

Premoderni e queer : i Femminielli

Intervista con Paolo Valerio e Eugenio Zito

Leggendo le vostre inchieste e la - peraltro rara - bibliografia scientifica a proposito dei femminielli, si ha l'impressione di una realtà in via di estinzione, fortemente ancorata a un contesto specifico (il quartiere) e a una serie di rituali sociali che la globalizzazione e le mutazioni urbanistiche (in particolare a seguito del disastroso terremoto del 1980) hanno privato di un retroterra e di un fondamento. Sono in fondo le lucciole pasoliniane, spazzate via dalla modernità?

EZ: Il punto di vista della nostra ricerca non era di carattere storico: non volevamo tanto studiare una tradizione, quanto piuttosto lavorare sul terreno, sulle tracce di quel che oggi si muove e che continua a essere individuato, con sfumature diverse, sotto la definizione di femminiello. Certo la figura del femminiello a Napoli con i suoi stereotipi e la sua tradizione è in evidente trasformazione: il contesto, la cultura del vicolo, sembra essere in gran parte svanito, anche sulla spinta delle nuove migrazioni, della sempre più forte presenza di altre culture nel tessuto urbano della città. Ma, a dire il vero, una dimensione dinamica profonda, una dimensione di costante cambiamento, di metamorfosi, è sempre stata presente nel mondo dei femminielli. La capacità di riassorbirsi in altre categorie gli è quasi intrinseca, come se la fluidità dello statuto di genere - né uomo né donna ma qualcosa di intermedio, che si evolve secondo il contesto - permettesse di assumere nuovi ruoli o modelli. L'universo dei femminielli è tradizionalmente legato alla prostituzione, ma anche alle celebrazioni collettive e al mondo dello spettacolo. Con le categorie moderne degli studi di genere, possiamo attribuirgli una dimensione *transgender*, anche se non è possibile limitarsi a questo approccio.

PV: Anche storicamente, i femminielli sono fortemente influenzati dal contesto: nell'Ottocento, ad esempio - lo scopriamo attraverso il libro di Abele De Blasio (1897) sulla Camorra e specialmente nel capitolo consacrato al "matrimonio maschile" - vediamo chiaramente il suo legame con una cultura specifica e con una fascia sociale ben distinta, quella del sottoproletariato urbano. Un omosessuale effeminato che nasceva in un contesto borghese non diventava certo un femminiello. Anche le numerose trasformazioni socio-politiche del Regno hanno avuto un ruolo importante: a partire dal Cinquecento Napoli è stata sotto la dominazione spagnola, e siccome in Spagna l'inquisizione perseguitava e bruciava i sodomiti, questa "provincia dell'impero" era diventata un luogo dove essi potevano trovare

riparo; non a caso, la figura del femminiello è così strettamente legata anche ai quartieri spagnoli. Quello che ha sempre colpito gli stranieri che arrivavano a Napoli, dal Settecento in poi, in occasione del *Grand Tour*, non erano solo le vestigia antiche, gli scavi archeologici che riportavano alla luce Pompei ed Ercolano, ma anche un mondo antico che era iscritto nelle tradizioni popolari, nei costumi, un vitalismo arcaico che non poteva non impressionare i viaggiatori. Anche il personaggio di Ingrid Bergman, nel *Viaggio in Italia* (1954) di Rossellini è profondamente turbato dall'erotismo prorompente delle donne dei vicoli; accanto alla statua dell'Ercole Farnese (che la turba) trova una guida laida, imbacuccata in un cappottone, che anziché miti racconta storielle scollacciate. Napoli ha sempre saputo tenere insieme passato e presente, sessualità mediterranea e cattolicesimo, femminilizzazione del maschio e machismo patriarcale.

La parola stessa femminiello sembra tenere insieme maschio e femmina, genere e sua “degradazione”: è un ruolo sociale valorizzato o disprezzato nel contesto sociale cittadino?

EZ: La parola ha una valenza vezzeggiativa, che non manca però di una sonorità con una punta ironica a tratti anche spregiativa: il nome indica una femmina non propriamente femmina, qualcosa di incompleto e affascinante. Oggi è vero che il vicolo reale che gli offriva un contesto preciso e distribuiva i ruoli sta scomparendo, ma al suo posto ha preso piede una sorta di vicolo virtuale all'interno delle reti televisive locali, dove le generazioni più giovani trovano un modello di espressione e di spettacolo, attraverso una nuova visibilità mediatica.

PV: Come realtà sociale specifica, possiamo dire che i femminielli oggi sono praticamente scomparsi; sono emerse figure identitarie nuove. Lo si vede bene in quel grande momento di aggregazione sociale che è il pellegrinaggio a Montevergine (in provincia di Avellino), per onorare la Vergine Schiavona nel giorno della Candelora. Un tempo venivano organizzati da Napoli pullman che portavano le pellegrine al santuario, destinati unicamente a donne e femminielli. Oggi questa festa, estremamente colorita e sentita, è stata ribattezzata “Femminielli Pride” e il mondo associazionistico LGBT ha in qualche modo assorbito – anche in senso rivendicativo – quest'antica manifestazione di fede e di coscienza sociale.

EZ: Al policlinico universitario, dove offriamo un servizio di accoglienza e sostegno ai giovani con difficoltà nell'area del genere, ci rendiamo sempre più conto della trasformazione in atto: attraverso i media e la cultura globalizzata questi ragazzi che si interrogano sulla loro identità vanno oggi a confluire sempre più in categorie come la transessualità. La forza

simbolica del femminiello, svanito il contesto, è decisamente diminuita. Anche perché il travestimento di ieri è diventata la chirurgia di oggi. I progressi scientifici hanno consentito di spostare la trasformazione dal vestito alla pelle, prima con l'introduzione massiccia degli ormoni, oggi con la chirurgia plastica.

PV: Per le nuove generazioni è molto difficile identificarsi nella figura del femminiello: nel documentario di Massimo Andrei *Cesarella* il giovane protagonista vuole diventare una trans, non “una vecchia pazza” come i femminielli che conosce. I media veicolano e generalizzano una nuova identità possibile, la trasformazione in direzione *trans* è più facile, essendo caduta la cornice sociale che integrava (parzialmente) il femminiello. Esistono, certo, dei movimenti di rivalutazione di questa forma identitaria, ma spesso con connotati folkloristici o nostalgici.

Eppure il femminiello, così come emerge dalle vostre interviste, con la sua estrema fluidità identitaria, è una figura ben più vicina al *queer*, alla *performance* di genere, di quanto non lo siano certe nuove categorie (rese assolute spesso dalla giusta necessità di una rivendicazione politica). Il femminiello è una figura dis-identitaria?

PV: Il fatto stesso di usare la parola *queer* ci sposta in un ambito di pensiero anglosassone, che non possiamo applicare senza considerare il contesto specifico. Se andiamo nei paesi arabi, ad esempio, la sessualità si struttura culturalmente in modo diverso (il maschio è la figura attiva, il gay la figura passiva). Recentemente in un convegno sulle questioni di genere svoltosi a Città del Messico, abbiamo incontrato una rappresentante transgender dei Kuna, uno dei pueblos nativi di Panama, che affermava: “prima di essere una Omeggid (una berdache), sono una Kuna”. La dimensione del genere può perciò essere successiva all'appartenenza etnica. Anche perché la comunità fornisce all'individuo una mitologia che ingloba (ma non esaurisce) il tema di genere: nel caso specifico la storia di un Dio che aveva tre figli, di cui uno era “due spiriti”, capace di transitare da un genere all'altro. In questa comunità, le figure inter-genere, tra le altre cose, sviluppano delle attitudini creative e artistiche, trasformandosi in un motore simbolico importante, valorizzato da tutta la comunità. E' chiaro che la terminologia che oggi utilizziamo negli studi di genere deve essere maneggiata con estrema attenzione: perché la fluidità identitaria va anche letta in termini storici, nel flusso delle trasformazioni sociali: nel caso dei femminielli, è evidente che nei momenti di maggiore repressione dell'omosessualità (o della sodomia), per una certa classe sociale, questa figura diventava uno “modello praticabile” di vita sociale. Era un'identità disponibile, codificata, in cui potevano confluire coloro che altrimenti sarebbero stati marginalizzati o perseguitati. Questo genera ovviamente dei

paradossi: le rivendicazioni omosessuali hanno riassorbito una parte dei “marginali” che un tempo diventavano femminielli; mentre i femminielli tradizionali tendono a rifiutare una nuova identità gay troppo chiaramente politica.

Quel che stupisce, di fronte a una figura storica - fluida certo, ma ben caratterizzata - è il relativo ritardo con cui il femminiello fa la sua apparizione nella letteratura e nel teatro. Si tratta di una figura popolare bizzarramente non adottata dagli intellettuali e dagli scrittori...

PV: Non bisogna dimenticare che la medicina ottocentesca (specialmente d’ispirazione lombrosiana) aveva marchiato queste figure, patologizzando le loro caratteristiche fisiche e psicologiche. Su questa svalutazione si è poi inserito il regime fascista, che in nome della lotta al “pubblico scandalo” vietava il travestitismo. In Sicilia gli “arrusi” (omosessuali effeminati) venivano mandati al confino in luoghi sperduti come le isole Tremiti; e anche dopo la guerra questa cultura di esclusione ha mantenuto a lungo la sua presa. E’ in effetti interessante notare che Raffaele Viviani, nella sua opera che intende rappresentare tutte le figure del vicolo napoletano tradizionale, non ha incluso il femminiello. I primi personaggi chiaramente femminielli appaiono nel romanzo *La pelle* (1950) di Curzio Malaparte, in Giuseppe Patroni Griffi (*Scende giù per Toledo*, 1975) e in Roberto De Simone (con *La gatta Cenerentola*, 1976). Ma quando siamo andati a interrogare questo autore, per le nostre ricerche, ci ha risposto che per lui si trattava “solo di omosessuali”. Ancora una volta, la distinzione tra femminielli, effeminati e omosessuali è molto difficile da stabilire: si tratta di identità disponibili e variamente accettate o rifiutate, in un preciso contesto storico e sociale, addirittura al micro-livello di un quartiere o di un vicolo. Senza contare che l’elemento urbanistico è determinante: un uomo diventava femminiello se era nato nei quartieri Spagnoli o alla Sanità o in un altro quartiere popolare.

Giustamente, a differenza di altre figure tradizionali *transgender* (le Muxes del Messico o le Hijra indiane e pakistane), il femminiello è strettamente legato a una cultura urbana. In che modo questo ha condizionato il suo ruolo sociale?

EZ: In effetti è caratteristico di Napoli, che fin dal sei-settecento possiede una realtà metropolitana tra le più dense del bacino meridionale. Si può parlare di un vero sincretismo del fenomeno dei femminielli, che sintetizzano gli aspetti magici e religiosi (che ritroviamo in altri fenomeni analoghi in ambito rurale) con una dimensione sociale e urbana. I femminielli partecipano a una serie di riti che ne certificano una forte dimensione collettiva e sociale: sono protagonisti di matrimoni, parti,

battesimi. E le loro stesse cerimonie pubbliche sono incluse all'interno del circuito comunitario: uno degli esempi più interessanti è il "matrimonio dei femmielli", che unisce in un legame sociale fortemente simbolico due femminielli, uno dei quali si traveste per la seconda volta da uomo, con un affascinante gioco di bambole russe. Anche all'interno delle celebrazioni comunitarie, il femminiello trova il suo posto come figura eccentrica e spettacolare: è un cantate *en travesti* o colui che estrae i numeri della tradizionale tombola natalizia. Non bisogna dimenticare che questo avviene all'interno di una cultura napoletana che ha una forte componente teatrale, con le canzoni e le sceneggiate, con un gusto per l'eccesso tutto partenopeo e una forte commistione (anche sociale) tra "alto" e "basso". Negli anni sessanta e settanta un complesso come "Le coccinelle" mostrava chiaramente questo legame tra teatralità e "travestitismo".

Un altro elemento estremamente rituale è il pellegrinaggio al Santuario di Montevergine (Avellino), per onorare la Mamma Schiavona, la madonna dei femminielli. In questo caso la cultura del vicolo incrocia direttamente la pietà e la religiosità popolare?

PV: La processione avviene nel giorno della Candelora, a inizio febbraio, ed è accompagnata da canti e musiche tradizionali (dalle tammurriate). Appartiene chiaramente al genere di riti in parte pagani – propiziatori della fertilità – che la chiesa cattolica ha assorbito. Non a caso il Santuario di Montevergine sorge sulle vestigia di un tempio dedicato a Cibele, dea di origini orientali i cui sacerdoti officiavano in abiti femminili. In questa occasione era consentito anche agli uomini di portare una gonna o un abito femminile. Le resistenze che si sono sviluppate da parte dell'autorità cattolica sono estremamente recenti: un abate del santuario, nel 2002, cercò di impedire l'ingresso dei femminielli nel tempio, sollevando tra l'altro le proteste della popolazione; queste reazioni sono avvenute in concomitanza con una forte evoluzione identitaria: oggi a Montevergine salgono anche transessuali, viados o gay militanti e la sua specificità tende a diminuire.

EZ: Il rito è un elemento estremamente importante: per questo nel nostro libro ipotizziamo possibili origini arcaiche della tradizione (un po' come in Messico, dove le muxes sono legate alla cultura zapoteca precoloniale): il mito fondatore di Napoli parla di una sirena, Partenope, ferita per amore e sepolta lì dove oggi sorge Castel dell'Ovo. Come se un'indeterminatezza di genere fosse iscritta nella storia della città. Abbiamo tracce dei femminielli solo a partire dal Cinquecento, con Giovanni Battista Della Porta (1535-1615) che descrive gli effeminati napoletani e siciliani. Ma è impossibile risalire oltre e dobbiamo dunque emettere delle ipotesi antropologiche, basate sulle analogie tra le realtà moderne e gli addentellati mitici.

Un elemento che però ritorna in vari contesti – non solo a Napoli beninteso – è quello della prostituzione. Per quale motivo, se questa identità possiede caratteristiche profondamente “mitiche” e ruoli sociali valorizzati, il lavoro sessuale resta prevalente?

PV: E' una domanda complessa, che incrocia dinamiche sociali e psicologiche. Per cominciare: lo sguardo dell'altro, il suo desiderio, è un elemento fortemente valorizzante, che mette in scacco il possibile rifiuto sociale di personalità atipiche, effemminate o travestite. In questo contesto, non è tanto il rapporto mercenario a contare, quanto la possibilità di passare dallo statuto di “mostro” a quello di “creatura del desiderio”. Quando gli uomini ricorrono ai servizi sessuali di un femminiello, che si presenta esteriormente come una super-donna (con caratteri femminili stilizzati, parodiati) pur essendo consapevoli che si tratta di un uomo, stanno al gioco. Quel che conta non è il genere, ma la circolazione del desiderio, la *performance* di una sessualità meno costretta dai codici sociali. Consciamente o inconsciamente il femminiello esiste nello sguardo dell'altro, a cui risponde con la provocazione e con l'offerta di servizi sessuali a pagamento; mettendo tra l'altro a disposizione del cliente una sessualità più ricca e fluida di quella disponibile nell'ambito più strettamente coniugale.

EZ: C'è quasi una competizione col mondo femminile: la prostituzione è un modo di costruire la propria identità sulla seduzione e sull'opposizione alle donne “costumate”, “trascurate” o sposate. Va ricordato che il femminiello esiste all'interno di una cultura patriarcale (e a volte camorristica) di stampo machista. Entro certe regole circoscritte, gli è possibile esercitare una serie di mansioni sociali, tra cui quella sessuale. Il punto fondamentale è che la sessualità è per lui svincolata dalla procreazione e messa a servizio dell'uomo; ha quindi una dimensione ludica e in qualche modo “pagana” (è noto che in molte culture esiste una prostituzione religiosa). La dimensione della prostituzione è molto profonda e complessa: ci sono elementi economici e pratici, ma anche una stratificazione sociale, e fattori psicologici legati alle dinamiche del desiderio e dell'identità, intesa come “poter essere” nel rapporto con l'altro, “esistere” nello sguardo altrui.

Eppure la globalizzazione e le nuove identità tendono oggi a diminuire questa complessità, ad impoverire antropologicamente la figura del femminiello. Fino a che punto la stratificazione e la profondità di questa tradizione lascia oggi il posto a immagini più folkloristiche o semplificate?

PV: La grande originalità del fenomeno è nella sua capacità di mettere insieme il maschile e il femminile, senza separarli in due binari troppo netti. Nel nostro centro di consultazione psicologica siamo confrontati costantemente con il problema delle identità troppo rigide. Le persone vengono da noi per chiederci certificati che consentano il cambiamento di sesso, ma non per questo sono convinti di doversi sottoporre all'operazione. Purtroppo in Italia disponiamo di una legge problematica, che accetta il cambiamento anagrafico soltanto in virtù di un intervento di riassegnazione genitale. La società spinge indubitabilmente verso identità nette (in cui non tutti si riconoscono) e la figura del femminiello – così com'era descritta del da Di Blasio o da Patroni Griffi – tende a lasciare il posto ad altre realtà socialmente praticabili.

EZ: Nel nostro libro citiamo un passaggio del *Cavaliere inesistente* di Italo Calvino: il re gli chiede “*E com'è che fate a prestar servizio, se non ci siete?*” e Agilulfo risponde “*Con la forza di volontà*”. Un modo di esprimersi perfettamente *queer*, una *performance* identitaria. In fondo i femminielli, seppure in via di estinzione per le contingenze locali e globali, sono un modo per ricordarci l'importanza della teatralità del genere. Nella loro arcaicità, sono estremamente postmoderni e possono tenerci lontani dalle tentazioni identitarie troppo rigide. I femminielli sono al contempo premoderni e *queer*.

© *Hétérographe*/Pierre Lepori (2013)