminielli*; por otra, entre estos y las mujeres. Se trata de saber quién resultará más seductora y provocadora para los hombres. Y por ello necesitan ser «una reina», como dicen los *femminielli*. Así recuerda un *femminiello* a otro en la novela de Giuseppe Patroni Griffi que para conquistar a los hombres: «Se necesita clase, te debes sentir importante, una reina» (20).

Al no conocer la «herida» que representa simbólicamente el sexo femenino y al poseer el órgano sexual de valor que es el falo, los *femminielli* no sufren el menosprecio de sí que a menudo afecta a las mujeres, sino que, al contrario, manifiestan una seguridad del todo narcisista, como lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que algunos se consideran reinas y a veces toman el nombre de una reina como Cleopatra.

Los *femminielli* desean demostrar a los hombres que pueden darles algo más con respecto a las mujeres, considerándose, en particular, como mejores *partners* sexuales. Al no estar sometidos a las reglas del

pudor femenino, parecen sexualmente más osados que las mujeres. Tratan por lo general de seducir a los hombres con su mímica, sus poses lascivas, las alusiones obscenas, y pueden con mucha rapidez hacer gestos sexuales hacia ellos, como poner la mano en la zona del sexo para estimular su deseo. Hemos podido verificar cuán difícil resulta la pertenencia al género femenino para contactar con los *femminielli*, en la medida en que, como mujeres, no les interesamos sexualmente. De seguro nos habrían prestado mayor atención si hubiéramos sido un torpe jovencito. La mirada femenina que dirigimos hacia ellos, les resulta indiferente, porque solo una mirada masculina los erotiza, los histeriza, los anima, los hace vibrar y existir. Para nosotros, por lo tanto, se trata de un símbolo de la identidad decididamente masculina de los *femminielli*, cuya actitud es muy diferente de la de las trans que hemos encontrado en Francia, las cuales se pueden sentir valoradas y también reconocidas por la mirada benévola de las mujeres.

Los *femminielli* ven en la mayor parte de los casos a las mujeres como los seres rivales e inferiores que no poseen el poder fálico al que ellos dan mucho valor. Para ellos, arrebatarse los hombres a las mujeres, es una manera de afirmar su *sex appeal* y su poder. Están así en un reto constante con las mujeres para sustraerles al *partner*. Hemos descrito en la sociedad maura de Mauritania un juego de tipo homosocial que consiste en que un hombre soltero conquiste a la mujer de un hombre casado (23); en Nápoles asistimos a un juego ya no solamente homosocial sino homosexual que consiste para los *femminielli* alejar a un hombre heterosexual de su deseo por la mujer.

### «Dulce esclavitud de amor»

Pero la excitación de este juego de predación desaparece: los *femminielli* saben que los hombres que han seducido regresarán a su *partner* femenina. Pasada la impresión placentera de su superioridad frente a las mujeres que les produce la conquista de un hombre, asumen su inferioridad al no poder, como ellas, pasear por la calle del brazo de «su hombre» o vivir con él en pareja.<sup>14</sup> Ellos nos han confesado su sufrimiento por no tener un rol socialmente reconocido junto a los hombres que frecuentan, incluso si saben desde el inicio que no pueden esperar nada de ellos: los casados se quedan con la madre de su hijo y los solteros seguirán flirteando con la que a lo mejor se convertirá en su esposa.

Al máximo tienen con estos hombres una posición de amante. Y es muy raro que estos amantes los cubran con su generosidad, ya que más bien son ellos los que generalmente los llenan de regalos suntuosos con el objetivo de retenerlos. Giuseppe Patroni Griffi hace hablar así a Sayonara, enamorada de un hombre casado con el cual se deleitaba:

También a mí, querida, me habría gustado quedarme con Elia —para toda la vida. Único amor. Verdadero. Tenía tu edad. Era un sardo que estaba en Cerdeña. ¿Podía seguirme?, ¿me lo podía traer conmigo? Sí, mañana. Tenía mujer, e hijos, no sabía ni siquiera dónde estaba el continente.<sup>[15]</sup> ¿Contigo pan y cebolla? ¿Sí, mañana! ¿Trabajaba para mantenerlo? ¿Y él se dejaba mantener por mí? [26].

Enamorados de estos hombres, los *femminielli* aceptan todo de ellos, incluido que les peguen por celos: desde su punto de vista, se trata de una prueba de amor, como lo es para las mujeres de los ambientes populares de Nápoles.

Así, el *femminiello* del que ya hemos hablado que nos recibió en el *basso* donde se prostituía, se sentía orgulloso de presentarnos a su bello joven protegido, a quien había comprado una flamante moto nueva con las ganancias de la prostitución, y también con orgullo nos mostraba las marcas que le había dejado en las piernas por un exceso de celos. Giuseppe Patroni Griffi pone así en escena a Rosalinda Sprint, quien, a pesar de que el amante le había robado el dinero, le grita desde la ventana «Te amo» en una escena muy cinematográfica:

Se apropia de la bolsa que entretanto ha vigilado, la vira al revés, coge el dinero que encuentra, escapa.

«Te amo, te amo», llora Rosalinda Sprint.

Corre al balcón, lo ve salir cuando todavía se introduce el dinero en el bolsillo. Atraviesa la calle y desaparece como un ladrón. Magnífico [27].

Las relaciones de los *femminielli* con sus amantes recuerdan las relaciones tradicionales de las prostitutas con su protector, con quien tienen una relación de sumisión amorosa por la que aceptan que les peguen, roben y traicionen.

## Loca de amor

Al llegar a este punto, citaremos abundantemente a Giuseppe Patroni Griffi, ya que parece que es la persona que mejor haya sabido expresar la subjetividad amorosa de los *femminielli*, que se relaciona con su código sentimental y sexual de la feminidad, lo que ya es evidente en el pasaje citado antes, y aparece de igual forma en el modo en que Rosalinda Sprint está «loca» por su amante: «Cuando el brigadier la atrapa con las manos en la masa, en la masa de un jovencito por el que está loca, con quien lleva algún tiempo coqueteando» (28).

La locura amorosa es una locura por el cuerpo del hombre. En la novela de Giuseppe Patroni Griffi, Sayonara compara la tersa belleza de su amante con la de un Cristo de madera: «...era bello, bellissimo, un Cristo de madera (no solo la cara, entendámonos, esculpida en la madera)» (11). Respecto a Rosalinda Sprint, es más sensible a la belleza fea y paradójica de los hombres, que raya en lo sucio y en la animalidad:

«Quédate de pie cerca de mí; te miro pedazo a pedazo y te describo tus bellezas. Escúchame. Labios. Están virados hacia afuera. Negros. Suaves. Largos. Provocan que los muerda. Boca. Ancha. Yo con mi boca entro dentro de tu boca. Boca de macho, tipo perro de caza. Dientes. Uno partido, uno encaramado. Oscuros. Nicotina. Dientes de hombre. Cara. Bella como debe ser fea la cara del macho. ¿Me sigues? Todos esos puntos negros en la epidermis del rostro, pinchan. No a ti, pinchan a quien mira. Me siento un colador —soy toda agujeroooooo», grita [29].

El pene del hombre es en particular objeto de una sacralidad amorosa. Rosalinda Sprint exclamará, en adoración delante del pene de un hombre, llamado afectuosamente en Nápoles el «pescado»: «...qué bello es el pescado —qué bueno está» (57). Esta veneración por el pene de un hombre puede llevar a amar a esta persona, confusión de sentimientos subrayada por Sayonara: «...hablan de miembro viril y creen que hablan de amor: ese es el equívoco» (20).

Giuseppe Patroni Griffi describe esta confusión de sentimientos de Rosalinda Sprint por Gaetano, en quien sigue pensando nostálgicamente aunque sabe que él no alberga ningún sentimiento por ella, lo cual se lo hace entender por el hecho de que sigue pagándole como a una prostituta:

¡Y este Gaetano, que ni siquiera dice adiós, ni siquiera él...! Y en efecto, ¡diez mil liras! Están atravesadas con un alfiler en el corazón de una flor de tela. Gaetano, Gaetano, no comprendes ni un carajo; tendrás un par de pelotas potente, pero cerebro... ¡na! He sentido que tu ritmo implacable se enredaba con los latidos de mi corazón; se superponía hasta el espanto que ahora se detiene, pero tu corazón, Gaetano, ¡na! Tu piel tersa se crispa en ráfagas de embriaguez que rápido se deslizan desde los pies hasta la raíz del pelo, pero sangre en las venas, tú, ¡na! Estará bien distribuido tu peso para quien esté debajo de ti; serán fuertes los muslos que desbordan curvas por mi cuerpo frágil; serán ligeros tus delgados tobillos que maniobran tus pies intranquilos contra los míos demasiado grandes; tendrás la barriga sólida que parte nerviosa desde las ingles y se amplía tensa sin una partícula de blandura; habrá algo vivo y mutable dentro del pecho que no es ancho, Gaetano, y sin embargo carnoso (¿Qué haces?, ¿natación? Hacía. ¿Ya no nadas? Tengo una lancha motora); delgados los brazos que aprietan como tenazas; será, será, será, tu cuerpo una belleza de volumen y fuerzas en equilibrio, pero un poco de sensibilidad, dónde la encuentras: tu sensibilidad, Gaetano, ¡na! Eres como tu boca que no besa, que con los labios apretados te repugna la mezcla tibia de las salivas: eres un pedazo de mierda, Gaetano. Y las diez mil liras yo te las tiro a la cara, aunque te encontrara del brazo de la reina Taitù,<sup>[16]</sup> te viera pasar por la Caracciolo<sup>[17]</sup> en tu alegre lancha motora. Si eres un macho, y lo eres, ¿dónde vives? ¿No te han enseñado que a un macho una se ofrece, se regala, se entrega? [31].

### La amante de placer

En este pasaje como en el siguiente, se ve que Rosalinda Sprint no quiere absolutamente mezclar el amor con el dinero: «Estos relatos la hacen sentirse mal, porque se convence más que el amor debería ser un tesoro privado, escondido, sobre el que no debe actuar ninguna razón de interés. El amor no debe tener nada que ver con la moneda» (32).

A esta concepción pura y desinteresada del amor se agrega, para Rosalinda Sprint, una visión sentimental y receptiva de la sexualidad:

Le da vuelta, le abre los muslos, acumula saliva en la boca pero no la escupe, le deja caer un grueso chorro directamente al centro del culo, que se contrae. Está caliente. Rosalinda Sprint suelta un grito agudo, gira la cabeza para mirarlo. De los labios de Gennaro parte un hilo de baba que la tiene amarrada —primera cadena de amor. Gennaro no se mueve, con las manos firmes para mantener abierta la pulpa de las carnes —espera. La cadena se debilita poco a poco, se parte. Dos dedos en el montón de saliva densa, ¡y ya!, adentro. Un temblor se expande a oleadas por el cuerpo —un torbellino de embriaguez, el mar, el verano, yo soy el verano, yo soy el mar, la quilla de un velero me surca, me abre, me crispa. No es un masaje; es una masturbación que agota, quisiera entender si los dedos son siempre dos o tres, no logra distinguir, tal vez cuatro, todos, no sabe. El viento disminuye, desaparece; el aire tenso amenaza con un ciclón fatal. Una ola misteriosa se ensancha, se yergue cargada de fuerza, y golpea el velero contra los arrecifes para destruir el orgulloso mascarón de proa de oro. Grita Rosalinda Sprint, grita, cuánto tiempo grita; Gennaro entra vivo en ella, aún grita, nunca deja de entrar Gennaro vivo, inexorablemente lento Gennaro se adentra, se ahoga, se hunde, exhala un primer respiro profundo. Le encaja los soberbios cojones negros entre los muslos. No la lágrima de antes, sino un llanto copioso le baña las mejillas aplastadas sobre la cama [33].

Giuseppe Patroni Griffi describe muy bien el aspecto al mismo tiempo romántico de Rosalinda Sprint, que se identifica con Madame Butterfly y la impulsa a apreciar las relaciones sexuales salvajes durante las cuales se siente volverse mujer al lado de alguien que es «todopene»:

...soy tu Butterflá... Y después emoción de la espera, amor desbordante y deseo, y él que se ha convertido en todopene y la doblega con fuerza de rodillas en el foso húmedo —hace calor, la hierba mojada se arrastra entre los muslos desnudos apenas separados para agregar frenesí, y él la cabalga teniéndola abrazada, las gruesas manos martirizan los pezones sutiles, los quemán, una tortura que no podría resistir si no fuera por la destreza con la que la está cabalgando, que confunde cada sentimiento, y ella se pone a aullar a la luna que explota desde el mar negro detrás de los árboles negros y se siente un animal feliz como un animal... [26].

## Violencia de goce

El novelista describe la intensidad de las sensaciones físicas y emocionales que Rosalinda Sprint siente con el del «pez de oro de Tutankamón»:

Gennaro se la folla y Rosalinda Sprint se siente follada —sensación rara en su oficio. Se siente exactamente debajo de él, se siente que está buena, se siente abierta, usada y útil; se siente zorra, puta, borbotante, ensalivada, baboseada; se siente deshuesada, todacarne, medusa temblorosa; se siente ensanchada, plana, que se expande; se siente crecer como el pan dejado a crecer, caliente de levadura, amasada con sangre y mierda hirviente; se siente privada de palabras, incapaz de hablar, fragor de sonidos puros que la parten desde lo hondo y son roncós, salvajes, deshumanos, partidos o larguísimos, nunca antes escuchados, y Gennaro sigue follándosela con marcha exasperante que corta el aliento, que ya has entendido que te lleva al manicomio antes de alcanzar la destrucción final.

Sabe que será su locura, sabe que desde el momento que se separen comenzará a buscarlo; sabe que su vida estará envenenada porque de seguro las cosas no saldrán bien, demasiado bello sería... sacude la cabeza a derecha e izquierda, no aguanta más el placer, a derecha e izquierda; clava los codos sobre el colchón.

«¡No!», grita Gennaro. Se detiene. Un momento. La agarra sorpresivamente, la lanza contra su pecho y corre por la habitación estrechándola contra sí, mordiéndole el cuello y los hombros, ahogándose, mientras le descarga dentro chorros y chorros de esperma. Cuando ha terminado, la deja resbalar por los brazos, por el pez, y Rosalinda Sprint se golpea la cadera contra el piso —se dará cuenta más tarde: un derrame y una hinchazón.

«Límpíame».

Gennaro, con las piernas abiertas, arrodillado sobre ella, le acerca el pez a los labios; Rosalinda Sprint, con la lengua, se lo lava de la punta a la raíz: humillación, intimidación habitual, privilegio orgulloso. Se lo seca pasándole por encima los labios secos: ¡oh, pez de oro de Tutankamón, dulce esclavitud de amor!

Tres veces Gennaro la clava, tres veces la rellena... Rosalinda Sprint se ha quedado muerta [34].

El sentimiento de muerte violenta que siente Rosalinda Sprint al momento del goce, y que no habría disgustado a Georges Bataille, se expresa con imágenes de cuchilladas y de almas errantes heredadas del imaginario napolitano:

En la apoteosis dorada de una aureola de altar del siglo XVIII, agonizan en el lecho glorioso con manchas de esperma, en un borboteo de sangre que huye de sus cuerpos abiertos. La revelación suprema es deslumbrante —no muere sola Rosalinda Sprint, muere con el amante, y es ella quien otorga el gozo de la muerte a ambos. ¿Con cuántas cuchilladas te he decorado mientras eyaculabas? Mientras más te acuchillaba, más gozabas. Me has exhalado el alma en el culo. He vuelto el cuchillo contra mí, y cuantas bocas había abierto en tu cuerpo, tantas he abierto en el mío, y en la misma dirección, para que se pudieran besar. He sentido tu pez morirme dentro; siento mi alma que se separa y va al encuentro de la tuya. Se mezclan, prisioneras felices, en los cuerpos amados [35].

### «El peso de la prostitución»

Giuseppe Patroni Griffi describe bien lo que Rosalinda Sprint llama «el peso de la prostitución», sobre todo cuando debuta en tal actividad:

En los primeros años no logra vencer la repugnancia de cumplir con los gestos y los actos de amor, acompañándose con viejos, en general con hombres que no le gustan. En su yo íntimo hay una especie de delicadeza —ninguna vulgaridad—, por lo que siente el peso de la prostitución [28].

Pensar en escenas de amor con su amante, ayuda a Rosalinda Sprint a soportar «el tormento de la prostitución»: «Cuántas veces revive la escena mientras se vende a los asquerosos que le pagan... Revivir los momentos preferidos es su manera de superar el tormento de la prostitución» (28).

Descubrirse pensando en un amante de placer cuando se está con un cliente, es un modo de suavizar la violencia de la experiencia de la prostitución, como aparece en este diálogo entre Marlene Dietrich y Rosalinda Sprint:

—Hija mía, ¿creías que en la vida solo se permite lo que gusta? No sería vida, sería paraíso. Cuando estás debajo de uno que te paga, imagínate a otro.

—A mí me dan ganas de escupirle a la cara.

—Y te aguantas. Piensa en quien te ha hecho gozar [36].

Giuseppe Patroni Griffi muestra, además, motivaciones no exclusivamente venales de los *femminielli* para prostituirse: «...si los tontos que les pagan decidieran no soltar una lira más, igualmente se acostarían con ellos gratis. Feos y gratis. Amor de corazón, amor de moneda —no me hagan reír...» [20].

De modo sutil, Giuseppe Patroni Griffi evidencia la dolorosa confusión que puede encontrarse en la cabeza del *femminiello*, pero también de cualquier prostituta, como queda demostrado en coloquios con mujeres que se prostituyen en Francia entre el cliente y el amante cuando hace el amor con este último: «Te parece que haces las mismas cosas tanto con quienes te pagan como con quien te gusta o tú amas...» (11).

Sin duda, en la prostitución lo importante es el dinero, no la belleza del hombre. Como para muchas prostitutas, ya se trate de hombres o de mujeres, amor y dinero no se confunden. Como le dice de modo crudo y colorido Marlene Dietrich a Rosalinda Sprint, se necesita tener «dos culos», uno para trabajar y otro para el amor (37), sobreentendiéndose que es necesaria una separación en la mente de quien se prostituye entre cliente y amante: «...si en el trabajo buscas el amor, estás jodida. Tú tienes dos culos y te lo debes meter en la cabeza» (38). Por lo tanto, los *femminielli* no deben hacerse ninguna ilusión con las intenciones de los clientes, como recuerda Marlene Dietrich a Rosalinda Sprint:

El cliente [...] es inútil que lo mantengas conversando en el salón, jugando a las señoras; ¡lo irritas, lo pierdes! El cliente que se quiere demorar, acude una vez al año. Ellos quieren hacer y desaparecer, porque se avergüenzan de ti y de sí; tu tarea es facilitar la retirada, si quieres que te aprecien [39].

Así como igualmente lo deja entrever esta última cita de la novela de Giuseppe Patroni Griffi, detrás del folclor y la poesía de la figura de los *femminielli* —y más en general de las prostitutas— se esconde también una violencia social de género. Más allá de su imagen de reina, de su mascarada femenina, de sus provocaciones obscenas y de la inversión de género que puedan representar, su vida también está llena de humillación, frustración y desprecio.

Los *femminielli* son el producto de ciertos deseos eróticos masculinos que en vez de ser socialmente reprimidos, tienen derecho de ciudadanía.

Según nuestra opinión, la sociedad napolitana ha creado así esta categoría de personas para responder a la necesidad masculina arcaica de desvincular la sexualidad de la procreación. Los *femminielli* encarnan con sus cuerpos, a diferencia de las mujeres, la fantasía masculina de una sexualidad que no sería de ningún modo procreadora sino puramente sexual; por ende, solo dedicada al goce masculino.

## Notas

- <sup>1</sup> Esta versión al español se basa en la traducción al italiano de Eugenio Zito del texto original en francés de Corinne Fortier. La traducción al español de los fragmentos de la novela *Scende giù per Toledo* es de la traductora de este libro. (*N. de la T.*)
- <sup>2</sup> El título *Scende giù per Toledo* se refiere a una vía peatonal de Nápoles, flanqueada por tiendas de lujo, por la que a los napolitanos les gusta dar sus paseos.
- <sup>3</sup> Por lo que se refiere al pelo, los *femminielli* se rasuran cada día la barba y solo algunos recurren a la técnica de la depilación con láser, que los eliminaría de manera definitiva.
- <sup>4</sup> Consejo que nunca seguí, ya que allí yo habitaba.
- <sup>5</sup> *Scende giù per Toledo*, famosa novela que narra la vida de Rosalinda Sprint, *femminiello* napolitano que, entre violencias y disgustos, enfrenta la vida con una sonrisa y el deseo de renacer siempre. En ocasiones el texto emplea un lenguaje descarnado y soez; para su traducción se ha elegido moderar el lenguaje dentro del contexto de este artículo. (*N. de la T.*)
- <sup>6</sup> Para el tema del pelo largo como signo de feminidad en diversas sociedades, ver Fortier (6).
- <sup>7</sup> El pelo largo proporciona también el asidero cuando dos *femminielli* quieren «agarrarse por el pelo», de la forma en que pueden hacerlo las mujeres, como muestra la novela de Giuseppe Patroni Griffi: «...esta noche no termina sin que las agarre por el pelo a las dos y las arrastre detrás de mí» (8).
- <sup>8</sup> Este nombre se deriva del filme *Mimi Bluette... fiore del mio giardino* (1977) de Carlo di Palma, inspirado en la exitosa novela de Guida de Verona (1919), con el mismo título. En esta se siguen las peripecias de una *cocotte* desde cuando en Italia su madre la vendió a los doce años a un hombre que la llevó a París.
- <sup>9</sup> Lo mismo sucede con un nombre de consonantes sonoras elegido por el novelista napolitano Pasquale Ferro (nacido en 1956) para designar a la heroína travestida que da nombre a la novela, Genny Flowers (13). Además, sus amigos travestidos la llaman Farfallina (Mariposita).
- <sup>10</sup> Este hecho lo ha subrayado así Gabriella D'Agostino (14).
- <sup>11</sup> Esta situación también la destaca Marinella Miano Borruso (16).
- <sup>12</sup> La Scopa es sin duda el nombre de un *femminiello*, si bien no se dice nada de él en la novela.
- <sup>13</sup> El texto aquí citado pertenece al corpus de las entrevistas recogidas por Eugenio Zito, citadas y comentadas por Gabriella D'Agostino en el prefacio del libro de Zito y Valerio (19). (*N. del T. al italiano*).
- <sup>14</sup> Este aspecto de frustración afectiva y de falta de reconocimiento por parte de su amante aparece en el filme *Mater Natura* (24) o en la novela de Giuseppe Patroni Griffi (25).
- <sup>15</sup> El continente designa al resto de Italia para los isleños, que aquí representan a los sardos.

<sup>16</sup> Se trata de una reina africana imaginaria.

<sup>17</sup> Calle que bordea el mar a lo largo del cual a los napolitanos les gusta pasar el tiempo libre.

## Referencias bibliográficas

1. Patroni Griffi G. Scende giù per Toledo. Col. Gli Elefanti. Milano: Garzanti; 1990 [1975].
2. Fernandez D, Schifano J. Le volcan sous la ville. Promenades dans Naples. Paris: Plon; 1983.
3. De Blasio A. Usi e costumi dei camorristi. Napoli: Torre; 1993 [1897].
4. Fortier C, Brunet L. Changement d'état civil des personnes trans en France: du transsexualisme à la transidentité. In: Gallus N, Van Gysel A, editores. Droit des familles, genre et sexualité. Limal: Anthemis; 2012.
5. Ob. cit. 1:47-8.
6. Fortier C. La barbe et la tresse. Marqueurs de la différence sexuée (société maure de Mauritanie). Col. «Les Cahiers du Laboratoire d'Anthropologie Sociale» [ed. D. Karadimas], no. 6. Paris: Poils et sang, L'Herne; 2010. p. 94-104.
7. Ob. cit. 1:15.
8. Ob. cit. 1:27.
9. Ob. cit. 1:29.
10. Ob. cit. 1:25.
11. Ob. cit. 1:39.
12. Ob. cit. 1:26.
13. Ferro P. Genny Flowers. Confessioni di una travestita in attesa di pensione di invalidità. Napoli: La Verità; 2002.
14. D'Agostino G. Prefazione. In: Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Napoli: Filema; 2010. [Lo expresado en el texto se halla en p. 15].
15. Ob. cit. 1:31.
16. Miano Borruso M. Muxe et femminielli: genre, sexe, sexualité et culture. Journal des Anthropologues. 2011;(124-125):179-98. [Lo expresado en el texto se halla en p. 193].

17. Ob. cit. 1:14.
18. Ob. cit. 14:17.
19. Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Napoli: Filema; 2010.
20. Ob. cit 1:41.
21. Rivière J. La féminité en tant que mascarade. In: Hamon M-C. Féminité Mascarade. Études psychanalytiques. Col. Champ freudien. Paris: Le Seuil; 1994. p. 197-213.
22. Lacan G. Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris: Seuil; 1973.
23. Fortier C. Séduction, jalousie et défi entre hommes. Chorégraphie des affects et des corps dans la société maure. In: Heritier F, Xanthakou M, editores. Corps et affects. Paris: Odile Jacob; 2004. p. 237-54.
24. Andrei M. Mater Natura. Filme, 93 min. 2005.
25. Ob. cit. 1:62.
26. Ob. cit. 1:38-9.
27. Ob. cit. 1:60.
28. Ob. cit. 1:37.
29. Ob. cit. 1:55-6.
30. Ob. cit. 1:57.
31. Ob. cit. 1:32-3.
32. Ob. cit. 1:40.
33. Ob. cit. 1:58.
34. Ob. cit. 1:58-9.
35. Ob. cit. 1:78.
36. Ob. cit. 1:38.
37. Ob. cit. 1:51.
38. Ob. cit. 1:67.
39. Ob. cit. 1:52.

## **Bibliografia consultada**

Fortier C. Interview sur la question des femminielli à Naples. In: Valerio P, Sisci N, directores. La Candelora a Montevergine. Nuove tradizioni, antichi diritti [DVD]. Napoli: Produzione Università degli Studi di Napoli Federico II; 2007.



# *Femminielli*: un singular *limbo* sociocultural, entre la suerte y la muerte

MARINELLA MIANO BORRUSO

## Género y culturas



En línea general, en cada sociedad la pertenencia de género se define en base a la naturaleza biológica que circunscribe, en una rígida dicotomía, los ámbitos de competencia socialmente atribuidos a hombres y mujeres. No obstante, en muchas sociedades existen personajes «anómalos», caracterizados por comportamientos sociales y prácticas sexuales que invierten los que se asocian convencionalmente a su sexo. Las respuestas socioculturales a la diversidad sexo/género son múltiples. Algunas culturas han creado ámbitos específicos de acción y representaciones culturales para los sujetos sexualmente «atípicos», integrándolos en la vida cotidiana; otras los han negado, excluido o reprimido; en algunas culturas, las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo forman parte de las ceremonias de iniciación de la adolescencia a la edad adulta; en otras, se han creado roles específicos para las personas intersexuales o hermafroditas, el hombre afeminado o la mujer masculinizada.

La literatura etnológica presenta diversos ejemplos de inversión sexual por medio del travestismo, de la integración social de estos personajes y, a menudo, de su relación con la esfera mágico-religiosa (1-3). El ejemplo más famoso es el de los *berdaches*, documentado en el área de América del Norte. Este término se refiere a

...un individuo, generalmente masculino, anatómicamente normal, que asumía vestido, ocupaciones y comportamiento del otro sexo para realizar un cambio en el estado de género. Este cambio no era

completo; consistía más bien en la inclinación hacia un estatus intermedio que combinaba atributos sociales masculinos y femeninos [4].

Su estado social les confería un rol importante en las conciliaciones, en los matrimonios, en las prácticas mágicas y en las curaciones. «Los *berdache* son chamanes, curadores, exorcistas, videntes y ocupan una posición central en las ceremonias, un lugar privilegiado con respecto a todo lo que pone en juego la dimensión simbólica» (5). Entre los *mohave*, «un varón se vuelve del género opuesto tras una visión que le envían los espíritus totémicos» (6).

En India, desde el siglo VIII a.C. se registra el reconocimiento social de los *hijra*, culturalmente definidos «ni hombres ni mujeres». Veneran a la diosa Madre hinduista Bahuchara Mata, que en particular está asociada al transgénero; visten, se adornan y se comportan como mujeres: «...nacen varones y mediante una operación quirúrgica ritual se convierten en una tercera categoría de sexo/género» (7). El término *hijra* se traduce habitualmente como «eunuco» o intersexuado, no como homosexual; el poder del *hijra* consiste en la renuncia a la sexualidad y en la transformación del deseo sexual en inspiración religiosa y ascetismo. Tienen una importante función en los matrimonios, y en el nacimiento de un niño cantan, bailan, bendicen al recién nacido y a los padres para que sean más fértiles y prósperos en nombre de la diosa (7).

En México, en la sociedad zapoteca del istmo de Tehuantepec —uno de los más importantes grupos étnicos del país de origen prehispánico y que hoy es una rica etnia urbana que ha sabido articular la tradición con la modernidad— no existe estigmatización ni marginación social del homosexual (*muxe*<sup>1</sup> en zapoteco); al contrario, existe una actitud social y cultural particularmente permisiva y participativa respecto a la homosexualidad y al travestismo, en gran contraste con el modelo nacional. El *muxe* realiza funciones socialmente reconocidas en la familia y en el ámbito público; preside una amplia gama de manifestaciones: desde la «vestida», como se nomina a quien se viste y vive cotidianamente como una mujer, hasta el travestido ocasional, el afeminado, el homosexual masculino, el *gay* activista (8). El *muxe* es, por ende, parte integrante de la construcción y organización del género y goza de prestigio por la actividad que desarrolla en la comunidad a favor de la identidad étnica y de la cohesión del grupo (9). También se ha puesto en evidencia su protagonismo social en relación con espacios experienciales de áreas liminales del ser.

Los *muje* pueden también ser curanderos y videntes [...] en general son la *prima donna* en espacios liminales que hombres y mujeres descuidan o no pueden ocupar: la estética de los cuerpos y de los espacios de lo cotidiano, los objetos y las áreas sagradas, [el arte del erotismo,] el sentido de ligereza, las risas y el juego como construcción, y la interpretación de la vida cotidiana, la alegría de la vida como contraparte a la solemnidad cultural del existir, la gestión cotidiana de la seducción, o más bien la seducción como eje de la existencia [10].

En la sociedad occidental, por mucho tiempo el control de la diversidad sexual ha coincidido con la construcción de una rígida división entre el modelo heterosexual «normal» y el modelo homosexual «anormal» y pervertido o desviado», ética consagrada por la Iglesia y los Estados, y sostenida por el sistema educativo, la medicina, las instituciones sociales y el prejuicio popular. Sin embargo, las sociedades contemporáneas se caracterizan por una constante y siempre más reconocida heterogeneidad sexual, que cuestiona la rígida clasificación sexo/género entre macho/hombre y hembra/mujer, así como la legitimidad de la sexualidad reproductiva como norma universal.

Si bien las teorías sobre el género oscilan entre una visión dicotómica biologizante universal y la deconstrucción de las categorías de sexo/género —y por lo tanto, del rol del cuerpo y de la sexualidad—, es importante reflexionar acerca de las relaciones existentes entre sexo, sexualidad, género y cultura a partir de estudios sistemáticos y empíricos sobre los cuales construir nuevos modelos de interpretación. En efecto, la sexualidad es un producto histórico y sociocultural que a menudo escapa de las determinantes normativas del género, y la sexualidad no reproductiva debe entenderse en el contexto del orden de género específico, teniendo en cuenta las concepciones culturales que cada sociedad genera. Existen sociedades (no necesariamente «tradicionales») que superan la dicotomía sexual y se organizan incorporando más de dos elementos sexuados en su orden de género y admiten la posibilidad de la transversalidad y de la inversión de género durante el curso de la vida individual (8).

Por otra parte, el sexo biológico y la orientación sexual pueden ser elementos menos significativos para la construcción social del género en el ámbito de la producción, la reproducción y la acción social en que se realizan los individuos. En otros términos, la definición y la asignación

social de género pueden no definirse únicamente a partir del sexo biológico del individuo, sino de su posición social en base al ámbito de acción y funcionalidad social ocupado por el individuo (11) a los fines de la reproducción sociocultural del grupo. La construcción del género está íntimamente vinculada al ciclo biológico de la vida; por lo tanto, se puede llegar a la hipótesis de la existencia de múltiples construcciones socioculturales de género también dentro de sociedades dicotómicas.<sup>2</sup>

Con esta contribución, mediante una clave de lectura histórico-cultural, presentamos una investigación sobre la institucionalización cultural de la inversión de género en el ámbito metropolitano, donde existe una forma de cambio de sexo peculiar y desconocida en otros países europeos, cuyos actores sociales se conocen con el nombre de *femminielli* (12).

Queremos formular algunas hipótesis de lectura del caso de los *femminielli* a partir de las premisas antes expuestas para aclarar cuáles son las bases de las formas de legitimidad social que se conceden a estos individuos «fuera de la norma sexual» y que permiten una forma de institucionalización de la inversión de género y del travestismo en la sociedad napolitana.

### El *femminiello* en la tradición popular napolitana

Con el término *femminielli* se denota a hombres afeminados, travestidos y actualmente transexuales, con orientación sexual hacia personas del propio sexo; es decir, todos los sujetos nacidos varones que han iniciado un proceso de deconstrucción a diversos niveles del sexo y del género de nacimiento (13). Por lo tanto, son individuos, genéticamente masculinos, que se reconocen en una identidad femenina y que se relacionan sexualmente solo con otros varones, no homosexuales.<sup>3</sup>

Como afirma D'Agostino, «no todos los travestidos o transexuales son *femminielli* ni confirman ritualmente su estatus, pero todos los *femminielli* son homosexuales travestidos; no todos los travestidos están integrados socialmente, pero todos los *femminielli* lo están» (4). Ya antes de que el fenómeno transexual se volviera visible durante la década de los ochenta y se difundieran las prácticas de cirugía plástica y de tratamientos hormonales, los *femminielli* eran protagonistas de diferentes actos dirigidos a afirmar y a visibilizar permanentemente la inversión de género y a legitimar ritualmente su pertenencia al género femenino. La declinación del término, no obstante hoy se refiera a trans y travestidos, es siempre y de todas maneras al masculino, lo que queda probado por la costumbre de festejar

el onomástico considerando el nombre de nacimiento en vez del de adopción (13), hecho que indica cómo el sustrato biológico está presente de todas maneras también en la construcción y escenificación de la identidad de género opuesta.

Marcasciano subraya cómo:

En los últimos años la antigua tradición compuesta por ritos y reglas sobrevive solo en pequeñísimos grupos, compuestos prevalentemente por personas de edad avanzada que viven en los Barrios Españoles, el antiguo barrio popular cerca del puerto, centro y encrucijada de la microcriminalidad urbana (13).

En efecto, sobre todo en los barrios populares encontramos al *femminiello* como personaje integrado en la vida cotidiana. Su presencia social se circunscribe a las zonas más populares y tradicionales del centro histórico de la ciudad y ahora, según varios estudiosos, está desapareciendo como figura representativa en la medida en que se modifica la composición socioeconómica de estas zonas.

Los habitantes de los barrios populares donde ellos viven no aceptan la homosexualidad, el término *ricchione* (marica) para definir al hombre homosexual es despreciativo, y si se dirige a un hombre heterosexual tiene indudablemente valor de insulto. Sin embargo, se reconoce y se respeta el género de los *femminielli*. Su diversidad se manifiesta en la adolescencia y se acepta culturalmente. Resulta natural que las familias, en particular las madres y las mujeres de la familia, no consideren este tipo de diversidad una desgracia y no marginan al sujeto; lo integran en el círculo familiar y en el contexto más amplio del callejón y del barrio, asignándole roles y funciones específicas. No se encuentran *femminielli* en estratos sociales más altos, lo que indica cómo el poder y el prestigio social siempre están vinculados con la masculinidad.

Pasqualina, un *femminiello* ya cercano a los sesenta años, me contaba en una entrevista que «antes», en aquel tiempo indeterminado de la memoria histórica, el *femminiello* ayudaba en las labores domésticas, realizaba trabajos de sastrería y lavaba la ropa, trabajo pesado para las mujeres cuando aún no existía la lavadora; las vecinas les encargaban mandados de diversos tipos y les confiaban el cuidado de los niños más pequeños y de los ancianos. Aún hoy el *femminiello* puede ser muy bueno y apreciado como peluquera o, como se decía antiguamente, *capera*: persona al cuidado de la

*capa* (la cabeza) que, al pasar de casa en casa, a causa de su actividad, conoce todos los secretos y, por ende, los chismes del barrio.<sup>4</sup> Pero Pasqualina agregaba que solo en la década de los ochenta, cuando aparece la figura del transexual vinculado a la prostitución, ha sentido que se ha verificado un rescate social del *femminiello*:

...antes no éramos nada, hacíamos reír; la gente se burlaba de nosotros, no en el mal sentido, pero éramos la diversión de todos; las que las familias no aceptaban, vivían en la calle, en un sótano; se prostituían, pero por poco dinero, por un plato de macarrones. Pero después, desde que nos hemos convertido en trans nos pagan bien; nuestro cuerpo vale dinero.

La tradición oral habla de un Rosario de los *femminielli*, ritual ya desaparecido, que se realizaba periódicamente como una especie de servicio informativo o radio de barrio. Por lo tanto, el *femminiello* tiene un rol, un lugar, una historia, una naturaleza propia particular; en esencia «no se le considera como un desviado; puede ser objeto de burla pero de modo cómplice y bonachón» (4).

A estas señales de integración en la vida cotidiana se agrega el protagonismo de los *femminielli* en algunas ceremonias y rituales, lo que demuestra una relación especial con el ámbito mágico religioso que, en mi hipótesis, conforma un sistema simbólico en el que los *femminielli* cumplen particulares funciones, que a menudo comparten tradicionalmente con las mujeres.

En efecto, se cree que el *femminiello* «trae buena suerte» como los hombres que tienen una joroba. Es la contraparte del *jettatore* (el gafe), figura popular también institucionalizada que, al contrario del *femminiello*, atrae la «mala suerte» (la *jella*) por medio de su mirada o con su simple presencia (15). Por ende, en la cultura popular el *femminiello* se coloca en oposición al mal, a la desgracia, al mal de ojo como «poder mágico atribuido a la mirada deseosa o envidiosa de los bienes ajenos» (16); trae una carga o, en términos New Age, una «vibra» positiva y benévola que se expande a quien lo circunda.

Como portadores de un poder benéfico, a los *femminielli* se les delega la distribución de parte de esta peculiar facultad a los demás en rifas, en juegos y en eventos positivos que marcan el ciclo de la vida. Por consiguiente, muy a menudo son invitados a asistir a fiestas y ceremonias como bautizos,

comuniones, bodas y en general a eventos sociales, civiles o religiosos en los que se reconoce la comunidad del barrio. Esto recuerda la función de los *hijra* de la India, pero en una situación más profana y secular. Como los *muxe* zapotecas, se dedican al canto y a la danza a menudo como una verdadera y propia profesión: en efecto, los *femminielli* amenizan las fiestas con canciones, danzas y espectáculos del repertorio de la tradición napolitana, con una predilección por la farsa, forma de teatro popular que alterna el drama con la música. Un grupo de tres *femminielli*, Le Coccinelle, se hizo famoso en todo el territorio nacional, durante la década de los ochenta, por el repertorio teatral y musical que ponían en escena.

En otras situaciones, los *femminielli* son los protagonistas de diferentes rituales populares y su presencia testimonia una relación privilegiada con el ámbito simbólico mágico-religioso, en particular con el juego, los espíritus de los muertos y las antiguas divinidades asociadas con la sexualidad. Nos detendremos en este ámbito para tratar de aclarar cómo y por qué la tradición cultural autóctona diferencia claramente al *femminiello* del homosexual o del *gay* metropolitano moderno.

Mi hipótesis es que, además de las funciones realizadas en el ámbito familiar y social, el *femminiello* es portador de un plus social, «trae buena suerte»; además, por su indeterminación de género se le reconoce una liminalidad simbólica que se traduce también en liminalidad social, lo que le permite ser intermediario entre el mundo de lo real y el no real. Asimismo, el fenómeno de los *femminielli* es mucho más interesante, ya que, no obstante se presente en un contexto contemporáneo urbanizado, mantiene, a veces inalterados, determinados caracteres de arcaísmo conectados con la androginia simbólica.

Las tradiciones que describiré, constituyen un complejo simbólico religioso que relaciona la dimensión transgresiva de la sexualidad, la liminalidad entre la vida y la muerte, y el destino/suerte. El *femminiello* es un actor importante de este conjunto simbólico en virtud de su indeterminación sexogenérica. Esta particular posición de los *femminielli* en la dimensión simbólica religiosa está en la base de su legitimación social.

En efecto, el *femminiello*, como una figura polimorfa, asume en los rituales diversos roles, que abarcan desde ser el protagonista de una puesta en escena, en la dramaturgia de la vida cotidiana y de los juegos y las rifas, hasta ser intermediario entre los hombres y el mundo de los espíritus y portador de un posible destino de bienestar y prosperidad, y ser

un especialista de la cábala napolitana, de los sueños, de las prácticas (danza y canto) que acercan a los humanos a la divinidad; por lo tanto, asume una posición intermedia entre el médium y el chamán, entre la vida real y el «más allá». A su vez este «más allá» se extiende a diversos niveles simbólicos: el inframundo habitado por las almas de los difuntos, el mundo sagrado de las divinidades, y finalmente la esfera «más allá» de la racionalidad humana, desde el imaginario individual (el sueño) hasta el imaginario colectivo (mitos, símbolos), y el imponderable destino administrado por la suerte.

### El ámbito de la suerte: *tumbulella*, *smorfia* y lotería

En Italia es muy popular el juego de la tómbola, juego en torno al cual se reúnen las familias y los amigos en el periodo de Navidad y Nochevieja. Sin embargo, la tómbola napolitana presenta características que la hacen diferente de la que las familias italianas juegan tradicionalmente en las fiestas mencionadas. En la *tumbulella*, nombre vernáculo, a cada número, del uno al noventa, se asocia un significado. La persona que se ocupa del tablero y extrae los números, generalmente los «llama» (en el doble significado de extraer y designar) por el significado al que está asociado culturalmente: por ejemplo, dice «la desgracia» cuando sale el 17; «las piernas de la mujer» en lugar del 11; «muerto que habla» en vez del 48; «el tonto» por el 23... En las familias napolitanas más tradicionales siempre hay un familiar o un amigo que conoce mejor que los demás el significado de los números. El disfrute de todos los presentes es que este personaje sea el que se encargue del tablero y «llame» los números, porque al juego se agregan los elementos histriónico y teatral, que se expresan en divertidos dobles sentidos, en juegos de palabras, burlas y alegría que implican a niños, jóvenes y adultos.

Además, en Nápoles la *tumbulella* no se juega solo en las fiestas convencionales: sociedades de barrio que se forman *ad hoc*, la organizan durante todo el año. Se trata de sociedades constituidas únicamente por mujeres y *femminielli*; los hombres están excluidos. «Los pantalones (los hombres) traen *jella*», me dijeron. Los números se sustituyen por completo por su significado y muy a menudo por una metáfora del significado, sobre todo cuando este se presta a interpretaciones de tipo sexual. En general, un *femminiello* está encargado de «llamar» los números, tanto porque se les atribuya la capacidad de atraer y distribuir la suerte, como por la capacidad

de teatralizar el juego a través del lenguaje y el uso brillante del vernáculo y por sus capacidades histriónicas, convirtiendo así la situación vivida y compartida durante el juego en un espectáculo habitual.

Traslado de mi diario de campo la descripción de una *tumbulella* a la que fui invitada por uno de los *femminielli* «históricos» del callejón Carità.

Tatiana me ha invitado a una tómbola, el sábado 19 de diciembre a las 10 de la noche. Llegué a su casa con cinco minutos de retraso; ella y Luna ya se habían encaminado hacia el lugar de la tómbola. La vecina, doña Lina, me ha indicado vagamente adonde dirigirme; mi impresión fue que no estaban muy interesadas en que yo asistiera. De todas maneras me encamino a la dirección indicada, un enredo de callejones siempre más deprimentes, oscuros y solitarios, pero, al «poner» cara de antropóloga que pregunta con insistencia a todos a lo largo del camino, un joven *femminiello* me ha guiado al lugar justo. La sorpresa fue encontrarme en un *basso* remodelado con todos los lujos modernos. Se baja algunos escalones y se entra en un ambiente que parece cavado en una gruta, con el techo curvo y bajo. Aparte, una pequeña fuente *kitsch* que emitía humo, el pavimento claro, y los materiales de primera clase del mostrador al fondo, los baños casi eróticos, la cubierta del cielo raso en cal que deja al descubierto parte de los muros en piedra y el modernísimo sistema de ventilación en aluminio: todo mostraba claramente la mano de un arquitecto de buen gusto. La estructura para la ventilación me ha dejado asombrada, porque aunque todos fumasen abundantemente, no había rastros de humo; el aire era limpio y respirable: vaya fiasco para las advertencias apocalípticas en las cajas de cigarrillos. Me sentí como en mi casa. Entrando a la izquierda había una sala de baile con un estéreo a todo volumen; sonaba música salsa, alquilada (me dijeron) a un grupo de cubanos. Me asomé para ver, pero me alejé a causa del volumen de la música y la casi total oscuridad. En el *basso*, sillas y mesitas estaban abarrotadas de mujeres y de *femminielli* que gritaban a voz estereofónica en napolitano cerrado, arcaico, incomprensible. Todos se conocían; era la inauguración del local que, según el cartel pegado a la pared, era una «asociación deportiva diletante, fundada en 2004, para cumpleaños, bautizos, fiestas de 18 años». Había varios niños que se mantenían separados del área de los adultos, sentados

en la escalera de la entrada jugando entre sí. Dos personas me impresionaron de manera particular. Una joven, alta, gordísima, con una bella cara redonda, parecía el modelo en vivo de una estatua o un cuadro de Botero, hombros redondos, senos pequeños y separados, la curva acentuada de la cintura, con caderas y barriga muy gruesas y redondas. Se ocupaba de servir en el mostrador, controlaba los movimientos en el *basso* y daba órdenes con los ojos; se imponía con su mole y por la calmada energía que emanaba de su mirada y de su cuerpo. La otra mujer interesante, Anna, era sin embargo de apariencia absolutamente masculina, en *jeans* y camiseta, pelo corto, brazos gruesos y acostumbrados, según se intuía, a levantar fuertes pesos y a golpear a puñetazos. Era la que dominaba el ambiente, organizaba todo, separaba a la gente y a los niños, gritaba más que todos y sabía que todos la respetaban. No entendí si era la propietaria o solo alquilaba el local. Una *guappa* camorrista a primera vista. Y, en efecto, Tatiana me confirma que todos en los barrios le tienen miedo, pero que es generosísima y espléndida cuando organiza sus fiestas en los callejones para la comunidad, y por eso la respetaban todos. Había varios *femminielli* ya maduros; de hecho, jóvenes solo vi a Luna, conocida en casa de Lina dos noches antes junto a Tatiana. Todos tienen un sobrenombre propio; muchos se han operado el pecho, con cintura estrecha y nalgas amplias, tal vez también siliconadas. Bien vestidas, a la moda, falda o pantalón y blusa; se usa mucho el negro; el maquillaje, a veces exagerado, de todas maneras deja entrever el origen masculino. Pero también había *femminielli* legítimos no travestidos, de quienes de todos modos se habla en femenino, pero se presentan en masculino. Pantalones y camisas, una coleta amarrada con un elástico, una imperceptible capa de maquillaje, mocasines de marca, casi un *metrosexual*. Eran los más ancianos, quienes ahora ya no podían mantener el empeño de la transformación a lo femenino. Todo el público está compuesto por mujeres; los únicos hombres son los cubanos, que permanecen encuevados en el *night*, y uno o dos jóvenes, familiares de Anna, que desaparecen de la circulación una vez iniciado el juego. Mientras esperábamos que comenzase la tómbola, contactaron a Luna para organizar una en un restaurante; la escuchaba negociar por teléfono. El precio de los cartones

me ha pasmado y me ha hecho desistir. 50 euro, digo euros, por 6 cartones, el mínimo, según parece, para tener la esperanza de ganar la tómbola. Un verdadero juego de azar. Antes del inicio, vendían a 20 euros una tira con tres números para atraer la suerte. El número extraído ganaba 150 euros. Compré una, para no ser tachada de avariciosa. Cuando ya la sala estaba llena con todos los participantes, se distribuyó una rebanada de *pandoro*, café y vermouth; por lo tanto, bien merendados, ¡¡¡listos para la buena suerte!!! Por petición general Luna hizo mover 'o *panare*. En primer lugar, expresaba el significado del número según la *smorfia*; después decía el número, pero a menudo improvisaba una metáfora, haciendo referencia a cosas o acontecimientos conocidos y compartidos por todos los presentes, que se desternillaban de risa e incrementaban las alusiones. Era imposible para mí entender, ocupada además en rellenar tres cartones que Lella me había asignado en ausencia de la legítima propietaria. Sus cartones los rellenaba una señora, que después ganó. La mujer que ganó los 150 euros de las tiras, dio un billete a Luna, como recompensa por haber participado en la buena suerte del triunfo. Y otros billetes, de 10 a 50 euros por lo que pude entrever, se los regalaron después de la tómbola. En verdad, vi un gran tráfico de dinero de mano en mano, pero no comprendí en base a cuáles motivos y en atributo de quién, pues circulaban con demasiada rapidez. Seguramente una buena parte terminó en las manos de Luna. Apenas finalizada la tómbola, todos los *femminielli* se levantaron al mismo tiempo, como soldaditos de plomo resucitados después de la batalla, y abandonaron el local. Se sintió el *bruum* de las sillas movidas. Habían venido solo para eso. Tatiana me dijo que la mayor parte se dirigía al bingo de la Via dei Fiorentini abierto hasta las dos de la madrugada, para seguir jugando.

De esta descripción resulta evidente la alianza entre mujeres y *femminielli*, así como las múltiples relaciones ilegales, entre clientela, miedo y respeto, que se establecen entre *femminielli* y los jefes del barrio cercanos a la criminalidad, a la marginalidad social y con mujeres que manejan bastante dinero. Cierto es que vi circular gran cantidad de dinero, algo que resulta bastante sorprendente dado el bajo nivel de vida de las personas en estos barrios.

La actitud compulsiva hacia el juego de azar hace que el bingo, de reciente importación a Nápoles, esté constantemente repleto de clientes, al punto de tener que hacer la fila para entrar. Sin embargo, la *tumbulella*, por lo menos las dos a las que he asistido, muestra una atmósfera familiar, en la que no hay lugar para el anonimato o la privacidad, y en la que durante el ritual se juegan muchos niveles de interacciones sociales y simbólicas. Resultó también claro que no necesariamente los *femminielli* son travestidos; en efecto, si Tatiana (casi *setentona*, para decirlo a lo Camilleri), Luna y algunos otros jóvenes lucían una apariencia femenina, con faldas y camisetas escotadas, pendientes y *falpalà*, los otros *femminielli*, por encima de los cincuenta años, habían renunciado a la *performance* a favor de un estilo más cómodo para su edad, incluso si, como era obvio, no faltaba el toque femenino en el peinado y en el maquillaje del rostro.

\* \* \*

¿De dónde viene esta relación entre números e ideas? La atribución de particulares significados a los números está codificada en la *smorfia*,<sup>5</sup> una forma de cábala local, un compendio de números y significados del uno al noventa que se ha transmitido de forma anónima tanto en la tradición escrita como en la oral.

La tradición escrita de la *smorfia* se encuentra en un libro conocido con el nombre popular de *Libro dei Sogni* (Libro de los sueños). En el *Ventre di Napoli* (Ventre de Nápoles) de 1884, Matilde Serao define la *smorfia* como:

...una primera forma literaria, rudimentaria y analfabeta, fundada sobre la tradición oral como ciertas fábulas y leyendas. Todos los napolitanos que no saben leer, viejos, niños, mujeres, sobre todo las mujeres, conocen la *smorfia*, o sea, la Clave de los Sueños, de memoria y de inmediato la aplican a cualquier sueño o a cualquier cosa de la vida real [17].

La publicación más antigua se remonta hasta finales del siglo xvii. Sucesivas ediciones de la *smorfia*, más complejas, la definen también como manual de interpretación de los sueños y «guía para el juego de la lotería», lotería pública a la cual son particular y apasionadamente aficionados los napolitanos, sin distinción de clase, edad, sexo y educación. Las ediciones más simples proporcionan una lista de nombres comunes, adjetivos

y adverbios, entre otros, en orden alfabético con la correspondiente traducción en números del uno al noventa, pero las ediciones más complejas ofrecen además un abanico de estrategias de juego que incluye la «interpretación de los sueños» y cálculos definidos cabalísticos que sirven para jugar a la lotería.

La lotería y la *smorfia* son tradiciones tan radicadas que en Nápoles la mayoría de las veces se traduce en número cualquier evento notable de la vida, lo que vale decir que la interpretación de la realidad se expresa en señales numéricas que de inmediato se apuestan en la lotería, con la esperanza de cambiar el destino propio.<sup>6</sup> En 1891, Matilde Serao escribía: «El pueblo napolitano, que es sobrio, no se corrompe con el aguardiente, no muere de *delirium tremens*; se corrompe y muere por la lotería. La lotería es el aguardiente de Nápoles» (18). Consideraba el juego de la lotería una verdadera peste que desde siglos contagiaba a los napolitanos, sobre todo al pueblo y a los más pobres que cada semana se endeudaban y empeñaban incluso los vestidos para «jugarse un billete», con la esperanza de ganar el premio gordo.<sup>7</sup> Para los napolitanos los números guardan la esperanza y la espera de un cambio radical del destino, siempre concebido como sustancialmente negativo, ya que se asocia a la secular frustración y miseria de las plebes meridionales: la esperanza es el rescate de la pobreza.

En el lenguaje de los jugadores de lotería, dar los números asume un significado altamente positivo, porque significa la capacidad de predecir la rueda de la fortuna. Las personas consideradas capaces para dar los números, gozan de un enorme prestigio [19].

La tradición popular asigna a curas, monjes y a un personaje codificado por la cultura, «el asistido» (asistido por un espíritu del más allá), una especial capacidad para dar los números —no porque den directamente los números, sino porque todo lo que dicen y hacen se considera bueno para ser «smorfiado» y jugado—, pero es al «apostador» de las receptorías de la lotería a quien nos dirigimos para pedirle consejos, sugerencias e interpretaciones.

Sin embargo, existe una diferencia sustancial entre la *smorfia* para la lotería y la tómbola imaginada, cuyo «juego» en el juego consiste en declarar el significado de los números extraídos (los significados son noventa como los números) durante la extracción que está determinada por el azar, por la imponderabilidad del destino. Sin embargo, en la *smorfia*, sea

de tradición oral o escrita, cada número posee un campo de significados muy vasto que permite la interpretación de las señales oníricas y se aplica de manera inversa al juego de la lotería, desde el momento en que el significado se atribuye al evento, onírico o no, y por ende no al azar, sino en base a una interpretación, relativamente especializada, de los «hechos», que se convierten en número según la norma establecida por el mito de origen, o sea, la propia *smorfia*.

Si bien al *femminiello* se ha atribuido el poder de la suerte y de la fortuna, producto del azar, de aquel «más allá» imponderable que escapa al razonamiento humano, y por consiguiente está encargado de «llamar» los números o regular las rifas, él no forma parte de los personajes legitimados que dan los números para el juego de la lotería, en el que lo que cuenta no es el hecho, sino la normatividad de la interpretación de la señal onírica o real.

Entre los números mágicos, los más codiciados son los que derivan de la interpretación de los sueños, sobre todo si en el sueño ha aparecido algún familiar, un amigo difunto o un alma del purgatorio. De hecho, a los difuntos en los cuales se tiene mayor fe, los individuos les piden que les envíen los números ganadores.<sup>8</sup>

Según el imaginario popular, todos los sueños tienen —además del contenido, que se expresa a través de las imágenes, la puesta en escena y la trama, o sea, las relaciones existentes entre las imágenes— un significado velado y escondido que es el verdadero núcleo, el objetivo final que hay que develar e interpretar. El sueño es una experiencia alucinatoria, una actividad psíquica, que escapa a la lógica de lo consciente y evoca «vivencias que el durmiente desarrolla sobre la base de [...] eventos, personas, cosas que pertenecen a su ambiente actual» (20) sociocultural. El sueño está relacionado con el proceso de formación del símbolo, y los símbolos oníricos no son solo los personales del sujeto, o sea, «privados», sino también símbolos universales compartidos por los miembros de un determinado contexto cultural, lo cual representa la *smorfia*.

Por lo tanto, el sueño está en la base de muchas creencias y concepciones, doctas y populares, que dan origen a la oniromancia o adivinación a través de los sueños, ya presente en Mesopotamia. La literatura demológica ha mostrado cómo los sueños en las culturas campesinas y en algunos grupos de población urbanos se conciben como una emanación del mundo del más allá o provienen directamente del mundo de los difuntos.

Los números que derivan de la interpretación de los sueños, se juegan en la lotería.

Los sueños como portadores de informaciones de los muertos [...] a menudo se hacen traducir en números por el «apostador», el empleado de la receptoría de la lotería, a quien nos dirigimos habitualmente para pedirle consejos, interpretaciones y sugerencias [21].

La interpretación de los sueños y la atribución a los números de un significado profundo las realizan personas que el contexto social reconoce como especializadas, al ser hábiles conocedoras de la tradición oral de la *smorfia*. El *femminiello* puede hacer esta función, pero en mi trabajo de campo no he encontrado un nexo específico que lo legitime como especialista de la interpretación de los sueños, mientras que recuerdo, en el repertorio selectivo de la memoria, a una señora que circulaba por el barrio, a quien muchos recurrían porque sabía elegir, entre las muchas señales oníricas de un sueño privado, las más cargadas de significado.

Regresando a los *femminielli*, en virtud del manejo de la *smorfia* parece entonces que pueden tener una relación especial con el ámbito de los sueños y en particular con aquellos que envían los difuntos, pero de forma marginal, diría que liminal, porque están privados de la claridad que confiere el reconocimiento social. Al ser ni hombres ni mujeres, están representados, en el sentido común, como la figura por excelencia de la diversidad y asimilados simbólicamente a las almas del Purgatorio.

Sueño y almas del Purgatorio son elementos fuertemente correlacionados, ya que permiten a los vivos acceder al mundo de lo ignoto, construir un diálogo con las personas desaparecidas, y mantener vigentes los vínculos afectivos y emocionales.

### El ámbito de lo sagrado: el culto de las almas del Purgatorio y el culto mariano en el monasterio de Montevergine

Las manifestaciones descritas se pueden asociar al culto popular de las «almas del Purgatorio», a las cuales el imaginario popular atribuye capacidades especiales para cambiar el destino de los vivos. Muchos estudiosos sitúan el origen o por lo menos la difusión de este culto popular en la segunda mitad del siglo XVIII, y lo relacionan con la resonancia de la peste de 1656 en el imaginario colectivo. En los subterráneos de las iglesias y en el Cimiterio delle Fontanelle fueron enterrados miles de cuerpos de

difuntos a causa de la peste, muertos sin despedida y sin consuelo lejos de los afectos familiares, «almas abandonadas», como los napolitanos devotos designan a las calaveras, los huesos y los restos humanos. En este periodo se difunde la devoción a las almas del Purgatorio, concebidas como almas en pena, como pueblo que sufre, implicado en la vida de los hombres tanto por medio de la práctica de los sufragios como del intenso intercambio simbólico que se instaura entre vivos y muertos en nombre de la *caritas*.

En el ámbito del culto a las almas del Purgatorio, la religión popular napolitana se dirige en particular a las almas anónimas y abandonadas, para ayudar y a las cuales pedir ayuda, estableciendo un sistema de comunicación con el «más allá» a partir de la común posición de marginalidad social y liminalidad. Las almas condenadas al Purgatorio y los devotos condenados a la marginalidad social comparten una zona de frontera: las primeras están situadas en un lugar de transición en la muerte que es cierta; los segundos viven marginalmente en una vida que es precaria.

Desde hace siglos, la piedad popular se encarga de estas calaveras sin nombre, identificándolas con las almas del Purgatorio llamadas almas *pezzentelle* (pobres, mendigas), almas olvidadas o simple y afectuosamente *capuzzelle* (pequeñas calaveras). Las almas en pena son espíritus sin paz y sin nombre, cuyo abandono y marginalidad continuarían *ab aeterno* en el «más allá» si no existieran los cuidados y las oraciones de los fieles que se encargan de limpiarlas y lustrarlas, de encender velas, llevar flores, rezar y mandar a decir misa por ellas.

El culto a las almas *pezzentelle* tiene una fuerte connotación femenina, porque lo practican esencialmente las mujeres. Cada fiel «adopta» una *capuzzella*, a la que rinde culto toda la vida a cambio de favores y buena suerte en el ámbito de la salud, del amor y de la riqueza, con el fin de que ayude a los vivos a vivir mejor.

También en este culto el sueño tiene una función importante en una doble versión. El fiel puede elegir la *capuzzella* y «adoptarla» mediante visitas constantes y regulares, hasta que el muerto se le aparece en sueños y se da a «reconocer» con su verdadero nombre; o al contrario, el alma aparece en el sueño del fiel para identificarse y, por ende, adoptar. El sueño es, por lo tanto, el medio privilegiado de la comunicación entre vivos y muertos.

En las prácticas y en el propio lenguaje del ritual de adopción de la *capuzzella*, resulta posible descubrir el carácter femenino de la devoción y la

asociada connotación infantil de los espíritus adoptados, correspondencia mítico-simbólica entre niños, viejos y difuntos, asociados como categorías no perfectamente integradas en el cuerpo social, figuras marginales, carentes, insuficientes a sí mismas, y, por consiguiente, objeto de caridad y ritualmente estigmatizadas.

En la tradición popular «los niños representan a las almas del Purgatorio» (testimonio oral) y los adultos generalmente llevan a los niños a los lugares de culto de las *capuzzelle*; es como llevar consigo la cornucopia de la felicidad y de la fertilidad (22).

El empleo del término *adopción* remite al campo metafórico de la infancia abandonada e inocente, pero, al mismo tiempo, al campo femenino de la maternidad. Y, en efecto,

...además que por religiosidad o por culto o por devoción, los *femminielli* se dirigen a estos lugares por un deseo de maternidad, de feminidad o de todas maneras para encontrarse en un mundo femenino [...] no olvidemos la fuerte teatralidad del culto y la fuerte teatralidad de los *femminielli* (23).

Por lo tanto, en el imaginario popular la liminalidad de las almas se relaciona, a su vez, con la liminalidad social de los niños y de los *femminielli*, quienes a su vez se ubican en la liminalidad entre fertilidad simbólica, de la cual es testimonio el rito de la *figliata* (24), y la infertilidad real biológica.

Tradicionalmente el lunes era el día dedicado al culto. En muchas zonas del sur de Italia este día se hacían, y aún hoy se hacen, las ofrendas a los difuntos. En el mundo griego antiguo existía un empleo análogo por ser el día dedicado a los muertos y estar vinculado a la periodicidad lunar de las «*ceni* de Hécate», divinidad del inframundo por antonomasia, que establece una correlación entre la luna y la buena suerte. Como en el caso precedente, encontramos una vez más a los *femminielli* con una función peculiar que asocia la muerte a la suerte: son ellos los que organizaban la «*rifa*» que se realizaba los lunes en varios puntos de los barrios populares, si bien la más famosa era aquella delante de la iglesia de Santa Maria alla Sanità, conocida popularmente como la iglesia del Monacone, a la salida de las catacumbas de San Gaudioso, santo representado como un monje. Por ser el portador de una carga mágica y al encontrarse en el límite de lo diverso, en la condición de hermafroditismo, se delega al *femminiello*

para distribuir parte de su suerte a los demás en las rifas, en las que se sorteaba comida y bienes de primera necesidad, en un sistema vinculado a la extracción de los números de la lotería. Ya esta función no se ejerce, y algunas fuentes han subrayado que se practicaba esporádicamente en los últimos años del siglo pasado.

\* \* \*

El protagonismo de los *femminielli* se registra en otra ocasión festiva y ceremonial con respecto al culto mariano en el Santuario de Montevergine, cerca de Avellino, que es la meta de tres importantes peregrinajes: en mayo, el de los *cafoni* (campesinos); en septiembre, el de los napolitanos (urbanos); y el dos de febrero, fiesta de la Candelora, el de los *femminielli*, que parten en comitiva desde Nápoles y otros pueblos de Campania la noche precedente. Sin embargo, también en las otras peregrinaciones tradicionalmente un *femminiello* acompañaba a los peregrinos animando con cantos y danzas.

El santuario de Montevergine está vinculado, según los estudiosos locales, a la existencia de un templo de Cibeles (la gran madre), cuyo culto se caracterizaba por el ritual de castración de sus fieles y el travestismo de sus sacerdotes (25). Por otra parte, la zona geográfica de Montevergine parece relacionarse particularmente con los cultos y rituales referidos a la esfera de la sexualidad de orden sacro. Un santuario del siglo VI estaba dedicado a la diosa Mefite (Mefitis), divinidad andrógina, nombrada en masculino y en femenino.

La misma leyenda de la comunidad religiosa vinculada al Santuario, narrada en la vida de San Vitaliano (siglo XII) refiere que Vitaliano, obispo de Capua, fundó el Santuario después que se salvó de ser ejecutado por los fieles que lo descubrieron travestido con vestidos femeninos. Y en 1611, según la historia referida por los padres benedictinos, después del incendio que destruyó el Santuario, se descubrieron entre los muertos (probablemente los huéspedes del convento) muchos cuerpos de hombres vestidos de mujer.

Una leyenda que se transmite hace siglos y que se remonta a 1256, narra que dos «sodomitas» fueron expulsados en aquel tiempo de la comunidad por actos obscenos y llevados al monte Partenio para dejarlos morir de frío en un día de invierno. Sin embargo, se produjo el milagro: apareció el sol y los dos hombres pudieron amarse según su naturaleza. Este es el mito del origen de la fiesta de los *femminielli* en la Candelora,

porque van a agradecerle a la Virgen por el milagro llevando una *tammurriata* que contagia con el ritmo y la danza a todos los peregrinos.<sup>9</sup>

El mito construye, ordena, narra y transmite algo que permanece y es inmutable, que se recrea cada vez que se repite y se difunde; organiza la realidad para darle un sentido e integra al sujeto en el mundo ofreciéndole una identidad, un lugar y una historia; da cuenta de lo que no podemos explicar, que escapa a la razón y a la palabra: lo imposible, en este caso lo inverso de la naturaleza sexuada. Por lo tanto, este mito legitima y sacraliza la figura «anormal», condenada en los textos sagrados, y la reintegra a la historia.

En el contexto del peregrinaje a Montevergine, el *femminiello* que canta y guía las danzas, podría recordar la función del médium o del chamán pero a la inversa. Me explico.

La capacidad del chamán es «viajar» en estado de *trance* al mundo de los espíritus y utilizar sus poderes. Mediante el sonido del tambor o el ritmo de los cascabeles, el chamán alcanza el estado extático (estado alterado de conciencia) para entrar en la realidad imperceptible del espíritu, a fin de obtener ayuda para sí mismo y los demás. Puede ser capaz de producir el éxtasis y controlar el *trance*.

Pero el *femminiello* en Montevergine no entra en *trance* como el chamán; puede provocarlo en los presentes, como consecuencia del ritmo obsesivo de la *tammurriata* y de la danza, pero esta no es su función ni la característica principal de su actuación: la comunicación con la divinidad no va hacia el éxtasis, en una ascensión de lo humano hacia lo divino, sino al contrario es una representación, una puesta en escena alegre de la vida sexuada y de la sexualidad de la vida humana frente a la divinidad; sexualiza el acto religioso. Se llama a la divinidad para que asista al delirio de los humanos.

### Reflexiones finales

Los *femminielli*, como los otros personajes similares, están ubicados en el eje de la liminalidad, de la ruptura de las normas legitimadas por la comunidad, en una fase intermedia y de transición, en una zona de ambigüedad, una especie de limbo sociocultural en el que los símbolos culturales pueden ser manipulados y recompuestos según modalidades inéditas. Turner sostiene que «la esencia de la liminalidad consiste en la descomposición de la cultura en sus factores constitutivos y en la recomposición libre o “lúdica”

de los mismos en cada una y cualquiera de las configuraciones posibles, por rara que sea» (26). Los *femminielli* ponen en discusión la rigidez de los códigos y de las clasificaciones socioculturales, y vuelven caducas y fluidas las fronteras entre varón y mujer, entre la vida (precaria) y la muerte (cierta), entre lo sagrado y lo profano, entre el sexo (biológico) y el género (cultural). En otros términos, en la liminalidad la persona «juega» con los elementos de la esfera familiar y los hace «otros», en combinaciones sin precedentes.

Si bien se consideran fuera de la norma, algo poco claro en su naturaleza, figuras como el *berdache*, el *hijra*, el *muxe* o el *femminiello* encuentran formas de expresión y afirmación en espacios legitimados de la cultura tanto femeninos como masculinos, en esos intersticios y zonas de convivencia y producción cultural que quedan fuera o periféricos respecto a la influencia de la cultura heterosexual. Producen una cultura de la ambigüedad, de la performance, del exhibicionismo y de la transgresión que escapa tanto a los estereotipos de género como a las estrechas clasificaciones de la cultura occidental. El concepto de tercer género como repertorio de características de ambos sexos que se condensan en el individuo, como a menudo lo emplean algunos autores con respecto a los individuos con orientaciones sexuales y de género que no son ortodoxas, resulta demasiado limitado, pues oculta la complejidad de roles, identidad e interrelaciones contradictorias entre diversas dimensiones: biológica, sexual, de género, cultural, religiosa. Por consiguiente, el uso del término *homosexual* para definir a personajes tan peculiares, es errado. Esta palabra pone el acento en la expresión de la sexualidad individual, mientras que el *muxe* o el *femminiello* remiten a prácticas y órdenes sociales muy complejos, en los que la identidad sexual no es el elemento central o preponderante de definición social, como podría serlo para un homosexual o *gay* en la sociedad occidental moderna.

Además, es interesante notar que las sociedades que incorporan y no demonizan a estos personajes, brindan espacio y legitimidad a las zonas de sombra, a lo indefinido, a la contradicción, a la liminalidad (ese umbral infinitesimal entre el ser y el no ser, entre una cosa y otra en proceso de cambio y mutaciones) de la naturaleza, del género, de las relaciones en sociedad y con la divinidad. Se trata, sin duda, de culturas dinámicas, expresiones de poblaciones que logran combinar de forma original tradición y modernidad, cambios y permanencias, conflictos y armonías, ciencia y magia, bipolaridad y tridimensionalidad del género.

Estas experiencias nos indican también que es necesario superar nuestro etnocentrismo para respetar tales manifestaciones y estudiarlas ubicándolas en el contexto histórico, social y cultural teniendo en cuenta la organización sociopolítica del género, que es específica de cada sociedad y de cada momento histórico. Las lógicas de los valores sociales, en base a su grado de inclusión o exclusión, pueden producir «monstruos», «desviados» y «anormales», o al contrario permitir a los individuos expresar formas diversas de sexualidad, así como construir otros estilos de vida y de relaciones que pueden también articular las características de ambos géneros, pero, al mismo tiempo, dar vida a prácticas, comportamientos y elementos culturales propios de la transversalidad del género.

## Notas

<sup>1</sup> *Muxe* es la traducción en zapoteco de la palabra *mujer*; en este caso el sonido se asemeja a la *je* francesa.

<sup>2</sup> La condición de género durante el ciclo de vida de una mujer está marcada por la presencia o ausencia de la capacidad reproductiva. La concepción del cuerpo y los ámbitos de poder familiar y social cambian en una mujer desde la edad reproductiva hasta la menopausia.

<sup>3</sup> Importante es también la función de estos personajes en la construcción de la sexualidad masculina en sociedades segregadas. Una diferencia importante con la cultura occidental urbana radica en que para la cultura popular napolitana tiene significado solo la relación sexual que un *femminiello* realiza con un hombre heterosexual. La relación entre dos *femminielli*, entre un *femminiello* y un hombre homosexual de tipo occidental es inconcebible, más bien «desagradable» al decir de todos. El *femminiello* quiere solamente un hombre heterosexual declarado y sin duda. En la sociedad zapoteca, las prácticas sexuales de los varones adultos con un *muxe*, muy frecuentes en estado de embriaguez, no se consideran señales de homosexualidad, sino más bien afirmación de virilidad y machismo siempre que el hombre lleve la parte activa en la relación. Estas mismas concepciones culturales sobre la sexualidad las encontramos entre los *femminielli* en Nápoles. Quiere decir que existe en ambas sociedades una clara diferencia de identidad y conceptualización entre el individuo reconocido como homosexual en sentido estricto (sea afeminado o no) y el hombre que tiene relaciones sexuales con él: se concibe al primero como un individuo que asume en la relación sexual un rol «pasivo», de penetrado, y al segundo un rol «activo», de penetrador. El hombre que tiene prácticas sexuales con un *muxe* o un *femminiello* nunca se le considera homosexual; es decir, su hetero-estatus no se pone en discusión socialmente. Este modelo de identidad sexual, llamado también «homosexualidad mediterránea o étnica», es una concepción particular de la homosexualidad que encontramos muy difundida en los países de cultura latina (europea y latinoamericana) e islámica del Mediterráneo, y además en la zona balcánica (14).

<sup>4</sup> En mis recuerdos de infancia está presente un *femminiello capera* que venía a elaborar el moño a mi tía cuando la ocasión social lo requería.

- <sup>5</sup> Anagrama de Morfeo, dios del sueño.
- <sup>6</sup> Algunos ejemplos casi históricos: durante el Mundial de Fútbol en Madrid en 1982, Paolo Rossi, que jugaba con el número 9, marca 3 goles contra Brasil, que se tradujeron en la combinación ganadora, 82-9-3; y Diego Maradona (número 5 en la terna) y la caída del gobierno pentapartido el 2 de mayo de 1985, dan origen a la terna 5-25-85.
- <sup>7</sup> Siempre del repertorio de mis recuerdos infantiles, tengo en la memoria con claridad las interminables (para mí) discusiones que se instauraban entre nuestra mucama, el muchacho que distribuía la compra a domicilio y mi abuelo paterno, que era sastre, con la intervención a menudo de mi padre, médico reconocido en aquellos tiempos, sobre los números que había que jugar en la lotería el fin de semana.
- <sup>8</sup> Mi tía, por ejemplo, me decía: «Pídele los números al alma de tu abuela, mi madre, que era una santa mujer», muerta cuando aún yo era niña.
- <sup>9</sup> Si bien la Iglesia Católica ha tolerado durante mucho tiempo los peregrinajes de los *femminielli*, en febrero de 2002 el abad del Santuario de Montevergine expulsó a los *femminielli* de la plazoleta de la iglesia, los acusó de profanar un lugar sagrado, afirmó que sus oraciones no eran apreciadas y gritó: «¡Vergüenza, vergüenza!». A partir de ese momento se verifica una irrupción del movimiento urbano del orgullo *gay* que se apropia, en cierto sentido, de la tradición.

## Referencias bibliográficas

1. Nieto JA, compilador. Transexualidad, transgenderismo y cultura. Antropología, identidad y género. Madrid: Talasa; 1998.
2. Nieto JA, editor. Antropología de sexualidad y diversidad cultural. Madrid: Talasa; 2003.
3. Cardin A. Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos. Barcelona: Tusquets; 1984.
4. D'Agostino G. Travestirsi. Appunti per una 'transgressione' del sesso. In: Ortner SB, Whitehead H. Sesso e genere. L'identità maschile e femminile. Palermo: Sellerio; 2000. p. 32. [La cita está tomada de Callender y Kochems, 1983, p. 443].
5. Desy P. L'homme femme. Les berdaches en Amérique du nord. Revue Libre. 1978;(78). [Petit Bibliothèque Payot, Paris].
6. Devereux G. La homosexualidad como institución entre los indios mohaves. En: Ruitenbeek HM, compilador. La homosexualidad en la sociedad moderna. Buenos Aires: Siglo XX; 1973.
7. Nanda S. Hijra y Sadhin. Ni hombre ni mujer en la India. En: Nieto JA, editor. Antropología de la sexualidad y diversidad cultural. Madrid: Talasa; 2003. [La cita se encuentra en la p. 262].

8. Miano Borruso M. Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades. Debate Feminista. 1998;9(18).
9. Miano Borruso M. Hombres, mujeres y muxe en el Istmo de Tehuantepec. México, D.F.: Plaza y Valdés/INAH; 2001.
10. Ob. cit. 9:180.
11. De Barbieri T. Los ámbitos de acción de las mujeres. Revista Mexicana de Sociología. 1991;53(1).
12. Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Napoli: Filema; 2010.
13. Marcasciano P, Miano Borruso M. Dal muxe a Juchitán, Messico, al femminiello a Napoli, Italia. XIX Biennial Symposium of the Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association; 2005 Apr 6-9; Bologna, Italia.
14. Dall'Orto G. Mediterranean homosexuality. In: Dynes Wayne R, editor. Encyclopedia of homosexuality. Vol. 2. New York: Garland; 1990. p. 796-8.
15. De Martino E. Sud e magia. Milano: Feltrinelli; 1960.
16. Di Nola A. Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani. Bari: Laterza; 1993.
17. Serao M. Il ventre di Napoli. Roma: Grupo Editoriale dell'Espresso; 1975 [1884]. p. 41.
18. Serao M. Il paese di cuccagna. Milano: Garzanti; 1981 [1891]. p. 45.
19. Macry P. Giocare la vita. Storia del Lotto a Nápoles tra Sette o Ottocento. Roma: Donzelli; 1997.
20. Ob. cit. 16:81.
21. De Matteis S, Niola M. Antropologia delle anime in pena. Lecce: Argo; 1997. p. 28.
22. Niola M. Il purgatorio a Napoli. Roma: Meltemi; 2003. [La cita se encuentra en p. 33].
23. Ob. cit. 22:130.
24. Simonelli P, Carrano G. Le mariage des femminielli à Naples. Masque. Revue des Homosexualités. 1983;(18):106-15.

25. De Simone R. Il segno di Virgilio. Pozzuoli: Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo; 1982. p. 89.
26. Turner V. Del rito al teatro. Bologna: Il Mulino; 1986. p. 61.

### **Bibliografía consultada**

De Sanctis Ricciardone P. La smorfia nell'Ottocento italiano: tradizione scritta e tradizione orale. *La Ricerca Folklorica*. 1987;(15).

Whitehead H. L'arco e la cinghia del fardello. Uno sguardo sulla omosessualità istituzionalizzata del Nord America indigeno. In: Ortner SB, Whitehead H. Sesso e genere. L'identità maschile e femminile. Palermo: Sellerio; 2000.

Además, se consultaron los sitios:

<http://spazioinwind.libero.it/mycrossofworld/MusicaDelSud/campania/Rosario%20dei%20femminelli.htm> (citado 2002).

<http://pulcinella291.forumfree.it/?t=26476735&st=15> (citado 11 Jun 2008).

# Texto y contexto de los *femminielli*: reflexiones socioantropológicas sobre una investigación de *género*

EUGENIO ZITO

*...mira, el problema es justamente ese; así es que, según mi opinión,  
tiene sentido hacerte la operación si después puedes tener hijos;  
si no para qué sirve; para nada porque no cambia nada,  
de todas maneras no puedes tener hijos; y entonces para qué hacerla.  
Mejor así, que puedes ser todo siendo de todos modos muy mujer,  
porque además así eres más especial y te buscan mucho más [...].*

NINA, 44 AÑOS.

## Introducción



Los *femminielli*, hombres que «sienten y viven como mujeres» (1,2), constituyen una realidad colectiva que se remonta, de algún modo, incluso en la diversidad de formas y manifestaciones específicas, a los orígenes de la ciudad de Nápoles, al menos en el plano socioantropológico; y si no, por una secuencialidad histórica ininterrumpida y probada (3). Los *femminielli* se casan entre ellos con un rito que imita las bodas religiosas en la iglesia, y llegan también a imitar escenas de parto y bautizo como Malaparte ha narrado en *La piel* (4) y la cineasta Liliana Cavani ha mostrado en algunas memorables escenas del homónimo filme de 1981 (5). Ellos representan una realización sui generis que es a la vez, paradójicamente, arcaica y actual, porque conjuga características de un mundo y de una realidad sociocultural que ya no existen (6), con las indicadas como conquistas del pensamiento y de la praxis contemporánea (7). Este fenómeno

es expresión de una sorprendente postmodernidad, porque valida en el campo de la identidad de género, con todo el peso de su historia, la idea de un contínuum entre masculino y femenino, en oposición a una rígida polaridad sexual de hombre y mujer. Más tarde, en su arcaísmo la figura del *femminiello* prolonga hasta hoy el mito y arquetipo del andrógino que recuerda la omnipotencia y la autosuficiencia de la unidad narcisista primaria y parece también evocar, concretamente, el bagaje imaginario de la bisexualidad psíquica de cada quien (8). Empero, al considerar que se trata de un fenómeno característico de la ciudad de Nápoles, es inmediata la remisión a la figura de la sirena *Parténope*, a la que está vinculado el mito de fundación de la ciudad, como idea de lo doble y de lo autosuficiente.

En el texto del epígrafe, un *femminiello* entrevistado habla lúcidamente de su condición. La encuadra en un «todo» omnicomprensivo (mujer, varón, varón-mujer, mujer-varón), pero la caracteriza con el sustantivo *mujer*, haciéndolo superlativo con el adverbio *muy*, y la califica *más especial*. Todo esto prescindiendo de la capacidad de tener hijos. Esto último se considera solo como aquel valor añadido que podría dar sentido a una operación completa de reconversión quirúrgica del sexo allí donde fuera verdaderamente factible. Pero ya que así no es, resulta evidente que nuestro sujeto expresa una cierta conciencia de vivir una identidad de género que es, permítanme el juego de palabras, *sui generis*. Si quisiéramos connotarla con un lenguaje actual, podríamos situar esta compleja realidad identitaria en el universo del *transgenderismo*.<sup>1</sup> En efecto, se advierte en la condición de los *femminielli* una situación diferente respecto al registro de la transexualidad (9), ya que ellos realizan la superación de la propia masculinidad en un plano más ritual y simbólico. En otros términos, perpetúan la propia simbiosis con la madre prescindiendo de la consecución de una completa asimilación en el plano biológico. Se puede considerar que esto constituya el elemento distintivo de este transgenderismo, conjugado con una ascendencia arcaica estratificada en el peculiar contexto cultural de procedencia.

En Nápoles el transgenderismo y el travestismo de los *femminielli* se diferencian, por lo tanto, de fenómenos análogos de otras grandes ciudades europeas o de Nueva York como el de las *drag queens* (10). Se trata de un transgenderismo urbano y por ende es diferente del que expresa roles tribales como en el caso de los *berdache* de los indios *mohave* de América del Norte (5,11) o roles esencialmente religiosos presentes en algunas

poblaciones del Extremo Oriente (12). Sin embargo, presenta analogías, semejanzas y afinidad con el mundo de los *musxe* de la sociedad zapoteca de México (13). No es disfraz de la virilidad ni está simplemente vinculado a tradiciones de teatralidad popular documentada en obras como la llamada *Baile de Sfessania* o la *Canción de Zeza*, que datan respectivamente de los siglos XVI y XVII, en que a menudo los *femminielli* han sido utilizados en roles fundamentales. En realidad presenta casi los caracteres de una condición de diversidad exhibida con naturalidad y de una expresión sexual que tiene una realidad propia ampliamente reconocida e integrada en su contexto social con aspectos de sacralidad ritual y de sabor arcaico profundamente estratificados en la cultura (1,2). Los dos aspectos de la sacralidad y de la integración social están correlacionados, porque la ritualidad actual se manifiesta sobre todo en las representaciones de ceremonias fundamentales de la vida social, como el matrimonio, el parto y el bautizo, en el ejercicio de la adivinación bajo varias formas y en el reconocido poder de dar buena suerte. A propósito, muy difundida ha sido, por ejemplo, su pintoresca presencia en las familias de la burguesía napolitana durante el tradicional juego de la *tómbola*.<sup>2</sup>

En definitiva parecería que la especificidad en el plano socioantropológico de los *femminielli* de Nápoles sea la de haber perpetuado, con continuas adecuaciones a las mutaciones históricas y sociales, esta tradición arcaica de identificación ritual y psicológica con lo femenino originario. Por consiguiente, el de los *femminielli* se habría configurado así como un tercer género, con su típico universo de significados, es decir, una identidad otra, distinta claramente tanto del género femenino como del masculino, pero sin superar la frontera del deterioro gracias a un social acogedor y tolerante, portador de una cultura antigua, estratificada y, en fin, tan evolucionada que encarna un tipo de postmodernidad sui géneris.

El objetivo de la investigación que se presenta a continuación, ha sido el de verificar la consistencia de tales elementos y de esta particular alianza, a partir de un análisis de los discursos producidos por algunos *femminielli* napolitanos, en consideración de la significativa potencialidad del lenguaje para revelar los universos de sentido. Al delinear este objetivo se ha tenido presente, de modo particular, la verificación de la adecuación de este tipo de condición, caracterizada por rasgos aparentemente grotescos, extravagantes, estereotipados y antifeministas, con un contexto sociocultural que, en la ampliación de sus ópticas de tolerancia, de globalización

en práctica, paradójicamente le dificulta al Estado mantener las diferencias locales. En lo relativo a esta finalidad, se puede constatar que la experiencia existencial del *femminiello* se traduce en una gran tolerancia de la ambigüedad sexual que puede considerarse como una modalidad bastante evolucionada para afrontar la variación de género. Su experiencia constituye, además, la prueba continua de que se puede vivir la identidad de género que se siente como propia sin tener necesariamente que adecuar el cuerpo hasta la total reconversión quirúrgica de los caracteres sexuales, por lo demás regulamentada en Italia por la ley 164<sup>3</sup> (14).

### La investigación

Esta investigación tiene como objeto de estudio los discursos de algunos *femminielli* de los barrios populares de la ciudad de Nápoles, a partir del complejo constructo de *género*, con un posicionamiento de frontera en una perspectiva multidisciplinaria que tiene en cuenta aspectos existenciales en un marco socioantropológico. En efecto, en los últimos decenios se ha ido delineando un nuevo campo del saber, el llamado *estudios de género*, que analiza las relaciones entre sujetos sociales, género, cuerpo y sexualidad redefinidos como instrumentos de análisis interdisciplinarios.

Para el desarrollo de la investigación, operativamente nos hemos movido a lo largo de dos directrices: una atenta al «contexto» y la otra al «texto» de los *femminielli*.

Para la primera, se ha privilegiado una investigación histórico-socioantropológica de su trasfondo cultural en la ciudad de Nápoles, *humus* más que nunca fértil para el desarrollo de su realidad y del cual no se podía prescindir para una adecuada comprensión sobre ellos.

Para la segunda, se eligió una metodología de análisis y de interpretación de datos textuales recogidos mediante quince entrevistas semiestructuradas en las que nos centraremos ampliamente en las páginas siguientes.

Por todos estos motivos se optó por un procedimiento de tipo cualitativo que, mientras salvaguardaba la subjetividad de las personas entrevistadas, para que resultara lo menos intrusivo posible a lo largo del proceso de investigación, estuviera, al mismo tiempo, abierto a hibridaciones y contaminaciones metodológicas *otras*.

Nápoles tiene muchas almas que se han estratificado, sobrepuesto y a veces contrapuesto en el curso de su larga historia. La femenina es determinante, y parece tener su expresión sugestiva en la sirena, ima-

gen-símbolo que se remonta en el tiempo hasta los mismos orígenes de la ciudad, a la cual está vinculado el mito de *Parténope*. Según la tradición, *Parténope* era una sirena ornitomorfa, un ser mitad mujer y mitad pájaro; por lo tanto, de naturaleza doble, símbolo reconocido de una feminidad autosuficiente e integral, «virgen», como sugerido por la raíz griega. Nápoles es una ciudad femenina que contiene estratificada en su cultura la antigua alma femenina del Mediterráneo, de la cual la figura del propio *femminiello* puede, a nuestro parecer, asumirse como imagen-metáfora por muchos de sus aspectos. Asimismo, el carácter arcaico de esta figura reside en conservar una cierta «primitividad» vinculada al instinto de sobrevivencia, que se traduce en el *arte de arreglárselas por su cuenta* (15) en el plano social y sobre todo en el psíquico. En efecto, la solución de género elaborada por el *femminiello* es extrema y, sin embargo, socialmente compatible para «sobrevivir», a pesar de traumas de diferente orden y grado. Esta particular forma de reestructuración de la identidad —fruto de una estrategia de sobrevivencia de la psiquis respecto a la agresión externa de una realidad desventajosa y multiproblemática que, sin embargo, en su compleja riqueza cultural ofrece un marco de sentido— da lugar a la manifestación de una subjetividad *otra*, como ha teorizado el pensamiento postmoderno. Constituye casi una corroboración en el plano de la posibilidad, porque, en su vaciar y deconstruir para después reconstruirse, la figura del *femminiello*, incluso conviviendo con él, pone en crisis el orden simbólico patriarcal, lo que demuestra su mera artificiosidad sociocultural.

Sin embargo, la existencia de este particularísimo modo de ser que, como se ha dicho, hoy incluiremos en el variado universo del transgénderismo (16), es el fruto de un delicado equilibrio que corre el riesgo, al momento, de orientarse hacia una forma de subjetividad *deteriorada*, paradójicamente por diversas razones vinculadas también a un acelerado y radical cambio sociocultural del contexto de referencia. La característica de tal subjetividad ya no es aspirar a la superación de la categorización *masculino-femenino* (17,18), sino proponer una forma consistente al transformarse, en todos los sentidos, en la estereotipada copia de un cierto «femenino». Este deterioro podría perturbar la reestructuración identitaria que hasta este momento los *femminielli* han realizado y podría derivar en una forma de identificación total de un varón que involucra también el cuerpo con el polo femenino.

El objetivo principal de la investigación, como se ha mencionado antes, ha sido el de explorar algunas características socioculturales del universo *transgender* de los *femminielli*, a partir de la complejidad del constructo de género, intentando, por ende, una articulación tanto en el plano del análisis existencial como del marco socioantropológico.

El *género*, instrumento hermenéutico-conceptual de relevante interés para el discurso antropológico, representa, en efecto, un concepto complejo que se coloca en la intersección simbólica entre la dimensión individual y la social, desde el momento en que se impone bien como una relevante ancla identitaria que desempeña la función de individualización/identificación sobre la base de la cual se estructura el sentido de pertenencia sexual de los sujetos sea como constructo social, sea como derivado de los procesos socioculturales que concurren en la determinación de las diferencias entre hombres y mujeres (19).

Específicamente se ha intentado indagar, utilizando una metodología cualitativa basada en el análisis de los textos de entrevistas semiestructuradas, la compleja área de la imagen de sí en relación con la inserción en el contexto sociocultural de pertenencia en un grupo de *femminielli*, sujetos *transgender* con sexo masculino biológico y en el registro civil, todos provenientes de la misma área topográfica y cultural de la ciudad de Nápoles constituida por tres barrios históricos. De este modo se ha intentado construir la hipótesis relativa a su condición actual, a partir de la que es la percepción de sí mismos como *tercer género* dentro de la complejidad y riqueza del contexto cultural napolitano. La elección se concentró en los barrios de *Sanità*, *Montecalvario* y *Avvocata*, tres zonas de la ciudad de Nápoles en las cuales los *femminielli* habitan por tradición y que históricamente nacen como barrios marginales, es decir, en los márgenes topográficos del trazado histórico de la ciudad en el siglo xvii. Se trataba de lugares «excéntricos» en el sentido de *ex-centro*, es decir, ubicados en posición distante del centro de la ciudad, a menudo destinados a funciones particulares y a personas o grupos marcados por alguna diversidad respecto a la población ordinaria y «normal». En particular, el barrio de *Sanità* nace como lazareto para los apestados y *Montecalvario* como sitio de campamento de las tropas españolas, mientras que *Avvocata* tenía partes en común con estas dos zonas y las unía. Se trataba, además, de áreas que, al encontrarse a los pies o en las primeras cuestas de la zona de colinas de la ciudad, presentaban muchas cavidades y grutas

naturales o excavadas en la toba, destinadas desde siempre a varios usos. Entre estos, aparte del habitacional, en el curso de toda la historia de la ciudad prevalecía, en el periodo grecorromano, el que destinaba las grutas a sedes para celebrar ritos y cultos de la divinidad *ctónica* de la fertilidad. En estos barrios, en el curso de los siglos sucesivos, por diversos motivos, fue a radicarse la parte más popular de la ciudad, que más parece haber conservado costumbres, creencias y tradiciones antiguas heredadas por la sobreposición de las diversas civilizaciones y dominaciones que se sucedieron en Nápoles a lo largo de los siglos. La elección de sujetos todos provenientes de estos tres barrios garantiza su homogeneidad respecto a la variable *contexto*, entendida en su acepción no solo territorial y geográfica, sino sobre todo cultural.

Después de una fase inicial de observación y frecuentación del contexto elegido para la investigación, es decir, los tres barrios en la ciudad de Nápoles, se comenzó a seleccionar a la población mediante una primera indicación y un primer contacto por parte de una asociación de barrio que opera en una de las zonas elegidas.<sup>4</sup> Gracias a la indicación y al contacto sucesivos de participantes individuales en el estudio que encontraron a otras personas, se pudo proseguir. Por ende, gran parte de la elección de los participantes fue controlada por ellos mismos. Este procedimiento se funda en el principio de que los miembros de un grupo son capaces de reconocer mejor que el investigador a aquellos que forman parte del mismo grupo. La población considerada constó, por lo tanto, de quince sujetos, después de un largo trabajo de contactos no siempre fáciles, de invitaciones a veces ignoradas y de encuentros concordados pero que en algunos casos no llegaron a buen fin. Todos los sujetos entrevistados han tomado hormonas que feminizan en algún momento de su vida, se han sometido a mastoplastia aditiva y a varias operaciones de cirugía estética. Pero ninguno declaró haberse efectuado una operación de reconversión quirúrgica de los genitales. Todos viven según un rol de género femenino. El rango de edad de los sujetos entrevistados varía de 37 años (edad mínima) a 67 años (edad máxima), con una media de 46.3 años y una desviación estándar de 8.9 años.

Para la recogida de datos se decidió reunirse con cada sujeto al menos dos veces. En el primer encuentro se explicó en líneas generales el objetivo de la investigación, se obtuvo el consentimiento informado, y al final se preguntó la edad, el barrio de residencia, el nivel de reconversión hormonal

y quirúrgica de los caracteres sexuales primarios y secundarios. En el segundo encuentro se procedió a efectuar y a grabar en audio una entrevista semiestructurada. Tal entrevista tuvo una duración media de una hora; la pregunta estímulo, igual para todos los entrevistados, que constituyó el elemento alrededor del cual se organizó la producción discursiva, se formuló del siguiente modo: «Hábleme de usted y de las relaciones que mantiene con la gente de su barrio», tratando de no poner vínculos a la libre producción del discurso del sujeto. En algunos casos fue necesaria la intervención del entrevistador, de todas maneras nunca en términos directivos; en estos casos la actividad del entrevistador se concretó a la formulación de preguntas que, retomando las últimas palabras del entrevistado, le pedían profundizar, como «¿qué quiere decir cuando afirma que...?», o simplemente invitándolo a continuar, hasta que la producción lingüística resultaba agotada. Cerraba la entrevista la pregunta «¿Tiene algo que agregar?». Es necesario evidenciar que en este tipo de entrevista ha sido muy difícil mantener el justo equilibrio entre una producción discursiva de los sujetos, libre, espontánea pero lo suficientemente adecuada, y una actitud de escucha del investigador, no directiva sino estimulante y de contención. Las entrevistas, grabadas con un aparato de audio, después fueron transcritas y reunidas en un texto único. El análisis informático del corpus textual de las entrevistas estuvo precedido por un tratamiento<sup>5</sup> del propio texto terminado, con el fin de también prepararlo para la lectura por parte del software preseleccionado. El corpus con este tratamiento previo se analizó con la metodología de elaboración estadística de los datos textuales de Reinert (1995) mediante el software Alceste,<sup>6</sup> para explorar los *universos semánticos* utilizados por los sujetos en sus discursos. Tal software es un instrumento de estadística textual que permite clasificar los enunciados de un texto sobre la base de las *co-presencias* de palabras, es decir, de su aparición en asociación, en los propios enunciados y de organizarlos dentro de clases específicas.

Se trata «no de estudiar las distribuciones estadísticas de las palabras en diferentes corpus, sino de estudiar la estructura formal de sus co-presencias en los enunciados de un determinado corpus» (21).

El objetivo de Alceste es analizar la estructura interna del propio texto, mediante el estudio de la distribución de las palabras y, en específico, de la asociación entre palabras en las diversas partes de un texto, lo que evidencia los diversos *mundos lexicales* de un determinado corpus, que a su

vez remiten a los *lugares mentales* empleados por los sujetos-enunciantes para construir y comunicar el punto de vista propio. Además, resulta interesante subrayar que la noción de *mundo lexical*, que implica un punto de vista, remite, por ende, a la noción de sujeto-enunciante.

Esta metodología ha estado integrada por una reelaboración del análisis factorial (22) producida por el mismo Alceste, a través de la cual se ha procedido después a extraer y a interpretar los factores significativos que a nuestro entender vinculaban los universos semánticos evidenciados.

### El corpus textual *Femminielli*: denominación, descripción e interpretación de las clases semánticas

Del análisis estadístico de los textos de las quince entrevistas recogidas emergieron seis clases semánticas, a continuación denominadas, descritas e interpretadas de esta manera.

La primera clase, que denominamos CONFLICTO RESPECTO A LA OPERACIÓN, se caracteriza por formas específicas que hacen referencia al tema de la operación de reasignación quirúrgica de los caracteres sexuales. En particular, se habla al respecto en términos de conflicto: por un lado, como de algo deseado y esperado, porque es capaz de brindar una presunta felicidad por medio de un «poder hacer», pero al mismo tiempo, por otro lado, como algo temido ya que es riesgoso y sobre todo irreversible, pues elimina «partes» de sí, por lo que no se realiza. Además, la referencia se hace sobre una significativa oscilación entre los polos del «ser» y del «tener», es decir, del ser lo que se es, contrapuesto a la posibilidad de tener un nuevo cuerpo a través de la cirugía. Lo importante que hay que subrayar, es que esta primera clase se configura como una reflexión abierta respecto a una temática central para sujetos con variación de género, o sea, la de la posibilidad de recurrir o no a la cirugía estética en general y a la de reconversión de los caracteres sexuales en específico. En particular, emerge fuerte, en el plano consciente, la idea de que la reconversión de los caracteres sexuales no permite «convertirse» en mujer, porque no permite de todas maneras la posibilidad de procrear, como si la dimensión principal que hay que atribuir a lo femenino fuera, en su fantasía, esencialmente la de la maternidad. Detrás de esta idea compartida se esconde un deseo ambivalente de transformación y de renacimiento, frenado por el miedo de perder partes fundacionales de la propia identidad.

A continuación mostramos algunos fragmentos de textos característicos de esta clase, emergidos en el análisis computadorizado de todo el corpus de las entrevistas:

«...es de locas operarse y además no tiene sentido, ya que no te vuelves mujer y no puedes tener hijos, y entonces es mejor quedarse así como se es. Y además, no es verdad que si no te operas eres menos mujer, puesto que mujer no puedes serlo nunca; entonces es mejor ser como eres sin pensarlo demasiado, y además sobre todo gozar la vida haciendo las propias elecciones [...]».

«...pequeñas operaciones que me he hecho y ahora ya no puedo más; quiero estar tranquila y gozar de lo que tengo. Porque si la operación te la quieres hacer en una estructura pública, entonces debes hacer una espera larga que al final te cansa y no puedes más, y entonces es mejor así como estoy [...]».

«...incluso por esto yo he decidido no operarme, porque de todas maneras no puedes tener hijos, y entonces es mejor quedarse como eres, y yo estoy bien así y esperemos estar bien así aún durante mucho [...]».

«...no estaba bien así, porque tú puedes vivir lo que sientes también así como eres, y es de locos operarse porque después lo que queda no te convierte en una mujer. Porque, según tú, las operadas verdaderamente no conocen la diferencia con las verdaderas mujeres y, según tú, los clientes que van con ellas y se justifican diciendo que van con mujeres, no saben que son varones y no mujeres [...]».

«...y además si debo decirte la verdad, tengo demasiado miedo a la anestesia, porque es demasiado larga, y además no sé después qué sucede. En cambio, estoy bien así; soy bastante mujer, y además mira qué pecho tengo [...]».

«...porque tampoco ahora quiero este cambio con la operación, porque ya soy y vivo como una mujer. Y además, para decir toda la verdad, las que como yo nunca pueden ser mujeres completamente, porque existe el problema que de todas maneras nunca será posible tener hijos, y entonces qué sentido tiene operarse; según mi opinión, ninguno [...]».

«...es importante tener un poco de fe y yo creo mucho, y en todas las cosas me encomiendo a Dios y a lo mejor al final él lo hizo para que no me debiera operar [...]».

«...se fijan en mí y piensan que soy una mujer de verdad, pero no es así porque nunca me he operado y no creo que lo haga, ni siquiera me he operado los senos, en el sentido de que bastó tomar las hormonas y el seno creció solo; ¡mira cuán mujer soy!; no me quiero operar; me va bien como soy, y además todos me confunden con una mujer, ¿cuál es el problema...?».

«...ser optimista, y además creo que si Dios me hizo nacer así, una razón habrá, si no ¿qué sentido tiene?; de todas maneras no sé; sé que soy así y que no hay nada que hacer; más vale tratar de gozar la vida [...]».

«...de explicar, no sé cómo decirte que es una situación complicada y difícil de explicar; de todas maneras ahora estoy bien así, al menos por el momento, y no pienso hacer otras operaciones excepto la electrodepilación, y porque mientras más te haces, más desaparecen al final los pelos completamente del cuerpo, y es importante porque si no, debes estar cada vez con la cera y la pinza de cejas, y es una esclavitud [...]».

La segunda clase, que denominamos RELACIÓN CON EL BARRIO, está constituida por formas características que remiten a una descripción de acciones y relaciones cotidianas en el propio contexto de referencia. En particular, parece emerger una modalidad de relacionarse con el propio contexto, caracterizada por un marcado exhibicionismo, espectacularidad, seducción, ser mirados, conjuntamente con una necesidad constante de «prepararse», de lucir para afrontar una vida cotidiana que se vive como espectáculo. Las relaciones interpersonales parecen orientadas a dinámicas como envidia, celos, seducción, agresividad, venalidad, diversión y fiestas, todo en un marco social caracterizado por una fuerte agregación comunitaria. Esta clase parece reconstruir y trazar un perfil de vida comunitaria peculiar de estos sujetos, más bien vivaz y articulada, aunque prevalentemente relacionada con dinámicas interpersonales en «negativo» como, según se dijo exactamente antes, agresividad, envidia y celos, articulada además por el imperativo categórico de aparentar a cualquier precio, porque se «es» a través de la mirada del otro.

A continuación mostramos algunos fragmentos de textos característicos de esta clase:

«...la gente te respeta y no sucede nada salvo después algunas cuestiones de celos que siempre pueden suceder en la vida. Soy afortunada porque tengo un buen grupo de amigos que bajan conmigo incluso a Vía Toledo, como mis amigas Luciana y Carmela, y no tienen problemas, no tienen ningún problema en dejarse ver conmigo [...]».

«...una mercería que también vende ropa interior y cada tanto las voy a visitar; sucede incluso que, si tengo tiempo libre a veces en algunos periodos del año como en Navidad, les doy una mano y me gano el día, y además es un trabajo bello [...]».

«...solidaridad y de todas maneras, incluso siendo extranjera y diversa, todo ha ido bien, y además ahora tengo tantas amigas y amigos. Mira, por ejemplo, están Luciana y Carmela, que vienen todos los días a jugar a las cartas conmigo y después nos vamos a dar una vuelta por Vía Toledo a ver las tiendas cogidas del brazo y no hay problemas; mira, es [...]».

«...construir en mi vida, mi casa, mi familia y algún amigo que me quiere. Y después, ¿por qué no?, cuando aparece la aventura la vivo, porque aún los hombres se voltean cuando me ven, y en fin sobre todo cuando estoy bien reposada y arreglada, y debes ver cuántos hombres me buscan y me desean, y todo es demasiado bello [...]».

«...y después haría venir también a las señoras de mi barrio para hacerles ver lo que soy capaz de hacer. Es verdad que en mi barrio y en mi edificio me respetan, pero a veces me doy cuenta que, en el fondo-fondo, hay un poco de envidia hacia aquellas como yo, porque somos libres y no tenemos marido e hijos, tenemos más tiempo para nosotras, nos sabemos arreglar y vestir, y si queremos podemos ser más [...]».

«...sobre todo me gusta y me permite vivir con bastante tranquilidad. Y después el trabajo me da satisfacción, porque tengo un montón de clientas que me aprecian, que hacen la cola o esperan también muchos días con tal de arreglarse el pelo conmigo, y además soy de verdad buena [...]».

«...y nos divertimos un montón juntas, hacemos muchas cosas; son una buena compañía para mí y yo para ellas, y nos ayudamos como podemos y también económicamente si tengo un problema que, por ejemplo, debo pagar [...]».

«...después somos nosotras las que queremos quitarles a sus maridos, y no saben que son ellas mismas que, si se descuidan, pierden a los maridos. Porque después tú al hombre te lo debes también ganar si no qué haces, qué sucede: que te quedas con los cuernos en la cabeza; y cuántas conozco que están llenas de cuernos porque no saben conservar a los maridos y no saben hacer que se diviertan como sabemos hacerlo [...]».

«...mira, nuestro grupo constituido por él, que es gay, y por mí se llama las Nuevas Luciérnagas, y él parece un hombre y después se transforma durante el espectáculo. Después a veces, cuando es posible, trabajo también como solista, es decir sola; algunas noches voy a hacer tómbola o en los restaurantes o en las casas privadas, y divierto mucho porque además me preparo [...]».

«...y después, mira, en mi casita recibo por la noche a un montón de amigos y sobre todo amigas sinceras que me quieren un montón, mientras que tengo pocas amigas trans como yo; no me llevo con las otras trans, porque apenas se salva alguno que sea como yo [...]».

La tercera clase, denominada LA FAMILIA, se articula en una narración de las dinámicas familiares caracterizadas sobre todo por separaciones, traumas, pérdidas, lutos, preocupaciones y por una organización familiar en sí misma más bien extensa y alargada, en la cual se observa una ausencia dinámica de la función paterna y en la que lo masculino se reduce al rol de marido, novio o tío. Lo que parece importante subrayar es que en esta clase prevalece una narración de las relaciones familiares caracterizada por «madres» fuertes y en general por figuras femeninas enérgicas que se ofrecen como atractivos polos de identificación en contraposición a la ausencia del padre y a figuras masculinas degradadas y débiles.

A continuación mostramos algunos fragmentos de textos característicos de esta clase:

«...la relación con mamá es buena, pero ahora ella se ha hecho mayor y está decayendo un poco, pero con ella está mi hermana casada, la última hija que no tenía la posibilidad de comprarse una

casa, porque el marido no gana mucho y trabaja ocasionalmente como obrero, y entonces está con mamá en casa, le hace los mandados, la cuida, y en cambio mamá la ayuda con la [...]».

«...mi mamá vive por aquí arriba, a dos edificios antes de este, y con ella está mi hermana con el marido y el hijo. Y mi mamá, por ejemplo, no quería que yo estuviera con mi último novio, porque había entendido que no servía para nada y que explotaba mi trabajo en la calle; me había dicho que lo tenía que dejar, que [...]».

«...bella, rubia, alta, era verdaderamente una bella mujer y sobre todo era fuerte, muy fuerte; ella que se había quedado viuda de joven y había logrado sacar adelante una familia con cuatro hijos, y los crió a todos, entre ellos a mi mamá [...]».

«...poco me las arreglo. Yo vivo con mi madre que no está muy bien de salud; mi mamá ha trabajado la vida entera para mantener a mis hermanos y a mí; somos cinco hijos, yo soy el último; antes de mí hay dos hermanas casadas [...]».

«...y es un problema porque ella antes estaba verdaderamente bien, tenía la casa propia y ahora está esperando incluso gemelos, y el marido que no sirve para hacer nada; y entonces a mí me gusta darle una mano; ella es la última y tiene [...]».

«...mi tío continuó hasta que mi padre tuvo un accidente en Alemania y regresó definitivamente a Nápoles, y desde entonces ha tenido una pensión de invalidez y yo he regresado a casa con él, hasta que me fui de la casa en torno a los [...]».

«...y además estoy bien también con mi familia; mira, tengo dos hermanas mujeres y cuatro varones, y perdí a una hermana el año pasado; los frecuento, ellos cuando pueden vienen a verme [...]».

«...soy la quinta hija, y hay tres varones y una mujer antes de mí; estoy en casa con mamá y con mi novio desde cuando papá murió, que no aceptaba mi posición; por eso solo ahora vine a casa de mi madre [...]».

«...después les hice una petición para el acompañamiento y después de un año ha obtenido ese acompañamiento, y entonces había du-

plicado su pensión. Y yo una vez le dije: “Oye, mamá, yo nunca te he pedido nada”, porque lógicamente tú con una pensión debes gestionar tantas cosas, y debes ayudar una vez a uno y otra vez a otro, nunca me he permitido, y siempre me las he arreglado [...]».

«...mi mamá ahora habita con una hermana mía y yo he alquilado un apartamento, donde vivo con mi novio. Mi novio y yo el domingo vamos a comer afuera, una vez con su familia, una vez con mis hermanas; estamos bastante bien juntos [...]».

La cuarta clase, denominada VIDA AL MARGEN, se caracteriza por formas específicas que hacen referencia a los aspectos más problemáticos vinculados a las peculiares elecciones existenciales y profesionales de estos sujetos. Se describe un contexto, que es también el del trabajo de hacer la calle, de la prostitución, de la noche, caracterizado por violencia, droga y delincuencia, pero en el que parece que puede percibirse una gran humanidad y en el que aparentan manejarse con desenvoltura y una cierta autoironía para sobrevivir. Ante todo parece surgir la sensación de una degradación de la actual realidad contextual de referencia. Lo importante que hay que subrayar, es que esta clase se caracteriza exactamente por la conciencia expresada de un desmoronamiento del actual contexto social de referencia, de un hoy multiproblemático y peligroso al cual no se logra dar un sentido respecto a un pasado un poco idealizado, vinculado sobre todo a una dimensión lúdica, alegre y más serena, asociada también al transcurrir de la juventud. Esta cuarta clase se integraba en sus orígenes a la primera, denominada CONFLICTO RESPECTO A LA OPERACIÓN. Esta integración parecería indicar, además, que la fluctuación hacia la probable decisión de una operación de reconversión quirúrgica de los caracteres sexuales es la consecuencia del desmoronamiento de un contexto social fundamental para una identidad como la del *femminiello*, fuertemente connotada, en sentido social, como una especie de gesto extremo respecto a un social que ya no sostiene y que resulta inexplicable en sus veloces transformaciones.

A continuación mostramos algunos fragmentos de textos característicos de esta clase:

«...ahora solo se disparan, se matan como si nada, y después está la droga que ha arruinado todo y no se entiende ya nada; ahora la gente piensa solo en drogarse [...]».

«...simple y había más ganas de vivir y de divertirse. Entonces había un montón de locales incluso aquí en los barrios o no lejos, y la gente se quería divertir, se salía, había respeto de todos y de todo, había una bella atmósfera, no como hoy [...]».

«...mucho más viva y animada; hoy ya no hay nada más aparte de la droga, y esto es hoy Nápoles. Hoy lo que ha arruinado todo es la droga, antes a lo mejor se bebía, se jugaba; hoy se matan, se disparan, se apuñalan y están llenos de droga, y no se entiende nada más [...]».

«...he sufrido también asaltos horribles, y así he aprendido que es mejor estar muy atentos. Antes se llevaban el dinero y a lo máximo te daban una paliza; hoy no, es más peligroso, te disparan por nada, te apuntan con la pistola o el cuchillo y qué más puedes hacer; hoy el ambiente de la calle de noche es muy desagradable [...]».

«...porque yo recuerdo que Nápoles una vez era diferente y la gente tenía siempre ganas de divertirse; no como ahora que no se entiende ya nada. Que te disparan y ni siquiera sabes el porqué o ni siquiera te das cuenta; no, hoy no se entiende nada de nada. Una vez la gente en Nápoles se quería divertir, quería vivir, y Nápoles era una ciudad de noche [...]».

«...por desgracia el tiempo ha pasado; Nápoles ha cambiado, nosotros hemos cambiado, la gente ha cambiado, las cosas en torno han cambiado; y el dinero como se ganaba antes, ahora ya no se gana, y desde que está el euro, ya no se entiende nada, porque ahora un euro tiene el valor de mil liras y ya no nos encontramos con nada [...]».

«...en mi vida he sufrido tanta violencia igual que otras, tantos golpes, pero también palabras feas que son peores que una golpiza [...]».

«...hoy ya no hay nada más, hoy la gente escapa, tiene miedo; hoy no hay respeto, nada, no encuentras nada interesante, no hay locales; antes no había locales abiertos toda la noche continuamente y la gente se divertía cantidad, yo me acuerdo [...]».

«...pero ahora el ambiente y los encuentros ya no me interesan, incluso porque se han vuelto peligrosos, llenos de gente; así que en vez de divertirse, se dispara; ya no se entiende nada. Hay también demasiada violencia debido también al uso demasiado exagerado de la droga hoy [...]».

«...no pienso que es solo un hecho casual, no es posible, seguramente hay otras cosas; yo tengo una confusión general. No sé qué más decirte [...]».

La quinta clase, denominada LA INFANCIA, está constituida por formas características que remiten a una narración de la propia infancia como realidad marcada por la dimensión de la diversidad, connotada por vivencias de culpa y sufrimiento, en las que se capta el tema de la confrontación con los otros niños además de con los padres, y en general con el mundo de los adultos. Esta quinta clase, en la que se evita la narración de la propia infancia como caracterizada por la diversidad, se unía antes a la tercera clase, LA FAMILIA, en la que, como ya se ha visto, se habla de la familia, con la diferencia de que en esta quinta clase parece emerger, de modo claro e inequívoco, la figura del padre, a la cual se asocia probablemente una vivencia de persecución, de castigo y de culpa.

A continuación mostramos algunos fragmentos de textos característicos de esta clase:

«...recuerdo que cuando era aún más pequeño mi padre me entraba a golpes cada vez que me veía jugar con las muñecas de mi hermana y me decía “mejor muerto que perdido” y me caía a golpes, y después me regalaba siempre cajas de [...]».

«...yo quería la muñeca de mi hermana, jugaba con las muñecas de mi hermana; quería las cosas de las mujeres y estaba siempre en medio de las mujeres. Después poco a poco a los ocho años, nueve años, yo me sentía diferente, o sea, mi hermano y yo estábamos juntos en la habitación, ¿no?, y si me tenía que desnudar delante de él, no [...]».

«...con todo, mi padre era un tipo débil, sin tanto carácter; sin embargo, mi mamá siempre ha sido muy fuerte y yo estaba siempre con ella, y sobre todo me sentía dominado por ella y después la copiaba [...]».

«...en la escuela primaria era un lío, porque yo quería estar siempre con las niñas porque me sentía mejor; quería jugar con ellas, pero después los otros se burlaban de mí. Y después recuerdo que las maestras se daban cuenta que había algo que no iba bien, y una vez una maestra habló con mi mamá sobre el asunto, pero mi mamá le dijo que no era nada, también porque tenía miedo de mi padre, que cuando se encabronaba [...]».

«...me acuerdo que hacía de todo para ir a esa casa; tenía ocho años y mi madre no quería que fuera; sin embargo, estaba siempre allí, comía con ellos y la señora no me decía nada; yo me metía en la cocina, a fregar los platos [...]».

«...cuando estaba en casa con mi mamá y con mi padre, andaba con mi mamá. En aquel periodo también estaba una hermana mía en casa y en aquel periodo mi papá trabajaba en el Circolo Cannottieri cerca de la piscina y ganaba bien, muy bien y nunca nos faltaba de nada [...]».

«...aquella maestra me quería muchísimo, además porque yo no andaba muy bien en la escuela, también porque trabajaba, porque además era un caso de necesidad; entonces salía de la escuela e iba a la fábrica a trabajar, a la fábrica de bolsas para ganar siete mil liras a la semana que daba a mi mamá; tenía seis, siete años, para ayudar a mi mamá y a mi padre [...]».

«...pero mi hermano siempre me trató mal, porque por mi culpa la gente hablaba de nosotros y se burlaba, pero a mí no me importaba nada; también porque eran otros tiempos, ahora va todo mejor [...]».

«...porque decía “yo por ti no quiero sufrir como sufrí por mi hermana”. Sin embargo, mi primo, el hijo de esta hermana de mi padre, que trabaja en sociedad conmigo en la gestión de esta actividad, es un varón, es gay, y nunca se ha travestido por culpa de la mamá, porque él estaba muy enamorado de la mamá [...]».

«...pequeño y me travestía y me comportaba de modo afeminado, y mis hermanos se burlaban de mí, porque decían que yo era marica y esas cosas así, y no ha sido fácil [...]».

La sexta clase, denominada CONSTRUCCIÓN DE LA PROPIA IDENTIDAD A LO FEMENINO, remite directamente a las etapas de la construcción de una presunta identidad a lo «femenino», por medio de la realización de una nueva imagen corpórea también mediante el travestismo, el uso de hormonas y la cirugía estética, que confieren una marcada visibilidad y que confluyen en la experiencia, inevitable para muchos de estos sujetos, de la prostitución. Parece, asimismo, que la construcción de una identidad a lo «femenino» debe pasar por una experiencia de alejamiento del propio ambiente donde la completa transformación no parece posible, a lo que sigue, sin embargo, un

veloz regreso. Esta última clase parece en definitiva centrarse de modo particular y también sobre todo en torno a la temática de la prostitución, como se sugiere por una amplia utilización del término en todas sus más variadas articulaciones y declinaciones, lo que evidencia la centralidad de algo que no es solo un incidente en el camino, sino una experiencia sentida y necesaria en la propia identidad.

A continuación reportamos algunos fragmentos de textos característicos de esta clase:

«...que no eran mujeres y se prostituían; hacíamos creer que éramos mujeres y entonces nos divertíamos un mundo. En aquel periodo, en los Barrios todas eran mujeres y eran todas verdaderamente bellas, de hecho eran bellísimas, y después estaban las que, como yo, de todas maneras tenían su mercado, pero los americanos no se debían dar cuenta absolutamente [...]».

«...mira, con mi trabajo en la calle he hecho mucho dinero, mucho mucho; tenía las gavetas llenas de dinero, de oro y de relojes que me dejaban los americanos, que después se querían casar conmigo, pero yo nunca he cuidado el dinero y siempre he mantenido a todos, a todos aquellos que estaban a mi alrededor; daba a quien podía y ayudaba siempre que me fuera posible a alguien [...]».

«...entonces no existían las estructuras que existen hoy con los médicos que te tratan. Entonces, al inicio de los años ochenta se hacía y basta, y recuerdo que había una vieja trans experta justo aquí, en los Barrios Españoles, y con sus consejos comencé a tomarlas [...]».

«...a los veinte años me hice el seno y esperaba antes o después hacerme la operación completa, pero después me detuve ahí porque se necesitaba demasiado dinero y no lo tenía [...]».

«...y así, recuerdo cuando era más joven y cogía las hormonas de las otras trans mayores y adultas; me acuerdo que veía la vida que estas hacían aquí en Nápoles [...]».

«...me inicié con las hormonas a los dieciocho años; eran los años ochenta y entonces no existía la posibilidad de que un médico te tratara; solo existían los consejos que te daban las amigas o la posibilidad de ver a las otras y después te regulabas tú [...]».

«...y los hombres, y teníamos un *basso* entre dos donde nos prostituíamos y entonces Nápoles era muy bello. Y después había un montón de militares americanos, esos muchachos muy bellos que venían y se querían divertir, y entonces venían a aquellas como yo para divertirse un mundo; y fue un buen periodo; en fin, era un periodo [...]».

«...recuerdo aún que me buscaba las hormonas clandestinamente, en el mercado negro, mediante algunas amigas trans más ancianas y más expertas que yo, y después las tomaba a escondidas en las cabinas de las fotos de carné que hace muchos años estaban en la plaza Carlo III [...]».

«...de todas maneras, después, en aquel periodo en Nápoles conocí a otra como yo y comenzamos a vivir juntas, alquilamos un *basso* aquí en el barrio, entonces fuimos a vivir allí y después decidimos que debíamos tratar de ir también a [...]».

«...y esta calle estaba llena, repleta de mujeres bellísimas, y a pesar de que al inicio yo era delgadita y aunque había mujeres bellísimas que se prostituían aquí, de todas maneras trabajaba muchísimo y tenía un montón de clientes, en verdad demasiados [...]».

## Discusión y conclusiones

Los datos obtenidos se han elaborado ulteriormente, y se identificaron, después de los análisis estadísticos y de los relativos controles de confiabilidad,<sup>7</sup> dos factores fundamentales para estar en condiciones de explicar las relaciones entre las seis clases que acabamos de describir e interpretar: IDENTIDAD y CRISIS. La evidencia de un eje factorial de la IDENTIDAD que se desarrolla entre subjetividad y socialización, y de un eje factorial de CRISIS que en el tiempo pasa desde una infancia politraumática y de peculiares relaciones familiares hasta el malestar actual, puede interpretarse como confirmación implícita de que los *femminielli* constituirían un grupo social homogéneo que presenta una identidad grupal propia reconocida socialmente, para los cuales la operación de reconversión quirúrgica de los caracteres sexuales más que un elemento constitutivo de un proceso identitario es algo fantaseado de un modo defensivo especularmente, para una condición de vida social y comunitaria crítica y marginal, ya que se encuentra actualmente en deterioro. En particular, al obser-

var más atentamente todos los elementos emergidos, se confirma la idea de que la identidad de estos sujetos está en juego de forma permanente en la relación individuo-sociedad. Por lo tanto, la operación de reconversión quirúrgica de los caracteres sexuales de la que también hablan, no parece constituir un elemento esencial en sus dinámicas identitarias. Se caracterizaría más bien como reacción defensiva, expresión de una crisis respecto a un social que se desmorona y a lo que no se logra dar un sentido. Esto confirmaría que el fenómeno de los *femminielli* se pueda enmarcar correctamente en el ámbito del transgénero más que en el transexualismo en sentido estricto, configurándose como la encarnación de un *tercer género* que siempre se ha dilucidado entre un fuerte convencimiento subjetivo asociado a un proceso de metamorfosis y transformación *de visu*, y un social acogedor y preparado para «significar» una alteridad, gracias a un patrimonio socioantropológico y cultural estratificado durante siglos. Este patrimonio ha conservado y llevado siempre en su superficie elementos arcaicos de valorización ritual de lo femenino como dimensión positiva que, incluso encontrando origen en la potencia generativa de la mujer, se ha estilizado en una forma exterior y de rol hasta llegar a prescindir del todo de la capacidad generativa de la propia mujer. No obstante, de esta última se conserva su recuerdo y se perpetúa su valor por medio de la mimesis que repropone primero el matrimonio y después el parto entre algunas representaciones típicas de los *femminielli* napolitanos.

Con el complejo mundo de los *femminielli* de travestismo, ambigüedad y superación fluida de las barreras sexuales, que se alimenta del gran reservorio de la cultura napolitana, entendida como arcaica, popular, tradicional, capaz de gran tolerancia y apertura, contentiva y conciliante, capaz de conservar ambivalencias y contradicciones y de realizar imposibles integraciones, tal vez ellos viven hoy una profunda e intrínseca transformación que mantiene la continuidad y evidencia diferencias (24).

Resulta significativo en esta dirección que el fuerte sentido de identidad como tercera opción de género, ni masculino ni femenino, esté más presente en los sujetos más ancianos y radicados en aquel territorio ciudadano más tradicionalmente vinculado a la presencia y a las varias manifestaciones de vida de los *femminielli* y también conocido como *Barrios Españoles*, mientras que en los sujetos más jóvenes, presentes prevalentemente en los otros dos barrios considerados (Avvocata y Sanità), parece más evidente la dimensión de la crisis actual manifestada por medio de

una percepción de vida al margen vinculada al conflicto respecto a la operación. Esto lleva a considerar que en realidad este *tercer género* viva en la actualidad una crisis profunda muy probablemente vinculada a la alteración del tejido social y cultural de los tradicionales barrios de pertenencia. También tras el terremoto de 1980 y de los consiguientes cambios sociales ocurridos, el equilibrio vinculado a la vieja estructura del callejón napolitano parece haberse roto (24). Además, no son despreciables los efectos de los procesos de globalización económicos y de la cultura, también mediante la capilar difusión de las nuevas redes mediáticas.

Se trata de una alteración que podría ya no permitir a una *identidad otra* encontrar un asidero capaz de expresarla en el plano relacional, en el plano de la gratificación existencial, además del de las relaciones socioeconómicas, a menos que no se echen a andar los mecanismos de adecuación idóneos para recuperar elementos identitarios y funciones sociales.

Este tipo de identidad se está «deteriorando», porque se desmorona aquel particular *hábitat* sociocultural que siempre ha sido parte notable y fundamental en la percepción de una identidad realizada, aunque sea *otra*. Este *hábitat* siempre ha consentido a los *femminielli* la libre expresión de toda una serie de manifestaciones ritualizadas típicas y la posibilidad de conciliar el ejercicio de actividades en las cuales podían confluír y con-fundirse roles masculinos y femeninos para dar lugar a expresiones de vida *sui géneris*, en cuanto a sujetos otros.

*Alteridad* es término transversal a los diversos enfoques disciplinarios; se refiere a entidad, situaciones y conceptos de los cuales se quiere evidenciar el carácter relacional y a la vez de contraposición polar respecto a entidad, situaciones o conceptos tomados como punto de referencia, por ende como de «*otro* de sí».

Para el individuo, se vincula a la posibilidad de la distinción y, en el plano psicoanalítico, hace referencia a la construcción del *sí* que consiente al niño salir de la simbiosis con lo materno, realizando la individualización que en tanto se verifica si se lleva a cabo en la relación.

Para los grupos sociales, la *alteridad* es la cualidad del otro, es decir, lo *out*, lo que está afuera y que no participa del propio grupo, ya que no presenta las características previstas y codificadas. En el plano de los comportamientos, allí donde por motivaciones de diferente naturaleza prevalezca este valor de lo *out*, es decir, del afuera, emergen dinámicas de exclusión y de marginación; mientras se desencadenan dinámicas de

inclusión y de apoyo, el otro mantiene la diferencia pero adquiere, en el interior del grupo, también la función. En este último sentido se emplea la expresión *identidad otra*, es decir, una identidad diferente pero funcional respecto al grupo.

Sin embargo, cuando para una *identidad otra*, ya portadora de por sí de una situación existencial problemática, viene a menos la inclusión y el apoyo del contexto, los procesos de disgregación y de transformación, o procesos de crisis social o de rechazo, activan para ella procesos de deterioro. En pocas palabras, es una identidad, la *deteriorada*, que no se nutre más de la linfa relacional y se desvincula de un contexto específico: es el caso, por ejemplo, de todas aquellas identidades diversas que, respecto a rígidos cánones de naturaleza sociocultural, no tienen a menudo reconocimiento ni función. Según este esquema, el anciano marginado que se ha convertido en un peso para la familia, hoy prácticamente corre el riesgo de convertirse en una *identidad deteriorada*, así como podría ser la persona con necesidades especiales o el enfermo psíquico en determinados contextos y/o momentos históricos.

En definitiva podremos decir que el primer factor fundamental emergido de la investigación nos habla de una *identidad otra*, diferente pero funcional, capaz de realizar sus tareas. El segundo factor fundamental revela la presencia subyacente del *deterioro* actual de tal identidad vinculado a una alteración en curso del contexto sociocultural de referencia. Tal *deterioro*, que encuentra su punto de acople en una experiencia de la infancia politraumática, caracterizada por peculiares configuraciones familiares, reactiva sus dinámicas y solicita procesos de reajuste de la identidad que pueden desembocar en soluciones «imposibles». Con esta óptica, los dos factores principales, es decir IDENTIDAD y CRISIS, pueden interpretarse también como proyecciones mediante los discursos, respectivamente del espacio y del tiempo psíquicos, teniendo en cuenta una idea freudiana sobre el propio tiempo psíquico y sobre la atemporalidad del inconsciente.

Los desarrollos psíquicos tienen una peculiaridad que no se encuentra en ningún otro proceso evolutivo [...]. En la evolución psíquica las cosas proceden en modo del todo diferente; y la situación, no comparable con otras situaciones, puede ser descrita solo diciendo que cada fase evolutiva precedente sigue subsistiendo junto a la fase sucesiva a la cual ha dado lugar: la sucesión comporta también una coexistencia [25].

Resulta singular cómo Freud sitúa juntos para el tiempo psíquico las dos cualidades que Leibnitz y el racionalismo en general indican como características del tiempo y del espacio físico respectivamente, vale decir, la sucesión y la coexistencia. En esta extraordinaria combinación Freud identifica la esencia de la enfermedad mental que no es destrucción de la vida psíquica e intelectual, sino «un regreso a condiciones anteriores de vida afectiva y de funcionamiento psíquico» (25) que continúan coexistiendo con las adquisiciones y las fases evolutivas sucesivas. Por lo tanto, la atemporalidad del inconsciente no consiste tanto en la ausencia del tiempo, sino más bien en un modo diferente del tiempo de relacionarse con el espacio. Si el espacio es el orden de la coexistencia de los eventos y el tiempo es el orden de la sucesión de los estados de coexistencia, en el plano físico es imposible que coexistan en el mismo lugar eventos de tiempos diferentes, como es imposible que existan en el mismo instante los eventos que se verifican en el mismo lugar. Sin embargo, en el plano psíquico, ocurre la presencia simultánea y la compenetración de eventos que pertenecen a tiempos y a espacios diferentes. Por consiguiente, lo psíquico es un espacio-tiempo sui géneris que hibrida coexistencia y sucesión, en el cual se dan a la vez progresiones, fijación y regresiones, desarrollo y conservación, pulsiones de vida y coacciones para repetir. Esta presencia simultánea y esta compenetración de eventos consienten, por un lado, la reformulación del pasado y, por el otro, la actividad en el interior del individuo de todas las vivencias que ha acumulado a lo largo de su existencia, que en ocasiones pueden incluso haberse eliminado, pero que, al conservar su carga energética, pueden volver o regresar a actuar en el tiempo presente. Esto determina la exigencia de un continuo reajuste dinámico de la identidad. Allí donde hay elementos no traducidos de otras épocas de la vida o partes fragmentadas no suficientemente integradas en el sujeto, nace la crisis en el reajuste identitario, que se revela como *deterioro* de la persona.

Por consiguiente, el *deterioro* al que se hace referencia en el análisis relativo a la condición actual de los *femminielli*, no posee tanto el significado acostumbrado de realidad que se daña perdiendo progresivamente sus características, sino más bien el de un regreso a condiciones anteriores de vida afectiva y de funcionamiento psíquico, a causa, según nuestra hipótesis, de un ausente reajuste identitario en la relación con un social en transformación ya no significativo. Se confirma, por estos últimos aspectos, la incidencia de toda la compleja red de elementos evidenciados por la literatura psicoana-

lítica sobre la génesis y la estructuración de las disforias de género (Lacan, Stoller, Ovesey y Person, Czermak, Oppenheimer, Chiland, Di Ceglie).

Asimismo, parece que es de alguna manera útil a nuestro discurso lo que escribe Molfino:

La liberación de los roles sexuales y la necesidad de transparencia ha puesto en evidencia el cuerpo desnudo, que se ha convertido en el portador ya no del sexo biológico, sino del género sexual, que una vez se definía con el vestido. Por lo tanto, el cuerpo inconscientemente ha sufrido las leyes de la vestimenta. Por ser un mediador entre el individuo y la colectividad, la piel se ha transformado en una tela sometida a las intervenciones de corte y costura. Las operaciones de cirugía plástica y de remodelación ahora están muy difundidas entre mujeres y hombres. Las operaciones de travestismo de hoy tienen que ver con el cuerpo más que con el vestido: son diversas las imágenes que se buscan: o una imagen de sí fuera del tiempo, del envejecimiento, o una imagen de un ángel sin sexo o la imagen de un hermafrodita [...] [26].

Por consiguiente, en el actual contexto de una globalización que no perdona a diversos niveles ningún género sexual, el «travestismo» local de los *femminielli*, que era la solución *transgender* típica adoptada por este grupo de sujetos para resolver el propio «drama» identitario gracias a un social «complaciente», corre el riesgo de desembocar en un «travestismo» total del cuerpo, a través de los tratamientos hormonales y la cirugía dirigidos a realizar el deseo «imposible» de convertirse en mujer. De tal modo, como sostiene Garber en *Interessi truccati...*, se perdería también la dimensión creativa característica de una posición intermedia, ni masculina ni femenina (27). En efecto, según la autora, sin el travestismo no puede haber cultura. El travestido, el tercero que no es ni masculino ni femenino, que no se deja reconducir ni reducir a estas categorías, y que es *excéntrico* (28), como han sido y siguen siendo en parte los *femminielli*, se encuentra para Garber en la base de la creatividad, de la superación del esquema binario que ha condicionado el pensamiento y las estructuras de la organización sociopolítica del mundo occidental.

Si todo lo anterior era verdad una vez, hoy existe el riesgo de que aquel mundo de ruptura de los esquemas desaparezca con todo su valor transformativo. Existe también la posibilidad de que los *femminielli* puedan

responder a las transformaciones en las que están sumergidos manteniendo continuidad, aunque manifestando diferencias respecto a la tradición. Por ejemplo, gracias a la utilización de los nuevos medios de comunicación, que desplazan la escena de representaciones de su teatralidad redundante del callejón a *la aldea global* de la televisión local, recuperando visibilidad, solidaridad y tolerancia compartida, alguno de ellos ha efectuado una operación de conservación y de ruptura de la tradición absorbiendo las novedades que avanzan (24). De este modo el «riesgoso» travestismo total del cuerpo mediante la cirugía, que incluso habría aparecido como la única vía practicable, ha sido exorcizado a través de un travestismo «mediático» que se refleja de nuevo en una comunidad acogedora.

En definitiva, al conservar, aunque entre mil dificultades existenciales, su particularísima fluidez de género, sin reconocer límites o reglas al respecto, el *femminiello* podría representar aún hoy, como en el pasado, un modo de resolver los problemas de «frontera», mediante un reajuste de la identidad personal que se desplaza continuamente, síntesis única de arcaísmo y sorprendente postmodernidad.

## Notas

- <sup>1</sup> Por *transgenderismo* se entiende la realidad de personas que, viviendo una identidad de género opuesta al propio sexo biológico, no desean, sin embargo, cambiar por completo el propio cuerpo, pero desean y piden poder expresar, en su comportamiento y sus relaciones interpersonales, sentirse hombre o mujer, más allá de la propia estructura anatómica y sin estar obligados a homologaciones de ningún tipo. Asimismo, el término parece tener otra acepción más amplia, referente a una condición caracterizada por una identidad de género en movimiento y que no se identifica de forma estable ni en el género masculino ni en el femenino.
- <sup>2</sup> Es un tradicional juego de mesa navideño originario de la Italia meridional y típico de la Campania; se basa en extraer de una cesta números del 1 al 90, a cada uno de los cuales se le asocia con una imagen o un significado.
- <sup>3</sup> La ley 164 de 14 de abril de 1982 promulga las «Normas en materia de rectificación de atribución de sexo». La ley permite, sin nombrar jamás el término *transsexualismo* pero hablando de *quirúrgicas modificaciones de las características sexuales*, recurrir a la intervención quirúrgica de readecuación genital tras la sentencia emitida por el tribunal designado para evaluar la genuinidad de la petición.
- <sup>4</sup> A todas las personas encontradas se expresa un agradecido y grato reconocimiento, porque sin su paciente colaboración y sensibilidad humana no habría sido posible recoger los datos fundamentales de este estudio. Un caluroso agradecimiento se envía también a Anna Stanco, responsable de la Associazione Quartieri Spagnoli, «decana» de referencia por tantos trabajos de investigación in situ, cuya gran disponibilidad ha permitido un primero e indispensable contacto con algunas de las personas entrevistadas.

<sup>5</sup> El tratamiento del texto preliminar a su análisis ha permitido, además, mejorar la cualidad del dato lingüístico, tratando de dejar intacto el sistema de variabilidad de los significados; reduciendo, por ejemplo, las ambigüedades semánticas; mejorando la monosemia; conservando diferentes en el texto las variaciones significativas en términos semánticos; y fundiendo las formas que podían constituir, a nuestro entender, invariantes semánticas. El tratamiento del texto, preliminar al análisis informatizado y al trabajo de interpretación, ha necesitado, entre otras, las siguientes operaciones: distinción entre algunas formas que tienen el mismo significante y significados diversos, desambigüedad de algunas formas gráficas, fusión de dos o más formas que tienen diferente significante y mismo significado, fusión semántica, recurrencia a poliformas.

<sup>6</sup> Alceste (Analyse des Lexèmes Cooccurrents dans les Énoncés Simplex d'un Texte) es un software para el análisis textual de los datos, desarrollado por el Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.) en colaboración con ANVAR; representa un importante instrumento para el análisis automático de los datos textuales (preguntas abiertas, documentos literarios, artículos de periódicos, ensayos y otros). Es un instrumento de estadística textual que permite clasificar los enunciados de un texto sobre la base de las co-presencias de palabras en su interior y organizarlas dentro de *clusters* (clases) específicos. Como todos los softwares para el análisis computadorizado de los datos textuales, Alceste contribuye a construir un puente entre los dos enfoques de la investigación, el cuantitativo y el cualitativo; en efecto, sobre una base de datos cualitativos (las palabras) este programa efectúa una serie de análisis numéricos y estadísticos con el objetivo de facilitar la comprensión del contenido y de la organización interna del texto analizado. En particular, el objetivo es cuantificar un texto para extraer las estructuras más significativas, así como para ilustrar las informaciones esenciales contenidas en el propio texto.

<sup>7</sup> Para todos los detalles relativos a las varias técnicas y procedimientos estadísticos de análisis e interpretación de los datos, se remite a Zito (23).

## Referencias bibliográficas

1. Carrano G, Simonelli P. Un mariage dans la baie de Naples. *Masques. Revue des Homosexualités*. 1983;(18):105-15.
2. Simonelli P, Carrano G. Mito e seduzione dell'immagine femminile a Napoli. In: Mattace Raso R, compilador. *Sessualità e sessuologia nel Sud*. Napoli: Atti del Convegno Società Italiana di Sessuologia Clinica, Società Editrice Napoletana; 1987. p. 17-20.
3. Zito E, Valerio P. *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*. Napoli: Filema; 2010.
4. Malaparte C. *La pelle*. Milano: Mondadori; 1978 [1949].
5. D'Agostino G. *Travestirsi. Appunti per una trasgressione del sesso*. In: Ortner S, Whitehead H. *Sesso e Genere. L'identità maschile e femminile*. Palermo: Sellerio; 2000. p. 11-61.

6. Della Porta GB. Della fisionomia dell'uomo. Milano: Longanesi; 1586.
7. Simon W. Postmodern sexualities. New York-London: Routledge; 1996.
8. Freud S. La femminilità. In: Introduzione alla Psicoanalisi (nuova serie di lezioni). Opere. Torino: Bollati Boringhieri; 2003 [1933].
9. Chiodi A, Ricciardi A, Santamaria F, Valerio P, Zito E. Un adolescente alla ricerca della sua identità: riflessioni teoriche e cliniche sullo sviluppo atipico dell'identità di genere. *Psichiatria dell'Infanzia e dell'Adolescenza*. 2008;75(2):285-96.
10. Schacht SP, Underwood L. The Drag Queen Anthology: The absolutely fabulous but flawlessly customary world of female impersonators. *Journal of Homosexuality*. 2004;46(3-4):1-17.
11. D'Agostino G. Il sesso ambiguo. Pratiche e funzioni del travestimento. *Archivio Antropologico Mediterraneo*. 1998;1(0):93-112.
12. Herdt G. Third Sex, Third Gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history. New York: Zone Books; 1993.
13. Miano Borruso M. Muxe et femminielli: genre, sexe, sexualité et culture. *Journal des Anthropologues*. 2011;(124-125):179-98.
14. Vitelli R, Bottone M, Sisci N, Valerio P. L'identità transessuale tra Storia e Clinica: quale intervento per quale domanda. In: Rigliano P, Graglia M, compiladores. *Gay e Lesbiche in psicoterapia*. Milano: Cortina; 2006. p. 281-322.
15. Belmonte T. La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983. Roma: Meltemi; 1997 [1a ed. 1989].
16. Valerio P, Zito E. Genesi dei transessualismi maschili: crocevia delle identità nella letteratura psicoanalitica. In: Nunziante Cesàro A, Valerio P, compiladores. *Dilemmi dell'identità: chi sono? Saggi psicoanalitici sul genere e dintorni*. Milano: Franco Angeli; 2006. p. 87-129.
17. Chodorow NJ. Femenino, maschile, sessuale. Milano: La Tartaruga; 1995.
18. Hérítier F. Maschile e Femminile. Il pensiero della differenza. Roma-Bari: Laterza; 2002.
19. Taurino A. Transgender. Milano: Unicopli; 2003.
20. Reinert M. I mondi lessicali di un corpus di 334 racconti di incubi attraverso il metodo Alceste. In: Cipriani R, Bolasco S, compiladores. *Ricerca qualitativa e computer*. Milano: Franco Angeli; 1995. p. 203-23.

21. Reinert M. Les mondes lexicaux et leur logique à travers l'analyse statistique d'un corpus de récits de cauchemars. *Langage et Société*. 1993;66(1):5-39. [La cita se encuentra en p. 9].
22. Kim J, Mueller CW. *Introduction to factor analysis: What it is and how to do it*. Beverly Hills: Sage; 1978.
23. Zito E. Il fenomeno dei femminielli a Napoli: un terzo genere tra alterità e deterioramento [tesis de Doctorado en Estudios de Género]. Facultad de Letras y Filosofía, Departamento de Scienze Relazionali G. Iacono, Università degli Studi di Napoli Federico II; 2005. Disponible en: [http://www.fedoa.unina.it/view/peope/Zito,\\_Eugenio.html](http://www.fedoa.unina.it/view/peope/Zito,_Eugenio.html)
24. Di Nuzzo A. La Città Nuova: dalle antiche pratiche del travestitismo alla riplasmazione del femminiello nelle nuove identità mutanti a Napoli. In: Scalzone F, compilador. *Perversione, perversioni e perversi*. Roma: Borla; 2009. p. 143-53.
25. Freud S. Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte. In: *Opere*. Vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri; 2008 [1915]. p. 133.
26. Molfino F. Cambiare vestito o cambiare corpo? Transessualità: il corpo, un vestito per la mente. In: Guidi L, Lamarra AM, compiladores. *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*. Napoli: Filema; 2003. p. 101-22. [La cita se halla en pp. 119-20].
27. Garber M. *Interessi truccati, giochi di travestimento e angoscia culturale*. Milano: Cortina; 1994.
28. De Lauretis T. *Soggetti eccentrici*. Milano: Feltrinelli; 1999.



*In nomine femminielli:*  
una investigación etnográfica  
sobre la realidad *gender variant*  
en la Nápoles contemporánea

MARZIA MAURIELLO

*Femminielli* en palabras



En esta contribución propongo una reflexión sobre la experiencia *gender variant* en Nápoles por medio del análisis socioantropológico del término *femminiello* (o *femminella*) al desarrollar un discurso sobre los diversos usos que los propios representantes del mundo LGBT napolitano, entre otros, hacen hoy de este término.

El título de este libro, *Femminielli: corpo, genere, cultura*, es ya de por sí indicativo de la magnitud de esta experiencia del ser, de esta «esencia», como un *femminiello* una vez se definió en el curso de una conversación conmigo (1). Cuando se habla de los *femminielli*, de hecho no se hace solo de una tipología o de una categoría, sino de hecho de una experiencia y de una esencia. Sobre la antigüedad de esta figura no pretendo detenerme, debido a la exhaustividad de los otros análisis al respecto presentes en este mismo libro. Sin embargo, quisiera explorar, con la asistencia de las «esencias» que en casi un decenio de investigación de campo han compartido conmigo sus reflexiones y sobre todo su experiencia de vida, el sentido que hoy ha asumido la denominación *femminiello*.

En otros términos, ¿quiénes son los *femminielli* hoy?, ¿qué se entiende por *femminiello* en la Nápoles contemporánea?

En primer lugar, es necesario hacer una oportuna distinción entre el nivel definitorio *desde lo alto* y/o desde un punto de vista ético (heterodenominación) y las experiencias de los sujetos que viven la experiencia

de un sí variante *desde abajo* y/o desde un punto de vista émico (autodenominación). Las dos perspectivas, externa e interna, podrían no solo no converger, sino incluso contrastar entre sí.

También en el caso del nivel definitorio *desde lo alto*, las interpretaciones de esta experiencia del sí pueden resultar no unívocas o dadas por ciertas. De homosexual afeminado —dejando de lado, por ende, la cuestión identitaria—<sup>1</sup> se pasa a *transgender* (tal vez la definición más acreditada), a tercer género.

En los casos que pretendo mostrar —por medio de una puntual referencia a las entrevistas recogidas durante la investigación de campo—, *femminiello* parece superponerse de cierta manera al término sombrilla *transgender* al incluir múltiples experiencias del sí.

En el específico contexto examinado, el de la llamada *plebe* napolitana, de hecho identidad de género (trans-) y sexualidad (homo-) son nociones no muy bien definidas ni, mucho menos, irreductiblemente separadas entre sí,<sup>2</sup> por lo que *femminiello* se convierte en una categoría semántica ampliada. Además, *femminiello* es un término ambivalente; de hecho, puede asumir variación positiva o signo negativo, tanto en el interior como en el exterior de la comunidad LGBT, deviniendo, por lo tanto, una especie de *significante fluctuante*.

Justamente esta última expresión, acuñada por Lévi-Strauss (3), consiente un enlace con la perspectiva analítica que aquí pretendo adoptar, la de los *queer studies*. En efecto, la denominación *queer* es definida por el filósofo político Lorenzo Bernini, autor del reciente libro *Le teorie queer. Un'introduzione*, como

...un término polisémico cuyo valor teórico deriva exactamente del hecho de no tener un referente determinado: su riqueza consiste en que debe definirse en cada uso o, al contrario, en que puede utilizarse sin definirse plenamente [4].

Bernini sostiene que *queer* es, por ende, un *significante fluctuante* (5), así como, a mi entender, hoy ha llegado a serlo, aunque en un sentido diferente, el término *femminiello*.<sup>3</sup>

El paralelismo entre los dos términos, incluso con las debidas distancias, me induce a proponer un análisis que parta de algunas reflexiones sobre (y de) los *queer studies* con el objetivo de tratar de comprender el sentido y el significado atribuidos hoy al *género femminiello*, para retomar el título de este libro.

En muchos sentidos, además de poderse incluir en la categoría sombrilla *transgender*, los *femminielli* son sin duda los representantes de otro género,<sup>4</sup> pero son también sujetos *queer* o, mejor, *genderqueer*.<sup>5</sup>

El caso que traigo aquí a continuación, parte de mis apuntes de campo, debería aclarar mejor este vínculo:

Nápoles, 8 de julio de 2018

Summer Minerva es una artista *genderqueer* de Nueva York, de orígenes italianos (de Avellino), que hace algunos años lanzó una iniciativa para recaudar fondos con el objetivo de encontrar la sacralidad de las figuras como la suya, que encarnan la duplicidad identitaria, mediante la experiencia del encuentro con Mamma Schiavona, *alias* Virgen de Montevergine, que desde algunos años se ha convertido en un verdadero y propio icono LGBT, en específico, pero no solo, para legitimar la identidad y el orgullo *transgender* (en este caso utilicé el término en su pleno sentido de término sombrilla, que incluye diversas categorías de sujetos *gender variant*, incluida la de los *femminielli*).

Summer ha decidido venir a Nápoles para filmar un documental sobre la experiencia de la investigación de sí a partir de sus orígenes italianos y de Campania que, en el culto y en la devoción a Mamma Schiavona, encuentran nueva linfa y un elemento de confirmación. En efecto, me cuenta que vino a Italia para «recontrar sus orígenes» —su abuela materna era de un pueblo en la provincia de Avellino—, dado que, en su lugar de procedencia, no «lograba encontrarse». Cuando, la primera vez que nos vimos (en enero de 2018), le pregunté cómo se definía, me dijo que «*genderqueer*». Cuando la entrevisté seis meses después, esta vez tras su estancia de algunos meses en Nápoles, a donde ha regresado para establecerse por un periodo más largo —«en realidad indefinido», subraya—, me dice que se siente *femminella* y que también los demás la definen así «o marica». Summer me cuenta que ha observado cómo, por la parte masculina, muchas veces se llevan a cabo dinámicas jocosas con ella como si —pero esto se lo hago notar yo— de algún modo ella encarnase, precisamente, la figura del *femminello*, con la cual, en efecto, la población napolitana (fundamentalmente la masculina) está acostumbrada a interactuar con doble

sentido en cada conversación. Cuando le pregunto quiénes son los *femminielli* para ella, me cuenta de la dificultad que ha hallado aquí en las definiciones y en la identificación de las categorías. En los Estados Unidos, me explica, todo es mucho más esquemático y hay términos para cada cosa, para expresar las identidades y las subjetividades. Su impresión es que en esta realidad (Nápoles) es casi imposible entender a fondo a qué se refieren cuando se habla de los *femminielli*, aunque se tenga una idea bastante clara del significado de esta figura que ella considera que encarna: una criatura a medias entre lo femenino y lo masculino. Agrega que la diferencia entre *femminielli* y trans la crea el hecho de modificarse el cuerpo o no, de querer parecer y verse como mujeres o no. Por consiguiente, agrega, no son tanto las modificaciones del cuerpo lo que signa una diferencia entre *femminielli* y trans como la necesidad de lucir como mujeres. Me explica que siente su parte femenina más fuerte que la masculina, pero que también se da cuenta de que los mismos conceptos de masculino y femenino, después de todo, están contruidos y son performance; son, no por casualidad, expresiones del sí. Agrega también que, sin embargo, está el hecho de que cada uno tiene el derecho de definirse como quiere y de que no es bueno —me dice que en los Estados Unidos, por ejemplo, no debe hacerse de ninguna manera— decidir quién es una persona en base a su apariencia, vale decir, definirla basándose solo en cómo esa persona se muestra.

«¿Quién soy yo para decirle a una persona quién es? Si esa persona se siente *femminella*, aunque yo diga que es trans, evidentemente se siente *femminella*. ¿Quién mejor que ella puede saberlo?» (Summer).

El fundamento del pensamiento de Summer coincide perfectamente con una idea *queer* del sí y fortalece la cuestión de la necesidad de la doble mirada, externa e interna: por un lado, definitoria *desde lo alto* y, por el otro, reveladora de sentirse en la propia subjetividad. El problema de las categorizaciones radica en que si bien estas son necesarias para el mismo proceso de definición de la realidad,<sup>6</sup> son, por otra parte, a causa de su ser, constitutivamente reductivas —respecto a la complejidad y a la vastedad de las experiencias humanas— y, sobre todo, excluyentes en muchos casos. Desde este punto de vista, el pensamiento *queer*

parece diferenciarse, sin embargo, del pensamiento LGBT, no solo por lo que se refiere a las dinámicas categorizadoras, sino por el hecho de que dentro del pensamiento y del activismo LGBT a menudo se reproducen modelos normativos y jerarquías muchas veces excluyentes (2,9) —con el objetivo del reconocimiento social— por medio de la propuesta de «una imagen respetable y tranquilizadora de homosexualidad, *in primis* masculina [...]» (10). El término *gay*, alejándose de su acepción inicial, que indicaba exactamente un estado de frivolidad también de las costumbres en una perspectiva subversiva, con el tiempo se ha esencializado en una categoría, si bien con el noble fin de la reivindicación de los derechos, que comienza al mismo tiempo a excluir de su interior a quien se oponía a los procesos de normalización, que empujaban y empujan a la reproducción y reproposición del modelo binario masculino-femenino (11).<sup>7</sup>

El binarismo de género es, por otra parte, una consecuencia del «descubrimiento» del dimorfismo sexual (12, entre otros). Gilbert Herdt habla, a tal propósito, de un «principio de dimorfismo sexual», un paradigma, nacido dentro de las lógicas del evolucionismo darwiniano y vinculado a la reproducción, que ha devenido una especie de ley natural uniforme, dice Herdt, «como la gravedad» (13), «un principio binario de estructura social» (14). Después de la Segunda Guerra Mundial y con la institución de las modernas clínicas del sexo, continúa el estudioso, emergieron «las dos expresiones claves de un dimorfismo esencializado: la asignación del sexo en el nacimiento y la teoría evolucionista de la progresiva afirmación de la identidad de género» (15).

Lo que nos vuelve a conducir a la cuestión mencionada antes sobre la separación entre orientación sexual e identidad de género. Si, como ya ha sostenido Judith Butler, los géneros no son productos de la «práctica sexual», es cierto también que identificar una categoría solo sobre la base de la identidad de género implica excluir del orden de los discursos sobre las producciones identitarias no solo la sexualidad, sino también los otros varios elementos que constituyen las subjetividades (11).

El sistema clasificatorio sexo-género-orientación sexual es, por lo tanto, imperfecto, insuficiente y contradictorio, y produce los *idealtipos* («el Hombre», «la Mujer», pero también «el Heterosexual», «el Homosexual»...) que están a veces demasiado lejos de las experiencias que viven los sujetos que debieran ser descritos por tal sistema [16].

En fin, la tesis de la plena y perfecta adhesión de gays y lesbianas al género correspondiente al sexo de nacimiento, además de no dar cuenta de la existencia de mujeres transgender lesbianas y hombres transgender gays, cancela las experiencias y los comportamientos no conformes al género que caracterizan la vivencia de muchos hombres gays cisgender y de muchas mujeres lesbianas cisgender, y por lo tanto los fenómenos de las masculinidades femeninas y de las feminidades masculinas [17].

Como decía hace poco, es necesario siempre reflexionar en la doble perspectiva ética/émica. Bernini se pregunta, por ende, el porqué de este sistema clasificatorio en «cada tratamiento contemporáneo sobre la sexualidad», incluyendo naturalmente también las «fuentes» de tales clasificaciones, vale decir, los saberes *desde lo alto*, conscientes, continuos, «de la multidimensionalidad y de la complejidad de las identificaciones sexuales de los seres humanos» (16). Su respuesta remite a la metodología histórico-constructivista de Foucault que, como se conoce, interpreta la sexualidad como un dispositivo de poder (18). En particular, Bernini define la sexualidad como «un dispositivo de poder típico de la plena modernidad, como un complejo entramado de convenciones, normas, prácticas, saberes, cuyo efecto es el gobierno de cuerpos, de comportamientos, de las subjetividades mediante la definición y la imposición de identidades sexuales» (16) y sostiene que el binarismo sexual es de hecho un «operador biopolítico» que actúa reduciendo «la complejidad de los factores que intervienen en la definición de la identidad sexual» (19).

Con tal perspectiva las identidades de género se imaginan como un atributo de la persona y no como un proceso constitutivamente fluido y vinculado —y aquí una vez más me remito a Butler— a la performance.<sup>8</sup> Sin descuidar, obviamente, el otro elemento central de la interseccionalidad vinculado al género, el cual, sostiene a tal propósito Butler, «no siempre se constituye de manera coherente o uniforme en contextos históricos diversos» y es, por lo tanto, «inseparable de las intersecciones políticas y culturales en las que invariablemente se produce y mantiene» (21).

Las que se definen como «expresiones de género» se enlazan, de hecho, totalmente con comportamientos y roles que están vehiculados por, y vinculados a, contextos, prácticas y elementos específicos. La sexualidad es uno de estos elementos, porque se refleja en las experiencias de vida de un individuo, caracterizando a veces costumbres, preferencias, estilos de vida

que en algunos casos —y regreso al discurso de antes— se uniforman y caracterizan ya no solo al sujeto, sino a la categoría completa. Esto explica también los procesos discriminatorios internos en la misma comunidad *gay* hacia quien no se reconoce en un estilo que hoy tiende, ya que se refiere a la homosexualidad masculina, al *macho* (11). En correspondencia con el pensamiento de Valentine (9), estos procesos discriminatorios son el resultado de una rígida separación entre identidad de género y sexualidad que una parte de la comunidad *gay* ha asumido plenamente en virtud de la necesidad de una claridad identitaria que, en el caso de la homosexualidad masculina, se traduce con la eliminación del espectro de la feminidad de sus cuerpos, feminidad a la cual, a su vez, se asocia la idea de debilidad (11). Si los homosexuales afeminados son marginados, es porque el contexto en el que se mueven todavía asume sobre sí, en las formas de un neopatriarcado, la devaluación estructural de la feminidad que, al encarnarla de forma parcial, sobre todo por medio de un cuerpo masculino, se hacen portadores de un hibridismo hoy evidentemente inaceptable.

### *Femminielli* improprios (?)

Si bien los *femminielli*, como muchos de ellos tienden a subrayar, no entran por varias razones en la categoría *gay*, el término *femminiello*, en su versión abreviada *femmenè*, lo utilizan algunos homosexuales para ofender a otros homosexuales, justamente en virtud de esa discriminación dirigida a quien encarna lo femenino en un modo o en el otro (11).

Tal «inconsciente androcéntrico», como Bourdieu lo ha definido (22), está estructurado de manera que condiciona las formas lingüísticas dentro de la misma comunidad de los *femminielli*.

Como en el caso de un entrevistado que, sobre la definición de sí mismo, ha tenido dudas y reflexiones. En un primer momento, se identificó como *gay*, término al cual, me ha contado, llegó «después»: «Antes me sentía más *femmenella*, ahora más *gay*».

Cuando, en el curso de nuestra conversación, emergió la cuestión de la pareja *gay*,<sup>9</sup> mi interlocutor se disoció inmediatamente de la categoría afirmando con plena seguridad que era *femminiella*. Es plausible, por lo tanto, que este último utilizara el término *gay* asociándolo a modernidad, «a la emancipación de los tiempos modernos».

Siempre en relación con la autodefinition y el empleo de los términos, cito a continuación parte de la entrevista a Ernesto,<sup>10</sup> que se identifica

como *femminiello* y aquí responde a mi pregunta sobre el hecho de referirse a sí mismo en femenino o en masculino:<sup>11</sup>

¡En masculino! [...] no, no viene al caso; en femenino [...] cuando estamos entre nosotros, sí [...] entre nosotros, homosexuales, *femminielli* [me da ejemplos en dialecto]. Cuando estamos con las personas llamadas normales, me parece extraño que me traten en femenino; si me lo dice una *femminella*, sí.

De primera impresión, parecería que no hace distinción entre *femminiello* y *gay*:

Yo soy un *femminello*, somos las últimas en Nápoles, porque la *femmenella* en Nápoles está en extinción [...] porque ahora tú ves [...] nosotros hemos sido afortunados [...] porque había una *femminella* que la llamaban La Creola Nera [La Criolla Negra]; era una travestida que murió a los 74 o 75 años y que de varoncito era de una belleza estremecedora [...] tan bella era que ejecutaba el bolero en Porta Capuana, el bolero de Ravel, y todos le daban dinero. Porque en aquella época los *femminielli* subsistían con la *posteggia* [posicionarse en una esquina para ejercer la prostitución] (finales de los años cincuenta) [...] ella me decía que hemos sido afortunados porque las de su generación nos habían abierto el camino y nosotras lo estábamos explotando. Los de los años noventa-principio de los dos mil son los que la están pagando, ¿y sabes por qué? Son los que se hacen llamar gays y se encierran dentro de los *dark rooms*, los locales y no son visibles; nosotros somos los últimos visibles. Se dejan crecer los bigotes, la barba en forma de candado, se ven musculosos, se meten en los *dark rooms* y son feminísimas, pero cuando salen se hacen los machos; sin embargo, nosotros éramos visibles, en las casas, por la calle y en los locales. Nosotros éramos más libres. Teníamos la plaza Vittoria, que era la llamada plaza gay. Ahora tienen la plaza Bellini, pero después les entran a golpes... a nosotros nunca nos han golpeado. La Villa Comunale [...] había un *battuage* de noche que era algo loco; se reía, se bromeaba. Estaba toda la provincia de Nápoles [...] venían al Roof Garden para ver a los *femminielli* [...] ahora ya no los ves en la calle. Los ves dentro de los locales, porque por la calle los golpean ahora, a menos que no seas una bella trans.

Hubo una transición: si te aceptan como *femmenella* visible [...] yo soy así como me ves siempre, no me oculto, mientras que ahora los gays se reprimen. Con las transexuales hay una transición [...] gays, *femmenelle* y transexuales. Comienzan a quitarse el vello, se dejan crecer el pelo, se ponen hormonas, se van ajustando.

Existiría, por lo tanto, una clara analogía, una verdadera y propia superposición, entre *gay* y *femminiello*. Sin embargo, en el curso de la entrevista emergen las diferencias relacionadas no solo con los estilos de vida y con el performance del sí, en los contextos ordinario y extra-ordinario, sino también con la identidad de género.

Yo hago espectáculos en los restaurantes, canto las canciones de Giulietta Sacco [...] ¡por lo tanto, automáticamente soy una *femminella* declarada! ¡Pero el gay no te canta la canción de Giulietta Sacco! Que es un icono de los gays napolitanos, una cantante bellísima, una voz estupenda. Pero el gay no te canta la canción.

Las diferencias [entre gays y *femminielli*] son muchas. Un gay no camina con un *femminiello* declarado a su lado. He tenido un montón de discusiones con los gays por este hecho. Porque se sienten que quieren hacerse los varones. Otra cosa [...] yo, con otra *femminella* declarada como yo, [...] ¡nunca! ¡Me viene la alergia! ¡Mientras que ellos, sin embargo, gay y gay hacen el amor, se hacen novios! El verdadero amor es aquel entre personas del mismo sexo [aquí se refiere a *género*]. Con una *femminella* el llamado heterosexual que se esconde, con esposa e hijos, puede dedicarte [a ti *femminella*] alguna hora durante el día, pero no todo el tiempo porque tiene esposa e hijos [...] tú eres siempre *femminella*. Sin embargo, gay y gay deciden estar juntos y van a vivir juntos, hacen todo juntos y viven felizmente y es una historia que puede durar. Para una *femminella* es imposible tener eso con un macho como nos gustan a nosotras.

Cuando antes mi interlocutor distinguía entre *femminielli* y *gay* en relación con el hecho de vivir y mostrar la propia diversidad/feminidad en público (homosexual/*femminiello* declarado), evidentemente se refería, pues, a los *femminielli* que no tienen el valor de declararse como tales y que, por ende, se «reprimen» asimilándose a los *gays*. Remite este «enmascaramiento»

al contexto, o sea, a Nápoles, que se ha vuelto excluyente y violento con respecto a quien encarna la duplicidad/diversidad.

El otro aspecto fascinante se refiere a la transición, que él identifica, de la homosexualidad al transexualismo.

Yo no cambiaré nunca mi cuerpo, me siento un *femmenella* realizado como soy [...] he pasado también por la experiencia del travestismo [...] pero de día era siempre la *femminella*, de noche era un trans, un travesti. El trans es el que comienza a hacer modificaciones a su cuerpo; sin embargo, yo me ponía mis senos de silicona, la peluca, me maquillaba: el travesti.

[...] Ahora los que quedan se cuentan con los dedos de las manos [...] ahora son más trans, más gay que *femminielli* [...] ahora los *femminielli* más declarados en Nápoles [...] te puedo enumerar una decena. Los propiamente declarados visibles.

Una de las razones del proceso de depauperación («extinción») de esta figura es, al decir del informante, también el resultado de prácticas discriminatorias que operan tanto dentro como fuera del sistema. Narra el cambio percibido por él con mucha claridad de lo sucedido en Nápoles en el curso de un decenio («Teníamos la plaza Vittoria, que era la llamada plaza gay. Ahora tienen la plaza Bellini, pero después les entran a golpes [...] a nosotros nunca nos han golpeado»). Y sin embargo, en sus varias reflexiones, positivas pero también negativas, el vínculo entre los *femminielli* y la ciudad sigue siendo inseparable.

### Las *femminelle* y los lugares

*Sciò Sciò: femmeniell tombola e tammorre* es un espectáculo ideado por Luigi Di Cristo, que es también el presidente de la Associazione Femminele Antiche Napoletane (AFAN).

Así lo cuenta su creador:

Una tarde de otoño de 2008 en Roma le expresé a Ciretta<sup>12</sup> una exigencia que me nacía dentro; sentía una necesidad de investigación acerca de mi pasado y del territorio en que nací. Me respondió que la materializara y la viviera. Había entrado en un divertido juego que me conducía a mis abuelos, a los bandoleros, a los contrabandistas y a los campesinos, a las peregrinaciones a Montever-

gine, al mar a cien metros de mi casa de campo, a mis primeras experiencias de juegos sexuales inocentes. Tantas imágenes y coincidencias pasan ante mis ojos. El mundo del *femmeniello* siempre ha estado presente en mí y, después de años de ausencia, el juego me ha permitido encontrar a mi gente [...] he visitado tanto y a tantos [*femminielli*] he conocido y reconocido. En 2009 encontré a Gerardo Amarante, actor y cantante. Fue una gran visión y desde entonces siempre he amado su arte en el canto y la actuación. Ha sido él quien me ha inspirado a *Sciò Sciò*. Le cuento a Ciretta y ella, contenta, después le regalará al espectáculo un toque de teatro popular contemporáneo. *Sciò Sciò Ciucciuvé* se convierte así en espectáculo de cultura popular, música, teatro, danza y juego de la tómbola. Los dos personajes principales, junto a los músicos, se funden en el recorrido, llevando al espectador a un estado diferente de conciencia, el sueño. Si el espectador es de cultura popular partenopea, entonces puede convertirse también en actor por una noche. Año 2013. Mi investigación continúa, somos más grandecitos; tengo más informaciones, fotos, documentos, historias y personajes, pero sucede algo diferente: decidimos liberar la *ciucciuvettola* del título, cambiando por *Sciò Sciò: femmeniell tombola e tammorre*. Con el ritmo de la *tammorra* y la voz de Marcello Colasurdo, el pasado de la historia antigua partenopea ocupa su espacio bajo la carpa de circo. Un bellissimo y emocionante encuentro con Marcello, quien como mamá mece y canta a todos sus hijos. ¡Ya está! Estos tres personajes son las columnas de carga de *Sciò Sciò*. Me dije: el espectáculo está completo. En torno giran otros artistas y personajes del público que matizan los colores principales. *Sciò Sciò* es un espectáculo compuesto, sin una dirección técnica, solo momentos temporales; es un espectáculo que siempre han organizado de formas diversas, y organizan todavía, los *femminielli* en sus barrios, en los patios o en las casas privadas. 'A Pullera, Recchie 'e puorc, Pierrezotta y 'a Shangai eran personajes del barrio Forcella en Nápoles durante los años sesenta y setenta del siglo xx, y organizaban anualmente una fiesta de Plaza y durante el año siempre eran invitadas a las ceremonias. Eran activas artísticamente y muy amadas.

Mi investigación deviene conocimiento, un mundo que había dejado y que ha regresado con este regalo. Un ojo atento y un oído

sensible pueden encontrar las escenas y sonidos de *Sciò Sciò* esparcidos en formas diversas, en los barrios populares a lo largo de la costa del golfo o en las faldas vesuvianas. El espectáculo tiene una sola parte que dura aproximadamente dos horas.

Ciro Ciretta (Cascina), *femmenella y performer*, ha afirmado en el curso de la presentación pública del espectáculo *Sciò Sciò*:<sup>13</sup>

*Sciò Sciò* no lo podemos hacer en Berlín; lo podemos hacer aquí, porque el público que asiste es un público que tiene la medio fémina en la sangre; este público no te percibe como «curiosidad», sino como expresión «normal». El nuestro es un público muy popular [...] cuando digo popular no quiero decir de las *vaiasse*;<sup>[14]</sup> quiero decir un público que mantiene una cultura popular, que no le gusta nada al ambiente burgués. La burguesía, que tiene más maneras porque tiene la habitación para dormir, el comedor; por ejemplo, se puede afirmar que algo como *pucchiacca*<sup>[15]</sup> se dice en el retrete. En la cultura popular, en el *vascio*,<sup>[16]</sup> donde el retrete es un todo único [con el resto de la casa], existe, sin embargo, este tipo de lenguaje, para mí refinadísimo [...] la *pucchiacca*, el cerebro y el corazón es un todo único. No puedo *vivirme* la parte pélvica el sábado por la noche en los locales, ¿y después toda la semana qué hago de mi cuerpo? Es un cuerpo dividido, destinado a la esquizofrenia, en el mejor de los casos. Sin embargo, en la cultura popular, este cuerpo íntegro aún se sostiene porque hay todavía cultura popular, y nuestro público es mayormente de cultura popular. Cuando digo que este es nuestro público, quiero decir que reconocen no solo en mí a la medio fémina, sino que la reconocen en ellos, que pertenecen a un territorio donde la duplicidad la respiras [...] no es algo que no exista. También los varoncitos que nacen aquí, tienen una virilidad que es diferente de la de Berlín. Tienen una dulzura, tienen esa costumbre de llevarle la *pasterella* [un dulce] a la mamá el domingo. Tienen su gracia, por lo que nos la encontramos no solo en la parte cultural, sino también cuando *vas a la cama* [se refiere a encuentros sexuales/amorosos], encuentros dulzura que no te los hace previsibles otro tipo de cultura [...] es otro lugar [...] antes de llegar a la homosexualidad, que es una palabra tan global, enorme, que hace perder la posibilidad

de podernos ver y de podernos entender [...] porque son palabras globalizadas. Gays los puedes encontrar por todas partes, tienen el mismo *look*. *Sciò Sciò* [...] antes de llegar a esta cosa enorme, volvamos al hecho de una medida humana en la que tengo más posibilidad de entender mejor. Reduzco esa palabra enorme (*gay*), que abraza tantas cosas, a una geografía precisa, la del *femminiello*. Porque me da la posibilidad de entender cómo se adaptan las cosas en un territorio. Porque basta ir a Afragola, a Roma, y ya es otra realidad. Es necesario regresar a las medidas propias. Mi regreso al *femminiello* es la posibilidad que me doy de diálogo con una medida geográfica mía; no puedo hablar de la homosexualidad que en algunos casos no entiendo nada [...], porque la de Milán es algo muy diferente de la mía. Siento que hay dos mil años de lejanía, que no son solo entre las *femmenelle* y las transexuales, sino entre las propias *femminelle*. Esta carga pesada de dos mil años se siente; yo la siento muchísimo. Iniciar el discurso con esa bella fluidez [...] a mí me gusta exactamente contar que no la tengo. Porque siento que por tantos años hemos estado separadas entre nosotras y separadas de la cultura de allá, la oficial.

La reflexión de CiroCiretta sobre la experiencia de su sí de *femminella* aclara la necesidad de distinguirse con el fin de proclamarse en la propia autenticidad, que no se puede disociar del contexto de referencia, o sea, un lugar físico, profundamente connotado cultural y socialmente, y un pasado, un tiempo antiguo, que legitima un *modus vivendi et operandi* único en su género. CiroCiretta habla de *gays* como de una realidad que hoy incluye muchas categorías, de las cuales, sin embargo, a ella (él) le gusta disociarse. Asimismo, se disocia de la fluidez, que tal vez para él (ella) es sinónimo de no tener raíces, de ser los/las mismos/as en cualquier lugar, lo que deslegitimaría la propia esencia de *femminella* que ella (él) siente encarnar.

La relación con la ciudad de Nápoles y con el napolitano permanece fundamental en el discurso sobre las *femminelle*, particularmente en su connotación de otro género. Como 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 gender* [...no existe una fórmula ya preparada que produzca categorías y roles de sexos o géneros divergentes, lo que sugiere que condiciones especiales —demográficas, simbólicas e históricas— se combinen con el fin de crear las bases necesarias y suficientes para la convencionalización y la transmisión histórica del tercer sexo o género] [27].

En diversas partes de este libro se ha tratado sobre simbolismos, incluidos los rituales, que ven como protagonistas a las *femminelle* y que han sido, y en cierta medida lo son aún, dispositivos de inclusión social y fuente de legitimación de una identidad otra, de exactamente un tercer (otro) género. La relación con la ciudad —aunque la figura de las *femminelle* no se refiera solo al contexto urbano, sino también a otros lugares de la región napolitana—, que muchos han definido «de naturaleza femenina», si no «de naturaleza doble», sigue siendo el elemento más evidente, sobre todo cuando se trata de la relación que los *femminielli* tienen con sus tradiciones religiosas (sobre todo en la forma de la devoción popular, otra característica peculiar del contexto de referencia), rituales y artísticas, para no hablar después de algunas modalidades expresivas «típicas» del pueblo napolitano, de los lenguajes verbales y no verbales, de la peculiar visión del espacio público/privado<sup>17</sup> que, como es plausible, han sido históricamente incorporados por los *femminielli* y reelaborados en las formas que hoy los caracterizan. He aquí porqué, en la óptica de una legitimación de la variación sexual o de género, la figura del *femminiello* deviene referencia imprescindible. Y he ahí que, en algunas circunstancias, sobre todo en las que se prevé un cierto impacto mediático, el término pierde cualquier connotación negativa y se vuelve símbolo de libertad, de inclusión social, de reivindicación de derechos negados (29). Se vuelve el término sombrilla que incluye todas las diversidades sexuales y de género. Desde el punto de vista semántico, se superpone, en estos casos, al término *transgender*. Este proceso de «apropiación identitaria» sucede en virtud de un pasado que legitima y sacraliza la *praesentia* de los sujetos hoy llamados *gender non-conforming*. La figura del *femminiello* en ciertos casos aparece de trasfondo, convirtiéndose en una presencia «políticamente» tranquilizadora que «autoriza» y «valoriza» un fenómeno cultural, un evento, aun cuando no participe directamente.<sup>18</sup>

## *Femminelle*, no en tránsito

En la comunidad trans *mtf* (de hombre a mujer), el término *femminiello* puede indicar diversas experiencias. A continuación un extracto de una entrevista a Sara, una mujer trans que entrevisté en 2012.

Una de nosotras cuando es pequeñita ve por la calle a las otras [...] ve una semejanza y por tanto lo sabe. Dices: «...debo ser gay, esos afeminados, el *femminello*, o me gusta más la trans [...] ¡porque a mí me gusta más la trans!». Porque uno después las ve y quiere ser como ellas.

Sigue el discurso sobre las hormonas, que toma desde muchachita y sin control médico «porque te sientes demasiado mujer dentro», y las operaciones de cirugía estética.<sup>19</sup> Una frase que a menudo aparece es «¡esa no se ve para nada que es trans!», o sea, pasa por una mujer, que es después el objetivo de muchas de las mujeres trans que he encontrado en estos años,<sup>20</sup> estén operadas —vale decir, sometidas a reconversión quirúrgica de los genitales— o no. La tensión en un cuerpo «conforme», es decir, dirigido a adquirir el aspecto del género al cual se siente pertenecer (tender a la Unidad), es lo que en mi opinión desentona mayormente con la «duplicidad», también visible, propuesta por los *femminielli*. Tales visiones contrastantes pueden crear, también dentro de la experiencia *transgender* —utilizando ahora este término en un sentido totalmente inclusivo de todas las identidades *gender variant*—, una distancia con respecto a quien, en modo *evidentemente* diverso, vive la experiencia del propio sí y lo pone en escena en una modalidad no conforme.

*Femminiello* se vuelve, por ende, en una denominación asociable a «antigüedad», entendida aquí no como elemento de legitimación, sino en el sentido de «cosa superada, vieja», o asociable a «fealdad», en referencia a un femenino que no se representa como tal, sino en un cuerpo «aún» evidentemente masculino (1,23-25); en algunos casos, *femminiello* viene a indicar, en sentido despectivo y dentro de la misma comunidad trans, a las mujeres trans no operadas. En este caso, *femminiello* coincide con, o se superpone a, *ricchione* (marica), término que se emplea también en la comunidad trans, a menudo en sentido negativo, para subrayar la masculinidad (o sea, falta de feminidad) del sujeto al cual se dirige el epíteto (1). La utilización indiscriminada de un término o del otro no es casual, como es natural, sino el resultado de una mirada desde abajo

que, por un lado, no disocia la sexualidad de la identidad (de género)<sup>21</sup> y, por el otro, practica hoy una discriminación sobre la base de un reduccionismo en el cuerpo, en su parte genital, que debe volverse conforme, mediante un trabajo de demolición y reconstrucción, para consentir la «legitimidad» identitaria (23,25,30); en una palabra: transnormatividad (para traer a colación una vez más la perspectiva *queer*).

No obstante, desde la perspectiva de los *femminielli no trans* que he encontrado, la diferencia entre ellos y las mujeres trans se refiere, aparte de la visión del sí propio por medio de un cuerpo que cambia o no, también a la continuidad con las tradiciones del lugar, del *callejón*, del barrio, en su sentido más amplio. Más allá de las prácticas simbólicas, devocionales y rituales que pertenecen a tal tradición, se encuentra incluso también el vínculo con algunos valores que se podrían definir, efectivamente, como «tradicionales», como el de la familia (heterosexual), lugar considerado sagrado por los *femminielli*, sobre todo siempre que sea contexto para acoger y compartir (y, por ende, con una función de familia ampliada, si queremos). Aquí, de hecho, emerge una ulterior, a menudo remarcada, diferencia con la figura de las trans contemporáneas quienes, a causa de su impetuosidad física, o por el solo hecho de ser asimilables visiblemente con las mujeres biológicas (*passing*), podrían llegar a representar un peligro para la estabilidad conyugal de las familias con las que entran en contacto (31), sobre todo, aparte de la cuestión estética (aunque es plausible que haya una conexión entre cierta elección de modificar el cuerpo y el alejamiento de ciertas tradiciones), por la diferencia de las mujeres trans con las dinámicas del callejón, que incluyen el respeto por los valores del lugar, de los que la familia representa el núcleo. Por otra parte, el respeto es recíproco, como más de un interlocutor ha querido subrayar al referirse a una inclusión social que comienza por compartir los valores mencionados: «es necesario comportarse bien».

El discurso se puede remitir al cuerpo, en el sentido de un enfoque diferente de este a consecuencia de las mutaciones relacionadas también con los procesos de medicalización de ciertas experiencias, además de un más fácil e inmediato acceso a las tecnologías quirúrgicas en condiciones de reconstruir los cuerpos «no conformes»; tales mutaciones marcan una diferencia entre los sujetos *gender variant* en relación con la edad en el registro civil, que cambia de modo significativo la experiencia que se hace del propio cuerpo, así como (en mi opinión, los dos elementos se vincu-

lan) define la relación con la comunidad circundante (1,23-25). También entre quienes se definen como trans y han hecho uso del tratamiento hormonal y de la cirugía estética emergen reflexiones sobre las diferencias entre *femminelle* y trans. Como en el caso de Carmen, entrevistada en 2013.<sup>22</sup>

La mentalidad era otra: el *femminiello* formaba parte de la familia, el edificio era toda una familia. Existe todavía, pero la mentalidad ha cambiado; la trans se siente que está buenísima porque el pueblo la hace sentirse así. Todavía hoy los *femminielli* de la Sanità<sup>23</sup> están en casa con las familias. Las trans de hoy no tienen estas características; aspiran a la belleza, al bienestar y son ignorantes. Nosotros somos ignorantes, pero hemos aprendido de la calle, de la vida. Una trans de hoy se encuentra en dificultades, *no sabe vivir*.

En este caso, Carmen habla de trans de ayer y de hoy, para subrayar una diferencia vinculada justamente a la relación con el contexto y con sus valores de referencia.<sup>24</sup> Asimismo, en su relato el *femminiello* se distingue de las trans y se le define como un «hombre muy afeminado», justo a causa de la falta de modificaciones del cuerpo.

Por lo tanto, *femminiello* es un *significante fluctuante* por su propiedad transformativa en relación con los contextos y los sujetos que así se denominan. Se oscila entre el *queer* (rechazo del *passing*, por ejemplo) y el tercero u otro género, también en virtud de los simbolismos que connotan esta categoría; o se hace referencia a *transgender*, si con este término se pretende «una posible alianza política entre todas las formas imaginables de antinormatividad de género» (y, en este caso, *transgender* se articula con *queer*).<sup>25</sup>

Desde este punto de vista, la investigación de campo prolongada en el tiempo ha permitido captar los matices de este término que, en su fluctuar, a menudo más que aclarar parece obstaculizar el intento de categorizar. Lo que nos vuelve a llevar al profundo sentido de lo *queerness*.

Con tal perspectiva, la de los *femminielli* es una identidad profundamente subversiva, en condiciones de desestabilizar a quien intente sistematizar científicamente el sentido (perspectiva *desde lo alto*). Subversiva también en su reproposición de una ambigüedad, de una indefinición, que hoy no puede aceptarse (perspectiva *desde abajo*).

Al inicio de este ensayo definía a los *femminielli* también como sujetos *genderqueer*. Esta definición se refiere, en realidad, sobre todo a las jóvenes

generaciones norteamericanas, en su capacidad/posibilidad de retar el binarismo y, con ello, la tendencia a la normatividad/normalización —que se traduce a menudo en una ausencia de ambigüedad— presente, ya hemos visto, en los mismos contextos LGBT y, por ende, también dentro de la comunidad *transgender*.

Las identidades *genderqueer* desestabilizan, por lo tanto, no solo las categorías del *gender*, sino también las del *transgender*<sup>26</sup> (7).

En mi opinión, los *femminielli* conducen a la misma desestabilización, aunque no conscientemente, y tampoco la de ellos es una operación «política» o de reivindicación de una identidad otra. Ellos existen y basta.

## Notas

<sup>1</sup> Sobre este punto, o sea, sobre la distinción entre identidad de género y orientación sexual, volveré en párrafos sucesivos. Me limito, en esta fase, a subrayar, mediante la siguiente cita, el recorrido/proceso de construcción de tales nociones:

Solo en 1953, por la publicación del artículo «Transvestism and Transsexualism» de Harry Benjamin, el término *transsexual*, ya utilizado por Cauldwell como adjetivo, fue sustantivado para indicar una precisa categoría de personas: en este punto, por ende, la identidad del invertido se divide, dando vida a las dos identidades del homosexual y del transexual. Aparece así conceptualizada la diferencia entre identidad de género y orientación sexual [...] [2].

<sup>2</sup> Por otra parte, como decía hace poco, esta separación es en sí misma objeto de reflexión, como veremos en breve.

<sup>3</sup> En correspondencia con Bernini, por *significante fluctuante* no se entiende un «significante completamente vacío o abierto a cualquier significación» (6). La diferencia entre los dos términos está en el hecho de que *queer* tiene un fuerte valor y connotación política, crítica y contrastante con respecto a los binarismos sexuales y de género, y a las formas fóbicas hacia las variantes de género y sexuales. El término *femminiello* y las propias identidades que se identifican en esta categoría, incluso llevando a efecto, en mi opinión, una práctica de resistencia a los diversos órdenes normativos y normalizadores, en la mayor parte de los casos no tienen conciencia de un valor político, aunque solo fuera por la fuerte dimensión local que las considera.

<sup>4</sup> Que no definiría tercero o cuarto, en la óptica de una superación de las clasificaciones que de todas maneras dejan fuera de las categorías a quien no se encasilla en estas.

<sup>5</sup> Traigo aquí parte de la definición de *genderqueer* tomada de la *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...* [El concepto de *genderqueer* tiene su génesis en el desarrollo de un movimiento queer en la década de los noventa del siglo pasado, que redefinió *queer* como un término de empoderamiento y se enfrentó a la heteronormatividad y las ideologías conformistas de muchas organizaciones lésbicas y gays. De forma similar, el término *genderqueer* desafía la normatividad de género y la suposición general, incluso entre muchas personas *transgender*, de que se es macho o hembra. Una identidad *genderqueer* desafía el tradicional paradigma transexual de que los individuos que sienten que pertenecen a un género diferente al asignado al nacer tratarán de expresar por completo ese género diferente mediante el cambio de sus cuerpos y la presentación sin ambigüedades de acuerdo con ese género] [7].

<sup>6</sup> Como sostiene Elisabeth Badinter, «el conocimiento del mundo comienza con la clasificación y la distinción» (8).

<sup>7</sup> Uno de los casos más evidentes, a florado en el curso de mi etnografía en Nápoles, muestra la efectiva existencia de dinámicas discriminatorias y procesos de ostracismo —cuando no incluso de violencia— por parte de los mismos hombres gays con respecto a los homosexuales afeeminados (11).

<sup>8</sup> Me urge aclarar la cuestión de la performatividad de los géneros, la naturaleza etimológica del término, así identificada por Victor Turner, padre de los estudios sobre la performance en antropología. El término deriva del francés antiguo *parfournir* que significa «completar». Para Turner, «una performance es, por lo tanto, la conclusión adecuada de una experiencia», lo mismo que «una experiencia vivida nunca está verdaderamente completa hasta que no se “expresa”, es decir, hasta que no se comunica en términos inteligibles para los demás, por medio del lenguaje o en otro modo» (20). Llevando el discurso al orden de las identidades individuales, resulta evidente que no podemos ser si no es en relación y en referencia al otro, que nos mira y que, con su mirada, nos completa. La identidad es, por otra parte, constitutivamente un proceso dialéctico y relacional, como nos enseña la antropología. ¡En este sentido, después de todo, somos todos constitutivamente dobles (o, mejor, múltiples)!

<sup>9</sup> Como se verá también más adelante en el texto, para un *femminiello* una relación con otro como él (ella), o sea, con otro *femminiello*, es impensable. Sobre el tema, véase Mauriello (1,11,23,24).

<sup>10</sup> He entrevistado a Ernesto muchas veces entre 2011 y 2014 en Nápoles.

<sup>11</sup> Cfr. Mauriello (25,26).

<sup>12</sup> Véase después en el texto. Se trata de *CiroCiretta Cascina*.

<sup>13</sup> El evento de presentación del espectáculo se realizó el 21 de enero de 2015 en el café literario *IntraMoenia* en la plaza Bellini, en Nápoles. *CiroCiretta (Cascina)* en aquella ocasión intervenía como *performer* del espectáculo y también como miembro de la AFAN (Associazione *Femmenelle Antiche Napoletane*) presidida por Luigi Di Cristo, también presente en el evento. El espectáculo, al cual asistí, se presentó después el 23 de enero del mismo año en el teatro Politeama de Torre Annunziata.

<sup>14</sup> Término de la lengua napolitana que literalmente se traduce como *servaccia*, que indica a las mujeres de bajísima condición social.

<sup>15</sup> Término de la lengua napolitana que indica el genital femenino.

- <sup>16</sup> Término de la lengua napolitana que indica la vivienda de un solo espacio a nivel de la calle, típicas de los barrios populares de Nápoles.
- <sup>17</sup> Me permito remitir a mi texto de 2016 (28).
- <sup>18</sup> Como sucede en el *spusarizio* (matrimonio) —en cuya descripción no me detendré, ya que en este mismo libro otros y otras lo han hecho de forma destacada—, que de hecho históricamente connotaba la figura del *femminiello* y que hoy, sin embargo, ocurre que lo celebre también quien, en lo cotidiano, no se reconoce como *femminella*, como en el caso de hombres *gays* o de sujetos que se definen como trans. Lo que no quita, sin embargo, que el matrimonio siga siendo *de los femminielli*.
- <sup>19</sup> Cfr. Mauriello (30).
- <sup>20</sup> Lo cual parecería que es obvio, cuando, sin embargo, no lo es; como he observado in situ, a algunas mujeres trans les gusta ser reconocidas (identificadas) como trans, porque para ellas es elemento de distinción y motivo de orgullo identitario.
- <sup>21</sup> *Ricchione* en la lengua napolitana indica al homosexual llamado «pasivo». Desde el momento que la pasividad, también en sentido sexual, se asocia a la feminidad, el rol sexual pasivo, por ende femenino, viene a corresponder con la identidad del sujeto. Esto en un contexto, el de la plebe, en que, como señalaba al inicio del ensayo, identidad de género y sexualidad no son nociones separadas entre sí, por lo menos no siempre y no en modo tan neto. De hecho, de tal contexto proviene buena parte de los sujetos *transgender* con los cuales compartí en los últimos años.
- <sup>22</sup> En la época de la entrevista Carmen tenía 46 años.
- <sup>23</sup> Se trata de un barrio de Nápoles.
- <sup>24</sup> Para profundizar, véase Mauriello (25).
- <sup>25</sup> Cfr. Stryker S. Una storia del movimento transgender. Esperienza, omonormatività e pratiche disciplinari. 2015 [2008]. p. 40-1, cit. en Bernini (32).
- <sup>26</sup> Con particular referencia al «paradigma transexual tradicional» para el cual «los individuos que se sienten de un género diferente del asignado al momento del nacimiento, aspiran a expresar ese género diferente de modo completo, modificando sus cuerpos y presentándose de forma no ambigua como ese género» (7).

## Referencias bibliográficas

1. Mauriello M. Corpi dissonanti. Note su gender variance e sessualità. Il caso dei femminielli napoletani. Archivio Antropologico Mediterraneo. 2018;20(2):1-21.
2. Bernini L. Le teorie queer. Un'introduzione [versión e-book]. Milano: Mimesis; 2017. [La cita se encuentra en p. pos. 871].
3. Lévi-Strauss C. Introduzione. In: Mauss M. Teoria generale della magia e altri saggi. Torino: Einaudi; 1991 [1950].
4. Ob. cit. 2: pos. 1585.
5. Ob. cit. 2: pos. 110.
6. Ob. cit. 2: pos. 1596.

7. Beemyn BG. Genderqueer. In: O'Brien J, editor. *Encyclopedia of Gender and Society*. Vols. 1 y 2. SAGE Publications, Thousand Oaks, California: SAGE Publications; 2009. p. 370.
8. Badinter E. XY. *De l'identité masculine*. Paris: Odile Jacob; 1992.
9. Valentine D. *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*. Durham: Duke University Press; 2007.
10. Ob. Cit. 2: pos. 1608.
11. Mauriello M. Se sei gay non puoi essere femminiello! Note a margine su sessualità e genere nel mondo gay napoletano. In: Simone A, compilador. *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*. Milano: Mimesis; 2012. p. 97-109. [Lo expresado en el texto se halla en pp. 100-1].
12. Laqueur T. *Making Sex. Body and Gender from Greeks to Freud*. London: Harvard University Press; 1990.
13. Herdt G. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books; 1994. [La cita se encuentra en p. 26].
14. Ob. cit. 13:32.
15. Ob. cit. 13:29.
16. Ob. cit. 2: pos. 846.
17. Ob. cit. 2: pos. 834.
18. Foucault M. *Storia della sessualità*. Vol. 1. *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli; 2006 [1976].
19. Ob. cit. 2: pos. 858.
20. Turner V. *Dal rito al teatro*. Bologna: Il Mulino; 1986 [1982]. p. 37.
21. Butler J. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*. Firenze: Sansoni; 2004 [1990]. p. 6.
22. Bourdieu P. *La domination masculine*. Paris: Éditions du Seuil; 1998.
23. Mauriello M. What the body tells us. Transgender strategies, beauty and self-consciousness. In: Rees Emma LE, editor. *Talking Bodies. Interdisciplinary Perspectives on Embodiment, Gender and Identity*. London: Palgrave Macmillan; 2017. p. 55-73.

24. Mauriello M. Altri generi in performance. La rappresentazione dell'esperienza trans tra rito e teatro a Napoli. In: *Annali 2013-2015*. Napoli: Università degli Studi Suor Orsola Benincasa; 2017. p. 205-31.
25. Mauriello M. In corpore trans. Dinamiche di inclusione/esclusione nel processo di medicalizzazione delle identità transgender. Una ricerca etnografica nella città di Napoli. *AM - Rivista della Sociedad Italiana di Antropologia Medica*. 2014;(38):437-56. [Lo expresado en el texto se encuentra en p. 439].
26. Ob. cit. 1:10.
27. Ob. cit. 13:22.
28. Mauriello M. *Drammi di genere. Femminile e maschile nel teatro di Raffaele Viviani*. Quaderni di Civiltà e Religioni. Padova: Edizioni Webster Libreriauniversitaria.it; 2016.
29. Ob. cit. 24:217.
30. Mauriello M. 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*. 2013;(35-36):279-308.
31. Ob. cit. 25:450.
32. Ob. cit. 2: nota 27, pos. 1376.

### **Bibliografia consultada**

- Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press; 2000.
- Califa P. *Sex Changes. The Politics of Transgenderism*. New Jersey: Cleis Press; 1997.
- Fausto-Sterling A. *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books; 2000.
- Mauss M. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi; 1991 [1950].
- Namaste V. *Sex change, social change. Reflections on identity, institutions, and imperialism*. Toronto: Women's Press; 2005.
- O'Brien J, editor. *Encyclopedia of Gender and Society*. Vols. 1 & 2. Thousand Oaks, California: SAGE Publications; 2009.

- Prosser J. *Second skins. The body narratives of transsexuality*. New York: Columbia University Press; 1998.
- Rees Emma LE, editor. *Talking Bodies. Interdisciplinary Perspectives on Embodiment, Gender and Identity*. London: Palgrave Macmillan; 2017.
- Simone A, compilador. *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*. Milano: Mimesis; 2012.
- Stryker S, Whittle S, editors. *The Transgender Studies Reader*. New York: Routledge; 2006.



¡Ha muerto el *femminiello*!  
¡Viva el *femminiello*!  
Patrimonialización y renacimiento  
de una figura social napolitana

MARIA CAROLINA VESCE



En el curso de los últimos decenios ha crecido y se ha intensificado el interés hacia aquellas figuras de género liminal (1,2) o disidentes (3) que en el contexto napolitano y en algunas áreas de Campania se reagrupan con la etiqueta de los *femminielli*. Figuras extremadamente complejas, que han sido objeto de las atenciones de comediógrafos, escritores e investigadores sociales en calidad de portadores de un ethos común o por su capacidad de adaptarse al contexto y de llevar a cabo procesos de transformación. Experiencias marginales y vulnerables, representadas como parte integrante del subproletariado urbano (4,5) que en Nápoles durante mucho tiempo ha sido identificado con el pueblo de los «*lazzari*» (holgazanes), asociado a la vida de la calle, a la prostitución, a la delincuencia y a la «locura moral». A estas representaciones sirve de espejo una imagen positiva y tranquilizadora del *femminiello* como confiable *care-giver*, «identidad»<sup>1</sup> antigua que encarna una feminidad a la vieja usanza (7,8), que posee poderes especiales y, justamente por su ser doble, puede volverse canal de comunicación entre lo terrenal y lo ultraterrenal.

Unidas por la constatación de las profundas transformaciones que han atravesado el tejido social napolitano, las más recientes representaciones del *femminiello* parecen compartir las preocupaciones por la inminente desaparición de esta particular figura social. Las más antiguas entre las «representantes del género» son entrevistadas, filmadas y fotografiadas como «los últimos *femminielli*»;<sup>2</sup> se vuelven a poner en escena ritos y performances que caracteriza(ba)n la experiencia social; y antropólogos, psicólogos,

historiadores, documentalistas y periodistas producen centenares de páginas que indagan en los diversos aspectos de sus existencias. Sujeto disputado (9), el *femminiello* se vuelve protagonista de un verdadero y justo proceso de patrimonialización (7,8), soporte ideal para el compendio de estereotipos, positivos y negativos, potencialmente asociados a la napolitanidad (10-13).

Quisiera detenerme en este escrito en las relaciones y las fricciones que se producen entre los estereotipos positivos y negativos del *femminiello* y una mirada *émica* que lo concibe y reproduce como experiencia del sí. A partir de las observaciones recogidas durante una investigación de campo<sup>3</sup> de larga duración en Nápoles y en Campania, quisiera sostener que si recurrir a imágenes estereotipadas del *femminiello*, devenido sujeto ideal y emblema de la cultura napolitana, favorece el resurgimiento de formas del orientalismo esencialista características de las representaciones dominantes de la meridionalidad y, en particular, de la napolitanidad (13-15), la reivindicación para sí de la herencia y de la experiencia del *femminiello* activa un mecanismo de inédita re-producción de esta figura social, ya no solo figura de la napolitanidad sino modelo, entre los otros, de la complejidad de género.

### Un género precario y resistente

Al exponer mi proceso de investigación, me sucede a menudo que introduzco mi trabajo haciendo referencia al sentido de profunda vergüenza e inadecuación que sentí apenas llegué al campo, en febrero de 2006, cuando me comunicaron que las personas con las que pretendía realizar mi etnografía se habían extinguido (8). Más que un expediente narrativo, el desconcierto ante dichas afirmaciones permite introducir las preguntas que, inevitablemente, se debe hacer la antropóloga: ¿puede el encuentro etnográfico tomar forma a partir de una ausencia?, ¿es posible hacer etnografía sobre un sujeto/objeto desaparecido? Al agotarse el humus social en el cual encontraban una posición propia, los *femminielli* se habrían transformado en otras identidades: sobre todo gay y trans; después, más recientemente, personas no binarias, gender-queer o *gender non-conforming* (4-6,16-21). Me decían que al máximo habría podido investigar con los o las herederas de las antiguas *femminelle*, de nuevo homosexuales o transexuales, según el interlocutor. No obstante, interrogados al respecto los gays y las trans «modernas» (22) no necesariamente habrían

reconocido esta genealogía, ya que manifestaban a veces intolerancia por la aproximación con el *femminiello* (4,8), o reivindicaban en cambio la descendencia de aquella figura (6,8). La imagen que de las *femminelle* mostraba la literatura era, ya entonces, una imagen compleja e iridiscente: de los *effeminati* de Della Porta a las *femminelle* de De Blasio; de los *mantasinelli* de De Filippo al *femminella* de De Simone; de la obra maestra de Giuseppe Patroni Griffi que es Rosalinda Sprint a las dos Jennifer puestas en escena por Ruccello; de los *femminelli* de Enzo Moscato a los filmados por Michele Buono y Carmine Fornari, fotografiados por Luciano Ferrara y cantados por Pino Daniele.<sup>4</sup> Y además, las Coccinelle «*femmene y notte*»; Valentina Ok que canta «Se tu mi vuoi»; Russulella «la última *femmenella*»; Europa y Cerasella, protagonistas de los trabajos de Massimo Andrei, para citar solo algunas de las representaciones más conocidas.<sup>5</sup> Quien quisiera aventurarse en una reseña de los productos culturales que ponen en escena a los *femminielli*, incluso sin tener en cuenta la enorme producción de literatura mediocre (impresa u *on-line*), llegaría a contar diversas decenas de títulos.

La experiencia de una figura fluida,<sup>6</sup> en continua transformación, no puede redirigirse hacia una identidad precisa y claramente definible (8,27). Los intentos de rastrear los rasgos distintivos que habrían caracterizado la experiencia social de las *femminelle* en discontinuidad con las experiencias homosexuales y transexuales ya en los primeros meses de la investigación, me parecieron conducir inevitablemente a una obsesión identitaria (28) y a una inmediata ansia de autenticación (29,30) que despertaba en mí la misma vergüenza que sentí en el momento del encuentro etnográfico. La oposición *subjetividades políticas/figuras tradicionales* me parecía poco convincente y, de hecho, un instrumento potencialmente comerciable en el mercado, decididamente político, de las identidades.

También en el ámbito antropológico, las retóricas dominantes consideraban al *femminiello* una figura típicamente (es decir, exclusivamente) napolitana, una especie de tercer género (31, ver *infra*; Ranisio, ver *infra*) irreductible a las identidades homosexuales y transexuales, y más cercano en todo caso a las experiencias transgender (4,20; Zito, Sisci, Valerio, ver *infra*).

Ni varón ni mujer, *femmenell'* es quien aprende a ser mujer, un aprendiz del género (Bianchi, ver *infra*; 8). El suyo es un cuerpo que no es ni masculino ni femenino, un cuerpo a la vez atrófico e hipertrófico: por

un lado, cuerpo incompleto y perfectible, al que le faltan los atributos sexuales primarios y secundarios; por el otro, cuerpo excéntrico, a veces excesivo, que excede los límites de los géneros y se presenta como diferente de lo que nos esperamos que sea: cuerpo en el medio que en el imaginario común vive perfectamente integrado en la estructura social del callejón, y en ese espacio a veces está encargado del trabajo reproductivo, de la atención de los niños o del cuidado de las casas; un cuerpo no actual e inesperado, que reta no solo las representaciones dominantes de lo masculino, de lo femenino y, por ciertos aspectos, del orden heterosexual, sino también de lo homosexual o de la norma trans (7,8). En este sentido, el del *femminiello* es un cuerpo (y un género) vulnerable y precario, que no se deja reconducir a una norma y escapa a las definiciones propias de los modelos hegemónicos de homosexualidad, transexualidad, transgénero, fluidez o no binarismo.

Las personas que he encontrado durante mi recorrido de investigación, habitan cuerpos extremadamente diferentes entre sí, que contemplan todos los matices que van del homosexual afeminado a la trans, comprendidos todos los matices que estas mismas experiencias pueden de por sí contemplar. Algunos de ellos encarnan una condición que reta el orden social de los géneros justamente por su ser indefinido y no reconocible de inmediato. No luchan por el matrimonio igualitario ni reivindican el derecho a la adopción; en todo caso ponen en escena lo *spusarizio* y la *figliata*, tiran la tómbola, participan en la procesión de la Candelora (8). No se ponen minifaldas, purpurina ni tacones altos; a lo máximo recurren al uso de accesorios claramente distintivos desde el punto de vista de género, como una bufanda con muchos colores, una gran bolsa o un par de pantalones más apretados de lo que la moda concede al género masculino (7,8). Entre ellos hay quien ha tomado o toma hormonas, quien eventualmente ha recurrido a la cirugía estética, mientras solo dos han elegido recurrir al tribunal para solicitar que se rectifique la atribución de sexo y el cambio del nombre en el registro del estado civil.<sup>7</sup>

Con la constitución en 2009 de la Associazione Femminelle Antiche Napoletane (AFAN), un grupo de *femminelle* ha comenzado a reclamar abiertamente para sí la herencia de la *femminella*, empeñándose en documentar su historia y cultura, y a preservar su memoria (7,8).

De sujeto (y género) precario y en vías de extinción, el *femminiello* se vuelve sujeto (y género) resistente, que rebasa los confines regionales

y nacionales, y se transforma en una verdadera y propia identidad, una figura de la napolitanidad que entra en el circuito patrimonial y produce lo local (7,8).

### Napolitanidad y *femminielli*

En *Cultura popolare a Napoli e in Campania nel Novecento* así escribía Amalia Signorelli:

Nápoles es sin duda la ciudad de Italia en la cual se han producido y se producen los estereotipos en mayor cantidad, a menudo en contradicción entre sí y con los ya consolidados, que no desaparecen sustituidos por los nuevos, sino que persisten. Todos juntos y no obstante las contradicciones, confluyen en la idea de aquella «cualidad» (imaginada) que ontológicamente debería permear de sí a todos los partenopeos: la napolitanidad [32].

En torno a esta cualidad imaginada se ha ido estructurando un corpus teórico y práctico que ha entrado a formar parte de la cultura y de la conciencia colectiva (33) produciendo un pensamiento distintivo que penetra las representaciones que los mismos napolitanos tienen de sí (10). Por un lado, de ahí la idea de napolitanidad viene a coincidir con la propia cultura del «pueblo napolitano»; por otro, como subraya Giuseppina Della Sala:

...la napolitanidad es la distribución de una conciencia geopolítica en una serie de textos literarios, científicos, sociológicos e historiográficos que han contribuido no solo a la elaboración de una distinción tanto geográfica como política, tanto de intereses como de prácticas culturales, sino también a dar origen a caracteres identitarios específicos que, de cuando en cuando, encierran a los napolitanos en formas de vida estereotipadas y generalizadoras [34].

En calidad de figura de la napolitanidad, el *femminiello* entra con plenos derechos en las representaciones de la ciudad, asume la condición de Bambinella, informante del comisario Ricciardi en las novelas policíacas de Maurizio De Giovanni, o de Rosa, la mujer trans que abre el videoclip de *Me staj appennenn' amò* de Liberato. Puede ser un personaje para interpretar la *figliata* filmada por Ferzan Ozpeteck en *Napoli velata* o cargarse de la cruda violencia de la vida en las imágenes del amor entre

don Salvatore Conte y Nina, en la serie televisiva *Gomorra*. El proceso de naturalización y de etnización del *femminiello* es funcional para su patrimonialización. Ciudad y sujeto social parecerían mantener una relación metonímica y las representaciones del *femminiello* parecerían destinadas a difuminarse en una imagen de la ciudad dividida entre arraigados estereotipos «positivos» y «negativos» que actúan tanto sobre el plano émico como sobre el ético (10).

La relación con el territorio está establecida y es inseparable, y la ciudad, dividida entre el mar y un monte de fuego,<sup>8</sup> está llamada a normalizar e incorporar la doble naturaleza del *femminiello*.

Los discursos de cuantos han comenzado en fecha reciente a reivindicar para sí la experiencia del *femminiello*, produciendo lo que, como he subrayado en otra ocasión, me ha parecido configurarse como un verdadero y propio proceso de patrimonialización «desde lo bajo», insisten mucho en la relación plástica y recíproca con la ciudad y el territorio. Según las palabras de Ciro Ciretta, entre los más vivaces animadores de la AFAN, este vínculo es tanto reproductivo como generativo:

Antes de las *femminelle*, antes de todas las etiquetas que inevitablemente trataremos en nuestra conversación, antes de todo existe una tierra, y esta tierra pare, es un elemento vivo, pare cosas, y como madre te tiene vinculado a ella. Creo que durante toda la pequeña vida que nos concierne, te tiene vinculado a ella en la raíz, porque aunque si te permitiese la libertad de ponerte hormonas, de dejarte crecer el pelo..., en la raíz nunca te dejará. [...] Por lo tanto, hundirse antes en lo profundo y después, desde el fondo, volver a subir. Pero es el fondo lo que debería revisarse, porque es de allí de donde parten las cuestiones de arriba. Porque arriba están las transformaciones, las intervenciones botánicas... uno las podría ver también políticamente... pero no han podido golpear la raíz. Entonces es verdad que eres de una forma diferente, pero la raíz es aquella. Y la raíz de este territorio es esto, como tú lo ves aquí delante de ti: el azul del mar... y no por casualidad aquí, en los tiempos más antiguos, nace la fábula, la historia... porque también la fábula es símbolo de historia, también la leyenda construye la historia... y entonces aquí, aunque podían ir más arriba, en cambio desde aquí hicieron partir el mito del doble, de la sirena. Porque existe este azul, increíble y delicado, y después hay un fuego

que te puede destruir; por lo tanto, dos elementos que pertenecen sobre todo a un territorio. Porque es verdad que ciertas figuras, por su sensibilidad, porque tú podías elegir, porque el conocimiento humano es inmenso, y tú desde el conocimiento debes elegir... Entonces yo pienso que quien nace aquí, quien nace en este territorio, está abocado a lo doble. Si piensas en el desfile del sábado,<sup>9</sup> algunas figuras de las carrozas, algunas figuras que desfilaban, formaban un conjunto único con las figuras que estaban a los lados. Porque ellas mismas tienen esta sensibilidad de lo doble, y este doble nos hace encontrarnos. No sé a quién me refiero, si a la gente del pueblo o a las *femminelle*, porque todos son uno.<sup>10</sup>

El ser un todo único con el territorio, con su gente y con sus símbolos pone a las *femminelle* en simbiosis con el ecosistema cultural de la ciudad. En particular, los Barrios Españoles representan un espacio de excepción que en el imaginario nacional se asocia al peligro, a la inseguridad, a la ilegalidad (35), y sin embargo se configura también como el lugar por excelencia de la hospitalidad y del calor de los napolitanos. En las palabras de Gianna:

Hace muchos años, las *femminelle* se iban de casa, porque sus familias las botaban. Entonces alguna..., pongamos el caso: yo que soy un poco más grande, por ejemplo, alquilé un *basso* en Nápoles, porque en Nápoles aceptamos a todos; los Barrios Españoles eran los barrios en los que había travestidos de toda Italia, porque escapando y escapando llegaban a Nápoles. Y el motivo por el cual las *femminelle* se reunían, era que ninguna de ellas tenía una casa. Hace muchos años se hacía así.<sup>11</sup>

«Cómo Nápoles nos ha enseñado por primera vez qué es la libertad de género» (36), «Una historia antigua: Nápoles, los *femminielli* y la *figliata*» (37), «El *femminiello* en Nápoles: el origen sagrado de una palabra llena de historia y folklore» (38) o aun «Los *femminielli*: entre pasado milenarismo y futuro necesario» (39), son algunos de los títulos recientemente aparecidos en órganos de prensa impresos u *on-line* que ejemplifican bien, a mi entender, el vínculo entre la figura del *femminiello* y una imagen de la ciudad como lugar de lo extraordinario. Estas representaciones recurren a un repertorio de adjetivos que remite al campo semántico de la acogida, la jovialidad y la naturaleza solar y benévola del pueblo napolitano.

La retórica de la inclusión parece dominar estos discursos, connotando la relación entre ciudad y figura social en términos de tolerancia, aceptación, admisión, no rechazo. Nápoles, ciudad de la acogida, se configura como el lugar en donde, ya en tiempos no sospechados, se valorizaban las diferencias y se practicaba la inclusión.

### Retratos de *femminielli*

Si en Nápoles *femminielli* se nace, *femminielli* no se nace solo en Nápoles. La historia de Tarantina es una prueba evidente, historia emblemática justamente porque en ella se transparentan los temas de la inclusión y de la acogida característicos de las representaciones positivas de la napolitanidad. Nacida en un pueblecito de Puglia, repudiada por la familia cuando era todavía un niño, Tarantina llega a Nápoles enseguida después de la guerra, exactamente el día de la fiesta de Piedigrotta. Abandonada por el joven marinero con quien había partido, como en una fábula se durmió bajo el portón del Maschio Angioino, hasta que un guardia lo despertó; al verlo solo, vestido de harapos, lo manda a irse para la casa, diciéndole que allí no puede estar. Escapando y escapando, Tarantina llega a los Barrios Españoles, donde fue acogida no obstante las penurias de la postguerra, y donde todavía vive, rodeada del afecto y del respeto de la gente del barrio. Tal vez el rostro más conocido de la comunidad de los *femminielli* napolitanos, después de la muerte de Mina 'a Russulella<sup>12</sup> en 2011, muchos han querido reconocer en ella el nuevo «último *femminiello*» y, de hecho, ella misma ha asumido con orgullo el «título», autoproclamándose como tal. Narradora incansable, profundamente consciente del valor documental de su experiencia de vida, ella misma contactó a la biógrafa para que recogiera su historia y la transformase en un libro (40). Protagonista de dos importantes trabajos de Fortunato Calvino, un filme-documental<sup>13</sup> y un espectáculo teatral,<sup>14</sup> Tarantina es un personaje público que se cuenta por sí misma.

«El primero y último de los *femminielli* en Nápoles» la define el alcalde Luigi De Magistris en ocasión de la inauguración del mural *Tarantina Tarantin*, realizado por Vittorio Valiante en el ámbito de la iniciativa ST.ART, nacida de la colaboración entre el Municipio de Nápoles y FOQUS (Fondazione Quartieri Spagnoli) y dirigida a valorizar las nuevas expresiones de la creatividad urbana para la recalificación de los espacios ciudadanos.

Icono de los Barrios Españoles, Tarantina es identificada como símbolo de la ciudad, un patrimonio que hay que exhibir y dar a conocer, como Polichinela o tal vez como Maradona. La ciudad incorpora el rostro de Tarantina, retrato sobre los muros de la Vía Concezione en Montecalvario con el gesto de agitar el *panaro* (el bombo) que contiene los números de la tómbola. Gesto cultural que connota «la cultura del *femminiello*» y se convierte en topos. Definitivamente asumido entre los símbolos de la ciudad, y expuesto al desprecio justamente como símbolo, el *femminiello* es, en esta situación más que nunca, patrimonio cultural que hay que defender y salvaguardar. El acto de rayar el rostro de Tarantina y la aparición del escrito «No es Nápoles», podría considerarse una prueba del proceso de simbolización en la base de la elección iconográfica. Y sin embargo, a continuación del gesto de intolerancia homófoba, una vez más el alcalde señala el nexo entre la figura del *femminiello* y la cultura napolitana, y devuelve la acusación al remitente cuando afirma: «El ultraje a la obra de *street art* realizada por Vittorio Valiante en los Barrios Españoles, que representa a Tarantina, es un hecho indigno y bárbaro cometido por manos sucias de incivilización y antinapolitanidad». <sup>15</sup> La acusación de recíproca antinapolitanidad se desarrolla en un terreno abiertamente político-cultural. La «ayuda de solidaridad y resiliencia», convocada por el propio municipio de Nápoles un día después de la vandalización del mural, recibe la adhesión de diversos componentes de la junta comunal, de la sociedad civil y del mundo de las asociaciones LGBT+. En presencia de las autoridades, el artista vuelve a situar simbólicamente en su lugar el rostro de Tarantina, pegando sobre el negro del ultraje el rostro impreso y recortado de la protagonista del mural. Se dice que la obra será restaurada cuanto antes.

Ya en ocasión de las elecciones para la renovación de los representantes en las municipalidades de la ciudad metropolitana de Nápoles un grupo de trans y *femminelle* napolitanas se había posicionado a favor de la reelección del alcalde De Magistris, animando su campaña electoral y postulándose en las listas del DeMA. No obstante, el episodio del ultraje al mural de Tarantina aclara definitivamente el rol que el *femminiello* ocupa en el cuadro de las retóricas y de las políticas culturales que articulan en sentido distintivo el juego de los posicionamientos dentro de la dialéctica de napolitanidad/antinapolitanidad.

## *Femminelle* del tercer milenio

Summer Minerva es una activista *queer* italoamericana. Se define como «un *femminiello* nacido en Brooklyn» y desde algunos años ha emprendido una travesía espiritual en busca de sus raíces.

En enero de 2018, mientras se encuentra en Nápoles para realizar su proyecto de investigación espiritual y documental sobre las huellas de sus antepasados, pocos días antes de la fiesta de la Candelora en Montevergine, Summer escribe una carta dirigida a Mamma Schiavona,<sup>16</sup> «la más querida, la más bella», en la que traza su recorrido de acercamiento a la cultura de los *femminielli*.<sup>17</sup> Descendiente de emigrados de Irpinia, Summer decide recorrer en sentido contrario el trayecto efectuado por su abuela setenta años antes para investigar sus raíces. En 2018 la *performer* pasa en Nápoles algunos meses, frecuenta la comunidad de los *femminielli* y estudia su historia. En una entrevista recogida en ocasión de la presentación de su proyecto documental, Summer afirma:

He comenzado a estudiar el rol de las personas transgener en diversos contextos culturales en el curso de la historia y he descubierto que los transgeners se han conocido en todas las civilizaciones por ser poderosos, gracias a nuestra capacidad de «caminar entre los mundos»: de género, cielo y tierra, vida y muerte, etc. He comenzado a entrevistar a importantes líderes espirituales transgeners en mis comunidades en Nueva York y Chicago, y he aprendido mucho de las experiencias de otras personas espirituales en la comunidad transgener, pero empiezo a preguntarme dónde estaba yo en la historia. Las luchas y las victorias de mi vida de todos los días no estaban presentes. Tenía necesidad de contar una historia no desde un punto de vista académico, sino desde mi experiencia humana; de encontrar mi lugar en el mundo como resultado de mi género, espiritualidad, etnia y otras categorías sociales.<sup>18</sup>

Lejos de estar en vía de extinción, el *femminiello* parece vivo, hoy más que nunca. No solo representa el puente, sino la experiencia de frontera: un verdadero y propio género en el cual nos podemos reconocer y que puede ser causa de un sentimiento de «pertenencia».<sup>19</sup> Al regresar a los Estados Unidos, Summer difunde la cultura del *femminiello* y en 2019 regresa a Nápoles y a Montevergine en compañía de un grupo de cinco muchach\*s *queers* italoamerican\*s interesad\*s en conocer a los *femminielli* y su cultura.

En los mismos días, en Nápoles y en Montevergine, está también Valentina, una joven y brillante estudiante de psicología, activista transfeminista y responsable del sector emigración del MIT (Movimiento de Identidad Trans). Nacida y criada en un pueblecito del interior de Campania, desde hace más o menos dos años Valentina vive y trabaja en Bolonia. En ocasión de la Candelora de 2019, junto con un grupo de activistas, operadores y operadoras *alla pari*<sup>20</sup> del MIT, hemos partido de Bolonia para participar en la fiesta de la Virgen de los *femminielli*. «Era la primera vez que regresaba como trans», dice al inicio de una entrevista recogida a nuestro regreso. Junto a nosotras, se hallan algunas muchachas solicitantes y titulares de protección internacional, beneficiarias de un proyecto pionero de acogida específicamente dedicado a las personas trans.<sup>21</sup> «Para nosotros, para el equipo, era importante dar a conocer una cultura diferente sobre el género, que no es la transexualidad, sino el origen de la transexualidad y del transgenderismo en Italia».<sup>22</sup>

Cuando habla del *femminiello*, Valentina no se refiere solo a una cultura sobre el género, sino a la propia cultura de género y sobre esta se interroga, en sentido reflexivo.

Este viaje me ha hecho reflexionar mucho sobre la relación entre el movimiento trans y la cultura de los *femminielli*, que según mi opinión es una relación aún no resuelta, porque sobre todo nosotras, las trans de Campania, estamos en el medio: es decir, yo personalmente no me defino mujer, aunque tenga una F en mis documentos; desde ese punto de vista me siento *femminella*. De este mundo que no es masculino ni femenino, este tercer género... yo lo siento el tercer género, pero después, a los ojos de la medicina, de la psicología, de la ley, estoy encuadrada como trans. Es casi una etiqueta pegada encima, que no refleja del todo mi cultura. Porque, al mismo tiempo, estoy en medio de dos mundos; de hecho, podríamos decir también tres, porque está la cultura heteropatriarcal, la cultura de los *femminielli* y la cultura trans. Y entonces: ¿dónde nos ponemos las trans de Campania? Sobre todo quien hace activismo trans, quien se define una trans feminista y después va a tratar de dialogar con los *femminielli* que sin embargo repiten un modelo heteropatriarcal, porque de hecho, en la cultura napolitana, el *femminiello* está en el sistema heteropatriarcal, incluso si es un tercer género; pero no es un tercer género que combate

contra el patriarcado; es un tercer género al servicio del patriarcado. Y entonces, ¿qué significa ser *femminielli* hoy? Es algo como... las *femminelle* del tercer milenio.

En las palabras de Valentina, la del *femminiello* deviene una verdadera y propia experiencia del sí. Experiencia personificada y, por lo mismo, contradictoria. Sentirse y definirse, como hacen Summer y Valentina, «un *femminiello* nacido en Brooklyn» o «una *femminella* del tercer milenio», quiere decir aun hoy encarnar una condición de género no resuelta, un estatus-puente que permite colocarse en el borde (2). Estas inéditas formas de re-producción del sujeto *femminiello*, ya no solo figura del pasado o modelo antiguo, sino forma del ser y del sentir, actúan sobre un imaginario que trata de entrecruzar género, nacionalidad, estatus y espiritualidad, colocando cuestiones sin resolver por la antropología que solicitan una reflexión, por un lado, sobre los instrumentos conceptuales a partir de los cuales «tradicionalmente» hemos pensado la diferencia de género en las culturas; por el otro, sobre la propia relación que está en la base de la producción de aquel particular tipo de conocimiento vehiculado en nuestras etnografías.

El caso quizás más emblemático, que puede ser útil aquí recordar brevemente, es el de los/las berdache. Durante la Tercera Conferencia Internacional de nativos gays y lesbianas, realizada en Winnipeg en 1990, se discutió ampliamente sobre lo inadecuado del término *berdache*, que tanta suerte había tenido en los estudios etnoantropológicos (41,42), ya que se consideraba incapaz de dar cuenta de la complejidad de las experiencias indígenas y del vínculo fundamental entre identidades sexuales, roles de género y espiritualidad para la definición de las «identidades» de los nativos. Sexualización, racialización e imposición del modelo patriarcal como único instrumento de redención habían sido los principios cardinales del proyecto colonial, además de instrumentos de las acciones de los gobiernos particulares. La elección de la expresión *Two-Spirit* como término sombrilla capaz de identificar experiencias demasiado diferentes, sucedió en ese contexto. De la crítica de la categoría antropológica de *berdache* tomó forma en los primeros años del tercer milenio el proyecto crítico de descolonización de los saberes y de las experiencias indígenas de género que se ha autodefinido como los Queer Indigenous Studies (43-47). Nacidos en el seno de los movimientos y por voluntad de activistas e intelectuales «militantes» y crecidos en el diálogo con la antropología, los

Queer Indigenous Studies podrían parecer depositarios de la mesiánica tarea de refundar la disciplina, interviniendo en prácticas y metodologías, y en la propia relación en la base de la práctica etnográfica. Inversión riesgosa la que se confía al supuesto poder revolucionario de tales discursos, proyectando sobre estos el potencial transformador que se habría deseado para sí (48). Porque si es verdad que la antropología es esencial y constitutivamente política, y que el conocimiento al cual aspiramos quisiera estar dedicado a la transformación del sujeto del conocimiento más que de su objeto (49), lo que está en juego es mucho mayor respecto a la incluso necesaria historización de las categorías mediante las cuales leemos el mundo.

No se trata, entonces, de insertar al *femminiello* en una posible lista de los géneros indígenas, estableciendo con más o menos certeza la comparación con otras experiencias indígenas de género, sino de reconocer la actualidad del *femminiello*, su ser modelo y la capacidad de encarnar, simultáneamente, lo ideal y lo real.

## Notas

<sup>1</sup> Con el intento de señalar lo inadecuado del término *identidad* en referencia a los sujetos protagonistas de la investigación, elijo aquí poner entre comillas la palabra, privilegiando, en este ensayo como en otros y en correspondencia con los posicionamientos recientemente manifestados por el movimiento trans italiano, el empleo del término *esperienza*. En particular, en el marco de una amplia y profunda reflexión sobre la despatologización de la transexualidad, que reivindica una especie de descendencia genealógica de la figura del *femminiello*, el movimiento trans ha sugerido sustituir las expresiones *disforia de género*, *fenómeno transexual* o *identidad transexual/transgender* por «experiencia humana significativa» (6).

<sup>2</sup> De particular interés, la tendencia a la identificación del último *femminiello* necesitaría mucha más atención de la que es posible dedicarle en este ensayo. En 2006, al inicio de mi investigación de campo, todavía vivía Russulella, unánimemente considerada el último *femminiello*. Cuando Mina desapareció, el 26 de enero de 2011, *Repubblica* e *Il Corriere del Mezzogiorno* publican la noticia: «Muere a los 91 años el último *femminiello* de Nápoles» y «Ha desaparecido a los 91 años A' Russulella. Adiós al último *femminiello*». Protagonista de diversos trabajos como *La Candelora. Antiche tradizioni, nuovi diritti* de Nicola Sisci y Paolo Valerio, *Cerasella, ovvero l'estinzione della femminella* de Massimo Andrei y *A rose is a rose* de Margherita Pescetti, Russulella habría cedido el puesto a Tarantina, rostro muy conocido de la comunidad napolitana, a su vez protagonista de un libro, un documental y un espectáculo teatral. A diferencia de Russulella, Tarantina es, sin embargo, actor consciente del proceso de (auto)patrimonialización y del valor documental de la propia experiencia. En época reciente, la inauguración y después el ultraje, por parte de desconocidos, de un mural dedicado a ella en el barrio

Montecalvario ha representado un momento de gran visibilidad para Tarantina, entrevistada por los principales órganos de prensa locales y nacionales (cfr. *infra*).

<sup>3</sup> Desde febrero de 2007 hasta el mes de marzo de 2014 he efectuado estancias in situ de duración variable en Nápoles y en Campania, para un total de más de veinte meses. Después he seguido visitando esporádicamente el terreno y observando «desde lejos», para mantener contactos y comunicaciones con amigas e informantes que han hecho posible esta investigación. Ante ellos albergo una deuda humana a quienes ninguna publicación científica podrá hacer justicia.

<sup>4</sup> Además de los ensayos de Eugenio Zito, Paolo Valerio, Patricia Bianchi, Gianfranca Ranisio, Gabriella D'Agostino y Corinne Fortier de este libro, véanse Fiore (23), Sapienza (24) y Vesce (8).

<sup>5</sup> Aquí se hace referencia a algunos de los *femminielli* más conocidos: el grupo de cabaret Le Coccinelle, protagonista del docu-filme *Le Coccinelle. Sceneggiata Transessuale* de Emanuela Pirelli; la famosa cantante neomelódica Valentina (25); el personaje de Europa, interpretado por Enzo Moscato en el filme *Mater Natura* de Massimo Andrei; y el de Cerasella, protagonista del homónimo docu-ficción del mismo director.

<sup>6</sup> En fecha reciente Francesco Remotti ha puesto en guardia a los antropólogos por la idea de que la identidad pueda ser fluida. Escribe Remotti:

La identidad no existe más allá de las intenciones de los sujetos: es una representación mediante la cual los sujetos dan un paso que los lleva más allá de la fluidez. La identidad es un expediente ideológico para contrastar todo lo que puede ser llamado fluidez, inestabilidad, precariedad. No es la identidad la que es fluida; fluida es, sin embargo, la realidad (individual o colectiva, natural o social) contra la cual la identidad, o mejor los sujetos que la invocan o la exhiben, combaten sus batallas y afirman sus pretensiones de estabilidad. Decir que la identidad es fluidez, es una grave confusión conceptual: fluida es la realidad que la ideología identitaria quiere negar y contrastar [26].

<sup>7</sup> En el curso de la investigación he entrevistado a unas veinte personas que se identifican como *femminelle* y he realizado coloquios informales con personas trans, homosexuales, intelectuales, activistas y cualquiera que de algún modo estuviere informado sobre el mundo de los *femminielli*.

<sup>8</sup> Se refiere al volcán Vesubio. (*N. de la T.*).

<sup>9</sup> Ciretta se refiere aquí al desfile del Pride (Orgullo Gay) de Nápoles de junio de 2010.

<sup>10</sup> Ciro, entrevista recogida en Boscotrecase el 5 de julio de 2010.

<sup>11</sup> Gianna, entrevista recogida en Nápoles el 26 de junio de 2007.

<sup>12</sup> Véase <https://corrieredelmezzogiorno.corriere.it/bari/notizie/cronaca/2011/26-enero-2011/scomparsa-91-anni-a-russullellaaddio-ultimo-femminiello-napoletano-181333372682.shtml> [Véase además la nota 2].

<sup>13</sup> *La Tarantina, Genere Femm(è)nell.*

<sup>14</sup> *La Tarantina. L'ultimo femminiello dei Quartieri Spagnoli.*

<sup>15</sup> Véase <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2019/02/24/sfregiato-el-murale-di-tarantina-taran-il-ripuliremoNapoli17.html>

<sup>16</sup> Mamma Schiavona es el afectuoso apelativo con el que los fieles llaman a la Virgen de Montevegine.

- <sup>17</sup> Véase <https://gaynews.it/attualit%C3%A0/item/1018-femminielli-juta-montevergine-artista-queer-italo-americana-minerva-summer-lettera-mamma-schiavona.html>
- <sup>18</sup> Véase <http://www.crudiezine.it/napoli-presentato-appartenenza-il-viaggio-di-minerva-summer/>
- <sup>19</sup> «*Appartenenza*» es el título que Summer había elegido originalmente para el documental en el que está trabajando.
- <sup>20</sup> Dícese de una persona que realiza un trabajo a cambio de alojamiento y alimentación; a veces puede recibir una modesta retribución. (*N. de la T.*).
- <sup>21</sup> El proyecto *Rise the difference*, financiado por la Oficina Nacional Antidiscriminaciones Raciales, de la Presidencia del Consejo de Ministros, ha permitido la implementación de una casa refugio para personas trans solicitantes o titulares de protección internacional, único servicio en Europa específicamente dedicado a este fin, que ha sido realizado por el Movimiento de Identidad Trans, la Cooperativa Cidas y el Centro Risorsa LGBTQ.
- <sup>22</sup> Valentina, entrevista recogida en Bolonia el 7 de febrero de 2019 en el marco de una investigación sobre «Políticas de género y prácticas de acogida. Etnografía para encargarse del cuidado de refugiados/as trans en Bolonia», financiada con fondos de la Fundación Alsos.

## Referencias bibliográficas

1. Besnier N. Polinesian gender liminality through time and space. In: Herdt G, compilador. *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*. New York: Zone Books; 1994. p. 285-328.
2. Besnier N, Alexeyeff K. *Gender on the edge. Transgender, gay and others Pacific Islanders*. Honolulu: University of Hawaii Press; 2014.
3. Ribeiro Corossacz V. Usi ed abusi del genere e l'idea di natura. In: Pompili R, Amendola A, compiladores. *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*. Verona: Ombrecorte; 2018. p. 41-56.
4. Mauriello M. Se sei gay non puoi essere femminiello. Note a margine su sessualità e genere nel mondo gay napoletano. In: Simone A, compilador. *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*. Milano: Mimesis; 2012. p. 97-109.
5. Mauriello M. Corpi dissonanti: note su gender variance e sessualità. Il caso dei femminielli napoletani. *Archivio Antropologico del Mediterraneo*. 2018;20(2):1-21.
6. Arietti L, Ballarin C, Cuccio G, Marcasciano P, compiladores. *Elementi di critica trans*. Roma: Manifestolibri; 2010.
7. Vesce MC. Corpi che cambiano. Una ricerca etnografica sulle femminelle napoletane. In: Grilli S, compilador. *Per-Formare Corpi. Esperienze e rappresentazioni*. Milano: Unicopli; 2013. p. 67-107.

8. Vesce MC. Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali. Milano: Mimesis; 2017.
9. Grilli S. Prefazione. Etnografia di un (s)oggetto conteso. In: Vesce MC. Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali. Milano: Mimesis; 2017. p. 9-14.
10. Signorelli A. Cultura popolare a Napoli e in Campania nel Novecento. Napoli: Guida; 2002.
11. Dines N. Oltre la città aberrante. Per un'etnografia critica di Napoli. Lo Squaderno. 2012;(24):21-5.
12. Dines N. Tuff city. Urban change and contested space in Central Naples. Oxford: Berghahn Books; 2012.
13. Ferraro S. Discorsi su Napoli. Rappresentazioni della città tra eccessi e difetti. Roma: Aracne; 2015.
14. Schneider J. Italy's «Southern Question». Orientalism in one country. New York: Berg; 1998.
15. Palumbo B. A baron, some guides and a few ephebic boys: Cultural intimacy, sexuality and heritage in Sicily. Anthropological Quarterly. 2013;86(4):1087-118.
16. Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Napoli: Filema; 2010..
17. Marcasciano P. Tra le rose e le viole. La storia e le storie di transessuali e travestiti. Roma: Manifestolibri; 2002.
18. Marcasciano P. Antologiaia. Sesso, genere e cultura negli anni '70. Milano: Il dito e la luna; 2007.
19. Marcasciano P. L'aurora delle trans cattive. Storie, sguardi e vissuti della mia generazione transgender. Roma: Alegre; 2018.
20. Mauriello M. 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. 2013;(35/36):279-308.
21. Zito E, Valerio P, compiladores. Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche. Napoli: Edizioni Libreria Dante & Descartes; 2013.
22. Barbagli M, Colombo A. Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia. Bologna: Il Mulino; 2007.

23. Fiore E. Introduzione. In: Ruccello A. *Le cinque rose di Jennifer*. Milano: Ubulibri; 2005.
24. Sapienza A. *Il segno e il suono. La Gatta Cenerentola di Roberto De Simone*. Napoli: Guida; 2006.
25. Di Nuzzo. *Valentina e le altre*. In: Scafoglio D, compilador. *L'odore della bellezza. Antropologia del fitness e del wellness*. Milano: Delfino; 2007. p. 52-62.
26. Remotti F. *Somiglianze. Una via per la convivenza*. Bari: Laterza; 2019. p. 28-9.
27. Zito E. *Scene da un matrimonio. Performance, genere e identità a Napoli*. *Etnoantropologia*. 2018;5(2):417-62.
28. Remotti F. *Contro l'identità*. Bari: Laterza; 2001.
29. Bendix R. *Diverging paths in Scientific Search for Authenticity*. *Journal of Folklore Research*. 1992;29(2):103-32.
30. Bendix R. *In search of authenticity. The formation of folklore studies*. Madison: The University of Wisconsin Press; 1997.
31. D'Agostino G. *Introduzione. Travestirsi. Appunti per una «trasgressione» del sesso*. In: Ortner SB, Whitehead H, compiladores *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*. Palermo: Sellerio; 2000.
32. Ob. cit. 10:11.
33. Said EW. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Feltrinelli; 1995.
34. Della Sala G. *La città sommersa. Napoli e i suoi rifiuti*. In: Ferraro S, compilador. *Discorsi su Napoli. Rappresentazioni della città tra eccessi e difetti*. Roma: Aracne; 2015. p. 59-83. [La cita se encuentra en p. 62].
35. D'Aloisio F. *Localizzare l'insicurezza globale. Le molteplici dimensioni della sicurezza urbana in un quartiere napoletano*. In: Bressan M, Tosi Cambini S, compiladores. *Zone di transizione. Etnografia urbana nei quartieri e nello spazio pubblico*. Bologna: Il Mulino; 2011. p. 167-201.
36. Ferrè R. *Come Napoli per prima ci ha insegnato cos'è la libertà di genere*. *The Vision* [serie en Internet]. 2019 Ene 10 [citado 29 Mar 2019]. Disponible en: <https://thevision.com/cultura/napoli-femminielli-liberta-genero/>

37. Melillo G. Una storia antica: Napoli, i femminielli e la figliata. *Huffington Post* [serie en Internet]. 2018 Ene 24 [citado 29 Mar 2019]. Disponible en: [https://www.huffingtonpost.it/giuseppe-melillo/una-storia-antica-napoli-i-femminielli-e-la-figliata\\_a\\_23339374/](https://www.huffingtonpost.it/giuseppe-melillo/una-storia-antica-napoli-i-femminielli-e-la-figliata_a_23339374/)
38. D'Alfonso F. Il femminiello a Napoli: l'origine sacra di una parola piena di storia e folklore. *Fanpage*. 2018 Oct 28 [citado 29 Mar 2019].
39. Niola M. I femminielli: tra passato millenario e futuro necessario. *La Repubblica*. 2017 Nov 30 [citado 29 Mar 2019].
40. Romano G, compiladora. *La Tarantina e la sua «dolce vita»*. Racconto autobiografico di un femminiello napoletano. Verona: Ombre Corte; 2013.
41. Jacobs SE, Thomas W, Lang S. *Two-Spirit people. Native American gender identity, sexuality and spirituality*. Urbana: University of Illinois Press; 1997.
42. Morgensen SL. Unsettling queer politics. What can non-natives learn from Two-Spirit organizing? In: Driskill QL, et al., compiladores. *Queer indigenous studies. Critical interventions in theory, politics and literature*. Tucson: The University of Arizona Press; 2011; p. 132-52.
43. Driskill QL, et al. *Queer indigenous studies. Critical interventions in theory, politics and literature*. Tucson: The University of Arizona Press; 2011.
44. Smith A. *Conquest. Sexual Violence and American Indian Genocide*. Cambridge: South End Press; 2005.
45. Morgensen SL. Settler Homonationalism: Theorizing settler colonialism within queer modernities. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 2010;16(1/2). p. 105-31.
46. Gilley BJ. *Becoming Two-Spirit: Gay identity and social acceptance in Indian country*. Lincoln: University of Nebraska Press; 2006.
47. Gilley BJ. Two-Spirit men's sexual survivance against the inequality of desire. In: Driskill QL, et al., compiladores. *Queer indigenous studies. Critical interventions in theory, politics and literature*. Tucson: The University of Arizona Press; 2011. p. 123-31.
48. Weiss M. Queer economic justice. Desire, critique and the practice of knowledge. In: Dhavan N, Engel A, Holzhey CF, Woltersdorff V, compiladores. *Global Justice and Desire*. New York: Routledge; 2015. p. 79-95.
49. Fabian J. Cultural Anthropology and the question of knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2012;(18):439-53.

*Soñaba siempre que abría un portón grandísimo.*  
Narración de sí y procesos de construcción  
identitaria *gender variant* en Nápoles

EUGENIO ZITO

*La palabra, para esta especial habilidad,  
es apañárselas, el arte de acaparar algún dinero  
gracias a una de las tantas increíbles actividades  
que logran inventarse estímulos a causa de  
una afortunada y valiente estrategia de sobrevivencia.*

THOMAS BELMONTE (1).

### Encuentros etnográficos



Conocí a Gina, de quien voy a incluir la narración de su historia de vida recogida en el curso de una larga entrevista realizada en 2002, durante mi investigación de licenciatura sobre el mundo de los últimos *femminielli* en los barrios históricos y populares de Nápoles. En esa época Gina tenía treinta y siete años y fue la primera que aceptó ser entrevistada para hablarme de sí, de su identidad *gender variant*, *gender fluid* y/o *gender non-conforming* (2,3), vivida entre tradición de los *femminielli* y transformaciones *transgender*, de su trabajo, de la relación con la comunidad de su barrio y más en general con la ciudad de Nápoles. Estábamos a finales de la primavera de 2002 y gracias a la valiosa mediación de Anna Stanco, entonces presidenta de la Associazione Quartieri Spagnoli, quien me la presentó, tuve la oportunidad de conocerla en un preliminar y veloz encuentro informal al que siguió aquel en que, unos diez días después, pude entrevistarla

a profundidad. De esta primera circunstancia recuerdo que más que nada me impresionó su aspecto un poco abandonado; el rostro delgado, cansado y poco maquillado; los ojos azules un poco apagados; el pelo rubio y largo, pero desaliñado; la ropa sencilla y poco vistosa, de aspecto prevalentemente *unisex*; y la mirada preocupada o más bien triste, pero orgullosa y muy digna. Con gentileza me dio una cita para pocos días después, o al menos así me pareció entender, en su casa dispuesta a nivel de calle de uno de los callejones de los *Barrios Españoles*, no lejos de la sede de la asociación en que la había conocido y a pocos pasos de la centralísima Vía Toledo, indicándome como horario para el encuentro las primeras horas de la tarde.

Thomas Belmonte, en su monografía *La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983* (1), por medio de una compacta y rica narración etnográfica, restituye de modo vívido, incluso a nivel sensorial, descripciones intensas de los *Barrios Españoles*, parte histórica del centro de Nápoles (4), con su vida palpitante, su historia, y con su compleja humanidad (5). Aquí el antropólogo neoyorquino vivió en dos etapas, en 1974 y en 1983, alojándose justamente en torno a Fontana del Re, «La fontana rotta» que da título a su trabajo, que nos muestra el abismo humano de los pobres de Nápoles, antes y después del terremoto de 1980, evento catastrófico que modificó profundamente la percepción y la vida de la ciudad, sobre todo en sus barrios más antiguos. Como he contado y tematizado en otro lugar (6), cuando en 2002 «bajé» por primera vez a ese mismo «campo» para recoger los datos de mi investigación apenas iniciada, «caí» de repente, aparte de la metáfora, en lo que quedaba del abismo descrito por Belmonte (1). Lleno de entusiasmo, después del primer encuentro informal antes descrito, había obtenido en realidad al fin una cita para entrevistar en profundidad a Gina, uno de los *femminielli* de la zona (7), que la presidenta de la Associazione Quartieri Spagnoli, usando su autoridad a mi favor en un contexto más bien cerrado y difícil (8), me había procurado generosamente, después de mis vanas tentativas anteriores de penetrar en aquel complejo mundo. No obstante, el día previsto para el encuentro fue un verdadero desastre. Gina no se encontraba en el lugar y en el horario acordado; solo una semana después supe que había confundido la fecha, o más bien me di cuenta que había sido yo quien no había «entendido» bien lo que me había dicho. Así, después de la larga y vana espera, me puse a dar vueltas por el barrio, desilusionado por la entrevista fallida, pero

bastante curioso ante un contexto que a duras penas conocía. A pocos minutos de dar vueltas entre viejos edificios y estrechas callecitas cuesta arriba, perdido en mis pensamientos y de un solo golpe, casi sin darme cuenta, me robaron casi todo cuanto llevaba conmigo en aquella circunstancia, con la complicidad de la atmósfera solitaria de la siesta. La mochila que me fue bruscamente sustraída, contenía una pequeña grabadora, un teléfono portátil, una libreta de notas, llaves y la billetera con algo de dinero, además de mis documentos. Con prepotencia me la arrancaron del hombro derecho de donde distraídamente colgaba. Fueron los veloces y expertos brazos de un muchacho sobre una moto destartalada, pero hábilmente conducida por otro joven, que de repente me encontré detrás de mí, quienes me la arrancaron mientras, en las primeras horas de una tarde de un mayo ya de fuego, vagaba solo por aquellos callejones. En pocos segundos, incrédulo y aturdido por lo sucedido, me encontré confundido, metafóricamente «precipitado» al fondo de la *fontana rotta* de Belmonte (1). Con el robo y la materialidad de los objetos sustraídos, de alto valor simbólico para mí, además de lo práctico, había perdido en pocos segundos todas mis certezas y seguridades, las herramientas de un oficio que me preparaba a aprender y, junto a estas, las referencias a mi identidad de investigador en formación, casi una metáfora concreta de lo que a menudo sucede al antropólogo cuando se enfrenta a la alteridad con la que elige medirse. Un shock múltiple, a la vez sensorial, emotivo y cognitivo (9), me preparaba involuntaria y concretamente a enfrentarme a la compleja realidad de la que de allí y en breve me habría ocupado, el singular mundo de los últimos *femminielli* (o *femminelle*) de Nápoles, como en una vigilia no esperada y por ende traumática. Por cierto, al describir el tejido humano de los lugares por él explorados en Nápoles entre 1974 y 1983, Belmonte hace referencia de nuevo a tales sujetos sociales cuando escribe: «En fin, regresé a la zona de mi primera exploración, el viejo Barrio Español. De noche era lugar de prostitutas, reunidas alrededor del fuego, y de travestidos, con el rostro maquillado como geishas» (10).

A la semana siguiente, aclarado el malentendido y aún con el paciente apoyo de Anna Stanco, Gina me acogió con gentileza y disponibilidad en su casa a nivel de calle, limpiísima y con un fuerte olor a detergente, a pocos pasos de la sede de la Asociación. Esta vez tenía un aspecto decididamente más cuidado, no solo por el *make-up* más pronunciado y el peinado muy arreglado, sino también por la ropa inequívocamente femenina y la

expresión del rostro más distendida y serena. Con una sonrisa y despidiendo velozmente a Anna Stanco, que de nuevo me había acompañado, me acomodó en una pequeña mesa redonda en la que había un búcaro con flores plásticas de vivos colores, colocado sobre un tapetico bordado, y tres sillas alrededor, una para ella, una para mí y otra para su perrito, que se enroscó quedándose tranquilo durante todo el tiempo del encuentro. La mesa estaba colocada justo a la derecha del umbral frente a la única ventana de la casa, contigua a la zona de ingreso, en un ambiente más bien reducido, de techo abovedado, en el que había un pequeño fogón, una butaca y un gran televisor sobre una mesa auxiliar, además de dos puertas que imaginé que pudieran ser las que daban al dormitorio y al baño. Durante este segundo encuentro, habiendo aceptado ser entrevistada en profundidad y habiéndome dado su consentimiento para la grabación, Gina me contó con naturalidad y profunda dignidad su vida *gender variant*, las pequeñas transformaciones quirúrgicas aportadas a su cuerpo para feminizarlo, su modo de vivir, sus relaciones sociales y afectivas, su actividad laboral y parte de su historia familiar. La entrevista larga e intensa concluía con el relato de un sueño recurrente desde su infancia:

...soñaba siempre que abría un portón grandísimo y había tanta luz que me encandilaba los ojos y después había muchas flores y pájaros, pero me ponía cerca de este edificio, lo miraba, pero no podía pasar; o sea, lo veía, me imaginaba que sería bellísimo entrar en aquel edificio, pero no podía entrar [Gina, Nápoles, 31 de mayo de 2002].

En la narración que me hacía, ese sueño me impresionó mucho por la fuerte carga emotiva que lo acompañaba. En aquel momento no comprendí bien su significado, pero posteriormente me pareció poder asociar con mayor claridad la imagen del portón/umbral a la dimensión liminal (11-13) del mundo de los *femminielli* (6,7,14,15) y, por ende, a la incompatibilidad de ese mundo tradicional y *transgender* al mismo tiempo (6,16,17) con las lógicas dicotómicas en base al género de la sociedad ordinaria fuera del *hábitat* del barrio de procedencia (18), donde sin embargo todo parecía posible, fuera de cualquier paradoja.

Después de la circunstancia de la entrevista, he encontrado a Gina varias veces, la última de las cuales fue exactamente la primavera del año siguiente, durante uno de los «matrimonios» *per-formato* (6) de otro *fem-*

*miniello* en un callejón contiguo y en el cual participaron, además de las personas del barrio, diversos *femminielli*, en el cual tuve la posibilidad de encontrarme durante mi investigación de campo.

En las páginas que siguen, refiero la historia integral que Gina me contó en el ya lejano 2002, como un caso específico de «historia de vida» (19-23) recogida durante un «encuentro etnográfico» (9,24-26) para mí iniciático, porque me ha parecido el mejor modo de cerrar este nuevo libro colectivo sobre el sorprendente mundo de los *femminielli* en Nápoles, dándoles voz a través de su voz, en una perspectiva émica, y tratando así de restituir una parte de su discurso lleno de humanidad, con su carga subversiva y al mismo tiempo de fuerte resistencia.

### La historia de Gina: narración y construcción identitaria

La entrevista abierta de la que a continuación presento el texto integral, al cual obviamente se han agregado los signos de puntuación necesarios para restituir las pausas del discurso de la entrevistada, duró poco menos de dos horas y fue grabada en audio y recogida el 31 de mayo de 2002 en la casa de Gina en los *Barrios Españoles* en Nápoles. La transcripción integral del texto de esta entrevista ya ha sido analizada como parte de un único corpus narrativo junto a las otras entrevistas recogidas en el bienio 2002-2003 y se ha unido al trabajo de investigación presentado en la monografía titulada *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli* (7).

En este caso la presentación del único texto integral relativo a la entrevista realizada aspira, en cambio, a permitir una reflexión sobre algunos temas específicos que se evidencian y emergen de la peculiar historia de vida de Gina, al haber tratado de analizar de este modo la complejidad de los procesos de narración de sí y de construcción identitaria *gender variant*. Como explica D'Agostino (27), si por un lado el instrumento de la entrevista plantea toda una serie de problemas metodológicos para la investigación en general y para la antropología en particular —problemas que no es mi intención afrontar aquí—, ya que está destinada en alguna medida a reconstruir hechos, recoger experiencias de vida, recomponer testimonios de eventos y situaciones lo más auténticas posibles, por el otro implica siempre una dimensión relacional, como es la que se instaura entre el antropólogo y su interlocutor, que se prefiere mucho más que el término *informante* (28), dentro de la cual toma cuerpo. Por ende,

la entrevista implica un diálogo y una relación, y como tal comporta la activación también de especiales emociones no solo en el entrevistado, sino también en el entrevistador presente in situ con su cuerpo, del mismo modo que su interlocutor. El saber antropológico se construye en efecto dentro de un constante diálogo discursivo, en el que entran en juego negociaciones y compromisos, pero también malentendidos y selecciones de ambos lados de la relación (29) y cuyos interlocutores del campo resultan obviamente los coproductores, junto al antropólogo, de su mismo saber (23,28). Tal relación, con su compleja carga emotiva, necesariamente debe ser comprendida y significada en el *frame* cultural dentro del cual se mueven investigador e interlocutor, y en su complejidad confluye también a cualquier nivel, como a continuación se verá, en el texto etnográfico (30,31).

Tengo una buena relación con la gente de mi barrio que me quiere, me estima, me respeta y me ayuda. Si sucede algo, vienen y me traen comida, porque a veces ha sucedido que me quedaba sin nada. Esa es la verdad. De mí puedo decir que me gusta mucho mi trabajo también porque son todos muchachos como yo. Por la noche nos reunimos cuando vienen a trabajar, a veces tomamos el café juntos, vamos a comer un croissant cuando..., o sea, termina el trabajo. Son buenos, buenos muchachos, aunque sufren en medio de la calle, pero como trabajo es bueno. O sea, ellos vienen aquí a trabajar con el cliente, les abro la puerta, después salgo, más tarde salen y me pagan. Después vuelvo a entrar, arreglo la cama, limpio y se hace lo mismo hasta las cuatro o cinco de la madrugada. Se comienza desde las diez hasta las cuatro o cinco de la madrugada. Tengo muchas personas que vienen, incluso los clientes, pero son buenos, ¡tú sabes!, te dan propina, son educados. Aquí nadie de la gente del lugar se queja, porque no oyen ruidos y los clientes son educados. O sea, hay algunos ruidos, la puerta, la máquina, pero se hace con respeto; uno respeta a la gente que debe dormir, que debe ir a trabajar; no se hace mucho ruido, porque además yo sé dirigir. Si, por ejemplo, un cliente tiene la máquina encendida por cinco minutos, yo le digo «¡Apaga!»; si alguno tiene el estéreo encendido, les hago bajar la voz; cuando cierran la puerta y suena ¡bum!, les digo que lo hagan despacio. ¿Entendiste? Se hace todo..., o sea, normal, para no molestar. Después, a las cinco de la mañana,

voy a dormir, y de día, por la tarde, hacia las cinco bajo para limpiar y recomenzar de nuevo a trabajar por la noche. Y así vamos tirando toda la semana, quizás solo el domingo es un poco menos, todos los demás días se trabaja mucho. Y después las relaciones con la gente del barrio, con los amigos y con mi familia son buenas, de verdad buenas, como hermano y hermana. Mi familia está feliz, está contenta por mí, porque dice «Mejor esto a que hicieras otra cosa». Porque tenía a mi padre que no aceptaba; cuando era pequeño me decía «Haz todo lo que quieras menos que te prostituyas». En fin, he respetado a mi padre. Entonces mi mamá, mis hermanas, mis sobrinos están todos contentos, porque... o sea, aunque hago una vida un poco en la calle pero de frente a mis amigos; mejor así que... en fin, me tenía que prostituir yo también, ¿no? Porque nosotros no somos aceptados en otro trabajo. Yo he trabajado de pequeño, tenía seis años; después, cuando he comenzado a transformarme y a tomar hormonas, a pesar de que he trabajado veinte años ya, no me miraban bien como cuando era niño, porque veían algo diferente, ¿entendiste? Por lo tanto, entonces si no tenía este trabajo, ¿cómo hacía? Para mí es importante para vivir, porque no tengo otro trabajo, solo este. Y menos mal que tengo a mi novio. Hace veintidós años que estoy con él; no está casado y no está comprometido. Yo era pequeña, tenía quince años, ha estado siempre conmigo; me ayuda, me paga el alquiler de la casa donde vivimos él y yo, me ha comprado los muebles, vivimos juntos; me da cien euros a la semana; después si se acaba el azúcar, el café, esas cosas así, él las compra y me las trae. Es un muchacho bueno, tranquilo; además trabaja, tiene la moto, y si tú debes ir a hacer un mandado, él te lleva y le das cinco euros, debes ir a pagar la luz y te la va a pagar, ¿entendiste?; todas esas cosas así, pero gana, gana bastante bien. Tiene cuarenta y cinco años, ocho años más que yo. Hace tres años que vivimos juntos. Yo antes vivía con mi mamá y mi padre; después hace siete años mi padre murió; a los cuatro años de la muerte de mi padre, el propietario vendió el apartamento por trescientos millones de liras, y nosotros no las teníamos. Mi mamá ahora vive con una hermana mía y yo he alquilado un apartamento, donde vivo con mi novio. Mi novio y yo vamos el domingo a comer fuera, una vez con su familia, una vez con mis

hermanas; estamos bastante bien juntos. Mi familia y la suya han aceptado completamente todo desde el primer día, también porque las dos familias se conocen desde hace muchísimos años; él vivía con toda su familia en el callejón donde vivía yo. Él era amigo de mis hermanos mayores, jugaban juntos al fútbol, y venía a mi casa a buscar a mis hermanos. Yo era pequeña, tenía doce años; él ya me miraba, pero..., o sea, porque a los doce años tú te ves distinta, te sientes pero no logras entender aún, no logras imaginar, o sea, no sabes ni siquiera tú, no comprendes bien la cosa, ¿entendes? Y yo decía «¿Pero por qué él me mira?». Después a los trece o catorce años tomé hormonas; entonces ya llevaba el pelo largo y frecuentaba la Piazza Vittoria. Y él siempre daba vueltas con la moto a mi alrededor; después un día se detuvo cerca de mí y le dije «¿Qué haces aquí?». Él me dijo «Hace cuatro años que te doy vueltas, ¿no has entendido por qué?». Dije que no, porque además los catorce años de hace veinte años no son como los de la gente de ahora; es decir, no imaginaba. Me dijo «Porque tú me gustas», yo dije «Está bien, pero nosotros nos conocemos, ¿qué hacemos?», él dijo «Dale, no te preocupes», y así salimos y hace veintitrés años que estamos juntos. Él ha sido mi único novio, me encuentro bien. Es verdad que es un poco loquillo, pero es bueno y conversador, es muy conversador, pero es un buen muchacho. Antes de hacer este trabajo, también hemos estado afuera alguna vez. Después, desde que hago este trabajo, ya no me puedo mover; solo en agosto por algunos días cogemos y vamos a alguna parte, como Capri, una vez a Ischia, ¿entendiste?, esas cosas así. Y en fin estoy bien con él, porque no me crea problemas con mi trabajo. Al principio estaba celoso, también porque al inicio, cuando abrí esta actividad hace seis años, era distinta a como soy ahora. Ahora ya no tengo la cabeza para arreglarme, vestirme; entonces él era muy celoso, me gritaba y me decía «¿Y si después tú también entras con alguno?». Y yo le decía «¿Pero tú sabes que no estoy acostumbrada!». Porque de verdad no estoy acostumbrada. O sea, aunque lo quisiera hacer, pero no soy capaz. Y mira, a veces hay alguno, más bien especialmente en verano porque además está bronceado, con ropas muy bonitas, y entonces le echas el ojo, pero no me siento..., o sea, no lo sé hacer, no me siento capaz. Pero él estaba celoso; ahora se ha

calmado, porque ha entendido, o sea, se ha dado cuenta de que no soy del tipo que quisiera estar con otro, porque no sabría tomar la iniciativa, ¿entendiste? No estoy apta para estas cosas. Me sucede muy a menudo que alguien se acerca, también en otras situaciones, pero yo no voy, nunca doy confianza. Y además soy muy distinta a mis amigas que vienen a trabajar por la noche aquí. ¿Sabes qué? Que ellas vienen de noche a trabajar después..., o sea, diez minutos nos vemos, después salen, bajan, pagan, no tenemos esas cosas que contarnos, no tenemos tiempo. Es un trabajo. Mira, esta es una actividad antigua. Ya la hacía una tía mía, pero hace muchos años, y estaban las prostitutas. En los Barrios Españoles, no sé si sabes que había prostitutas y venían los *marines* americanos, y mi tía administraba, con estas prostitutas todas mujeres; después ella murió hace veintidós años y estos *bassi* los tenía siempre ella, pero no de propiedad, alquilados. Después, cuando ella murió, las hijas se los dieron a mi primo que es como yo, o sea, no tenía ningún trabajo, o sea, no trabajaba, no tenía ninguna entrada de dinero. Mi primo los había alquilado los cuatro, pero a una persona a la vez; después yo caí en desgracia, porque perdí a mi padre; mi madre no tiene pensión porque aún es joven, y entonces para sobrevivir dije «¿Por qué no abrimos y, en vez de a cuatro personas, corremos la voz?». Y así lo hemos abierto, pero él no hace nada, no limpia; yo limpio y hago todo, solo cada lunes lo hacemos a la mitad cada uno. No tengo problemas con el trabajo, porque también la relación con las señoras del lugar es buena, porque hay un respeto recíproco con la gente. Me vienen a visitar, bajan, se asoman, me traen café. A veces cuando abro más tarde, se asoman y me preguntan «¿Y eso? Estábamos preocupadas, no te hemos visto». Si te debo decir la verdad, me encuentro muy bien. Y después, mira, este es mi único trabajo y de él vivo. Y en fin mi padre no quería que me prostituyera y por eso con mi trabajo yo he respetado su voluntad. No quería que me prostituyera, porque decía «No logro pensar que puedas llevar esa vida». De mi padre, mira, no te sé explicar. Me decía «Mira, haz todo lo que quieras, pero no te prostituyas». Mira que yo cuando hace veintidós años conocí a mi novio y salí con él por primera vez, mi padre enseguida se dio cuenta y me dijo «Hazlo subir a mi casa y toma todas las decisiones que

quieras». Siempre me ha aceptado, me ha dado la libertad; yo tenía catorce años y vestía de mujer. Para mis amigas, por ejemplo, siempre fue muy difícil hacerse ver y aceptar por los padres; solo me decía siempre que no me prostituyera y he respetado su voluntad porque se lo merecía mucho. También mi madre siempre me ha dejado la libertad de hacer lo que quería y siempre me ha aceptado. Mis hermanos me besan en la boca, siempre me han aceptado, me quieren mucho. También mis sobrinos. Yo tengo sobrinos, sobrinos nietos, todos me quieren. Cada cosa que sucede o se debe hacer, por ejemplo si se debe casar una sobrina, yo debo ir a elegir el traje, debo ver las *bomboniere* [bolsitas con almendras glacés], estoy siempre en medio de todas las cosas, pero no es porque yo dé el dinero, porque no lo hago. Para cada cosa me toman en cuenta a mí, para todo lo que deben hacer y decidir. Soy una persona muy importante en la familia, también porque cuando era pequeño, con cuatro años, mi hermana mayor ya se había casado, tenía doce o trece años; después al crecer mis padres vieron que yo era así, y cuando mis otras hermanas y hermanos se comprometieron en casa, mi padre y mi madre decían «A nosotros no nos importa nada lo del respeto, pero respeten a mi hijo, porque si no lo respetan a él, en mi casa no están bien» y he visto que mis cuñados y mis cuñadas me quieren mucho también. Piensa que un cuñado mío mayor, cuando yo estaba vestido de mujer, me llevó a confirmar, fue mi padrino. Y el sacerdote cuando ha oído el nombre, es decir me llamaba, ¿no? Porque tú sabes, ¿no?, cuando dijo mi nombre de varón, yo me acerqué, me miró así y después me dio la confirmación, y después él también sabía esta cosa de las *femminelle*. Y en fin, todos hablan de Nápoles, de los Barrios Españoles, de las prostitutas, de los travestidos, de los *femminielli*, o sea, famosos en todo el mundo y muchos vienen a ver a estas personas, las *femminelle*, ¿entendiste? [En este momento de la entrevista su perrito ladra un poco sacudiendo la cabeza, para llamar la atención y después vuelve a enroscarse en silencio sobre la silla mientras Gina lo acaricia]. ¿Te gusta mi perrito? ¿Ves qué bueno es? Lo tengo hace un mes. Lo quiero mucho y cuando me siento solo lo aprieto fuerte contra mí, también cuando estoy un poco preocupada por mi futuro, porque no es fácil, lo sabes. Deseo para mí una vida más serena, pero no

porque esta no sea tranquila, pero debes hacer sacrificios enormes, debes ir a dormir de mañana, después bajas, debes limpiar, después iniciar el día de trabajo y llegas a las cinco de la mañana en medio de la calle; entonces quisiera hacer dinero para conservarlo para el futuro, para estar un poco más tranquilos. A mí este trabajo aquí me gusta, me gusta mucho, o sea, me gustaría siempre, pero porque ahora aún soy joven; en el futuro, si el Señor me hace llegar a los cincuenta o cincuenta y cinco años, ¿puedo hacerlo todavía? ¿Se puede llevar la vida hasta las cinco o seis de la mañana? ¿Es normal, no? Entonces quisiera tener dinero para a los cincuenta años decir «Basta, tengo algo para seguir adelante». Mira, ahora solo tengo este trabajo, ¿y qué trabajo nos ofrecen? No nos ofrecen nada para esos como yo. Es difícil; mira, porque yo me siento mujer, pero mi nombre es de hombre; y entonces si te presentas para un trabajo, ¿qué dices?, ¿cómo explicas esta situación de que eres *femminella*? Pero yo siempre me he sentido mujer; es así siempre. Yo era pequeño y tenía siete años y caminaba con mi mamá y con mi hermana que tiene treinta y cinco años, dos años menos que yo, y la gente del barrio decía cerca de mi mamá «Pero esa es más bella, ¡la rubia!», que era yo; de pequeño ya me sentía, o sea, jugaba con las muñecas. Después tengo un hermano de treinta y seis años, un año menos que yo; él tenía el billar que le habían traído los Reyes y mi mamá decía «Jueguen los dos», pero yo no jugaba; quería la muñeca de mi hermana, jugaba con las muñecas de mi hermana, quería las cosas de las mujeres y estaba siempre en medio de las mujeres. Después poco a poco, a los ocho o nueve años, yo me sentía diferente; es decir, mi hermano y yo teníamos la habitación juntos, ¿no?, y si yo me debía desnudar delante de él, no..., mientras que si estaba mi hermana, que era más pequeña, me desvestía delante de mi hermana porque, ¿entendiste?, no me disgustaba, mientras que si me debía desnudar delante de un hombre, no lo hacía. Después crecí y entendí que existía la diversidad, pero también físicamente ya se veía de pequeños, porque si ves las fotos de pequeño, no parezco un varón, parezco una niña; era pequeñita, un poco gordita con el pelo muy rubio oro, los ojos azules, el rostro redondo; o sea, parezco una niña. Y también en clase recuerdo el segundo grado, tenía siete años, y cuando fui el primer día con

el delantal azul, los varoncitos con el delantal azul y las niñas con el delantal rosa, la maestra dijo «Señora, pero esta niña no debe estar en medio de los varoncitos con el delantal azul, ¡debe ir a la habitación de al lado!», pero mi mamá dijo «¡No, pero no es una niña, es un niño!». Y aquella maestra me quería mucho, incluso porque yo no iba muy bien en la escuela, también porque trabajaba, porque además era un caso de necesidad; entonces salía de la escuela e iba a la fábrica a trabajar, en la fábrica de bolsas, para ganar siete mil liras a la semana que daba a mi mamá, tenía seis o siete años, para ayudar a mi mamá y a mi papá, porque nosotros éramos un montón; después mi hermana mayor estaba casada y tenía a los niños, el marido no trabajaba y yo lo ayudaba. Y después mi mamá siempre me ha dejado libre, ya desde pequeñito decía «No, mamá, no me gusta esto o aquello», y mi mamá decía «¿Pero ahora qué vas a hacer con estos pantalones así o este vestido así?» y yo decía «No, mamá, me gusta así». Después durante años trabajé en fábrica, iba a las nueve de la mañana, hacía las bolsas y a las seis de la tarde salía y ya desde los doce años me vestía de mujer, el pantalón muy estrecho, la camisa muy desabotonada, con los vuelos, esas cosas así. Después venía a casa, me bañaba, me aseaba, comía y me iba a la Piazza Vittoria con mis amigos, o sea, a hacer mi vida, a hablar, salir, a veces salía con alguno, llevaba mi vida de diverso, ¿entendiste?; en fin, poco a poco hice así, después encontré a mi novio y por lo tanto salía siempre con él. Me venía a buscar a donde yo trabajaba, es decir, como una pareja normal, ¿entendiste? Y la primera experiencia sexual, digamos así, la tuve hacia los doce o trece años con una persona adulta, después con otros y después al final solo con mi novio desde que nos juntamos. Pero nunca me he prostituido. Mira, la gente de los Barrios Españoles está acostumbrada a este tipo de trabajo, porque también hace muchos años existía la prostitución de noche, porque de día el cliente no viene, siente vergüenza, o sea, viene de noche, se esconde y nadie se da cuenta. Solo los *marines* venían a cualquier hora, porque a ellos no les importaba nada. Pero la gente de Nápoles no, y también en este barrio hay gente que me conoce desde pequeña y viene siempre de noche para que nadie le reconozca y vea. Y las que trabajan conmigo son todas *femminelle*, también si algunas están completamente

operadas, siempre trans y son muchas las que trabajan conmigo, pero en fin depende de las noches, en el sentido de que no suben todas siempre, depende de la circulación que haya; después a veces van en las máquinas, aunque desde que abrí estas habitaciones prefieren venir aquí, porque están más seguras, mientras que en las máquinas a veces han sufrido robos y agresiones. Pero en fin también por ellas, porque en medio de la calle te puede ver alguien en la máquina, o sea, menos escándalo y en fin es más limpio, es más seguro. Aquí dentro tenía a una hermana de mi padre que se ocupaba de la prostitución, por eso mi padre no quería que yo hiciera ese trabajo. Y por esta hermana mayor de mi padre que trabajaba aquí dentro, mi padre ha sufrido mucho, por eso me seguía diciendo «Haz todo lo que quieras, pero no la prostitución», porque decía «Por ti no quiero sufrir tanto como he sufrido por mi hermana». Sin embargo, mi primo, el hijo de esta hermana de mi padre, que trabaja en sociedad conmigo para la gestión de esta actividad no es *femminiello* como yo, es varón, es gay, y nunca se ha travestido por culpa de la mamá, porque él estaba muy enamorado de la mamá, además la mamá decía «Para hacer este trabajo debes ser muy listo, porque no sabes con quién tienes que tratar», o sea, yo lo veo con mis amigos y me doy cuenta que puede suceder cualquier cosa. ¡Y mi tía era una mujer de la calle y tenía unas pelotas así! Mi primo decía «Mi mamá vive con esta gente y si me ve así le doy un disgusto», por eso nunca se ha declarado, y se ha quedado hombre. Pero se ve que es un muchacho diverso, pero no es como yo que me travestí y que me comporto como mujer, es decir, que soy *femminiello*. Mira, no todos han tenido mi libertad; recuerdo cuando era pequeño que había otras personas como yo, pero no eran libres como yo, que podía vestirme y comportarme libremente sin que mis padres se opusieran; tenía muchos amigos como yo y con algunos íbamos a la escuela juntos. Por eso me siento muy afortunada desde ese punto de vista, porque estoy bien aquí donde vivo, y si tienes un problema enseguida hay alguien dispuesto a ayudarte a resolverlo. Me encuentro muy bien y me siento ayudado; siempre hay alguien que, si tengo un problema, me dice «No te preocupes, yo te ayudo». Mira, no te sé explicar, quizás es porque creo mucho en Dios; soy un muchacho que amo infinitamente

a Dios, lo amo mucho. Y cuando me sucede algo, tengo siempre todas las puertas abiertas, o será la palabra divina, a veces la Iglesia nos dice que nosotros no somos aceptados, pero no es verdad de hecho; yo amo a Dios, tengo incluso la Biblia en casa. De veras, de pequeñito mi vida la quería diferente, era muy bonita y me tomaban por una mujer, los hombres se peleaban por mí, me veían bonita, la gente me caía detrás, y había siempre alguno que me cortejaba y me daba dinero, y debes saber que todas estas pequeñas cosas a los muchachos como yo nos gustan mucho, porque te hacen sentir importante y bella. Entonces cuando cumplí dieciocho años quería volverme bellísima, quería retocarme la nariz, esto y aquello, quería operarme, después no es que renunciara a esa idea; pero pensaba en mi padre, pensaba mucho en mi padre, y me paraba y decía «Lo hago o no lo hago, lo hago o no lo hago»; después vino mi novio y me bloqueó una vez más; pero también si no hubiera aparecido mi novio, creo que de todas maneras no lograba hacer lo que había pensado hacer y por consiguiente dejé a un lado mi sueño, porque siempre estaba el recuerdo de mi padre, para no darle un disgusto. Y claro, mi padre no es que estuviera en contra de que me operara, pero es evidente que para hacerte el seno, la nariz y todo el resto se necesita mucho dinero, ¿y quién te lo da? Para hacer todas esas cosas, por obligación te debes prostituir para tener dinero, si no cómo haces, ¿quién te lo da? Mira, a veces lo pienso un poco y me digo «¿Pero qué he hecho?»; ahora a lo mejor podía llevar mi vida de modo diferente, tener dinero, ser bellísima; después digo «No hagas caso, mejor así; quizás Dios lo ha querido así para mi bien». Mira, creo mucho en Dios y tengo una buena relación con la parroquia aquí cerca; hay dos iglesias. Cuando puedo voy a la iglesia y cuando era pequeño iba todos los domingos a misa. Cuando estaba en casa con mi mamá y con mi padre, iba con mi mamá. En aquel periodo también estaba una hermana mía en casa y en ese periodo mi papá trabajaba en el Circolo Canottieri cerca de la piscina y ganaba bien, muy bien y nunca nos faltaba nada. Entonces era posible porque no hacía este trabajo y estaba más tranquila, tenía una vida más tranquila y por lo tanto tenía más tiempo también por la mañana e iba también a rezar el rosario; ahora no tengo mucho tiempo, porque trabajando de

noche no tengo tiempo en la mañana ya que debo dormir. Por eso no voy a menudo, pero tengo la Biblia en casa y en fin con el cura tengo buenas relaciones, y cuando yo iba a la iglesia y hablaba, o para rezar, cuando terminaba la misa el cura me llamaba y me decía «Tú eres un testimonio para la Iglesia; es decir, la Iglesia no acepta, porque una cosa así es contra natura y no viene de Dios, pero tú no sé qué tienes, pero yo estoy seguro que el Señor a ti... tú eres un testimonio para todos tus amigos, tú eres una cosa aparte porque tú, por venir a la iglesia y conocer el nombre de Dios, Dios por estar en tu boca,... significa que él está contigo, porque he visto a muchos que no tienen la vida que tienes tú...; comprendo que querías llevar tu vida de otro modo, y por amor a tus padres te has sacrificado». En efecto, yo quería ser como las demás, quería volverme bellísima, quería hacer dinero, me gustaban las joyas, las pieles, los vestidos bellos, porque es nuestra vanidad, y para hacer esas cosas debes vivir la vida, debes prostituirte, y en mí estaba el deseo de hacer todas esas cosas, pero después no lo sé, no sé si ha sido el Señor que en verdad amo, quien me ha ayudado, quien ha hecho de tal modo que no eligiera la prostitución. A veces veo a mis amigas bellísimas y llenas de dinero; son bellas, parecen modelos, y lo pienso. Pero ahora está bien así; no importa, tengo muchas personas que me quieren y están cerca de mí, mi familia, mi novio y mi cuñada, digamos así, que sería la hermana de mi novio. Ella me quiere mucho. Solo qué lástima que papá murió, y para mí fue muy doloroso cuando sucedió. La pérdida de mi padre ha sido dolorosísima. Cuando murió mi padre y perdimos la casa, mi mamá prefirió ir con mi hermana y yo cogí una casa con mi novio, que hacía poco había perdido a su madre, y mi madre pensó dejarme con mi novio que como había perdido hacía poco a la mamá, se había apegado completamente a mí. Y en fin él tiene un carácter un poco introvertido y no lo entienden muy bien, incluso la hermana y el padre, por ejemplo, no es que lo entiendan tanto. Además, porque yo crecí con él, es como si la mía y la suya fueran la misma vida, entonces tiene mucha necesidad de afecto y de muchas cosas que lo hacen sentirse bien. Entonces a mi mamá le daba pena entrometerse entre él y yo en casa, también porque mi apartamento es muy pequeño y a mi mamá le apenaba venir ella en

lugar de él, y los tres nos sentíamos mal. Entonces mi mamá hizo esa elección por mí y por él, porque dijo justamente que él conmigo se sentía más seguro. Y en fin, ahora está con mi hermana, que no vive muy lejos de mí, y solo por este motivo hizo esa elección. Pero ahora de lo que tendría necesidad sería de una buena semana de reposo fuera con mi novio, y me iría lejos, muy lejos. De vez en cuando me gusta soñar. Sabes, hay un sueño que tenía siempre cuando era pequeño; o sea, soñaba siempre que abría un portón grandísimo y había tanta luz que me encandilaba los ojos y después había muchas flores y pájaros, pero llegaba cerca de ese edificio, lo miraba, pero no podía pasar; o sea, lo veía, me imaginaba que sería bellissimo entrar en aquel edificio, pero no podía entrar. Pero no sé qué quiere decir, porque o bien..., pero amo mucho a Dios, como te he dicho, y para mí era una imagen como del paraíso, solo que yo no entraba porque era pequeño, como cuando alguien te dice no... no puedes entrar porque aún eres pequeño y hacía que me fuera. Era un sueño y lo tenía siempre, y puede ser que por mi ignorancia soñaba con el paraíso, solo que no entraba porque aún no es el momento. Si tendré el honor de entrar, no te lo sé decir, pero porque creo en mis pensamientos el paraíso es así, un portón que se abre y hay mucha luz y mucha paz.

#### Para concluir: cruce de miradas y cuenta-historias

La elección de incluir la historia de Gina tal como fue contada y recogida, responde a la necesidad de tratar de restituir de manera integral, dentro de la compleja dialéctica émico-ética, el punto de vista del otro, que se vuelve también texto autónomo del antropólogo y de su punto de vista, incluso si se produjo en la relación con este último (27), a su vez lugar de producción del propio saber antropológico (28). El texto transcrito de una expresión oral, como sucede con la historia de Gina, en efecto pone en evidencia la importancia y la utilidad de la narración directa para descubrir las especificidades individuales y culturales que entran en juego en la experiencia de vida de los sujetos entrevistados, sobre todo si esta se recoge en el más amplio marco del trabajo etnográfico y de la práctica de campo centrados en observaciones y en la observación participante dentro de relaciones largas y profundas. Se debe recordar, sin embargo, que una narración de la propia historia de vida constituye siempre el producto

complejo de un conjunto de fuerzas diversas y dispares que se enfrentan en el encuentro y que incluyen el deseo de comunicar y de ser escuchadas; la memoria y sus producciones; las selecciones y «distorsiones»; las emociones de miedo, dolor y, por consiguiente, reticencia y pudor; la inexpresividad social; las diversas conflictividades; y la dimensión creativa. Ello repropone la compleja problemática de la delicada relación entre resumen subjetivo y realidad objetual contenida en la propia narración (23). Además, por más que la narración pertenezca al interlocutor, se produce en la dimensión dialógica del encuentro etnográfico, en el que incluso la hegemonía de conocimiento del investigador constituye una fuerza importante en juego, y como tal siempre dirigida a reordenar la trama y la urdimbre de las narraciones producidas (22), como inevitablemente permite su mismo rol de autor en el intento de hacerse testimonio de la alteridad. En efecto, la mirada antropológica trata de ver en las historias que observa y escucha la singularidad de cada narración dentro del cuadro colectivo de la historia más grande, al mantener la peculiaridad de la primera y la irreducibilidad de la segunda, poniendo así a los propios antropólogos en la posición también de cuenta-historias (32).

En particular, por medio del flujo de la intensa narración de Gina acabada de presentar toman cuerpo los significativos procesos de construcción identitaria *gender variant* de los que ya se ha hablado. La narración de sí se abre con una detallada descripción de la actividad que al momento de la entrevista Gina realizaba para sobrevivir; es decir, alquilar los *bassi* a algunas transexuales que se prostituyen y administrar el flujo humano y la limpieza de los lugares, como en una especie de «hotel por horas». Esta actividad, que se convierte en estrategia de sobrevivencia en un más complejo proceso del arte de *apañárselas* (1), común a tanta humanidad en su contexto, y que ella misma define estar en parte «en la calle», le ha permitido, sin embargo, como aclara muchas veces en el curso de la propia narración, mantenerse lejos de la prostitución, experiencia que incluso ha señalado la vivencia histórica de su familia (la tía, hermana del padre) y que en su narración se vuelve a proponer como endémica de los *Barrios Españoles*. Justamente esto último relativo a la prostitución constituye un nexo temático importante en torno al cual se estructura su historia existencial y biográfica: haber logrado evitar siempre tal experiencia para no darle un disgusto al padre y poder al mismo tiempo expresar su identidad *gender variant* de manera más libre y tranquila en su familia,

gozando siempre de un significativo respeto, al punto de convertirse en punto central de referencia en los asuntos y decisiones familiares para muchas cuestiones de pequeña y gran importancia. Muy interesantes resultan las referencias a la infancia; a la vivencia de la diversidad; a la diferencia también física que los otros percibían en comparación con sus hermanos y los otros muchachos, y que le atribuían en diferentes circunstancias; al consumo de hormonas por un lado y al hecho de haber renunciado a la transformación física total por el otro, evitando la operación de reconversión quirúrgica de los caracteres sexuales a la cual se enlaza la necesidad de la prostitución, a veces como única solución posible para encontrar el dinero necesario para sostener el «costoso» proceso de modificación corpórea. Lo del cuerpo y sus transformaciones necesarias resulta, en particular, un tema central de su narración, mediante el cual es posible notar el relativo proceso de construcción identitaria que se realiza por complejas operaciones de eliminación (de partes masculinas) y de agregación (de partes femeninas), pero también de travestismo y enmascaramiento y sobre todo las prácticas *per-formate* y actuadas en la comunidad, dirigidas a la construcción, en las relaciones sociales, de la propia identidad *gender variant*. En su narración, la línea divisoria biográfica esencial se convierte en verdad en la adolescencia con las fuertes transformaciones que produce y el progresivo cambio de estatus con relación al género, respecto a una infancia ya marcada por cierta ambigüedad, como se desprende claramente de la narración incluida. Además, resulta significativa en su historia biográfica la experiencia de una relación estable con un hombre y que dura hace años, tal como Gina la describe. Después parece relevante su interesante relación, por un lado, con la comunidad del barrio caracterizada por una fuerte dimensión de solidaridad muchas veces remarcada y subrayada —expresada también respecto a su actividad profesional plenamente tolerada—; por la otra, en relación con la religión, con particular referencia a la devoción popular y al vínculo con la Virgen, a la que se refiere alguna vez mediante una alusión a que posee una Biblia, a la práctica del rosario y a la frecuentación a la iglesia del barrio, sin olvidar en fin las sugerencias de misticismo que afloran en la descripción del sueño infantil recurrente y en su convicción de gozar de una protección ultraterrena. Impresiona, en fin, la pluralidad de modos que Gina utiliza en el curso de la narración para referirse a sí misma y a las otras, unas veces en masculino y otras en femenino (cfr. Mauriello *infra*), a veces usando un término

como *femminiello* (*femminielli*) y otras veces *femminella* (*femminelle*), ora refiriendo que «se siente» mujer, ora al término *muchacho/muchachos*, y así sucesivamente. De este modo nos remite tanto al problema de una no directa correspondencia entre definiciones y experiencias, como a un universo semántico, muy complejo y liminal, de incertidumbre e indecisión, pero en el que todo parece verdaderamente posible, mostrando siempre, no obstante las articuladas historias existenciales y biográficas atravesadas, una significativa *agency* (actividad). Además, el análisis de esta última, sin duda compleja por la multifactorialidad que contribuye a influirla, evidencia cuán mediada está social y culturalmente.

Por consiguiente, la historia de Gina muestra perfectamente cómo tales sujetos pueden ser bien comprendidos en su complejidad solo tomando en consideración la articulada red social y cultural en la que actúan, con todos los componentes simbólicos que contribuyen a definirla, pero también teniendo presentes estrategias de sobrevivencia, tácticas, formas de solidaridad y de vínculo social, sistemas de explotación, razones económicas y materiales, y relaciones de poder.

D'Agostino, al retomar críticamente el pensamiento de Portelli sobre las fuentes orales (33), nos recuerda que el término *entrevista* (*entre/vista*) significa literalmente «mirar entre», y como tal remitiría a un intercambio de miradas (27). En este intercambio, y por ende cruce de miradas, se hace plenamente posible la palabra del otro, no obstante la relación asimétrica que inevitablemente caracteriza el proceso cognoscitivo en las ciencias sociales y de lo que ya se ha hablado. En este sentido la investigación etnográfica puede hacer surgir al otro/a con su historia, porque justamente mediante la narración en la relación con el investigador se construye y se representa, y de este modo contribuye a dar cuerpo a su identidad, considerando también que el mecanismo de la memoria que está en la base es siempre dinámico y que la propia memoria se reconstruye a partir de los estímulos del presente. En efecto, en la narración autobiográfica recogida con la entrevista se enfrentan al menos dos dimensiones temporales diferentes relativas al sujeto que narra: la dimensión en que se solicita el relato y se recoge durante el encuentro etnográfico, y la de la memoria, con sus articulados procesos de selección, representación y narración, que el interlocutor decide entregar a su oyente (23). A ello se agrega el hecho de que la memoria en sí no es un todo homogéneo, pues constituye al contrario una realidad muy compleja, no solo individual sino también social

y cultural, en la cual la temporalidad puede toparse con errores, olvidos y distorsiones que se vuelven preciosos indicios de reflexión antropológica. Sin duda, para complicar aún más el cuadro es necesario recordar que las articuladas dimensiones temporales del sujeto que narra se entrecruzan después con la dimensión temporal de la escritura y por ende del investigador-antropólogo que, en un tiempo diferente del de la escucha y de la grabación, transforma los recuerdos del otro en texto al llevar a cabo sus procesos de selección, reorganización e «invención» (30,34). Todo ello convierte sin duda las narraciones de vida en documentos extremadamente complejos y, por lo tanto, dignos de múltiples niveles de análisis y de interpretaciones, como parece mostrar la historia de Gina.

Sin duda, como ya se ha visto, en el proceso cognoscitivo deviene central la relación entre el antropólogo y sus interlocutores de campo, con todo el valor heurístico de tal relación dialógica dinámica que, incluso en su inevitable asimetría de fondo, constituye la preciosa matriz del propio conocimiento antropológico.

La elección de incluir aquí la narración integral de Gina nace, como se ha aclarado antes, de la exigencia de tratar de dar voz a los *femminielli* (o *femminelle*), o de todas maneras a tales sujetos *gender variant* y/o *gender non-conforming*, por medio de una de sus historias, integrando los discursos de investigadores y estudiosos antes expuestos, y remarcando, de algún modo, con tal operación la que es la función social más alta de la antropología (35); es decir, promover en una perspectiva émica alternativas posibles, en este caso existenciales, como sin duda pueden ofrecer sus prácticas *per-formate* (36), sus experiencias e historias de vida, con toda la vigorosa carga de resistencia que también las atraviesa, señalándolas de manera singular.

## Referencias bibliográficas

1. Belmonte T. La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983. Roma: Meltemi; 1997 [1a ed. 1989]. [La cita se encuentra en p. 30].
2. Arietti L, Ballarin C, Cuccio G, Marcasciano P, compiladores. Elementi di critica trans. Roma: Manifestolibri; 2010.
3. Bernini L. Queer Apocalypses. Elements of Antisocial Theory. London: Palgrave Macmillan; 2017.
4. Corvino C. Tradizioni popolari di Napoli. Usanze, curiosità, riti e misteri di una città dai mille colori. Roma: Newton Compton Editori; 2017.

5. Atlas M. Die Femminielli von Neapel. Zur Kulturellen Konstruktion von Transgender. Frankfurt/New York: Campus Verlag; 2010.
6. Zito E. Scene da un «matrimonio». Performance, genere e identità a Napoli. *EtnoAntropologia*. 2017;5(2):417-62.
7. Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Prefacio de G. D'Agostino. Napoli: Filema Editore; 2010.
8. D'Aloisio F. Sentirsi insicuri in città. Etnografia ed approccio antropologico al problema della sicurezza urbana. In: Callari Galli M, compilador. *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*. Firenze: Guaraldi; 2007. p. 171-91.
9. Signorelli A. Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca. Roma: L'Asino d'oro; 2015.
10. Ob. cit. 1:43.
11. Turner VW. Liminality and communitas. In: Turner VW. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing; 1969. p. 94-113, 125-30.
12. Turner VW. Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology. In: Harris JC, Park R, editores. *Play, games and sports in cultural contexts*. Champaign: Human Kinetics Publisher; 1983. p. 123-64.
13. D'Agostino G. Prefazione. In: Zito E, Valerio P. *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*. Napoli: Filema; 2010. p. 5-24.
14. Zito E, Valerio P. *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*. Napoli: Libreria Dante & Descartes; 2013.
15. Mauriello M. Corpi dissonanti: note su gender variance e sessualità. Il caso dei femminielli napoletani. *Archivio Antropologico Mediterraneo*. 2018;21(20):1-21.
16. Zito E. Disciplinary crossings and methodological contaminations in gender research: A psycho-anthropological survey on Neapolitan femminielli. *International Journal of Multiple Research Approaches*. 2013; 7(2):204-17.
17. Zito E. Femmin-ielli. C'era una volta a Napoli? In: Romano G, compilador. *La Tarantina e la sua «dolce vita». Racconto autobiografico di un femminiello napoletano*. Verona: Ombre Corte; 2013. p. 79-107.

18. Vincent B, Manzano A. History and cultural diversity. In: Richards C, Bouman WP, Barker M-J, editors. *Genderqueer and Non-Binary Genders. Critical and Applied Approaches in Sexuality, Gender and Identity*. London: Palgrave Macmillan; 2017. p. 11-30.
19. Gallini C. *Intervista a Maria*. Palermo: Sellerio; 1981.
20. Franceschi Z.A. *Storie di vita. Percorsi nella storia dell'antropologia americana*. Bologna: Clueb; 2006.
21. *Storie di vita/Autobiografie*. *Antropologia*. 2012;(14):1-324.
22. Clemente P. *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*. Firenze: Pacini Editore; 2013.
23. D'Aloisio F. *Vita di fabbrica. Decollo e crisi della Fiat Sata di Melfi nel racconto di Cristina*. Milano: Franco Angeli; 2014.
24. De Martino E. *Il mondo magico*. Torino: Einaudi; 1948.
25. De Martino E. *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore; 1961.
26. De Martino E. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Comp. de C. Gallini y M. Massenzio. Torino: Einaudi; 2002.
27. D'Agostino G. *Altre Storie. Memorie dell'Italia in Eritrea*. Bologna: ArchetipoLibri, Clueb; 2012.
28. Fabietti U, compilador. *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*. Roma: Carocci; 2001 [1a ed. 1998].
29. Tyler SA. *L'etnografia post-moderna. Dal documento dell'occulto al documento occulto*. In: Clifford J, Marcus GE, compiladores. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*. Roma: Meltemi; 1997 [1a ed. 1986]. p. 163-82.
30. Geertz C. *Opere e vite. L'antropologo come autore*. Bologna: Il Mulino; 1990 [1a ed. 1988].
31. Clifford J, Marcus G. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*. Roma: Meltemi; 1997 [1a ed. 1986].
32. Fassin D, Le Marcis F, Lethata T. *Life & times of Magda A. Telling a story of violence in South Africa*. *Current Anthropology*. 2008;49(2):225-46.
33. Portelli A. *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*. Roma: Donzelli; 2007.

34. Geertz C. Interpretazioni di culture. Bologna: Il Mulino; 1988 [1a ed. 1973].
35. Quaranta I. Le traiettorie teoriche del corpo fra ordine e disordine sociale. *Dada. Rivista di Antropologia Post-globale*. 2018;(2):7-22.
36. Butler J. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge; 1990.



# Epílogo.

## Tras el rastro de Cibeles: antecedentes históricos y hallazgos etnográficos

NICO STATTI



Este libro explora, con múltiples enfoques, puntos de vista y competencias disciplinarias, la situación social y cultural, y los aspectos psicológicos de la vivencia de los *femminielli* en Campania y en Nápoles. Algunos de los ensayos que contiene, profundizan en cuestiones vinculadas a los cultos y a los ritos, y al rol que en estos desempeñan los *femminielli*, que en esta zona son bailarines, cantantes y tocadores de panderetas, con una función importante y reconocida en algunos ritos, sagrados y profanos (el peregrinaje a Montevergine y a otros santuarios dedicados a la Virgen, un rol privilegiado en algunos ritos y representaciones de carnaval, la extracción de los números de la lotería en ocasión de las festividades navideñas), y que tienen o han tenido hasta un pasado reciente en los ritos de su exclusiva competencia (la puesta en escena de un matrimonio entre *femminielli*). Actualmente en Nápoles algunos *femminielli* se han organizado en grupos musicales, que ofrecen su servicio en ocasión de bautizos y de las fiestas nupciales.<sup>1</sup>

Vale la pena reconstruir, aunque muy rápidamente, los temas históricos relativos a Montevergine y al culto que los *femminielli* tributan a la Virgen negra que lo habita. El santuario a la Virgen de Montevergine fue construido en el siglo XII por san Guglielmo, en un lugar en el que verosíblemente ya existían antiguos cultos de la «montaña sagrada» y en el cual en el siglo VIII san Vitaliano ya había fundado un templo dedicado a la Virgen.<sup>2</sup> Este es el mito de fundación del santuario, como se obtiene de una hagiografía anónima de san Vitaliano, datada en el siglo XII:<sup>3</sup>

A Vitaliano, obispo de Capua, una noche le robaron sus ropas, que los ladrones sustituyeron con trajes de mujer. Por la mañana, sin darse cuenta, se puso los vestidos femeninos, y con ellos celebró la misa. En castigo fue encerrado en un saco y tirado al mar. Al llegar a Roma, se retiró al monte popularmente llamado «Virgen» [*cui vulgo Virgo dicitur*], donde erigió la iglesia a la Virgen, en la cual fue después enterrado. En la leyenda, que contiene evidentes elementos míticos,<sup>[4]</sup> sobresale el insólito episodio del travestismo femenino, que serviría para eclipsar «un primer pasaje de los cultos cibélicos, que mantenía antiguas connotaciones con cultos católicos con el nuevo nombre de María» [2]. El travestismo femenino quedó vinculado a los cultos dedicados a la Virgen de Montevergine, tanto que la crónica de un incendio desatado en el Santuario en 1611 refiere cómo al día siguiente a la catástrofe, al dar sepultura a los fallecidos, se encontraron muchos hombres con vestidos de mujer.<sup>[5]</sup>

Grabados del siglo XVIII y aun del XIX reproducen tarantelas bailadas por *femminielli* napolitanos en la fiesta de la Virgen de Montevergine (2). Incluso hoy la fiesta de la Candelora es el día del peregrinaje a Montevergine de los *femminielli*, que parten desde Nápoles en la noche, y bailan y tocan *tamburelli* (panderetas) y castañuelas delante y dentro del santuario.<sup>6</sup> Y además en otras ocasiones festivas, «es tradición también reciente que grupos de peregrinos sean conducidos y guiados por un homosexual» (3).

Estas historias locales se encuadran en un contexto muy amplio, y contribuyen a diseñarlo de modo detallado y profundo: desde el subcontinente de la India hasta toda la zona del Mediterráneo, personas que atraviesan la identidad de género actúan tanto en contextos sagrados, en calidad de oficiantes de divinidades femeninas, como en los ritos de nacimiento y de matrimonio (y en el pasado, al menos en algunas zonas y tradiciones, en los fúnebres).

Los lugares involucrados con la presencia de ritos oficiados por afeminados revelan una larguísima persistencia histórica de estos fenómenos: las primeras evidencias se remontan al siglo xxxv a.C. (7).<sup>7</sup> De la civilización sumeria a los ritos dionisiacos y de Deméter a Cibeles en las áreas influidas por la cultura grecorromana, y sucesivamente en muchos lugares y épocas marcadas por el influjo religioso judeo, cristiano y/o islámico, mujeres y hombres afeminados cantan y tocan la pandereta en el ámbito

de ritos femeninos. Sus repertorios y los ritos, aunque diversos en varias zonas, presentan algunas características comunes:

1. donde sobrevive una relación directa con cultos religiosos, esos se dedican a divinidades femeninas, a menudo de piel negra (Cibeles, las muchas Vírgenes negras cuyo culto está difundido en Europa, el *jinn* lalla Aicha en Magreb y entre los inmigrantes nordafricanos,...);
2. generalmente la divinidad negra forma parte de un panteón de espíritus femeninos de variada naturaleza (en Italia meridional tiene una serie de «hermanas» blancas; en Magreb y entre los inmigrantes nordafricanos cada uno de los espíritus se identifica con un color diferente);
3. los afeminados se ocupan de ritos de nacimiento, circuncisión (donde se practique), nupciales y fúnebres;
4. los instrumentos musicales que acompañan los ritos y las danzas son tambores golpeados con la ayuda de baquetas; se trata de tambores de marco, cuya simbología está vinculada a lo femenino (8);
5. las formaciones musicales son mixtas o intercambiables, comprenden tanto hombres afeminados como mujeres;
6. en los lugares en los que estos repertorios y ritos se realizaban y en muchos casos todavía se realizan, se encuentran una inserción y una aceptación social de los afeminados y de los travestidos y transexuales mayor que en otros, aun cuando sea circunscrita y limitada; donde prácticas de este tipo aún están presentes, existen testimonios históricos, materiales e inmateriales, que dan cuenta de la antigüedad del fenómeno y de su arraigo.

La aceptación social y la inserción en la comunidad con roles específicos de hombres afeminados, travestidos y transexuales parecen conocer los asentamientos privilegiados resistentes en el tiempo (y es este el caso de los *Barrios Españoles* de Nápoles) (4). Las investigaciones sobre los aspectos culturales de las orientaciones de género —por ejemplo, la investigación sobre la homosexualidad en el mundo islámico de Murray y Roscoe (9)— no han examinado hasta ahora de modo sistemático la función ritual de los afeminados. Los resultados de los reconocimientos hasta

ahora efectuados —que aquí se han aludido rápidamente, y para los cuales se remite a Staiti (7)— muestran que, al entrecruzar las investigaciones sobre los ritos femeninos y de los afeminados con los estudios de los tambores de marco, emerge un complejo cultural sumergido muy esparcido y de larga duración que abarca del sudeste asiático al área mediterránea, con ramificaciones en el resto de Europa y extensiones en México y en el África negra. Estas antiguas y persistentes formas rituales en Europa han influido segmentos importantes de historia religiosa, además de las tradiciones teatrales y musicales. Todo ello parece aflorar nuevamente en los modos de refutar la relación entre marginalidad y centralidad: basta pensar en las actuales formas del asociacionismo *gay*, en la reivindicación de los derechos civiles y en las manifestaciones públicas como los *gay prides*, todas expresiones procedentes de las formas de autorrepresentación elaboradas por la cultura homosexual durante siglos. Tendencias más que modernas parecen que hacen aflorar elementos inmanentes al cuerpo social.

Parecen permanecer, en representaciones modernas y reactualizadas de identidad de género de frontera, aspectos consistentes de la función desestabilizadora (y por lo tanto reordenadora) de la liminalidad de agentes rituales especializados. La condición de quien siendo hombre se vuelve mujer, en modo más o menos explícito y evidente, como estado liminal permanente, conlleva capacidades electivas para operar en las condiciones rituales de liminalidad: hace de los afeminados los oficiantes especialmente cualificados de algunas ceremonias de transición de una condición a otra: ceremonias relacionadas con el nacimiento (las fiestas de circuncisión), el matrimonio y, en el pasado, la muerte.<sup>8</sup> La liminalidad parece conllevar una sanción implícita, y una ausencia de institucionalización y de explicitación del rol de los afeminados. Si estuviera del todo evidenciada y plenamente dictaminada esta condición, perdería la propia fuerza que obtiene sustento de la liminalidad. Por consiguiente, los modos con los cuales más se suscita la risa, son los chistes de doble sentido, los juegos de palabras ambiguas: lo que sea útil para marcar la indefinición, la incertidumbre.

El afeminamiento suscita la risa: la provocan los mismos afeminados, que en las fiestas actúan enfatizando las maneras femeninas y volviéndolas paradójicas y grotescas, lo que los demás captan y amplifican tomando en consideración estos comportamientos y cargándolos con sus propios ademanes y chistes. Los elementos grotescos y paradójicos de sus representa-

ciones de sí y de su propia condición, los que suscitan risa y procacidad, lo ambiguo y lo no dicho, son necesarios a su rol ritual, a su función social. En resumen, lo que parece evidente en el modo en que los tocadores afeminados se ofrecen a la mirada ajena, actuando con exhibido y grotesco desenfreno; lo que parece relevante a los ojos de los demás, y por estos solicitado, no tiene que ver directamente con su orientación sexual, sino con sus maneras afeminadas, que parecen cómicas y paradójicas, como es propio de lo extravagante.<sup>9</sup> Reír y llorar, hacer reír y hacer llorar, son elementos fundamentales de los ritos oficiados por los afeminados. Todo ello se adapta a las tradiciones del presente como a las documentadas por fuentes históricas, más o menos antiguas, en la vasta parte del mundo en que se manifiesta o se ha manifestado una relación profunda entre las mujeres, la inversión de los comportamientos masculinos, las ceremonias del nacimiento, de bodas y fúnebres, y la música (en particular el canto acompañado por la pandereta).

## Notas

<sup>1</sup> En particular un grupo, denominado Le Coccinelle, ha alcanzado una notoriedad nacional, y se presenta también en conciertos. Sobre este asunto está en curso la realización de un filme documental, del que se puede ver un resumen en: [http://www.toutube.com/watch?v=\\_L6XUSHrL3U](http://www.toutube.com/watch?v=_L6XUSHrL3U)

<sup>2</sup> Véase De Simone (1). Según Roberto De Simone, las insistentes tentativas de edificar un templo cristiano en aquella montaña, tenían la intención de «cristianizar un antiguo y resistente lugar de culto pagano».

<sup>3</sup> *Vita di San Vitaliano*, citado en De Simone (1).

<sup>4</sup> Escribe Roberto De Simone: «...se revela del hecho particular del Santo que, no obstante estuviera encerrado en un saco y fuera tirado al mar, logra —no se sabe cómo— llegar a Roma. Y se sabe que el tema de ser encerrado en un saco, en un barril, en una caja y tirado al mar, del cual se sale indemne, es un antiguo y difundidísimo tema de iniciación mística, atribuido a héroes, a santos y en particular a fundadores de nuevas ciudades y de nuevos cultos» (2).

<sup>5</sup> Crónica del incendio, en la obra de los padres benedictinos, referida en *Montevergine* (Roma, 1905, p. 26) y citada en De Simone (2).

<sup>6</sup> Véanse De Simone (3) y Zito y Valerio (4). Análogo al de los *femminielli* es el rol de los *muxe* en algunas zonas de México. Los *muxe*, travestidos y transexuales, gozan de una aceptación social controvertida, pero menos problemática que en otros lugares. Son devotos de la Virgen, en especial de la Inmaculada Concepción, y participan activamente en la organización de los peregrinajes. Uno de ellos, la Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro, es de su competencia, como la Candelora en Montevergine. Véase Miano Borruso (5,6). Numerosos videos que documentan diversas recientes ediciones de la Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro están accesibles en

YouTube; por ejemplo, véanse: <http://www.youtube.com/watch?v=rlySEZsukqA> o <http://www.youtube.com/watch?v=6DiSrFZDPJY>

<sup>7</sup> Se ha elegido aquí utilizar la palabra *afeminados* para definir personas de sexo masculino que, en sentido amplio y de varios modos, se feminizan: la palabra además tiene el mismo significado amplio y flexible que tiene su declinación local *femminielli*. El entrecruzamiento de la identidad de género puede ser más o menos marcado, puede ser permanente o subrayarse en las ocasiones rituales. Puede consistir en la acentuación de aspectos femeninos de la gesticulación o de la elocuencia, o en la exhibición de accesorios de vestimenta ambiguos o femeninos, hasta un explícito travestismo, la transformación permanente del propio cuerpo con el uso de fármacos u operaciones de cirugía estética, la castración o el cambio de sexo. A menudo a ello corresponde una orientación homosexual, que sin embargo no es el aspecto más relevante; de hecho, es a menudo silenciado o incluso negado (también por razones de protección, en contextos en los cuales la homosexualidad es objeto de rechazo social o es hasta un delito). Los comportamientos afeminados son públicos, y observarlos, identificarlos como tales es responsabilidad subjetiva de quien observa, no de las personas a las que se refiere: por consiguiente, el uso de la palabra *afeminados* sirve también para salvaguardar a las personas y las categorías observadas, atribuyendo de modo exclusivo al investigador la responsabilidad de sus deducciones.

<sup>8</sup> La relación entre afeminados, pandereta y ceremonias de luto está presente en múltiples tradiciones, desde los primeros testimonios de los sumerios. Se exponen varios ejemplos en Staiti (7).

<sup>9</sup> Sobre el efecto cómico de la paradoja, la referencia, del todo obvia, se encuentra en Freud (10) y en las ulteriores consideraciones expresadas por Jacques Le Goff (11).

## Referencias bibliográficas

1. De Simone R. Il segno di Virgilio. Pozzuoli: Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo di Pozzuoli, Sezione Editoriale Puteoli; 1982. [Lo expresado en el texto se encuentra en p. 90].
2. Ob. cit. 1:91.
3. Ob. cit. 1:94.
4. Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno degli femminielli a Napoli. Pref. de Gabriella D'Agostino. Napoli: Filema; 2010. p. 67.
5. Miano Borruso M. Viaje a través de la identidad de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec [tesis de Maestría en Antropología Social]. México, D.F.: ENAH; 1994.
6. Miano Borruso M. Hombres, mujeres y muxe en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec [tesis de Doctorado en Antropología]. México, D.F.: ENAH; 1999.

7. Staiti N. Kajda. Music and women's rites among Roma in Kosovo, with two essays by Silvia Bruni [with dvd]. Lucca: Libreria Musicale Italiana; 2016. [Lo expresado en el texto se encuentra en pp. 13-27].
8. Guizzi F, Staiti N. Le forme dei suoni: l'iconografia del tamburello in Italia. Arte e Musica; 1989.
9. Murray SO, Roscoe W, editors. Islamic homosexualities: Culture, history and literature. New York: New York University; 1997.
10. Freud S. Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. Frankfurt: S. Fischer; 1905.
11. Le Goff J. Rire au Moyen Âge. Cahiers du Centre de Recherches Historiques. 1989;(3):1-14.



## Sobre autoras y autores

PATRICIA BIANCHI

Catedrática de Lingüística Italiana e Historia de la Lengua Italiana en el Departamento de Estudios Humanísticos de la Università degli Studi di Napoli Federico II, ha desarrollado sus intereses de investigación en publicaciones sobre temas de la historia de la lengua literaria del siglo XIX, de la didáctica del italiano, de la filología y variaciones lingüísticas de los textos teatrales, y de la dialectología y sociolingüística urbana.

GENNARO CARRANO

Licenciado en la Universidad de Nápoles L'Orientale, se ha ocupado de antropología cultural, dramaturgia e historia del teatro. Junto a Pino Simonelli, ha impartido seminarios sobre la génesis de las máscaras en la comedia del arte y sobre la experimentación teatral en el Kulturhuset de Estocolmo, y ha realizado una investigación sobre las relaciones culturales entre el Reino de Suecia y el Reino de Nápoles, incluida en la publicación de un catálogo con el patrocinio de la Stockholms Universitet y del Ministerio de Bienes Culturales italiano. Se licenció posteriormente en jurisprudencia en la Università degli Studi di Napoli Federico II y actualmente ejerce la profesión de abogado.

GABRIELLA D'AGOSTINO

Catedrática de Disciplinas Demo-etno-antropológicas en la Università degli Studi di Palermo. Dirige la revista semestral *Archivio Antropologico Mediterraneo* (<https://journals.openedition.org/aam>); es directora científica del Festival Internacional de Documentales «Sole Luna Doc Film Festival» (<https://solelunadoc.org/>). Entre sus publicaciones se encuentran: *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 en Antropología Cultural, Procesos Migratorios y Derechos Humanos, es profesora titular en Disciplinas Demo-etno-antropológicas, profesora de contrato de Geografía de las Lenguas y de las Migraciones, en el curso de licenciatura en Lenguas Modernas para la Comunicación y la Cooperación Internacional, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa; profesora de contrato de Antropología Cultural en el departamento DISUFF de la Universidad de Salerno, y forma parte del grupo de expertos del Laboratorio Antropológico para la Comunicación Intercultural y el Turismo, dirigido por Simona De Luna, de la misma Universidad. Entre sus mayores campos de indagación, recordamos la antropología de las migraciones, la antropología del turismo, antropología y género, antropología y literatura. Es autora de numerosos ensayos y monografías, entre las cuales se hallan «Neapolitan social-transgenderism: The discourse of Valentina OK», en *Queerig Masculinities in Language and Culture*, editado por P. Baker y G. Balirano (London: Palgrave Macmillan; 2018).

## CORINNE FORTIER

Antropóloga y psicóloga, es responsable de investigación en el Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) en Francia y miembro del Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France. Ha recibido la medalla de bronce del CNRS en 2005. Es especialista en cuestiones de género, sexualidad y procreación, y ha realizado investigaciones sobre la transidentidad, interesándose en los *femminielli* de Nápoles y en Campania, así como en personas trans en Francia y en Quebec, y en la transgenitorialidad. Más recientemente ha estudiado también transexualidad y tercer género en el mundo arabomusulmán. En su trabajo de investigación asocia la perspectiva antropológica con la psicoanalítica.

## LUIGI MARIA LOMBARDI SATRIANI

Catedrático de Disciplinas Demo-etno-antropológicas, ha enseñado en la Universidad Sapienza de Roma, en las universidades de Messina, Calabria, Federico II de Nápoles, Suor Orsola Benincasa de Nápoles y en diversas universidades extranjeras (Estados Unidos, Canadá y Brasil). Entre sus numerosas publicaciones, muchas de las cuales traducidas a otras lenguas, se recuerdan: *Folklore e Profitto* (Guaraldi, 1973); *Antropologia culturale e analisi delle culture subalterne* (Rizzoli, 1974); en colaboración

con Mariano Meligrana, *Un villaggio nella memoria* (Gangemi, 1987); *Il ponte di San Giacomo* (Sellerio, 1989); en colaboración con Domenico Scafoglio, *Pulcinella. Il mito e la storia* (Leonardo, 1992); *De Sanguine* (Meltemi, 2005). Colabora en las revistas científicas italianas más importante en el ámbito antropológico y en los principales periódicos italianos.

#### MARZIA MAURIELLO

Es becaria de investigación en Disciplinas Demo-etno-antropológicas en la Universidad de Nápoles L'Orientale y docente de contrato de Antropología Médica en la Università della Magna Græcia de Catanzaro. Se ocupa de estudios de género y de antropología de la alimentación. Desde casi un decenio realiza investigación etnográfica en Nápoles y es autora de ensayos y artículos sobre los procesos de medicalización de la experiencia transgender, sobre las dinámicas de inclusión y exclusión de los sujetos *gender non-conforming* y sobre las intersecciones entre comida y género. Es miembro del Institute of Gender Studies (IGS) en la Universidad de Chester (Reino Unido), del Gender History Research Center en la Universidad de Nápoles L'Orientale y del Centro Studi Cibo e Alimentazione en la misma Universidad.

#### MARIELLA MIANO BORRUSO (1948-2013)

PhD en Antropología Cultural, fue profesora e investigadora titular en el Programa de Posgrados en Antropología Física y Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (E.N.A.H.) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (I.N.A.H.) de Ciudad de México, donde coordinó el área de investigación «Género, sexualidad y cultura». Se especializó en estudios de género y sexualidad de grupos étnicos y fue autora de numerosas publicaciones sobre el tema. Coordinó el Centro de Estudios Antropológicos de Género, Sexualidad y Etnicidad (CEAGSE) en la E.N.A.H.

#### GIANFRANCA RANISIO

Catedrática de Disciplinas Demo-etno-antropológicas en el Departamento de Ciencias Sociales de la Università degli Studi di Napoli Federico II. Es vicepresidente de la Sociedad Italiana de Antropología Médica y forma parte del Comité Científico de la revista *AM-Antropologia Medica*. Se interesa desde hace años en temáticas de antropología médica

y de *gender studies*. En particular ha estudiado detenidamente los procesos de medicalización que afectan las etapas biológicas femeninas poniendo en evidencia cómo se entrecruzan con las representaciones simbólicas y culturales de lo femenino. Entre los varios ensayos publicados, se encuentran: *Venire al mondo. Pratiche, credenze e rituali del parto* (Meltemi, 1998); *Quando le donne hanno la luna. Credenze e tabù* (Baldini & Castoldi, 2006); y como compiladora, *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); y *From curing to caring. Quality of life and longevity in patients with HIV in Italy* (PM edizioni, 2018).

#### PINO SIMONELLI (1948-1986)

Se ocupó con Luigi Maria Lombardi Satriani de antropología cultural, sociolingüística y filosofía del lenguaje en la Università degli Studi di Napoli Federico II y en particular de teatro desde el punto de vista antropológico, cubriendo además el rol de profesor de Dramaturgia e Historia del Teatro en la Academia de Bellas Artes de Nápoles. Enseñó como *visiting professor* en la Universidad de Estocolmo de 1978 a 1985, impartiendo cursos de dialectología, sociolingüística y antropología cultural. Entre otras, en aquellos años, realizó, en colaboración con Gennaro Carrano, una investigación sobre las relaciones culturales entre el Reino de Suecia y el Reino de Nápoles, incluida en la publicación de un catálogo con el patrocinio de la Stockholms Universitetet y el Ministerio de Bienes Culturales italiano.

#### NICOLA SISCI

Médico, psicólogo clínico y *videomaker*, ha estudiado y trabajado en el campo de los estudios de género, produciendo publicaciones y videodocumentales científicos sobre el tema. Por encargo de la Università degli Studi di Napoli Federico II realiza en 2008 los documentales *La Candelora a Montevergine* y *(dis)abilità (s)velate*. Como productor independiente realiza diversos cortometrajes y trabajos de videoarte presentados en ocasión de varios festivales italianos y europeos de cine. Ganador en junio de 2009 del premio al mejor cortometraje en el ámbito de la sección «Schermopoli quick» del Festival de Cine de Nápoles, con el trabajo *La parabola dei ciechi*. Actualmente vive y trabaja en Turín.

### NICO STAITI

Es profesor de Etnomusicología y de Organología en el Departamento de las Artes en la Universidad de Bolonia; para este Departamento coordina el curso de Licenciatura en Magisterio de Música y Teatro. Es codirector de *Etnografie Sonore/Sound Ethnographies* y presidente del Comité Italiano del International Council for Traditional Music. Ha realizado y realiza investigaciones en la Italia centromeridional, en Marruecos y entre los romaníes en Kosovo y, más en general, en los Balcanes. Se interesa en música, rito y entrecruzamientos de fronteras de género, entre fuentes históricas e investigaciones etnográficas.

### PAOLO VALERIO

Catedrático de Psicología Clínica en el Departamento de Neurociencias y Ciencias Reproductivas y Odontostomatológicas de la Università degli Studi di Napoli Federico II; presidente honorario del Centro de Ateneo SiNAPSi (Servicios para la Inclusión Activa y Participativa de los Estudiantes) de la Federico II; presidente del Observatorio Nacional Identidad de Género (ONIG) y de la Fundación «Género, Identidad, Cultura» de Nápoles. Hace años se ocupa de investigación y clínica en el área de la identidad de género. Es coautor de numerosas publicaciones sobre el tema, entre las cuales se recuerdan: *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) y *Figure dell'identità di genere. Uno sguardo tra psicologia, clinica e discorso sociale* (FrancoAngeli, 2013).

### FRANCESCA VERDE

Psicóloga formada en la Università degli Studi di Napoli Federico II, ha colaborado en la publicación de diversos artículos sobre la modelización para un trabajo analítico con los «Grandi Gruppi et le Istituzioni».

### MARIA CAROLINA VESCE

PhD en Antropología y Estudios Histórico-Lingüísticos en la Universidad de Messina, es becaria de investigación en la Università degli Studi

di Siena. Ha realizado investigaciones de campo en Nápoles y en Samoa, concentrando sus intereses en los procesos de patrimonialización y culturalización de algunas específicas experiencias de género hetero-disidentes. En particular se ha ocupado de la relación entre las representaciones émicas de los *femminielli* napolitanos y de las *fa'afafine* samoanas, y el imaginario LGBTQ característico de los contextos euro-americanos. Actualmente está ocupada en una investigación etnográfica sobre la recepción de solicitantes y refugiados/as trans en Bolonia, financiada por la Fundación ALSOS. Es autora de ensayos publicados en libros y revistas, y de *Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali* (Mimesis, 2017).

#### EUGENIO ZITO

PhD en estudios de género y profesor habilitado de II nivel en Disciplinas Demo-etno-antropológicas, es investigador en el Departamento de Ciencias Sociales de la Università degli Studi di Napoli Federico II, donde enseña Etnología y Antropología de la Comunicación. Imparte también Antropología Médica en la Escuela de Medicina y Cirugía de la Federico II. Ha sido *visiting professor* en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en Ciudad de México, el Centre Marocain des Sciences Sociales (Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Hassan II, Casablanca, Marruecos) y el Département de Sociologie (Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Cadi Ayyad, Marrakech, Marruecos). Es miembro ordinario de la European Association of Social Anthropologists, de la Sociedad Italiana de Antropología Cultural y de la Sociedad Italiana de Antropología Médica. Autor de diversos trabajos sobre temas de género, corporeidad, vulnerabilidad social y enfermedad, recientemente ha publicado el libro *Vivere (con) il diabete. Uno sguardo antropologico su corpo, malattia e processi di cura* (Ledizioni, 2016).

## Sobre la traductora

TERESA DE JESÚS FERNÁNDEZ GONZÁLEZ

Licenciada en Filología Española, Universidad de La Habana (1985). Profesora de Lengua Española en la Facultad de Lenguas Extranjeras (Universidad de Catania, Sicilia), en el Centro Lingüístico (Universidad de Siena) y en la Facultad de Lenguas y Literaturas Extranjeras (Universidad de Sassari, Cerdeña). Profesora de contrato de Literatura Española en las facultades de Letras y Filosofía y de Lenguas y Literaturas Extranjeras (Universidad de Sassari, Cerdeña). Impartió cursos de traducción al español de la Licenciatura de Especialización en Lenguas Extranjeras, primero y segundo años, en la Facultad de Lenguas y Literaturas Extranjeras (Universidad de Sassari, Cerdeña). Fue Especialista Principal de la Editorial CENESEX del Centro Nacional de Educación Sexual. Actualmente es colaboradora externa del CENESEX como traductora y coordinadora nacional de la Red de Mujeres Lesbianas y Bisexuales. Entre sus publicaciones, se encuentran los ensayos *Revolución, poesía del ser* (Premio David 1986, UNEAC, 1987); «Las grandes puertas de Fayad Jamís» (en monografía «Las letras cubanas de los siglos XIX y XX», *Revista Iberoamericana*, Universidad de Pittsburg, vol. LVI, no. 152-153, 1990); «From This Side of the Fishtank» (en *By Heart/De Memoria. Cuban Women's Journeys In and Out of Exile*, De Paul University of Chicago, 1997); y *Libres para amar* (con Sara Más y Lirians Gordillo Piña, SEMlac-Editorial Caminos, 2020). Entre las traducciones, se encuentran: (al italiano) *Acque errante*, selección de poesía de Pablo Armando Fernández (con Laura Luche, Edizioni della Sabbia, 1998); (al español) *Vida de Antonio Gramsci* de Giuseppe Fiori (con María José Barranquero, Edizioni della Sabbia, 2002), «Sexualidad e Internet» de Chiara Simonelli y Marta Giuliani (en *Sexología y Sociedad*, no. 50, diciembre, 2012) y *El pasado que invade el presente: una situación insostenible de Pablo Neruda*, de Stefano Brugnolo y Laura Luche (en *Nerudiana*, Fundación Pablo Neruda, Santiago de Chile, no. 15-16, 2014). Miembro de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba.

Finito di stampare nel mese di ottobre 2022  
presso Grafica Elettronica srl, Napoli