

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica

n. 38, ottobre 2014

ISSN 1593-2737

*Antropologia medica e strategie per la salute*

Primo Convegno nazionale della Società italiana di antropologia medica
(Roma 21-23 febbraio 2013)

SECONDA PARTE

- Contributi*
- 227 Paola Falteri
Zeno Zanetti tra medicina e demoiatria
- 247 Gianfranca Ranisio
Il percorso nascita: dalle medicine popolari a "Le culture del parto" (1985)
- 265 Miriam Castaldo
Tra frammentazioni, ruoli e politiche di cura: l'antropologo "medico" nel sistema sanitario pubblico e nei dispositivi di salute mentale
- 283 Anna Ciannameo
Da dimenticata a emergente: la malattia di Chagas, crociera tra strategie sanitarie e politiche migratorie. Una rilettura etnografica
- 313 Alejandra Carreño-Calderón
Un luogo per la cultura: l'antropologia di fronte alla genitorialità degli altri
- 335 Fiorella Giacalone
Costruire il corpo del figlio. Madri arabe immigrate e figli maschi
- 357 Osvaldo Costantini
"I have not mental problems: I believe in Jesus Christ". Malattia mentale, certificati e status di rifugiato: il caso di un richiedente asilo eritreo pentecostale
- 375 Nicola De Martini Ugolotti - Andrea Fantino
Quando il corpo racconta l'indicibile: abuso di alcool, violenza e potere nella vicenda di Adam
- 397 Elisa Mencacci
Riparare storie. Istituzionalizzazione della richiesta d'asilo e questioni cliniche

-
- 415 Michelangelo Giampaoli
Progetti terapeutici e rapporti temporanei nella pratica del Centro de atenção psicossocial per alcool e drogas (CAPS-AD) di Araraquara (Stato di São Paulo, Brasile)
- 437 Marzia Mauriello
In corpore trans. Dinamiche di inclusione/esclusione nel processo di medicalizzazione delle identità transgender: una ricerca etnografica nella città di Napoli
- 457 Chiara Moretti
Ricostruire un sapere: quando con SF si intende “solo fantasia” e “solo femminile”
- 473 Patrizia Quattrocchi - Miguel Güémez Pineda
Dalla tradizione all'innovazione: un contributo al miglioramento delle politiche sanitarie nello Stato di Yucatan (Messico)
- 501 Virginia De Silva
Ai ganiem non piacciono le iniezioni: concezioni locali e limiti della biomedicina a Wukro, Tigray (Nord-Etiopia)
- 519 Elisa Vasconi
La legittimazione della medicina tradizionale in Uganda. Pratiche terapeutiche, stregoneria e business
- 537 Erica Eugeni
Culture in sanità. Politiche e pratiche dell'accesso e delle presa in carico in un Distretto sanitario romano
- 555 Valentina Moro - Claudia Dall'Orta - Michele Scandola - Leonardo Piasere
La reinvenzione del quotidiano nelle persone con tetraplegia
- 581 Enzo Vinicio Alliegro
Sincretismi cognitivi e uso pubblico della scienza. Poetiche e politiche del rischio ambientale e della salute pubblica
- 599 Lorenzo Alunni
Le relazioni pericolose: salute e identificazione nei campi rom di Roma
- 615 Andrea F. Ravenda
“Annalarsi di carbone”. Note etnografiche su salute e inquinamento industriale a Brindisi

OSSERVATORIO

- 635 Indice
- 637 *Panorami*
Leggere la salute globale nell'epoca della grande crisi [Massimiliano Minelli]
- 649 *Recensioni*
Roberta Sartor - Costanza Amici, *L'utile moltiplicazione degli enti* [Piero COPPO - Stefania CONSIGLIERE (curatori), *Rizomi greci*, Edizioni Colibrì, Milano, 2014, 188 pp. (Atti del Laboratorio Mappe, vol. I)], 649 / Massimiliano Minelli, *Il rovesciamento pratico. Storie di lotte e metamorfosi della psichiatria radicale in Italia* [John FOOT, *La "Repubblica dei matti". Franco Basaglia e la psichiatria radicale in Italia, 1961-1978*, Feltrinelli, Milano, 2014, 378 pp.], 655 / Elisa Pasquarelli, *Esplorare un enigma. La malattia di Alzheimer tra dilemmi diagnostici, progetti di prevenzione e linee di ricerca nel campo della genetica* [Margaret LOCK, *The Alzheimer conundrum. Entanglements of dementia and aging*], 663 / Gianfranca Ranisio, *Antropologia del corpo e della riproduzione in due significativi contributi* [Irene MAFFI (curatrice), *Nascita*] / [Patrizia QUATTROCCHI, *Corpo, riproduzione e salute tra le donne maya dello Yucatan (Messico)*], 668 / Sergio Torsello, *Il "male di San Donato" nel Salento: un nuovo studio riapre la riflessione* [Donato MARGARITO, *La festa di San Donato: possessione e catarsi. Etnografia del morbus sacer*], 674 / Roberta Raffaetà, *Pazienti esperti, consenso informato e libertà di scelta: una nuova prospettiva* [Annemarie MOL, *The logic of care. Health and the problem of patient choice*], 677 / Roberta Pompili, *Dietro le emozioni* [Cristina PAPA, *Identità di genere e maternità. Una ricerca etnografica in Umbria*, Morlacchi Editore University Press, Perugia, 2013, 122 pp.], 684
- 691 *Schede di lettura*

Antropologia medica e strategie per la salute

Atti del Primo Convegno nazionale della
Società italiana di antropologia medica (SIAM)

(Roma 21-23 febbraio 2013)

SECONDA PARTE

In corpore trans.

*Dinamiche di inclusione/esclusione nel processo di medicalizzazione delle identità transgender: una ricerca etnografica nella città di Napoli**

Marzia Mauriello

PhD, assegnista di ricerca, docente a contratto di antropologia del mondo contemporaneo, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa"
[marziamauriello@gmail.com]

1. Corpi in disordine

Il presente lavoro indaga gli elementi socio-culturali, legati a doppio filo con lo sviluppo della tecnologia medica e con i processi di medicalizzazione della realtà, in relazione alla costruzione di *alcune* identità; in particolare, questa indagine esplora le dinamiche di inclusione e di esclusione relative alle figure *transgender* presenti nella tradizione culturale del sottoproletariato, cosiddetto *popolino*, nella città di Napoli.

Tale contesto è suscettibile di un'analisi di questo tipo a causa della presenza, nella tradizione culturale della città, dei *femminielli*, definibili *transgender ante litteram*, o, se si vuole, un vero e proprio "terzo genere".

L'analisi parte dall'assunto che il *gender*, così come la sessualità, sono da interpretare, in linea col pensiero di Teresa de Lauretis, che riprende Michel Foucault, non come una proprietà del corpo ma come il risultato di «effetti discorsivi prodotti nei corpi, nei comportamenti e nelle relazioni sociali» (DE LAURETIS T. 1987: 3, *mia traduz.*). In quanto rappresentazione, nel suo essere *performato*, il *gender* è costantemente in un processo di ricostruzione e rinegoziazione. In questo senso, come sostiene Bernice Hausman, «le dinamiche di costruzione dei generi non possono essere

* Testo definitivo del contributo presentato nella IV Sessione parallela (*Salute mentale e contesti sociali*) al 1° Convegno nazionale della SIAM, *Antropologia medica e strategie per la salute* (Roma 21-23 febbraio 2013).

considerate dissimili da quelle che pertengono alla costruzione di altre categorie sociali, quali quelle di etnia o classe, nel loro essere allo stesso modo dipendenti dalle regole sociali e del tutto equivalenti ad esse per il fatto che contribuiscono alla costruzione della soggettività» (HAUSMAN B. 1992: 273, *mia traduz.*).

Soggettività che si costruiscono anche attraverso le parole che vengono a configurarle. Il termine *transgender*, così come il termine *gay*, sono nati alla fine del XX secolo in un contesto socioculturale, quello statunitense, in cui la definibilità di uno *status*, in relazione all'identità nel primo caso, alla sessualità nel secondo, veniva a essere di primaria importanza nell'esercizio della propria sovranità e nella lotta all'acquisizione dei diritti in quanto membri di una particolare comunità (VALENTINE D. 2007). Con il termine *transgender* si intende sia l'insieme dei soggetti che incarnano una variante di genere⁽¹⁾, sia, in questo contesto specifico, quei soggetti che non hanno fatto o faranno ricorso alla Rcs (Riassegnazione Chirurgica del Sesso) e che, quindi, dal punto di vista anatomico, non hanno apportato o non apporteranno alcuna modifica permanente (cosiddetta rettifica) alla parte genitale. Sia nel caso delle persone transgender sia in quello delle persone transessuali⁽²⁾, la transizione verso il sesso opposto può riguardare sia gli uomini sia le donne. Nel primo caso, in quello di uomini biologici che modificano in parte o totalmente i propri caratteri sessuali per assumere un aspetto femminile, si parla di trans m2f (o mtf o mf, ossia da maschio a femmina), nel secondo caso, di trans f2m (o ftm o fm, ossia da femmina a maschio)⁽³⁾. In tal senso la terminologia, una volta entrata nell'uso comune, ha, però, condizionato fortemente il modo in cui la realtà nel suo complesso veniva percepita e vissuta dai soggetti protagonisti di una diversa esperienza identitaria o sessuale.

In relazione con quanto affermato, la creazione di tutta una serie di termini specifici che conducono a una prospettiva medica (eonismo, travestitismo puro, transessualismo etc.) (HAUSMAN B. 1992: 277) è servita senz'altro a sottolineare la distanza tra "noi" e "loro", allontanando "loro" da una condizione di "normalità", laddove per normalità si intende implicitamente binarismo di genere.

L'appropriazione di tali processi di medicalizzazione della realtà da parte dei soggetti che incarnano una variante di genere ha in buona parte modificato il modo in cui tali soggetti vivono l'esperienza del proprio corpo, inducendo con buona probabilità anche un cambiamento nella percezione di essi da parte della comunità di riferimento.

È il caso dei *femminielli* napoletani, la cui peculiarità identitaria è indicata sin dal nome che li configura. Il termine *femminiello* sembrerebbe indicare di primo acchito una donna (*femmina*, in napoletano) declinata al maschile e non il contrario, a voler dire che l'identità di genere, ossia l'essenza della persona, precede la fatticità anatomica. Il suffisso *-iello/-ielli* (plurale), sembrerebbe, inoltre, esprimere una diminuzione del femminile, venendo a indicare una "quasi-donna" o "donna mancata"⁽⁴⁾. In un suo recente saggio, Patricia Bianchi spiega, invece, come in realtà il suffisso *-iello/-ielli* non avrebbe, nella lingua napoletana, alcuna accezione negativa o diminutiva ma indicherebbe proprio una diversa categoria di individui (BIANCHI P. 2013: 55-74), laddove «il rapporto tra nome e identità di gruppo (o di singoli individui) è plastico e reciproco: si potrebbe dire sia che il nome crea un'identità di genere, riconoscibile nel sociale, sia che un'identità di genere crea un nome» (BIANCHI P. 2013: 55). Ciò rafforzerebbe l'idea del fatto che i *femminielli* venissero percepiti come un vero e proprio terzo genere.

Uno tra gli elementi significativi rilevato nel corso dell'indagine etnografica è che quando fanno riferimento a loro stessi, per nominarsi, i *femminielli* utilizzano la versione femminile del termine (*femminella*, *femmenella*), così come tra loro comunicano sempre declinandosi al femminile, mentre non si aspettano, nel senso che non lo danno per scontato, che anche gli altri, i *non-femminielli*, si rivolgano a loro in questa forma.

Questi soggetti, la cui presenza nel napoletano è testimoniata da fonti bibliografiche a partire dalla fine del 1500⁽⁵⁾, e oggi in netta minoranza rispetto alle persone trans, soprattutto nel contesto urbano, tant'è vero che in questo caso si parla di una vera e propria estinzione (VALERIO P. - ZITO E. 2011; VALERIO P. - ZITO E. 2013), erano tradizionalmente inclusi nella realtà sociale ed economica del sottoproletariato urbano a Napoli anche in ragione di una sorta di investitura di sacralità che spesso, presso molte società oggetto di studio dell'antropologia, accompagna le figure liminali dal punto di vista dell'identità di genere.

I processi di medicalizzazione sono venuti a intervenire su tali "contrattazioni identitarie", e sulle particolari dinamiche di inclusione ad essi connesse, attraverso la possibilità, offerta dalla chirurgia, di modificare il corpo (in questo caso maschile) allo scopo di rendere il soggetto *esattamente come dovrebbe essere per essere (pensato? Visto? Percepito?) come l'Altro* in senso di genere. In tal senso il corpo, e i significati a esso attribuiti, rappresentano il punto da cui partire per sviluppare un'indagine sui mutamenti circa il modo in cui i soggetti *trans* si rappresentano, vengono percepiti e soprattutto, a seconda dei casi, sono inclusi o esclusi.

L'identità transessuale nasce con la medicina occidentale e, prima ancora, con il modo in cui l'occidente ha imparato a guardare al corpo come a un oggetto, come ad altro da sé. Come sostiene David Le Breton, il paradosso delle società occidentali è proprio quello di aver perduto il senso del sé come un tutt'uno con il corpo e la corporeità, arrivando a interpretare il corpo come una proprietà (ho un corpo più che sono un corpo) (LE BRETON D. 2007 [1990]).

In questo senso, la biomedicina, che ha creato *non* le varianti di genere, presenti da sempre e in moltissime culture, ma il fenomeno transessuale, non ha fatto che confermare la "normalità" di un ordine binario in relazione al corpo, alla sua parte genitale. La medicina è un'istituzione sociale; essa è, come afferma Le Breton, «il sapere ufficiale sul corpo» nelle società occidentali (LE BRETON D. 2007 [1990]: 5) e, come tale, applica nei contesti in cui si trova a operare una pratica di controllo, sui corpi e sulle identità. Il caso delle persone transessuali rappresenta un efficace esempio delle dinamiche che soggiacciono a questi processi di determinazione della realtà, processi possibili attraverso la costruzione del consenso, in questo caso un'incorporazione vera e propria, della diade sesso/genere.

«La scienza ha una relazione stranamente ambivalente con il corpo: questo è il suo antimodello, essa lo aggira, cerca di rigettarlo, ma nello stesso tempo cerca di riprodurlo coi propri mezzi, in modo maldestro. Forse tutta la storia della scienza non è che le correzioni operate sulle insufficienze (ai suoi occhi) del corpo, d'innomerevoli cancellature per evitare la sua precarietà, i suoi limiti. Tentazione demiurgica anche di imitarlo, di agire tecnicamente su di lui. Oggi un'altra sfaccettatura si svela sempre con maggiore evidenza: la lotta contro il corpo mostra la sua struttura nascosta, la rimozione che la sosteneva: la paura della morte» (LE BRETON D. 2007 [1990]: 89).

A partire dal XIX secolo, come scrive Thomas Laqueur, l'identità di genere è stata totalmente ricondotta al corpo, alla sua parte anatomica, con la "scoperta" del dimorfismo sessuale; tale fenomeno ha condotto a un processo di riduzione alla biologia e all'anatomia delle soggettività in senso di genere (LAQUEUR T. 1990). D'altra parte, Michel Foucault ci ricorda come la produzione dei discorsi intorno alla sessualità e al sesso abbia originato quelle categorie che oggi sono causa di discriminazione ed esclusione dei soggetti non "conformi", "deviati". Portando come esempio la storia di Herculine Barbin, un ermafrodito francese vissuto nell'Ottocento, dichiarata alla nascita "femmina" e poi, in seguito, costretta dai medici e dai sacerdoti a passare al genere maschile, Foucault mostra inoltre come la vera percezione dell'identità sessuale,

nonché della sessualità, presuma una norma, un ordine discorsivo nel quale la superficie del corpo è segnata dai significati (BUTLER J. 2004 [1990]: 137-152).

Le origini del transessualismo giacciono, dunque, «nell'ambito sociale rigidamente genderizzato», dipendente dai processi di interpretazione del corpo a partire dalle categorie biomediche (HAUSMAN B. 1992: 273).

In questo senso, la moderna soggettività transessuale, come afferma Hausman, è costruita anche dalla richiesta per il cambio di sesso chirurgico e ormonale, richiesta che dipende dall'esistenza materiale di specifiche tecnologie e pratiche mediche. La «soggettività transessuale si fonda, dunque, su una sintomatologia che è in parte prodotta dalla relazione medico-paziente», attraverso lo stretto rapporto tra la domanda e lo sviluppo della tecnologia medica. In tal senso, la tecnologia medica «è servita» ai transessuali anche nel senso che ha consentito loro di crearsi un'identità altra, distinta da quella degli omosessuali e dei travestiti (HAUSMAN B. 1992: 281-282).

Ciò è accaduto in virtù del fatto che il corpo tende, come scrive Le Breton, a «diventare una materia prima, da modellare e rimodellare» (LE BRETON D. 2007 [1990]: XIII); in effetti, oggi «è possibile conformare il corpo all'idea che se ne ha» (LE BRETON D. 2007 [1990]: XV). Il problema si pone nel momento in cui si rende necessario comprendere in quale modo venga costruita tale idea di corpo «giusto», imprescindibilmente legata all'idea di contesto «giusto». Molte persone transessuali affermano di essere nate nel corpo sbagliato. A tal proposito, non sorprende il fatto che l'attivista *trans* Porpora Marcasciano, presidente del MIT (Movimento Identità Trans) di Bologna abbia, in diverse occasioni, sottolineato come più che parlare di «corpo sbagliato» bisognerebbe parlare di «mondo sbagliato», ossia di un mondo che, una volta stabilito cosa è normale e cosa non lo è, esclude ciò che ha imparato a considerare diverso.

L'investimento sul corpo appare dunque, in linea con Le Breton, da un lato, «la risposta alle divisioni sociali, alla distanza dall'altro, alla rimozione degli antichi legami comunitari» (LE BRETON D. 2007 [1990]: XV), dall'altro, la conseguenza dell'influenza della medicina intesa quale «sapere ufficiale sul corpo» (LE BRETON D. 2007 [1990]: 5). In questo senso, la comunità di appartenenza è fondamentale nella formazione e perpetuazione di un'identità «alternativa» attraverso la creazione di spazi di inclusione che, in alcune società tradizionali, si rendono possibili grazie ad alcuni dispositivi simbolici e cerimoniali, legati al sacro, che tali figure della diversità di genere vengono a rappresentare.

2. *Giocare al sacro*

I *femminielli*, che incarnano l'ambiguità in senso di genere, hanno trovato spazio nella tradizione culturale della città di Napoli attraverso, da un alto, l'assegnazione di compiti e ruoli molto ben definiti all'interno della comunità, come il *fare i servizi*, ossia lo svolgere le mansioni domestiche, soprattutto le più gravose, quelle che i corpi femminili non riuscivano a compiere – tra cui, ad esempio, la *colata*, ossia il bucato come le donne napoletane lo facevano nel passato, a mano e utilizzando la cenere per sbiancare – oppure badare ai bambini; dall'altro, attraverso il conferimento, da parte della comunità, di una sorta di sacralità che il *femminiello*, in quanto "ibrido" verrebbe a incarnare; tale collegamento alla sacralità, si traduce, ad esempio, nella capacità attribuita ai femminielli di *indovinare i numeri* da giocare al lotto, «in un ambito in cui dare i numeri significava rapportarsi all' "aldilà"» (RANISIO G. 2013: 112). Essi, inoltre, estraggono e commentano i numeri della tombola. Il loro ibridismo identitario, favorendo un rapporto privilegiato con l'altro mondo, conferirebbe inoltre a queste figure la capacità di portare fortuna (RANISIO G. 2013: 112).

Tale sacralità viene letteralmente "messa in scena" attraverso la riproduzione di precisi dispositivi cerimoniali che in realtà non sono altro che riti di passaggio, la riproposizione delle tappe fondamentali della vita di un individuo (VALERIO P. - ZITO E. 2011; ZITO E. - VALERIO P. 2013).

I *femminielli* simulano, in modo spettacolare, il passaggio all'età adulta, rappresentato dal matrimonio, ossia lo *spusalizio* dei *femminielli*⁽⁶⁾ o, come indica Abele De Blasio, *'O spusarizio masculino* (DE BLASIO A. (1993 [1897]), la nascita, ossia la *figliata*⁽⁷⁾, celebrata esattamente nove mesi dopo la celebrazione dello *spusalizio*, e la morte, ossia il *pianto al finto morto* che, a detta di un informatore, consisterebbe nel simulare un funerale con una persona (l'informatore fa riferimento a un uomo) a rappresentare il morto, e tutti i *femminielli* a piangerlo.

Questi riti di passaggio, alcuni dei quali (*figliata* e *pianto al morto*), a detta di un informatore, celebrati insieme nel corso delle *campagnate* (scampagnate), sono accompagnati dalla tombola, il gioco dei *femminielli* e delle donne per eccellenza (BROCCOLINI A. 2005). La tombola è un altro degli elementi a palesare l'aspetto di sacralità che si lega a questa figura, visto il particolare significato che i numeri della *Smorfia* rivestono nella tradizione culturale del popolino napoletano (NIOLA M. 2003: 76-81). Nel corso dell'intervista a Ernesto *La Pacchiana*, che si definisce un "*femminiello* dichiarato", egli ha detto di se stesso, in quanto *femminiello*, di essere "esoterico", aggiungendo che in realtà «tutti i *femminielli* sono un

poco esoterici», riferendosi in modo non meglio specificato a una sorta di potere sovranaturale, un sesto senso (Ernesto faceva riferimento sia alla tombola «io commento i numeri, ma in realtà non sono io a parlare, non so come mi viene di dire le cose che dico», sia al fatto che in diversi occasioni avesse pensato a una persona che non vedeva da moltissimi anni e che in quello stesso momento la persona in questione gli si fosse materializzata davanti).

Questa loro caratteristica, unita alla *spettacolarità* dell'atteggiamento – una vera e propria sovraesposizione identitaria – e a un linguaggio, verbale e del corpo, particolarmente colorito, ha consentito ai *femminielli* dei *vicoli* di Napoli di essere richiesti esplicitamente in occasione di celebrazioni di particolare rilevanza, quali, ad esempio, i matrimoni. In base al racconto di un informatore, i femminielli sono spesso invitati a partecipare ai matrimoni dalla gente del quartiere dove risiedono, perché «siamo allegri, la gente ci vuole perché portiamo gioia».

La partecipazione ad alcune cerimonie si deve al fatto che, in alcune culture cosiddette tradizionali o non occidentali, le figure che rappresentano, come scrive Gabriella D'Agostino, un'inversione di genere” (D'AGOSTINO G. 2013: 77) svolgono anche la funzione di *medium* tra i sessi: «nella tradizione dei Navajo, dei Cheyenne e dei Mohave, i *berdache* sono considerati eccezionali organizzatori di incontri, maghi d'amore nonché guaritori di malattie veneree» (ORTNER S.B. - WHITEHEAD H. 1981: 88). Tali caratteristiche, attribuite loro, esprimono la logica per la quale i *berdache*, unendo in loro entrambi i sessi, sono in una posizione di facilitare l'unione tra gli uomini e le donne (ORTNER S.B. - WHITEHEAD H. 1981: 88).

Allo stesso modo, in India gli *hijra* donano benedizioni di fertilità, dal momento che, in quanto eunuchi (ma non tutti lo sono), «hanno perduto il desiderio e sono divenuti, quindi, canali di trasmissione di fertilità della divinità femminile» (ROSCOE W. 2000: 207, *mia traduz.*).

Queste figure, considerate veri e propri *terzi generi*, svolgono dunque un'importante funzione di mediazione; sono *ponti*, tra i generi e tra i mondi, quello naturale e quello soprannaturale. Questo è uno dei motivi per cui esse sono spesso presenti ai matrimoni, nel corso dei quali mettono in scena *performance* artistiche, come nel caso degli *hijra*, chiamati a danzare per propiziare l'unione tra gli sposi.

Come già accennato in precedenza, figure dallo stato identitario ambiguo possono svolgere ruoli collegati all'ambito del sacro, come mostra, nel caso dei *femminielli*, la loro “vicinanza” alle pratiche legate alla morte, dalla partecipazione degli stessi ai culti svolti negli ipogei per le anime

del purgatorio (NIOLA M. 2003: 130; RANISIO G. 2013: 111-112) a quanto si accennava poc'anzi rispetto al *pianto al morto*. Non sorprende, dunque, che nel corso dell'indagine si sia appurato che i *femminielli* praticavano il culto dei morti presso il Cimitero delle Fontanelle⁽⁸⁾ e che, ancora oggi, essi si recano presso la chiesa di Santa Maria della Anime del Purgatorio ad Arco, nel centro antico di Napoli, dove nell'ipogeo sono presenti alcuni teschi, tra cui quello che si dice essere di una principessa o di una popolana che per i *femminielli* è oggetto di culto.

Il *femminiello*, in quanto “femmina mancata”, non può adempiere alla funzione che più di ogni altra, nel contesto di riferimento, consente alla donna di divenire un essere sociale pienamente riconosciuto e rispettato, ossia la maternità. A tale proposito, Will Roscoe scrive come la sessualità non procreativa dei soggetti che incarnano una variante di genere sia frequentemente associata al concetto di morte, nel senso che proprio nelle culture patriarcali del “Vecchio Mondo”, come egli le definisce, il non essere procreativi significava essere morti in senso sociale, non essendo, questi soggetti, in grado di passare il proprio nome alle generazioni successive. Al tempo stesso, però, questo tipo di sessualità può essere immaginata anche come sfida alla morte, nel senso di «allontanamento dall'esistenza fisica allo scopo di stabilire una relazione speciale col regno spirituale e immortale» (ROSCOE W. 2000: 207, *mia traduz.*).

In contesti non occidentali, vi sono numerosi esempi della relazione tra la liminalità in senso di genere e la morte; i *berdache* della California, cosiddetti *two-spirits*, erano i “becchini” della comunità, dal momento che si riteneva fossero i soli a poter stare a contatto con la morte senza correre pericoli; in Siberia, essere delle creature “senza sesso” come gli “uomini delicati” *chuckchi* equivaleva a essere morti; «un “uomo delicato” *moriva* ogni qual volta andava in *trance*, la qual cosa consentiva il viaggio nel mondo degli spiriti» (ROSCOE W. 2000: 207).

In relazione a quanto appena affermato, Laurence Senelick asserisce che:

«in alcune culture, relegare gli individui liminali dal punto di vista del genere alla *performance* fornisce loro un contesto sociale, una relazione costitutiva tra struttura e *agency*. Rappresentando la propria marginalità di genere, tali individui acquisiscono una sorta di “prestigio alternativo” essendo depositari della tradizione artistica e culturale» (SENELICK L. 2000: 29, *mia traduz.*).

L'affermazione di Senelick consente una riflessione sull'idea di *performance* e sull'importanza della esibizione del sé; in tale prospettiva, mettere in scena, in un contesto e in un modo che rinviano al sacro, un'identità percepita come ibrida e che nel suo linguaggio quotidiano si mostra già

altamente performativa – come nel caso dei *femminielli* –, rende tale *performance* e i corpi che la rappresentano «il ponte dell'energia comunitaria» (LE BRETON 2007 [1990]: 25-6).

Queste pratiche performative possono essere considerate veri e propri dispositivi di inclusione all'interno delle comunità e, al tempo stesso, marcatori identitari che costruiscono e modificano il rapporto tra il soggetto e il proprio corpo, tra corpo individuale e corpo sociale; nelle comunità tradizionali il concetto di corpo appare più fluido, non “fissato” a norme precise, tendenzialmente regolamentate dalla biomedicina e dai suoi avanzamenti in abito diagnostico e chirurgico⁽⁹⁾.

L'aspetto interessante riguardo ai *femminielli* è la loro visione e concezione del corpo e del *self*: se nel passato esistevano difficoltà oggettive nell'intervenire chirurgicamente sul corpo, ancora oggi molti di essi rifiutano di assumere un aspetto femminile attraverso la chirurgia estetica e/o l'assunzione di ormoni. Inoltre, nel corso dell'indagine, alcuni hanno sottolineato la differenza tra loro e altre categorie *transgender*, nel senso e dal momento che i *femminielli* considerano la loro identità costituita da simboli, gesti, azioni e un linguaggio del corpo specifici.

Nel 2007 Massimo Andrei, un regista e attore napoletano, ha diretto un film-documentario dal titolo *Cerasella, ovvero l'estinzione della femminella*⁽¹⁰⁾, in cui la scomparsa di questa figura della tradizione culturale napoletana si fa derivare dalla modernità, che l'avrebbe esclusa dai suoi discorsi proprio in quanto rappresentativa dell'antichità. Nella visione dei soggetti *trans mtf*⁽¹¹⁾ contemporanei, un *femminiello* è di fatto sempre inappropriato, anche a causa del suo linguaggio, verbale e non, considerato esagerato o volgare, segno di una “identità ipertrofica”. Questa figura della tradizione apparterebbe, insomma, al passato e non sarebbe adeguata al presente, dove si rende necessario “essere o non essere”: essere omosessuali, ma nel contempo “pienamente” uomini o “pienamente” donne, portatori e portatrici di una identità di genere ben definita; oppure essere transessuali, rendendo il proprio corpo conforme al genere cui si sente di appartenere.

3. *Diversamente uguali, ugualmente diversi*

Essere diversi, portatori di una soggettività “diversa”, non in linea con l'ordine binario maschile/femminile, è ciò che rappresenta l'elemento centrale nel discorso sulla realtà *transgender*, nel suo legame con l'idea di mostruosità nel senso in cui la intende Mary DOUGLAS in *Purezza e pericolo*

(1966), ossia “qualcosa fuori posto, non in ordine”, disordine cui il sacro in qualche modo pone rimedio.

In tal senso, le alterazioni del corpo sono imprescindibilmente legate a questo stile di ragionamento, laddove modificare il proprio corpo per assumere le sembianze dell'Altro equivale a emanciparsi da ciò che si era, *uscendo* dal corpo originario allo scopo di ricongiungersi con il proprio sé che, nel caso dei soggetti trans, sia transgender sia transessuali, appare altrimenti sempre *fuori posto* a causa di quella che viene percepita dagli stessi soggetti trans come ambiguità.

La prova di questa necessità di “chiarezza” del corpo è data dal percorso, medico e giuridico, per la Rcs, cui le persone *trans* devono sottoporsi allo scopo di modificare la loro identità sui documenti di riconoscimento. Lo scopo di questo percorso è, per la legge italiana, una chiara definizione dello stato identitario; in queste circostanze il corpo percepito dai soggetti protagonisti come “anomalo”, perché in dissociazione con il vissuto psichico, deve “allinearsi” a esso attraverso un cambiamento definitivo (rimozione e ricostruzione) di ciò che è visibile ed è considerato la quintessenza del genere: i genitali.

«Le tecniche di intervento chirurgico o ormonale producono i due sessi nel registro del reale, ossia nel registro dell'esperienza materiale e fisiologica» (HAUSMAN B. 1992: 301, *mia traduz.*).

In questa prospettiva, un corpo transessuale appare inevitabilmente legato all'idea di chiarezza del corpo: nel caso dei soggetti transessuali, quanto più il corpo si rende conforme all'altro genere, tanto più l'idea di ordine è realizzata.

Un soggetto transessuale percepisce senz'altro il suo corpo come la fonte della sua anomalia, definita attualmente, in base all'ultima versione del *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali* del 2013 (DSM V), disforia di genere; il questo senso è il corpo a essere considerato anomalo. Questa *difformità* del corpo diviene causa di disagio, sofferenza e soprattutto fonte di profondo condizionamento rispetto alle condizioni di vita. Difficile comprendere se tale condizione “anomala” sia dovuta a un disagio corpo/mente o, piuttosto, a ordini discorsivi escludenti, anche se è chiaro che tra questi due elementi vi è una strettissima relazione. Se, come sostiene Le Breton, «nelle normali condizioni di vita, il corpo è trasparente all'attore che lo abita» (LE BRETON 2007 [1990]: 25-26), il corpo *trans* non solo non è trasparente per chi lo abita, per chi dall'esterno lo osserva né, ovviamente, per chi lo “costruisce” (i chirurghi), ma diviene l'elemento assolutamente centrale su cui elaborare la soggettività, le relazioni sociali

e, quindi, la condizione di benessere. Benessere che viene dato anche da una chiarezza identitaria, elaborata attraverso la costruzione di una percezione medicalizzata dell'identità *trans*, laddove il pregiudizio e i fenomeni di discriminazione derivano proprio dalla difficoltà a poter essere "identificati".

Se per ordine si intende anche completezza, rappresentata, nel caso delle persone transessuali, dal fatto di diventare visibilmente come l'Altro, per alcuni soggetti *transgender*, invece, essere donna non significa essere fisicamente allineati all'altro genere, ma incarnare la femminilità attraverso un corpo diverso. Partendo proprio dalla differenza dal punto di vista della percezione di sé da parte dei soggetti che rappresentano una variante di genere, nel corso dell'indagine etnografica sono stati intervistati soggetti che possono essere fatti rientrare in tre macro-gruppi:

- Il primo, quello dei *femminielli*, è quello su cui si è soffermata una vasta letteratura recente che ha sottolineato come si tratti di una figura con le seguenti caratteristiche: si autodefiniscono come tali, non ricorrono o non hanno fatto ricorso alla chirurgia e in generale a qualsivoglia modifica del corpo; sono i detentori di una tradizione artistico-culturale della città, nel senso che molti degli interlocutori, oltre a dichiarare di conoscere molto bene i personaggi più rappresentativi del panorama artistico-culturale di Napoli, sono essi stessi rappresentanti di tale tradizione; mettono in scena alcuni dispositivi cerimoniali; partecipano alla vita del vicolo. Trattandosi di una figura, come sostiene una certa letteratura (VALERIO P. - ZITO E. 2011; ZITO E. - VALERIO P. 2013) che negli ultimi anni sta scomparendo, rientrano in questo gruppo soprattutto persone che sono più in là con gli anni. Nel corso della mia indagine i *femminielli* con cui ci si è confrontati avevano tutti più di quarant'anni.
- Il secondo gruppo è quello delle donne transgender, le quali, nella maggior parte dei casi, non conoscono la differenza tra transgender e transessuale e si definiscono semplicemente *trans*, distinguendosi, però, dai *femminielli* perché ritenuti figure appartenenti al "passato" (ma hanno precisato che la gente del *vicolo* le definisce sempre e comunque *femminielli*); a queste persone può applicarsi la definizione di transgender già data prima visto che questi soggetti non si sono sottoposti e non hanno intenzione di sottoporsi alla rettificazione genitale, pur avendo apportato modifiche al corpo attraverso operazioni di chirurgia estetica. Nel corso degli incontri si è potuto verificare che i soggetti in questione mantengono un certo legame con la cultura del *vicolo*, che

conoscono e di cui si sentono parte, e che in alcuni casi partecipano a quelle attività tipiche dei *femminielli*, ossia alla tombola, alle riffe del *vicolo*. Uno di loro ha raccontato di «aver fatto un matrimonio, una volta⁽¹²⁾».

- Il terzo gruppo, quello delle donne transessuali, è caratterizzato, in base all'esperienza etnografica, dal fatto di ricorrere alla Rcs in giovane età, dal non conoscere o riconoscere le caratteristiche dei *femminielli*, e dall'autoescludersi dalla realtà del *vicolo*. Inoltre, ma ciò è piuttosto ovvio, questi soggetti rifiutano l'ambiguità corporea.

Dall'indagine è emerso che il rapporto con la medicina ha in parte modificato il modo di percepire e interpretare la condizione delle persone *transgender*: il *femminiello* era soggetto alla compassione delle persone del *vicolo*, che lo chiamavano *puveriello* (poverello) o, ancora, *sfurtunat* (sfortunato), per un discorso "pratico" di impossibilità per queste persone a poter "mettere su" famiglia e quindi a completarsi attraverso l'esperienza della genitorialità, elemento imprescindibile alla "realizzazione della persona". La condizione di celibato, infatti, pesa negativamente sui soggetti sia a causa del rischio di solitudine sia in relazione alla definizione dei ruoli comunitari.

Per contro, nei racconti di alcuni soggetti *transgender* che si definiscono tali e non *femminielli*, sottolineando la distanza da questi, la condizione di diversità veniva già medicalizzata all'interno delle famiglie, che cercavano una spiegazione "medica", se non una vera e propria terapia, allo stato dei propri figli. La percezione degli individui *transgender* come persone "malate" in un certo senso trascende dunque la condizione di celibato, che passa in secondo piano o, meglio, risulta essere considerata minoritaria rispetto alla "malattia", pur tuttavia costituendo un elemento di non poca importanza nella definizione dei soggetti *transgender* che gli altri (i componenti del nucleo familiare e della più estesa rete parentale, amicale e di vicinato) costruiscono.

Carmen è una donna *trans* non operata di 46 anni; durante la sua adolescenza, a dichiararla portatrice di un disturbo di natura mentale è stato proprio il medico di famiglia, comunicando alla madre, che aveva insistito per *vedere il dottore*, che il "problema" del figlio era "nella sua testa", una volta accertatosi delle perfette condizioni fisiche e anatomiche del soggetto in questione. In questa prospettiva, la condizione di *sfurtunat* includeva la famiglia di appartenenza del soggetto *trans*, che doveva portare con sé il "peso" del giudizio di tutta la comunità che, se di fatto non escludeva né lui/lei né la famiglia di lui/lei, non rinunciava in ogni caso a interpre-

tare la condizione anomala del soggetto “portatore di diversità”. A tal proposito, nel corso dell’indagine è emerso che il rispetto nei confronti della famiglia di appartenenza da parte delle persone *transgender* si traduceva con una limitazione all’esposizione pubblica della femminilità di questi soggetti, che erano costretti a reprimere il proprio “genere” (soggettivamente percepito) al fine di preservare le relazioni interpersonali, soprattutto quelle con la propria famiglia. Molti dei soggetti intervistati, infatti, raccontano di avere evitato, per tutto il tempo trascorso in famiglia, di travestirsi, per non “gettare vergogna” sui genitori, in particolare sui padri; una volta fuori di casa definitivamente, allora essi potevano realizzare il desiderio di *vedersi* come l’Altro, assumendone le sembianze, dapprima attraverso gli abiti, e, successivamente, con la chirurgia estetica e la somministrazione (nella maggior parte dei casi fuori del controllo medico) di ormoni.

Se i processi di medicalizzazione, intesi qui soprattutto come sviluppo della tecnologia medica e accesso alla stessa, hanno svolto un ruolo centrale nell’interpretazione della diversità in senso di genere, altrettanto hanno fatto, come illustrano Paolo Valerio ed Eugenio Zito, la diffusione delle tecnologie mediatiche, le modifiche della struttura socio-economica dei *vicoli* di Napoli, tra le cui molteplici cause va incluso anche lo sviluppo della criminalità organizzata e dei suoi traffici illeciti che hanno soppiantato la tradizionale *economia del vicolo*, che rappresentano un vero e proprio «stravolgimento che potrebbe non consentire più ad un’*identità altra* di trovare una sponda di sostegno ed in grado di significarla sul piano relazionale, sul piano della gratificazione esistenziale, nonché su quello dei rapporti socioeconomici [...]» (VALERIO P. - ZITO E. 2011: 126).

Dalla ricerca etnografica è emerso che altra ragione del mutamento è stata l’intensificarsi della prostituzione delle donne *trans* tra gli anni Settanta e Novanta(13), in concomitanza con un incremento del ricorso alla chirurgia estetica(14); tali eventi avrebbero modificato, a detta di qualche informatore, il rapporto di questi soggetti con la realtà del *vicolo*; ciò significa che, mentre i *femminielli* della tradizione si “rendevano utili” all’interno della comunità svolgendo varie mansioni, con lo sviluppo della prostituzione le *trans* sono diventate “utili” soprattutto da un punto di vista economico, perdendo quella connotazione di “tuttofare” che era di grande supporto alle famiglie dei quartieri popolari e che fungeva da leva per l’inclusione sociale. Una delle donne *trans* intervistate parla di vero e proprio “sfruttamento” e nega la “fantomatica” capacità inclusiva del popolino napoletano, apertura che l’intervistata ritiene niente più che un “mito”.

Nel contempo, la possibilità di modificare il corpo rendendolo come quello dell'Altro ha prodotto, anche se in modo indiretto, alcune forme di esclusione; nel corso dell'indagine, infatti, si è rilevato che la *femminilità prorompente* rende le *trans* di oggi competitive con le altre donne, che le percepiscono come pericolose a causa del loro "potenziale seduttivo" nei confronti degli "uomini di casa". Questa *nuova forma femminile* sarebbe, dunque, la causa e al tempo stesso l'effetto dell'allontanamento, da parte dei soggetti *trans*, dai "valori della tradizione", intesi qui soprattutto come rispetto per la sacralità della famiglia.

Una ulteriore interpretazione potrebbe essere che, nel momento in cui *si agisce sul corpo*, modificandolo, ci si "individualizza" troppo, allontanandosi dalla visione, presente nel contesto preso in esame, di subordinazione della *persona* alla totalità sociale (LE BRETON 2007 [1990]: 33). Si potrebbe supporre allora che il *femminiello* della tradizione sia accettato perché in un certo senso *resta al suo posto*, nel senso che *continua a confondersi*, dove confondersi, in un contesto altamente performativo come quello dei quartieri popolari di Napoli, in cui si esalta la teatralità dei gesti, significa riprodurre il modello di una figura esuberante e sovraesposta.

Uscire dall'ambiguità attraverso il mutamento del corpo significa in qualche modo anche uscire dal contesto che la accettava e includeva dandole un ruolo e una ragion d'essere nel sociale. Le *trans* contemporanee, d'altra parte, sentono il bisogno di "superare" l'ambiguità anche per emanciparsi dalla realtà di provenienza. La medicalizzazione del fenomeno *trans* ha condotto a un processo di auto-esclusione da parte di chi pensa di poter elidere, superandola, la varianza, modificando il corpo attraverso la tecnologia medica e ottenendone uno "nuovo" che si faccia portatore di un'identità ben definita e visibile a tutti.

Note

⁽¹⁾ Il termine *transgender* è nato negli anni Settanta negli Stati Uniti, coniato, come alcuni studiosi sostengono (VALENTINE D. (2007), *Imagining transgender. An ethnography of a category*, Duke University Press; STRYKER S. (2008), *Transgender history*, Seal Studies, Berkeley) dall'attivista Virginia Prince. Il termine è entrato nell'uso comune solo vent'anni dopo, negli anni Novanta.

⁽²⁾ La differenza tra *transgender* e *transessuale* sta nella diversa risposta al fatto di sentire di appartenere a un genere che è opposto al proprio sesso biologico: nel caso dei soggetti *transgender*, il desiderio è di poter esprimere il proprio sentirsi uomo o donna senza tuttavia modificare completamente il proprio corpo, senza, quindi, omologarsi all'Altro dal punto di vista genitale; nel caso dei soggetti *transessuali*, vi è il desiderio di modificare completamente il corpo attraverso l'operazione di riassegnazione chirurgica dei genitali. Per approfondimenti si veda il saggio di MAURIELLO Marzia (2013), *La medicalizzazione dell'esperienza trans nel percorso*

per la “riassegnazione chirurgica del sesso”. Una ricerca etnografica nella Città di Napoli, in “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica”, pp. 35-36, pp. 279-308; si veda anche ZITO Eugenio - SISI Nicola - VALERIO Paolo (2013), *Et io ne viddi uno in Napoli. I femminielli, ricognizione storica e mitografica: spunti per una riflessione sull'identità di genere*, pp. 25-54, in ZITO Eugenio - VALERIO Paolo (2013) (curatori), *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli.

(3) Nel presente lavoro si tratterà unicamente della transizione dal maschile al femminile.

(4) Nel corso dell'etnografia si è rilevato, in effetti, come il termine venga oggi talvolta utilizzato in senso spregiativo tra gli omosessuali, nella versione femminile e abbreviata “femmenè” proprio nel senso di “femmina mancata”, quasi femmina o, in senso ancor più spregiativo, *neanche* femmina, laddove, in quest'ultimo caso, l'essere donna viene di per sé considerato uno stato di inferiorità implicito. Per approfondimenti si veda MAURIELLO Marzia., *Se sei gay non puoi essere femminiello! Note a margine su sessualità e genere nel mondo gay napoletano*, pp. 97-109, in SIMONE Anna, *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberalismo*, Mimesis Ed., Milano, 2012.

(5) Le prime testimonianze sul *femminiello*, allora detto *effeminato*, risalgono alla fine del Cinquecento, nella descrizione che ne dà Giovan Battista DELLA PORTA (*Della fisionomia dell'uomo*, 1586). Il termine *femminiello* sarebbe nato, però, successivamente, nella seconda metà del XX secolo, passando per il termine *femminella* utilizzato da Abele DE BLASIO nel volume del 1897 *Usi e costumi dei camorristi*. Per approfondimenti, si veda VALERIO Paolo - ZITO Eugenio (2010), *Corpi sull'uscio, identità possibili, Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Filema Ed., Napoli; ZITO E. - VALERIO P. (2013), *op. cit.*

(6) Sul rito dello *spusalizio* si veda CARRANO Gennafo - SIMONELLI Pino (1983), *Un marriage dans le Baie de Naples?*, in “Masques. Revue des homosexualités”, n. 18, 1983, pp. 105-115, tradotto in italiano da Eugenio Zito e pubblicato in ZITO Eugenio - VALERIO Paolo (2013). Nel luglio 2011 sono stata inviata a uno *spusalizio*, in cui si celebrava l'unione (fittizia, anche nel senso che le due persone non avevano una relazione sentimentale) di un noto *femminiello* di Scafati (un piccolo centro in provincia di Salerno) con un uomo transessuale di Torre del Greco (località in provincia di Napoli) in procinto di sottoporsi alla RCS (Riassegnazione Chirurgica del Sesso). La cerimonia si è svolta nell'arco dell'intera giornata, cominciando dalla vestizione della “sposa” a casa della sua presunta madre per finire con l'apertura dei regali da parte degli sposi alla fine del pranzo, tenutosi in un ristorante lì nei pressi, e la distribuzione delle bomboniere ai numerosi ospiti. L'elemento sorprendente è stato la foltissima partecipazione all'evento da parte soprattutto dei parenti (ma non solo) che in quel giorno “giocavano” a interpretare i ruoli “classici” del matrimonio, dal padre della sposa al testimone di nozze.

(7) Il rito della *figliata*, nel quale il *femminiello* mette in scena prima il travaglio e poi il parto (di un fantoccio con un enorme fallo) è stato raccontato da Curzio MALAPARTE nel romanzo *La pelle* pubblicato nel 1949.

(8) Il Cimitero delle Fontanelle nel quartiere della Sanità a Napoli è il luogo in cui si svolgeva il culto delle cosiddette *capuzzelle* o *anime pezzentelle*. Per approfondimenti si veda NIOLA Marino, *Il purgatorio a Napoli*, Meltemi, Roma, (2003).

(9) Un efficace esempio di fluidità del corpo in relazione alle dinamiche identitarie di genere è dato dalla comunità degli Hua in Nuova Guinea; presso questa popolazione, il genere è un'essenza e come tale è trasmissibile anche attraverso il cibo, ossia attraverso ciò che viene ingerito. Di qui, tutta una serie di pratiche e norme alimentari, che sanciscono una differenza tra cibi maschili e femminili, da rispettare al fine di non “contaminarsi” con l'essenza dell'altro (COUNIHAN Carole M. - KAPLAN Steven L. (curatori), *Food and gender. Identity and power*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1998, cfr. p. 7).

(10) Il documentario è stato prodotto dall'Università degli studi di Napoli “Federico II” nel 2007 ed è disponibile presso l'archivio del SOF-TEL della medesima università.

(11) Come già indicato in precedenza, sta per *male to female* e indica il passaggio, la transizione del soggetto dal maschile al femminile.

(12) Per matrimonio si intende qui lo *spusalizio dei femminielli*.

⁽¹³⁾ Dalle interviste e dai colloqui non strutturati raccolti nel corso della ricerca etnografica, molti informatori hanno fatto riferimento al diffondersi della prostituzione a partire dalla fine degli anni Settanta. Pur non trattandosi di dati quantificabili, sono da considerarsi rilevanti in quanto rispecchiano la percezione collettiva del fenomeno.

⁽¹⁴⁾ Per modifiche al corpo si intende soprattutto le operazioni di chirurgia estetica, meno quelle di riconversione chirurgica, possibili in Italia solo a partire dal 1982.

Bibliografia

- ARIETTI Luisella *et. al.* (2010), *Elementi di critica trans*, Manifestolibri, Roma.
- BROCCOLINI Alessandra (2005), *Vac' a pazzia' 'a tumbulella. Etnografia di un gioco napoletano*, "Lares", anno LXXI n. 1, 2005, pp. 7-40.
- BUSONI Mila (2000), *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma.
- BUTLER Judith (2004 [1990]), *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, traduz. dall'inglese di Roberta Zuppet, Sansoni, Firenze [ediz. orig.: *Gender trouble*, Routledge, New York - London, 1990].
- BUTLER Judith (2006 [2004]), *La disfatta del genere*, traduz. dall'inglese di Patrizia Maffezzoli, Meltemi, Roma [ediz. orig.: *Undoing gender*, Routledge, New York - London, 2004].
- CARRANO Gennaro - SIMONELLI Pino (2013 [1983]), *Un matrimonio nella baia di Napoli?*, traduz. dal francese di Eugenio Zito [ediz. orig.: *Un mariage dans le Baie de Naples?*, "Masques. Revue des Homosexualites", n. 18, 1983, pp. 105-115] e pp. 163-170, in ZITO Eugenio - VALERIO Paolo (2013) (curatori), *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli.
- CHILAND Colette (2011), *Changer de sexe. Illusion et réalité*, Odile Jacob, Paris.
- COUNIHAN Carole M. - KAPLAN Steven L. (curatori) (1998), *Food and gender. Identity and power*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam.
- D'AGOSTINO Gabriella (2013), *I femminielli napoletani: alcune riflessioni antropologiche*, pp. 75-106, in ZITO Eugenio - VALERIO Paolo (curatori), *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli.
- DE BLASIO Abele (1993 [1897]), *Usi e costumi dei camorristi*, Luca Torre Editore, Napoli.
- DE LAURETIS Teresa (1987), *Technologies of gender. Essay on theory, film and fiction*, Indiana University Press, Bloomington.
- DOUGLAS Mary (1996 [1966]), *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabu*, traduz. dall'inglese di Alda Vatta, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, Routledge, London, 1966].
- EKINS Richard, *Science, politics and clinical intervention. Harry Benjamin, transsexualism and the problem of heteronormativity*, "Sexualities" (SAGE Publication, London), vol. 8, n. 3, 2005, pp. 306-328.
- FOUCAULT Michel (1984 [1976]), *Storia della sessualità*, vol. 1. *La volontà di sapere*, traduz. dal francese di Pasquale Pasquino - Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano [ediz. orig.: *Histoire de la sexualité*, vol. 1. *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976].
- GARBER Marjorie (1994 [1992]), *Interessi truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, traduz. dall'inglese di Maria Nadotti, Raffaello Cortina Editore, Milano [ediz. orig.: *Vested interests. Cross-dressing and cultural anxiety*, Routledge, Chapman and Hall, 1992].
- GOFFMAN Erving (1959), *The presentation of self in everyday life*, Doubleday Anchor Books, New York, 1959.
- HAUSMAN Bernice L. (1992), *Demanding subjectivity. Transsexualism, medicine, and the technologies of gender*, "Journal of the History of Sexuality", vol. 3, n. 2, 1992, pp. 270-302.

- LE BRETON David (2007 [1990]), *Antropologia del corpo e modernità*, traduz. dal francese di Beatrice Magni, Giuffrè Editore [ediz. orig.: *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris, 1990].
- LAQUEUR Thomas (1990), *Making sex. Body and gender from Greeks to Freud*, Harvard University Press, London.
- MAUSS Marcel (1991 [1936]), *Le tecniche del corpo*, pp. 385-409 in MAUSS Marcel, *Teoria generale della magia e altri scritti*, traduz. dal francese di Franco Zannino, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Les techniques du corps*, "Journal de Psychologie", vol. XXXII, n. 3-4, 1936].
- MAURIELLO Marzia (2013), *La medicalizzazione dell'esperienza trans nel percorso per la "riassegnazione chirurgica del sesso". Una ricerca etnografica nella Città di Napoli*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", vol. 35-36, ottobre 2013, pp. 279-308.
- NANDA Serena (1990), *Neither man nor woman. The Hijras of India*, Wadsworth, Belmont (Ca).
- NIOLA Marino (2003), *Il Purgatorio a Napoli*, Meltemi, Roma.
- NIOLA Marino (2003), *Totem e ragù. Divagazioni napoletane*, Tullio Pironi Editore, Napoli.
- ORTNER Sherry B. - WHITEHEAD Henrietta (1981), *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PIZZA Giovanni (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.
- RANISIO Gianfranca (2013), *Attraversamenti di genere e nuovi percorsi identitari*, pp. 107-127, in ZITO Eugenio - VALERIO Paolo (curatori), *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Napoli, Libreria Dante & Descartes.
- ROSCOE Will (2000), *Changing ones. Third and fourth genders in native North America*, St. Martin's Griffin, New York.
- SENELICK Laurence (2007), *The changing room. Sex, drag and theatre*, Routledge, London.
- SHRAGE Laurie S. (2009), *You've changed. Sex reassignment and personal identity*, Oxford University Press, Oxford.
- SIMONE Anna (2012) (curatrice), *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*, Mimesis, Milano - Udine.
- STRYKER Susan (2008), *Transgender history*, Seal Studies, Berkeley.
- VALENTINE David (2007), *Imagining transgender. An ethnography of a category*, Duke University Press, Durham.
- VALERIO Paolo - ZITO Eugenio (2010), *Corpi sull'uscio, identità possibili. Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Ed. Filema, Napoli.
- ZITO Eugenio - SISI Nicola, VALERIO Paolo (2013), pp. 25-54, *Et io ne viddi uno in Napoli. I femminielli, ricognizione storica e mitografica: spunti per una riflessione sull'identità di genere*, in ZITO Eugenio - VALERIO Paolo (2013) (curatori), *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli.
- ZITO Eugenio - VALERIO Paolo (2013) (curatori), *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli.

Scheda sull'Autrice

Marzia Mauriello è nata a Napoli nel 1976, si è laureata nel 2001 in Lingue e civiltà orientali presso l'Istituto universitario orientale di Napoli con una tesi in Storia dell'Africa sub-sahariana e nel 2008 ha conseguito il dottorato di ricerca in Etnoantropologia presso l'Università di Roma "La Sapienza" presentando una tesi dal titolo *Generi drammatici. Donne e uomini nel teatro napoletano del Novecento*. Già assegnista di

ricerca in discipline etnoantropologiche presso l'Università degli studi Suor Orsola Benincasa di Napoli, è titolare presso lo stesso Ateneo del corso di Antropologia del mondo contemporaneo e del Laboratorio di linguaggi del corpo. Dal 2010 al 2012 è stata titolare del corso di Liberal Arts "Anthropology: the invention of the South" organizzato dal CIEE (Council of international educational exchange) presso l'Università degli studi di Napoli "L'Orientale". Presso la stessa organizzazione, nel 2013 e nel 2014, ha svolto attività didattica all'interno del corso "Italian and Neapolitan cuisines: local foods, global implications". Dal 2005 collabora con il Laboratorio di antropologia sociale dell'Università degli studi Suor Orsola Benincasa. È membro dell'AISEA (Associazione italiana per le scienze etno-antropologiche) e ricercatrice senior presso il MedEatResearch (Centro di ricerche sociali sulla dieta mediterranea) dell'Università degli studi Suor Orsola Benincasa. Svolge attività di ricerca prevalentemente nell'ambito degli studi di genere, con particolare riferimento alle pratiche performative; è Autrice, tra gli altri, del saggio *Generi drammatici. Donne e uomini nel teatro di Annibale Ruccello*, in "Annali. Università degli studi Suor Orsola Benincasa" (2009); del saggio "Se sei gay non puoi essere femminiello!" *Note a margine su sessualità e genere nel mondo gay napoletano*, in SIMONE A. *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberalismo*, Mimesis (2012); del saggio *La medicalizzazione dell'esperienza trans nel percorso per la "riassegnazione chirurgica del sesso". Una ricerca etnografica nella Città di Napoli*, in "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", vol. 35-36 (2013); e del volume, in corso di pubblicazione, *Drammi di genere. Donne, uomini, famiglie nel teatro di Raffaele Viviani*.

Riassunto

In corpore trans. *Dinamiche di inclusione/esclusione nel processo di medicalizzazione delle identità transgender: una ricerca etnografica nella città di Napoli*

Il caso dei *femminielli* napoletani (uomini che si comportano da donne) è un esempio di dinamica di sacralizzazione del "diverso", fenomeno presente in altre culture non occidentali, allo scopo di "adattare" l'ambiguità in senso di genere per consentire ai "diversi" l'inclusione sociale attraverso l'attribuzione di ruoli specifici all'interno della comunità. La ricerca si propone di esplorare le dinamiche di inclusione della diversità all'interno della tradizione culturale dei ceti più bassi nella città di Napoli, individuando e analizzando i mutamenti che, a partire dalle categorie e dalle definizioni mediche (transessualismo, disforia di genere, Riassegnazione Chirurgica del Sesso), sono entrati nelle pratiche discorsive influenzando sia il modo in cui le persone *trans* vivono e rappresentano l'esperienza del proprio corpo, sia la percezione dall'esterno dell'esperienza *trans*.

Parole chiave: identità, genere, transgender, transessualismo, medicalizzazione, performance, corpo, disforia di genere, Napoli.

Résumé

In corpore trans. *Dynamiques d'inclusion/exclusion dans le procès de médicalisation des identités transgenres: une recherche ethnographique dans la ville de Naples*

Le cas des *femminielli* napolitains (hommes qui se comportent/vivent comme femmes) est un exemple d'un processus de sacralisation du «divers», un phénomène présent dans d'autres cultures non-occidentales, afin d'«adapter» l'ambiguïté du genre pour permettre l'inclusion sociale des gens «différents», à travers l'attribution des rôles spécifiques au sein de la communauté. La recherche vise à explorer la dynamique de l'inclusion de la diversité au sein de la tradition culturelle des classes inférieures dans la ville de Naples. Ce document identifie et analyse les changements qui, à partir des catégories et des définitions de la biomédecine (transsexualisme, dysphorie de genre, chirurgie de réattribution sexuelle), sont désormais partie des pratiques discursives qui influencent à la fois la façon dont les transgenres vivent et représentent l'expérience de leur corps, et la perception de l'expérience trans de l'extérieur.

Mots clés: identité, genre, transgenre, transsexualisme, médicalisation, performance, corps, dysphorie de genre, Naples.

Resumen

In corpore trans. *Dinámicas de inclusión/exclusión en el proceso de medicalización de las identidades transgénero: una investigación etnográfica en la ciudad de Nápoles*

El caso de los «Femminielli» (hombres que viven como mujeres) es un ejemplo de la dinámica de sacralización del «diferente». Fenómeno presente también en otras culturas no occidental, tiene el fin de «adaptar» la ambigüedad sexual para permitir la inclusión de los «diferentes» a través de la asignación de funciones específicas dentro de la comunidad social.

El objetivo de la investigación es el de estudiar esa dinámica de inclusión de la diversidad en la tradición cultural de las clases más populares de la ciudad de Nápoles.

A través de la identificación de los cambios ocurridos a partir de las categorías y definiciones médicas (transsexualismo, disforia de género, la cirugía de reasignación de sexo), se quiere analizar tanto cómo las personas trans viven y representan la experiencia de su propio cuerpo, cómo la percepción externa de la experiencia transsexual.

Palabras clave: identidad, género, transgénero, transsexual, medicalización, performance, cuerpo, disforia de género, Nápoles.

Abstract

In corpore trans. *Dynamics of inclusion/exclusion in the process of medicalization of transgender identities: ethnographic research in the city of Naples*

The case of the Neapolitan *femminielli* (men living as women) is an example of the dynamic of sacralization of what is considered different from a gender perspective. This phenomenon is present in other non-Western cultures and whose aim is to adapt gender ambiguity so as to allow the social inclusion of “diversity” through the attribution of specific roles within the community. This research explores the dynamics of inclusion and exclusion of diversity within the cultural tradition of the Neapolitan underclass. It aims to investigate the transformations emerging from medical categories and definitions (transsexualism, gender dysphoria, Sex Reassignment Surgery) that came into discursive practices and influenced both the way *trans* people live and represent their body experience, and the perception of the trans experience from the outside.

Keywords: identity, gender, transgender, transsexualism, medicalisation, performance, body, gender dysphoria, Naples.