
Artículo de debate

***Femminielli* en Nápoles, Italia: ayer, hoy y mañana**

Femminielli in Naples, Italy: yesterday, today and tomorrow

Eugenio Zito,* Paolo Valerio**

* Doctor en Estudios de Género, Profesor asistente e investigador en Antropología Cultural y Antropología Médica.

** Profesor de Psicología Clínica, Presidente honorario del Centro Universitario SiNAPSi.

Departamento de Ciencias Sociales y Departamento de Neurociencia y Ciencias Reproductivas y Odontoestomatología, Universidad de Nápoles Federico II, Italia.

Email: e.zito@unina.it; valerio@unina.it

Resumen

Tras haber reconstruido el papel tradicional de los *femminielli* en la sociedad napolitana, el presente artículo destaca los complejos procesos de modelación y remodelación de esta subjetividad variante de género, subrayando el fuerte componente performativo de su estar en el mundo y la naturaleza profundamente cultural de sus prácticas de construcción de género y de identidad social. La participación en algunos ritos tradicionales que aún persisten en un contexto metropolitano contemporáneo, en el que los *femminielli* son los *performers*, del que es parte toda la comunidad, constituye una prueba significativa de la gran integración y del notable reconocimiento que dichas personas gozan dentro de un preciso marco simbólico y cultural. En dicho espacio, a través de un complejo aparato ritual, los *femminielli* cuentan con la posibilidad de representarse a sí mismos definiendo continuamente las condiciones del propio proceso de subjetivación, en el cual el cuerpo es un instrumento lleno de *agency* (actividad) para la expresión y construcción de la propia identidad.

Palabras claves: antropología cultural, *femminielli*, Nápoles, género, modelación cultural

Abstract

After having reconstructed the traditional role of the femminielli in Neapolitan society, the article highlights the complex processes of molding and reshaping of such gender variant subjectivities, underlining the strong performance component of their being in the world and the deeply cultural nature of their practices of construction of gender and of social identity. The participation in some traditional rituals, still persistent in a contemporary metropolitan context, of which the femminielli are the performers, in which the whole community takes part, constitutes a significant proof of the great integration and the remarkable recognition these people enjoy within a precise symbolic and cultural frame. In this space, through a complex ritual apparatus, the femminielli have the opportunity to represent themselves by continually defining the

conditions of their own process of subjectivation in which the body is a tool for the expression and construction of their own identity.

Key words: *cultural anthropology, femminielli, Naples, gender, cultural shaping*

Introducción

La formación de un género diferente que logre integrar lo femenino y lo masculino, es un hecho presente en muchas culturas y en casi todos los períodos históricos. Diversas sociedades han examinado la posibilidad de una falta de correspondencia entre el sexo biológico y la forma subjetiva de vivir la pertenencia a un determinado género sexual, lo que permite una fisura entre naturaleza y cultura —o en otros términos, entre sexo y género— sin considerarla patológica, lo que nos remite a la que es la naturaleza cultural y performativa del género (1).¹ Esta posibilidad de superar la dicotomía polar varón-hembra se expresa no solo a través de mitos y representaciones que han marcado el imaginario colectivo de los pueblos y las culturas, sino que también se manifiesta en figuras humanas y roles sociales, que a menudo los antropólogos han estudiado. Ejemplos de ello son los berdaches (o Dos Espíritus) con su rol tribal de los indios mohave de América del Norte (2,3); los hijras con su rol religioso (4,5), todavía presentes en el subcontinente indio; y los muxé de la sociedad zapoteca mexicana (6,7), como también los fa'afafine de las islas Samoa (8,9). En Nápoles, encontramos a los *femminielli* (10-12), como les llama la gente desde hace muchos años y que, sin entrar en lógicas comparativas que postergamos para otra ocasión, tendrían características similares incluso con el fenómeno las *mariquitas* de Andalucía en España (13). La de los *femminielli* es una fuerte identidad cultural y social, posible a partir de un cuerpo transformado y travestido, una realidad compleja que podría considerarse «endémica», es decir, particularmente vinculada al territorio y la población de Nápoles. Nos remite a un mundo sorprendente de ayer y de hoy, con sus ritos y roles, con su vivacidad social y creatividad; a un mundo siempre dispuesto a transformarse para sobrevivir. Hoy ese mundo, entre procesos de homologación —debido a la globalización cultural— de los modelos dominantes de homosexualidad y transexualidad, por un lado, y a los protocolos de medicalización por los que atraviesan las personas transexuales, por otro (14-16), ese mundo quizás podría desaparecer definitivamente (17).

Según Simonelli y Carrano, los *femminielli* napolitanos (10-12,18,19) son hombres que viven y «sienten» como mujeres, a menudo vestidos y maquillados como mujeres, prostitutas aunque no lo sean necesariamente: sujetos sociales a través de los cuales se pasan por alto los patrones de género tradicionales, que se reorganizan con una modalidad muy singular, rechazados dentro de un marco cultural específico (20). Las múltiples contribuciones de investigación realizadas durante los últimos años respecto a este tema no ofrecen una definición unívoca y uniforme acerca del fenómeno, que configurado así se encuentra en vía de extinción. La literatura más reciente, que se mueve entre la homosexualidad afeminada y mediterránea, el tercer género, el transgenderismo, el travestismo, 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 (10-12,16,18,19,21-26). En efecto, se trata de subjetividades que escapan de una definición simple, pero que podríamos enmarcar, con una terminología contemporánea, en una dimensión de variante de género.² Históricamente presentes en el área de Nápoles y de las provincias vecinas, los *femminielli* expresan su identidad social en una

forma que no es masculina ni femenina, pues contiene ambas, con características liminales y coherentes con el contexto en el que se decantan: Nápoles, una ciudad europea que se extiende por el Mediterráneo, a medio camino entre las estratificaciones arcaicas y los impulsos posmodernos. De hecho, esta metrópolis parece combinar un perfil de «ciudad arco iris» (27), como comunidad de prácticas, homologación identitaria y ciudadanos LGBT, con una tradición de lugar queer y drag (28), tal como muestra la iconografía tradicional de los propios *femminielli*, sujetos sociales liminales, en la frontera entre los géneros y entre tradición/arcaísmo y transgresión/liberación, que propone así un nuevo binarismo LGBT/queer (10-12); por consiguiente, identidades liminales en un contexto liminal (29,30), estrechamente vinculadas a su devenir (31). Además, cualquier proceso de construcción de identidad es indisoluble con el decursar histórico del propio contexto social y cultural en el que se forman y se transforman estas identidades (32,33). 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, porque son capaces de crearse un rol y un estilo de vida propios. Enfrentar a nivel antropológico esa realidad tan compleja en su relación con la sociedad napolitana, significa, por un lado, confrontar las teorías sobre el género³ (34-36) y los movimientos de reivindicación de los derechos de las personas LGBT con las relativas exigencias de ciudadanía (27) y, por otro lado, cuestionarse las propias relaciones con la cultura popular napolitana (37) entre continuidad, tradiciones y cambios profundos (38), dentro de la cual se registra el fenómeno.

En el presente artículo, tras haber reconstruido sintetizadamente el rol tradicional de los *femminielli* en la sociedad napolitana, se evidencian, al entrelazar análisis lingüísticos con fuentes históricas, antropológicas, literarias y mitográficas, los complejos procesos de modelación y remodelación de tales subjetividades variante de género, que subrayan el fuerte componente performativo de su estar en el mundo y, por lo tanto, la naturaleza profundamente cultural de sus prácticas de construcción del género y de la identidad social. La participación en algunos ritos de los cuales los *femminielli* son los «oficiantes» (como en particular 'o *spusarizio*/el matrimonio, pero también el parto y el bautismo, en los que toda la comunidad participa de manera activa), constituye, por un lado, una prueba significativa de la gran integración y el notable reconocimiento que estas personas pueden disfrutar dentro de un marco simbólico y cultural preciso, el de los callejones y vecindarios a los que históricamente pertenecen, y por otro, nos ayuda a comprender mejor su sorprendente *agency* (actividad).

Modelación y remodelación de los *femminielli*

Los *femminielli* representan un género en la frontera y de frontera (10,11,14), que combina arcaísmo y posmodernidad, 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 práctica contemporánea (28,39). Hoy parece que sobreviven solo pocos *femminielli*, la mayoría ancianos, que aún conservan las características y el estilo de vida tradicionales. Dicho fenómeno está desapareciendo debido a los cambios sociales producidos: por un lado, la multiplicación de la diversidad identitaria y, por otro, un impulso global hacia la homogeneización cultural y la normalización sexual respaldada por la cultura biomédica y posibilitada por sus avances científico-técnicos (14-16). También la metamorfosis del entramado urbano de la ciudad durante los últimos años, con los nuevos flujos migratorios de personas no ciudadanas de la Comunidad Europea, el aumento significativo del turismo en el centro histórico y una pérdida del equilibrio vinculado a la antigua estructura del callejón napolitano con su

economía típica ahora ya casi desaparecida —sobre todo de sus barrios populares de forma gradual poco después del terremoto que tuvo lugar en la región de Irpinia en 1980—, con probabilidad podrían haber contribuido a atraer mecanismos de transformación y de extinción progresiva del fenómeno. Con su complejo mundo de disfraces, ambigüedad y superación fluida de las barreras sexuales (40), que extrae del gran depósito de la cultura napolitana —entendida como popular, tradicional, capaz de una gran tolerancia y apertura, incluyente y conciliadora, en condiciones de preservar ambivalencias y contradicciones y de realizar imposibles integraciones (37,38)—, tal vez los *femminielli* viven hoy una transformación profunda e intrínseca, que mantiene la continuidad y resalta las diferencias (10,11,17,18,41).

Este tipo de identidad está desapareciendo debido a que se desmorona ese hábitat sociocultural particular que siempre ha permitido a los *femminielli* la libre expresión de toda una serie de manifestaciones típicas ritualizadas y la posibilidad de conciliar el ejercicio de actividades en las que podrían confluír y confundirse los roles masculinos y femeninos. Asimismo, a partir de esta extinción se habrían iniciado procesos verdaderos y propios de valorización y patrimonialización (16) de estas figuras sociales (un universo en sí mismo), que tienen poco en común tanto con el trayecto de la transexualidad como con el de la homosexualidad. También existe la posibilidad de que los *femminielli* puedan responder a las transformaciones en las que se encuentran inmersos, manteniendo así la continuidad aunque manifiesten diferencias respecto a la tradición. Por ejemplo, gracias a la utilización de los nuevos medios de comunicación, que les permiten trasladar la escena de representación de su teatralidad desde el callejón hasta la aldea global de la televisión local e internet, recuperan visibilidad, solidaridad y tolerancia, y se mantienen vivas, aunque con muchas diferencias con respecto al pasado, algunas tradiciones rituales, como la del «matrimonio», algunos llevaron a cabo una operación de conservación y ruptura de la tradición, absorbiendo las innovaciones que avanzan (41). De todo ello se puede tener una representación inmediata incluso navegando por la red, en YouTube, gracias a una gran producción de videos que representan, en una especie de auto-etnografía inconsciente, el mundo transgénero y/o variante de género de los *femminielli* de hoy. De esta manera, el cambio total del cuerpo a través de la cirugía como único camino viable, ha sido exorcizado a través de un travestismo «mediático» que se refleja nuevamente en una comunidad acogedora que permite una vez más «sobrevivir», esta vez a través del mundo virtual y real al mismo tiempo, hecho posible gracias al uso de la computadora en la era de internet.

***Femmin-iell-o*: análisis de una palabra, reconstrucción de una representación social**

Con el propósito de comprender mejor este fenómeno cultural, resulta útil intentar, a partir de un breve análisis lingüístico del término *femminiello*, reconstruir e interpretar la representación social y cultural que contribuye a transmitir y resaltar aquellos elementos históricos, mitográficos, antropológicos y sociales que ayudaron a determinarlo. La palabra napolitana se compone, en efecto, de dos partes: la raíz *femmin-* y la alteración/sufijo *-iello*. La raíz *femmin-* se refiere a una posición/asignación con respecto al género femenino, connotada ya sea en un sentido identitario (sentirse mujer) o simplemente del rol (comportarse como una mujer). La orientación hacia el rol de género, que parece justificarse por la representación socialmente compartida del *femminiello*, podría deducirse de la alteración/sufijo. El sufijo *-iello* es un diminutivo de expresión de cariño. En napolitano, el diminutivo no se distingue de la expresión de cariño, tomando forma como única alteración, y el sufijo *-iello* es una alteración de los nombres del género masculino. Por lo tanto, la palabra

consta de dos partes en aparente contradicción. La primera se refiere semánticamente al mundo femenino; la segunda, si bien confiere gramaticalmente el género masculino al sustantivo al que se aplica, con el sufijo gradúa su significado de manera ambivalente. Por un lado, podría subrayar tanto una dimensión reductiva del ser (y, por consiguiente, del no ser) femenino, como una actitud de benévola subordinación y cobertura; por otro lado, expresaría una forma de adhesión y consenso (con cuanto de sentimental y amable está incluido en la constelación afectiva de la representación social), pero podría colocar al sujeto, que es el receptor, en una dimensión irónica y/o ligeramente burlona, debido con probabilidad a la necesidad subyacente de distanciarse de lo que, al ser tan diferente, provoca perturbación. A modo de resumen, en el sufijo/alteración *-iello* se transmitirá toda la ambigüedad inherente a la representación social del *femminiello*. La desinencia *-o* del sufijo, la cual expresa gramaticalmente el género masculino, actuaría como un contrapeso a lo que plantea la raíz *femmin-*. Mitigaría el significado que esta expresa, recordando así la idea de un anclaje con el principio de realidad, pero al ser la *-o* en napolitano, como todas las vocales finales no agudas, semimuda, lo haría en voz baja, casi sin evidencia si no estuviese la *-i* de *-iello*, típica de la alteración de los sustantivos de género masculino, para recordarlo, todo en un genial juego lingüístico entre el significativo peso de las distintas partes componentes de la palabra. Podríamos suponer que la raíz *femmin-* es como si se refiriera al querer ser; la desinencia *-o*, al ser real (entendido como naturaleza biológica); y *-iell-*, a cuanto podría ser: los infinitos matices afectivos intermedios vinculados a la representación social de esta figura en el contexto cultural de referencia. Al profundizar Bianchi más sobre el sufijo *-iello* (42), identifica no un diminutivo, sino una nueva proposición indicadora de una categoría por derecho propio; es decir, en este caso un fenómeno extraordinario del mundo occidental, una especie de tercer género (4).

Subjetividades múltiples: *effeminati*, *femmenelle*/*femminelle*, *femminiello*

Solo en el siglo xx, tras el segundo período de la posguerra, después de la etapa fascista —durante la cual los *femminielli* sufrieron varias formas de represión, algunos de ellos en confinamiento—, la palabra *femminiello* se estableció en el uso lingüístico. El término, tal y como es (*sustantivo masculino*), no aparece referido en los principales diccionarios etimológicos y vocabularios de la lengua italiana y/o napolitana antes de la década de los ochenta del siglo xx. En el *Vocabolario napoletano italiano* (43) encontramos el nombre femenino *femmenella/femmenelle* y la variante *femminella/femminelle* con el significado italiano de *donnicciola* (hombre afeminado) y por extensión de hombre chismoso. Encontramos el sustantivo femenino *femminella* como sinónimo de mujerzuela y por similitud del hombre débil en Battaglia (44). En el *Grande dizionario italiano dell'uso*, volumen II, De Mauro registra *femminello* y la variante *femminiello* como términos derivados del napolitano, atestigua la difusión del uso en el contexto nacional hasta 1983 y da la definición del travestido que se constituye, limitándose a dos características: el travestismo y la prostitución (45). A la difusión del término parece haber contribuido la atención brindada, por las características de la «napolitanidad», por parte de escritores, autores teatrales e intelectuales, como Curzio Malaparte, Giuseppe Patroni Griffi, Annibale Ruccello, Roberto de Simone y Pino Simonelli (23,38). En la segunda mitad del siglo xx, los *femminielli* introdujeron la costumbre de asumir sobrenombres altisonantes y exóticos, inspirados en los nombres de las grandes divas del espectáculo, pero siempre con un poco de ironía, como se puede ver al seguir las aventuras de Rosalinda Sprint y los otros personajes que animaron la novela *Scende giù per Toledo* (1975) de Giuseppe Patroni Griffi (46).

Tradicionalmente los callejones de los barrios históricos y populares de Nápoles, aunque también las ciudades de su provincia y más en general de Campania, han tenido su *femminiello* aceptado por la comunidad. Podía vivir en su propia familia de origen, dedicándose a las ocupaciones reservadas para las mujeres: cocinar, coser, lavar, limpiar (20). Los *femminielli* se «casaban» entre sí mediante la realización de un rito que imitaba una boda religiosa en la iglesia, e incluso llegaron a imitar escenas de parto y bautismo, como contaba Curzio Malaparte en *La piel* (1949) y como también ha mostrado la directora Liliana Cavani en algunas escenas de su película homónima, realizada en 1981. Asimismo, al inicio de su reciente película *Napoli velata* (2017), Ferzan Özpetek muestra una escena de parto dramatizada que tiene como protagonistas a *femminielli*. En realidad, ellos fueron intérpretes, entre otros, de un rito llamado *afigliata*, ceremonia caracterizada por un ambiente alegre e irónico a la vez y que sucedía a nueve meses del «matrimonio», después de un día de «dolores de parto».

Los términos *femminiello/femminella* se han utilizado y aún se mantienen vigentes popularmente en Nápoles y Campania con un significado raramente despectivo o menos con un tono negativo, a menudo irónicamente alusivo (42). Los *femminielli* apenas han usado términos masculinos para referirse a sí mismos, pues en general prefieren las versiones femeninas (16). El *femminiello* ha sido una figura tradicional del entramado social de los barrios populares del centro histórico de Nápoles, donde siempre ha gozado de cierto respeto. En ocasiones una persona conocida en el vecindario podía burlarse de él de una manera benevolente o cariñosa, a lo que sabía responder con prontitud y a juego con una ocurrencia mordaz. Por esta razón era costumbre ponerle al bebé recién nacido en sus brazos y tomarle una foto, hacerle conducir el juego de lotería⁴ y el sorteo del vecindario, tradición que se mantiene bastante viva hoy, porque está acostumbrada a juegos con fines de lucro. En ciertas celebraciones religiosas participaba y aún continúa haciéndolo de manera teatral en las relativas manifestaciones: tradicional y sincera es la famosa y llamada *juta* (caminata) al Santuario de Montevergine en monte Partenio, en Campania, el día de la Candelaria (22,47,48), o el baile de la *tammurriata* en la fiesta del Santuario de la Madonna dell'Arco el lunes en Albis. A pesar del proceso de secularización, la religión popular, con sus variadas expresiones devocionales en la sociedad posmoderna, continúa teniendo un papel central. De hecho, la reelaboración de las categorías religiosas en torno a la *juta* de Montevergine realizada, por ejemplo, por los *femminielli* y, más en general y en época reciente, por los transexuales y homosexuales, nos recuerda la naturaleza dinámica del catolicismo, que cambia gracias al contacto continuo con elementos externos e internos (47). A través de la interpretación de Antonio Gramsci respecto a la religión popular como instrumento simbólico de reconocimiento y afirmación social en oposición a la cultura hegemónica, Piraino y Zambelli demuestran, por ejemplo, que la religión popular desempeña un rol social y central en la construcción de visiones del mundo, a veces en contraste con la cultura hegemónica no solo como afirmación de una identidad diversa, sino sobre todo como ocasión de presencia (48).

Volviendo al análisis del uso de los términos específicos para referirse a estos sujetos sociales, Abele de Blasio, médico y antropólogo que vivió en Nápoles entre los siglos XIX y XX, nos habla en su obra *Usi e costumi dei camorristi* (1897) en el capítulo titulado «'O spusarizio masculino» (el matrimonio entre dos hombres), de los llamados «pederastas pasivos de profesión», definidos en la mala vida con los apelativos de «*femminelle*», «*ricchioni*» o «*vasetti*». Describe el «matrimonio», casi siempre en «alguna asquerosa posada», del *vasetto*, calificado irónicamente como «jovencita

tímida» y «esposita», con un amante «pederasta activo», aludiendo a una luna de miel, y habla de los engatusamientos que estos sujetos perpetrar en perjuicio de los clientes para que después los «maridos» les roban. Para De Blasio, la *femminella* de finales del siglo XIX parecería un tipo de homosexual «pasivo», ubicado en el contexto delinquencial de la *camorra* (hampa napolitana), en medio de esa multitud que se agita en los barrios pobres de la ciudad de Nápoles (49). Sin embargo, se desprende cierta indecisión interpretativa por la incertidumbre lingüística que se manifiesta al atribuir el género gramatical al término *femminella*: la palabra se usa en un tono neutral sin artículo, con el artículo femenino y también con el artículo masculino.

En *La prostituzione in Napoli nei secoli XV, XVI e XVII* (1899) de Salvatore di Giacomo se lee que, a partir de 1530, también se indicaron en la ciudad, entre los lugares destinados por las autoridades para el ejercicio de la prostitución femenina, los utilizados específicamente por los travestis. Se trataba de una zona (l'Imbrecciata), que se extendía entre Porta Capuana y el arrabal contiguo de Sant'Antonio Abate, donde, hasta finales del siglo XIX, existía el *vico* (callejón) Femminelle, frecuentado solo por quienes en ese tiempo eran definidos travestidos (50). El propio De Blasio también habla a fines del siglo XIX de esta calle de mala fama, y vincula las actividades que se desarrollaban allí con el hampa organizada que controlaba todo el barrio ya desde el siglo XVIII (49).

Retrocediendo en el tiempo, Giovanni Battista Della Porta describió, en *Della fisionomia dell'uomo* (1586), a un hombre que en la ciudad de Nápoles de finales del siglo XVI, cuida su apariencia como una mujer, se viste y se mueve como tal, asume roles femeninos, habla de sí en términos femeninos y se comporta sexualmente como mujer (51). El autor resulta particularmente interesado en estas figuras humanas y las considera un grupo con un rol social propio y un estilo de vida típico; por lo tanto, los etiqueta con un término: *effeminati* (afeminados).

A partir de una comparación entre las características histórico-sociales y de los términos destacadas por los dos autores, incluso desde diferentes posiciones, se podría conjeturar una continuidad a lo largo de los tres siglos que separan a los *effeminati* de Della Porta (51) de los *femminelle* de De Blasio (49), y naturalmente entre estas últimas figuras y las que se denominan, desde el siglo XX, los *femminielli*, en este caso por una contigüidad temporal y lingüística directa.

La antigua cultura mediterránea del *femminile*

Si retrocedemos en el tiempo, la historia de los *femminielli* se vuelve oscura debido a la carencia de documentación cierta y de referencias aunque sean indirectas, y a la ambigüedad en el uso de términos con los que los autores antiguos se referían a diferentes fenómenos que habrían requerido distintas palabras para evitar confusiones. Sin embargo, si analizamos mejor las fuentes antes referidas, podríamos deducir, para los *femminielli*, ulteriores indicaciones útiles para la hipótesis de reconstrucción de un itinerario de realidad colectiva que se puede relacionar, a pesar de la diversidad de formas y manifestaciones específicas, con el área mediterránea más general. Della Porta relaciona al *effeminato* que observaba en Nápoles con figuras análogas presentes de manera relevante en Sicilia (51), siguiendo como referencia un rastro geográfico vinculado al área del Mediterráneo, donde se verifica la difusión, especialmente en los territorios costeros, muy atrás en el tiempo, de una particular concepción de la homosexualidad⁵ (52). Este es el camino que podría, retrocediendo aún más, conectar al *femminiello* con el estilo de vida del *mollis*⁶ romano y del *kinaidos*⁷ griego. Sin embargo, esta conjetura sobre el significado de la homosexualidad y, más en general,

de la sexualidad en el área mediterránea requiere de suma prudencia. Por otra parte, en el episodio en que se relata un incendio ocurrido en 1611, cerca del Santuario de Montevergine en el monte Partenio en Campania, donde se hallaron varios cadáveres de peregrinos varones vestidos de mujer junto con la iconografía de afeminados que bailan, remite a una forma de travestismo religioso, también difundida en el área mediterránea, vinculada al carácter sagrado de la maternidad y la fecundidad y que al parecer tuvo su forma más conocida en el culto a la diosa Cibeles. Por último, el propio De Blasio nos ofrece el indicio de un posible vínculo socioantropológico entre los *femminielli* y la plebe, considerada como depositaria de las tradiciones y costumbres más antiguas de la ciudad, en una especie de subcultura folklórica resistente a cualquier cambio evidente, pero lista a absorber aspectos y formas novedosas que de alguna manera respondan a sus necesidades de supervivencia (49). Se pudiera suponer que los *femminielli* ya le parecían a De Blasio hombres que «sentían» y vivían como mujeres y que su pertenencia a la muchedumbre de los bajos fondos no solo poseía carácter delincuencial, sino que más bien nacía de un vínculo con la plebe más «baja» que de algún modo se injertaba en la tradición más remota de la ciudad de Nápoles hasta sus orígenes (53).

En este punto es necesario que la historia ceda el espacio a una mitografía en torno a los temas de lo femenino primigenio y de lo andrógino (54). Este último es en particular un mito arcaico del área mediterránea; según Eliade, un arquetipo generalizado de gran valor socioantropológico que simboliza la unidad originaria de la psiquis humana y su poder de energía creativa que luego se manifiesta en los mitos y ritos que descienden de la remota tradición de la Madre Primordial (55). De acuerdo con la tesis de Neumann, posteriormente el mito de la Gran Madre es, a su vez, un arquetipo fundamental, síntesis de plenitud fecunda y de principio transformador, o sea, de una divinidad que participa de lo femenino y lo masculino (56). Dicho mito también remite a un complejo de antiquísimas tradiciones culturales que se perpetúan a través de la memoria de los primeros clanes agrícolas en la historia de la humanidad, en el que la mujer-madre tenía preeminencia por la capacidad de parir y por la habilidad para reconocer, conservar y sembrar las semillas agrícolas. En estas tradiciones culturales, lo femenino se concebía a menudo como autosuficiente en sí mismo y resistente a la «conyugalidad». Este complejo y articulado tema de lo femenino originario en el Mediterráneo ofrece otros indicios probables para descubrir algunas de las raíces antropológicas y culturales del fenómeno de los *femminielli* de Nápoles, que requerirían posteriores investigaciones. No por casualidad, como ya se ha indicado, el propio término *femminiello* tiene desde el punto de vista semántico una fuerte carga alusiva particularmente significativa. Nápoles es una ciudad que lleva estratificada en su peculiar cultura la compleja polifonía mítica y la potencia transversal y polimorfa de una *imago* femenina mediterránea que transita desde Partenope hacia la Madonna Negra de Montevergine. La literatura antropológica enfatiza la naturaleza femenina de la ciudad, que retoma el mito de la Gran Madre del Mediterráneo y reclama los ritos de Cibeles y luego de Venus, diosa de la fecundidad en las grutas de las mesetas de Chiatamone. Nápoles continúa siendo la ciudad «menstruada» de San Gennaro y Santa Patrizia, que periódicamente «sangra». Finalmente, la propia arqueología nos indica también la existencia de ritos de fecundidad en las grutas de Piedigrotta y en el antiguo templo de Ceres en la zona de Santa Patrizia.

Una performance de ginomimesis

Por consiguiente, Nápoles, «ciudad femenina», permite a los hombres expresar y manifestar de una manera muy singular el lado femenino de su naturaleza, incluso en

un contexto que siempre ha sufrido el orden patriarcal que se remonta a la colonización griega del siglo VIII-VII aC, consolidándose durante el desarrollo de la civilización occidental (53), pero probablemente insertado en complejas polifonías míticas de una *imago* femenina mediterránea sobre estructuras familiares matricéntricas (57) que podrían haber contribuido de manera dinámica a la configuración del alma cultural de la ciudad. Por lo tanto, en Nápoles el travestismo de los *femminielli* es transgenderismo urbano, no es un camuflaje de la virilidad, no está simplemente vinculado a las tradiciones de teatralidad popular documentadas por obras como *Il ballo di Sfessania* (El baile de Sfessania) o *La canzone di Zeza* (La canción de Zeza), que se remontan a los siglos XVI y XVII, en los que a menudo los *femminielli*/travestis se han utilizado en roles fundamentales y ni siquiera pueden constreñirse a una forma de homosexualidad afeminada (10,11). En realidad presenta casi los rasgos de una condición identitaria de diversidad de género y de una expresión sexual con su propia realidad reconocida de forma amplia e integrada en su contexto social, con aspectos de sacralidad ritual y sabor arcaico profundamente estratificados en la cultura (20). Ambos aspectos de la sacralidad y la integración social se encuentran muy interrelacionados, ya que la ritualidad se manifiesta sobre todo en la representación de ceremonias fundamentales de la vida social, como el matrimonio, el parto y el bautismo, en el ejercicio de la adivinación en diversas formas, en algunas prácticas votivas y en el poder reconocido para traer buena suerte. Protagonistas de ritos como *'o spusarizio*/el matrimonio y *la afigliata*/el parto, actividades que probablemente sean funcionales para ratificar su aceptación social, los *femminielli* asumen, en estas ocasiones particulares, el propio rol del género femenino, escenificando una *performance* de *ginomimesis* (16) (o sea, la imitación de lo femenino), en la cual, a través del cuerpo travestido y transformado, con sus conocimientos prácticos y sus discursos (19), con la ayuda de tácticas y estrategias desarrolladas a lo largo del tiempo y con la complicidad del gran contenedor de la cultura popular napolitana, se garantiza un pleno reconocimiento del género en la relación con la comunidad a la que pertenece y en la que participa activamente (33,41). Centralizar la relación con la comunidad de pertenencia que aprueba el reconocimiento de género, es un elemento fundamental, como muestra el hecho de que las actividades rituales de los *femminielli* se concentran alrededor de algunos momentos centrales de la vida social de todas las culturas y grupos humanos, como nacimientos, matrimonios y muertes, convirtiéndose así en un conjunto único de prácticas, expresión peculiar de su existencia en el mundo.

Cuando se presencia, por ejemplo, el «matrimonio» de los *femminielli* (19), a pesar de la variedad de prácticas, repertorios y representaciones posibles, modificados en el tiempo y el espacio, impresiona la fuerte acentuación de los pasajes rituales; la presencia de imágenes femeninas de la religiosidad actual, como las de la *madonna* (virgen) —en específico, *madonnas* entronizadas como las de Montevergine y Pompeya, hacia las cuales los *femminielli* cultivan una devoción particularmente intensa—; y a menudo el doble travestismo del «novio» que, disfrazado de mujer (y por lo tanto ya *femminiello*), se vuelve a travestir como hombre con motivo del «matrimonio», con el fin de cubrir así el papel para completar la puesta en escena (20). Se trata de una teatralidad fuertemente simbólica, detrás de la cual se vislumbra la convicción de que para ser la parte masculina de la pareja es necesario recuperar primero la hembra originaria. En particular, la esencia del rito del *spusarizio*/matrimonio está dada por la sincera participación social unida a la ausencia de una autoridad institucional (sacerdote o alcalde) que reconozca la unión. El sentido del rito radica también en esa ausencia, que indica que aquella realización no es simplemente una ficción, porque en caso contrario se habría imitado la normal

ceremonia de un matrimonio hasta el final con la presencia de una autoridad simulada que reconoce, como en una puesta en escena verosímil. Por lo tanto, es un rito «subversivo» y «surrealista», en el sentido de estar por encima de lo real, más allá de la norma civil y la regla moral, de alguna manera fuera de la dimensión real ordinaria, o sea, vinculada a un orden social patriarcal. Más bien se configura como una realidad en sí misma, encapsulada dentro de la otra realidad (la ordinaria), y en la que el único verdadero y poderoso reconocimiento de su otredad es el simbólico, conferido por un social vivo y trágico al mismo tiempo, plenamente partícipe y coprotagonista de la puesta en escena, que se describe como una verdadera y propia *performance*. Entonces, para el acontecimiento ritual se solicita el reconocimiento no tanto de la autoridad institucional, sino más bien de la comunidad, considerada como depositaria de poder y valores arraigados en la parte más ancestral de la cultura napolitana, y que ratifica y celebra la identidad social de los *femminielli* participando en la actividad ritual con entusiasmo y constituyendo la matriz relacional y simbólica necesaria para dar sentido a su práctica de *ginomimesis*. De hecho, en esta circunstancia ritual, impresiona sobre todo la amplia participación de todo el barrio (jóvenes y ancianos, hombres, mujeres y niños), cuya sincera y espontánea presencia subraya la realidad de que el *femminiello* no constituye para la comunidad un desviado (3), sino más bien una figura casi «mágica». En efecto, a través de la participación de la comunidad en los ritos cuyos «oficiantes» son los *femminielli*, si estos últimos pueden construir activamente su identidad y garantizarse un pleno reconocimiento de género, cada uno de los asistentes puede lograr al mismo tiempo de forma casi catártica, en el marco de la compleja *performance* colectiva actuada, la sensación de obtener una liberación temporal de los propios prejuicios (19).

En última instancia, se trata de prácticas rituales muy extendidas en el pasado —ver por ejemplo las descripciones de De Blasio y de Simonelli y Carrano que, con respecto a las condiciones observadas, incluso en diferentes épocas de referencia, nos proporcionan narraciones detalladas de las diversas fases del *spusarizio*/matrimonio (20,49)—, pero que aún hoy en día, por cierto con formas cambiadas, están bastante vivas y presentes en Nápoles y en otras áreas de Campania (19). Dichas actividades rituales, y entre estas en particular la del «matrimonio», parecen configurarse como verdaderas y propias *performances* experimentadas con intensa pasión tanto por los *femminielli*, que logran así garantizarse la propia pertenencia de género, como por la comunidad del barrio, con fuertes elementos de convergencia y contigüidad. Además, dichas prácticas rituales se definen cada vez más como actividades en la frontera entre el rito verdadero y propio y el espectáculo que, en un contexto lleno de problemas económicos y sociales, a menudo agravados por estos sujetos variante de género aún más por las cuestiones existenciales de las cuales son portadores, se cargan de importantes significados económicos, de rescate y supervivencia.

Conclusiones

El rito del «matrimonio», entre las otras ritualidades escenificadas por los *femminielli*, nos permite evidenciar la acción creativa que tales sujetos sociales, mediante singulares *performances* identitarios, de hecho se ejercitan en los procesos de representación de sí mismos. Las prácticas y los discursos elaborados para el reconocimiento de la propia «feminidad» se hacen posibles dentro de un universo simbólico único y complejo, en el que existe una referencia constante, a veces incluso solo sugerente, a temáticas como la fecundidad, la maternidad, la seducción, la fortuna y la buena suerte; el límite entre lo terrenal y el otro mundo, la vida y la muerte, pero también en la que la misma identidad se pone en juego en las relaciones que se están escenificando, a menudo con una creatividad sorprendente.

Por lo tanto, parece fundamental la dimensión simbólica de estos rituales, que serían funcionales de cierta manera para que los *femminielli* ratifiquen su aceptación social, cubriendo ciertos roles tradicionales del género femenino con la puesta en escena de una *performance* verdadera y propia de *ginomimesis* (19). Mediante el cuerpo sabiamente preparado y con una secuencia codificada de prácticas que incluyen maquillaje y vestimenta y se extienden a una compleja red de relaciones que se desarrollan en el espacio temporal del mismo rito, donde la música también juega un papel importante, todavía hoy es posible construir una identidad indiscutible, expuesta a la comunidad del barrio que contribuye a co-construirla. De esta manera, se realiza un reconocimiento de género más allá de la base biológica definida por el destino y de las posibilidades de transformación de la naturaleza que confieren los avances biomédicos.

Al referirse a los *femminielli*, D'Agostino los considera, con agudeza, justo como un ejemplo muy particular de travestismo institucionalizado, como protagonistas de toda una serie de actos destinados a afirmar, exhibir y ratificar ritualmente su pertenencia de género (3). Los análisis del rito del «matrimonio» y de los otros roles y ritos posibles vinculados al mundo tradicional de los *femminielli* napolitanos, permiten de hecho destacar lo fundamental del género entendido como un «hacer», un *performance* (1) actuado dentro de una red de relaciones y dentro de un contenedor simbólico y significativo, en el que prácticas y representaciones de la corporeidad organizadas a la perfección se rechazan de una manera muy creativa para confirmar de alguna manera su propia identidad en relación con el contexto, superando así la paradoja sexo-género de la cual son portadores (19). Fundamental deviene entonces, también en este caso, la dimensión de los cuerpos en los que está escrita la «naturaleza» de los seres humanos, «naturaleza» que, como muestra bien la antropología (58), porque es imperfecta e insuficiente, hay que corregirla siempre y de alguna manera reescribirla a través de la cultura (59). Además, en particular el cuerpo de los *femminielli* es superabundante en el lado masculino y carente en el femenino (32). Por lo tanto, el procedimiento de «cortar» y «eliminar», a través del cual muchísimas culturas construyen y dan forma, mediante los complejos procesos de *antropo-poiesis*, a las diversas «formas de humanidad», en el caso de los *femminielli* se vuelve particularmente difícil debido a la complejidad de su condición de no plenitud que necesita ser colmada. El cuerpo de los *femminielli* debe ser preparado, camuflado, travestido, corregido y transformado, eliminando, cuando sea posible, las partes masculinas para valorar y construir formas femeninas (32). Esta preparación se completa y fortalece también a través de actividades complejas de *ginomimesis* y de aprendizaje corporal con la modelación de *técnicas corporales* precisas (60) y la adquisición de un *habitus* peculiar (61), que a menudo responde a tradicionales modelos de género femeninos, a veces estilizados y casi fosilizados en el tiempo. Por supuesto, más allá de las diferencias, el dato de la persistencia de los dispositivos rituales tradicionales, como el del «matrimonio» en un contexto metropolitano contemporáneo, continúa siendo significativo, incluso en las modelaciones y remodelaciones progresivas que los han caracterizado a lo largo del tiempo.

En definitiva, el fenómeno de los *femminielli* nos ayuda a recordar que siempre más las categorías de género están construidas antes que nada dentro y a través de relaciones vividas y actuadas en el marco cultural de un contexto social preciso (1). Además, si el espacio público está fundamentalmente *gendered* («generizado»; es decir, descrito en el sentido del género) —a menudo de forma estrictamente dicotómica respecto a las dimensiones culturales de lo masculino y lo femenino; a veces, en cambio, imaginable de manera más fluida como un continuo (62)—, la historia de los *femminielli* muestra

que es posible crear espacios creativos intermedios y liminales (29,30) donde la transgresión de las normas de género no desencadena ninguna violencia ni rechazo, sino que, por el contrario, es posible, de forma muy original, justo en la confrontación con la comunidad que ayuda a respaldarla y producirla, como nos muestra su ritualidad.

A modo de conclusión, resulta importante subrayar que también a través de su compleja actividad ritual los *femminielli* tienden a imitar los roles histórica y socialmente aceptados del género femenino, de alguna manera tradicional, utilizando una serie de prácticas, tácticas y estrategias para reproducir dichos modelos. Así, en el espacio de las relaciones actuadas y vividas, estas subjetividades sociales tienen la posibilidad de representarse a sí mismas y a las demás definiendo de continuo, en una dimensión sumamente dinámica, las condiciones de su propio proceso de subjetivación, en el que el cuerpo no es un instrumento simple con sus técnicas (60), sino que se convierte en un espacio lleno de *agency* (actividad) 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 e irreducible y en continuo devenir.

Notas

- ¹ En especial Butler, desafiando las posiciones biológicas relativas al carácter binario de la sexualidad, teoriza sobre género y sexo como realidad performativa, concibiendo más bien el propio cuerpo sexuado como culturalmente construido por discursos normativos (1).
- ² El presente término, utilizado en el contexto de los *estudios de género*, se refiere a una variedad de personas cuya identidad de género, manifestaciones y roles no se ajustan a las normativas y expectativas de género masculino o femenino definidas por el contexto social y cultural de pertenencia.
- ³ El género, una herramienta hermenéutica-conceptual de gran interés para el discurso antropológico y psicológico, representa un concepto complejo que se ubica en la intersección simbólica entre la dimensión individual y la social, un ancla identitaria sobre la cual se estructura el sentido de pertenencia sexual de los sujetos, pero además un constructo social derivado de los procesos socioculturales que concurren en la determinación de las diferencias entre los seres humanos.
- ⁴ Tradicional juego de mesa navideño del sur de Italia y típico de la región de Campania; se basa en la extracción de una cesta de los números del 1 al 90, a cada uno de los cuales se asocia una imagen y un significado.
- ⁵ De acuerdo con esta concepción, solo alguien que desempeñaba un papel «pasivo» se le identificaba como homosexual, se disfrazase de mujer o no. Existía una clara distinción entre el «activo», no diferente del varón heterosexual, y quien practicaba la relación homosexual de una manera «pasiva».
- ⁶ La expresión significa literalmente «afeminado» y está presente en varios autores latinos, incluso en Petronio (*Satiricón*, 23.3).
- ⁷ Término griego que originalmente significaba «bailarín», más tarde «joven afeminado» (Platón, *Gorgias*, 494) y como tal pasó a la lengua latina, convirtiéndose en *cinaedus* (Catulo, *Poema XXIX*).

Referencias bibliográficas

1. Butler J. Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. New York: Routledge; 1990.
 2. Callender C, Kochems LM. The North American Berdache. *Current Anthropology*. 1983;24(4):443-70.
 3. D'Agostino G. Travestirsi. Appunti per una trasgressione del sesso. In: Orther SB, Whitehead H. Sesso e genere. L'identità maschile e femminile. Palermo: Sellerio; 2000. p. 11-51.
 4. Herdt G. Third Sex, Third Gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history. New York: Zone Books; 1993.
 5. Nanda S. Neither Man Nor Woman. The Hijras of India. 2a ed. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company; 1999.
 6. Miano Borruso M. Hombre, mujer y muxé en el Istmo de Tehuantepec. México, D.F.: Plaza y Valdés, INAH; 2002.
 7. Miano Borruso M. Muxé et femminielli: genre, sexe, sexualité et culture. *Journal des Anthropologues*. 2011;(124-125):179-98.
 8. Mageo JM. Male Transvestism and Cultural Change in Samoa. *American Ethnologist*. 1992;(19):443-59.
 9. Schmidt J. Paradise lost? Social change and fa'afafine in Samoa. *Current Sociology*. 2003;51(3-4):417-32.
 10. Zito E, Valerio P. Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli. Napoli: Filema; 2010.
 11. Zito E, Valerio P, editores. Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche. Napoli: Edizioni 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. Cáceres Fera R, Valcuende del Río JM. Globalización y diversidad sexual, gays y mariquitas en Andalucía. *Gazeta de Antropología*. 2014;30(3):1-18.
 14. Zito E, Valerio P. Le identità sessuali tra discorso clinico e discorso sociale. In: Vitelli R, Valerio P, editores. Sesso e genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive. Napoli: Liguori; 2012. p. 153-69.
 15. 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 Società di Antropologia Medica*. 2014;(38):437-56.
 16. 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.
 17. Romano G, editor. La Tarantina e la sua «dolce vita». Racconto autobiografico di un femminiello napoletano. Verona: Ombre Corte; 2013.
 18. Zito E. Femmin-ielli. C'era una volta a Napoli? In: Romano G, editor. La Tarantina e la sua «dolce vita». Racconto autobiografico di un femminiello napoletano. Verona: Ombre Corte; 2013. p. 79-107.
-

19. Zito E. Scene da un «matrimonio». Performance, genere e identità a Napoli. *Etno Antropologia*. 2017;5(2):417-62.
20. Simonelli P, Carrano G. Le mariage des déesses à Naples. *Masques. Revue des Homosexualités*. 1983;(18):105-16.
21. Atlas M. Die Femminielli von Neapel. Zur Kulturellen Konstruktion von Transgender. Frankfurt/New York: Campus Verlag; 2010.
22. 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.
23. D'Amora M. La figura del femminiello/travestito nella cultura e nel teatro contemporaneo napoletano. *Cahiers d'Études Italiennes*. 2013;(16):201-12.
24. Bertuzzi M. I femminielli. Il labile confine tra l'umano e il sacro. Firenze: Multimage; 2015.
25. Mauriello M. What the body tells us: Transgender strategies, beauty and self-consciousness. *Ethnographic research in Naples, Southern Italy*. In: Rees EL, editor. *Talking Bodies: Interdisciplinary Perspectives on Embodiment, Gender and Identity*. London: Palgrave Macmillan; 2017. p. 55-73.
26. Vincent B, Manzano A. History and cultural diversity. In: Richards C, Bouman WP, Barker M-J, editores. *Genderqueer and Non-Binary Genders. Critical and Applied Approaches in Sexuality, Gender and Identity*. London: Palgrave Macmillan; 2017. p. 11-30.
27. Corbisiero F, Monaco S. Città arcobaleno. Una mappa della vita omosessuale nell'Italia di oggi. Roma: Donzelli Editore; 2017.
28. Bernini L. *Queer Apocalypses. Elements of Antisocial Theory*. London: Palgrave Macmillan; 2017.
29. Turner VW. Liminality and communitas. In: Turner VW. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing; 1969. p. 94-113, 125-30.
30. 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.
31. Miano Borruso M. Femminielli: un singolare limbo socio-culturale tra la sorte e la morte. In: Zito E, Valerio P, editores. *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*. Napoli: Edizioni Libreria Dante & Descartes; 2013. p. 217-44.
32. 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.
33. D'Agostino G. I femminielli napoletani: alcune riflessioni antropologiche. In: Zito E, Valerio P, editores. *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*. Napoli: Edizioni Libreria Dante & Descartes; 2013. p. 75-106.
34. Ortner SB, Whitehead H. Sesso e genere. L'identità maschile e femminile. Ed. G. D'Agostino Palermo: Sellerio; 2000 (1a ed, 1981).
35. Héritier F. Maschile e femminile. Il pensiero della differenza. Roma: Editori Laterza; 2002 (1a ed., 1996).

-
36. Strathern M. Before and after gender. Sexual mythologies of everyday life. Chicago: Hau Books; 2016.
 37. Corvino C. Tradizioni popolari di Napoli. Usanze, curiosità, riti e misteri di una città dai mille colori. Roma: Newton Compton Editori; 2017.
 38. Ranisio G. Attraversamenti di genere e nuovi percorsi identitari. In: Zito E, Valerio P, editores. Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche. Napoli: Edizioni Libreria Dante & Descartes; 2013. p. 107-30.
 39. Gressgård R. When trans translates into tolerance—or was it monstrous? Transsexual and transgender identity in liberal humanist discourse. Sexualities. 2010;13(5):539-61.
 40. Garber M. Interessi truccati, giochi di travestimento e angoscia culturale. Milano: Raffaello Cortina Editore; 1994.
 41. Di Nuzzo A. Napoletanità e identità post-moderne. Riplasmazioni del femminiello a Napoli. In: Zito E, Valerio P, editores. Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche. Napoli: Edizioni Libreria Dante & Descartes; 2013. p. 55-74.
 42. Bianchi P. Femminielli: storia di una parola tra gergalità e comunicazione antropologica. In: Zito E, Valerio P, editores. Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche. Napoli: Libreria Dante & Descartes; 2013. p. 55-74.
 43. Andreoli R. Vocabolario napoletano italiano. Napoli: Il Libro in Piazza Edizioni; 1993 (1a ed, 1887).
 44. Battaglia S. Grande dizionario della lingua italiana. Vol. V. Torino: UTET; 1972.
 45. De Mauro T. Grande dizionario italiano dell'uso. Vol. II. Torino: UTET; 2000.
 46. Fortier C. I femminielli o la rivalità seduttrice: affetti, identità e sessualità a Napoli ed in Campania. Approccio antropologico, letterario e psicoanalitico. In: Zito E, Valerio P, editores. Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche. Napoli: Edizioni Libreria Dante & Descartes; 2013. p. 189-216.
 47. Preziosi C. La complessità di una festa contemporanea. Il movimento LGBT tra religione «popolare» e mitopoiesi. In: Berzano L, Castegnaro A, Pace E, editores. Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca. Padova: Edizioni Messaggero; 2014. p. 497-514.
 48. Piraino F, Zambelli L. Santa Rosalia and Mamma Schiavona: Popular worship between religiosity and identity. Critical Research on Religion. 2015;3(3):266-81.
 49. De Blasio A. Usi e costumi dei camorristi. Napoli: Torre Editrice; 1993 (1a ed, 1897).
 50. Di Giacomo S. La prostituzione in Napoli nei secoli XV, XVI e XVII. Firenze: Edizioni del Delfino; 1968 (1a ed, 1899).
 51. Della Porta GB. Della fisionomia dell'uomo. Milano: Longanesi; 1971 (1a ed, 1586).
 52. Cantarella E. Secondo Natura. La bisessualità nel mondo antico. Roma: Editori Riuniti; 1988.
 53. Galasso G. L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia. Napoli: Guida; 2009.
-

-
54. Basile G. Il mito. Uno strumento per la conoscenza del mondo. Milano: Mimesis; 2013.
 55. Eliade M. Miti sogni misteri. Milano: Rusconi; 1976.
 56. Neumann E. La Grande Madre. Roma: Astrolabio-Ubaldini; 1981 (1a ed, 1956).
 57. Belmonte T. La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983. Roma: Meltemi; 1997 (1a ed, 1989).
 58. Calame C, Kilani M, editores. La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie. Lausanne: Payot; 1999.
 59. Remotti F. Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi. Roma-Bari: Laterza; 2013.
 60. Mauss M. Le tecniche del corpo. In: Mauss M. Teoria generale della magia e altri saggi. Torino: Einaudi; 2000 (1a ed, 1965). p. 383-409.
 61. Bourdieu P. Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila. Milano: Raffaello Cortina Editore; 2003 (1a ed, 1972).
 62. Namaste K. Genderbashing: Sexuality, gender, and the regulation of public space. Environment & Planning D: Society and Space. 1996; 14(2):221-40.

Traducción del italiano: Lic. Teresa de Jesús Fernández

Fecha de recepción de original: 12 de diciembre de 2018

Fecha de aprobación para su publicación: 20 de mayo de 2019