

ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA

VOLUMEN XIII

**

Editoras

Magalí Civera Cerecedo
Martha Rebeca Herrera Bautista



Instituto Nacional
de Antropología
e Historia



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
ASOCIACIÓN MEXICANA DE ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA
MÉXICO 2007

Comité editorial

Xabier Lizarraga Cruchaga
Abigail Meza Peñaloza
Florencia Peña Saint Martin
José Antonio Pompa y Padilla
Carlos Serrano Sánchez
Luis Alberto Vargas Guadarrama

Todos los artículos fueron dictaminados

Primera edición: 2007

© 2007, Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

© 2007, Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

© 2007, Asociación Mexicana de Antropología Biológica

ISSN 1405-5066

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización
escrita del titular de los derechos patrimoniales

D.R. Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

FEMMINIELLI. LOS TRAVESTIS NAPOLITANOS EN EL ÁMBITO DE LO SIMBÓLICO SAGRADO

Marinella Miano Borruso

*Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH
Posgrado de Antropología Física*

RESUMEN

Nápoles presenta un interesante caso de travestismo institucionalizado en el ámbito metropolitano, cuyos actores sociales son conocidos con el nombre de *femminielli*. Se trata de individuos que se reconocen con una identidad femenina, ostentada a través de sus comportamientos, vestidos, apariencias, etcétera. Son protagonistas de toda una serie de actos dirigidos a afirmar, exhibir permanentemente y legitimar su pertenencia al género femenino, desde el rito del matrimonio al de la *figliata*, rito de alumbramiento simbólico. En otros contextos, esta vez ceremoniales y rituales, la presencia, a veces protagónica, de los *femminielli* testimonia su privilegiada relación con el ámbito de lo simbólico sagrado. En esta ponencia presento los primeros hallazgos de una investigación en curso, que describen la presencia y función de los *femminielli* en algunos rituales que asocian la suerte y la muerte: el *Tombolone napoletano*, juego popular de mujeres y *femminielli*; la cábala napolitana, conocida como *Smorfia*; ambos rituales se pueden asociar con el culto popular de las “ánimas del purgatorio” y el culto mariano en el santuario de Montevirgine.

PALABRAS CLAVE: *femminielli*, travestis, transténeros, trans.

ABSTRACT

Naples presents an interesting case of institutionalized transvestitism in the metropolitan milieu, where the social actors are known with the name of femmi-

nielli. They are individuals that recognize themselves with a feminine identity, flaunted through their conducts, dresses, appearance, etc. They are the protagonists of a series of acts directed to state, exhibit permanently and legitimate that they belong to the female gender, from the rites of matrimony to the figliata, the rite of a symbolic giving birth. In other contexts these ceremonies and rituals, the presence, sometimes protagónica, of the femminielli gives testimony to their privileged relationship in the milieu of the symbolic sacred. In this paper I present the first findings in a research that is still in progress, that describe the presence and the role of the femminielli in some rituals that are associated with luck and death; Neapolitan Tombolone, a popular game of women and femminielli, Neapolitan kabbalah, called Smorfia; both rituals can be associated with a popular cult to the “souls in the purgatory” and the Marian cult at the Sanctuary of Montevirgine.

KEYWORDS: femminielli, transvestite, transgender, trans.

INTRODUCCIÓN

En esta ponencia presento los avances de una investigación actualmente en curso, iniciada en marzo de 2004 en Nápoles, Italia, y desarrollada en el ámbito de la línea de investigación: *género, sexualidad y cultura*, que coordino en el Posgrado de Antropología Física.

Esta línea se propone explorar y analizar el complejo mundo de lo que ahora se define como “diversidad sexual” en nuestra sociedad –de la construcción de la identidad a la cultura y las propuestas sociales y políticas de los grupos representativos– en comparación también con las diversas formas con las cuales otras sociedades de interés etnológico han abordado la relación con la sexualidad. En otras palabras, no me interesa aquí estudiar las causas biológicas de comportamientos sexo/genéricos atípicos, sino la respuesta cultural y social que la sociedad, en su conjunto, da a tal problemática, determinando condiciones y viabilidad de los individuos que no se reconocen en el género asignado socialmente, así como la interacción de éstos con la cultura hegemónica.

En la historia humana y en las diversas culturas siempre se han presentado casos de sexualidad e identidad sexo/genérica fuera de la norma socialmente legitimada. Las diversas sociedades han dado múltiples respuestas a la diversidad sexo/genérica, algunas han creado ámbitos de acción específicos para los sujetos sexualmente “atípicos”,

unas integrándolos a la normalidad de la vida cotidiana, otras los han negado, excluidos o reprimidos.

La sociedad occidental ha creado valores, modelos, comportamientos que nacen, se desarrollan y se fincan a través de una rígida distinción entre masculino y femenino, y su “necesaria” complementación sexual, catalogando bajo diversos nombres—homosexual, lésbica, travesti, transexual, bisexual— aquellos que no se reconocen en la rígida contraposición entre macho/hombre y hembra/mujer. Surge así una visión del mundo muy simplificada y bastante selectiva, que crea comportamientos, actitudes, lenguajes en lo cotidiano, de los cuales nacen y se alimentan prejuicios, exclusión y discriminación.

Sin embargo, las sociedades modernas están caracterizadas por una constante y siempre más reconocida heterogeneidad sociocultural que quiebra aquellos monolíticos valores absolutos, diluyendo su poder excluyente. En las últimas décadas, a raíz de la revolución cultural y política de los sesenta, se han abierto espacios de legitimidad social para aquellos sujetos desde siempre discriminados a causa de su diversidad.

A su vez, estos sujetos expresan culturas y subculturas específicas, que interactúan con la cultura hegemónica dando vida a diversas visiones del mundo, religiosidad, comportamientos, valores, producción artística y literaria, nuevas propuestas de familias y de relaciones inter e intragénero, nuevas identidades sexo/genéricas y nuevos movimientos sociales que generan y desarrollan no sólo una acción colectiva, sino también nuevos procesos culturales y dinámicas de amplio alcance en la sociedad en su conjunto.

El caso que presento quiere ilustrar cómo una sociedad urbana logra resolver, localmente, el conflicto que le pone la existencia de individuos que optan por una diversa colocación sexo/genérica.

ANTECEDENTES

La literatura etnográfica presenta interesantes ejemplos de inversión sexual a través del travestismo y de su conexión con la esfera mágico-sagrada. En las culturas amerindianas¹ de Norteamérica el *berdache* es un

¹ Mohave, navajo, illinois, sioux, zuni, cocopa, apache, cow, yuork.

“individuo, anatómicamente varón que asumía hábitos, ocupaciones y comportamientos del otro sexo para realzar un cambio de estatus de género” (Callender-Kochems 1983: 443, citado por D’Agostino 2000: 32).

Su estatus le concedía la capacidad, reconocida socialmente, para desempeñar tareas relativas a la mediación de matrimonios, a las prácticas mágicas, a la curación; “Los *berdache* son chamanes, curanderos, exorcistas, videntes, y ocupan una posición central en las ceremonias, un lugar privilegiado en relación con todo lo que pone en juego la dimensión simbólica” (Desy 1978: 90).²

Entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec los *muxe* han sido estudiados, desde el enfoque de los estudios de género, como uno de los elementos que conforman la construcción y la organización de género de la sociedad. Sin embargo, también ahí se ha destacado su protagonismo social en relación con esferas vivenciales que en la etnografía he denominado “espacios liminales”:

... los *muxe* pueden ser curanderos y videntes y en general son la *prima donna* en aquellos espacios liminales que hombres y mujeres descuidan o no pueden ocupar: la estética de los cuerpos, de los espacios cotidianos, de los objetos y las áreas sagradas; el erotismo; la actuación y el sentido de liviandad, la risa y el juego como construcción e interpretación de lo cotidiano; la expresión de la alegría de la vida en contraposición a la solemnidad cultural del existir; el manejo cotidiano de la seducción o más bien la seducción como eje de la existencia (Miano 2002:180).

Nápoles presenta un interesante caso de travestismo institucionalizado en el ámbito metropolitano, cuyos actores sociales son conocidos con el nombre de *femminielli*. Se trata de individuos que se reconocen con una identidad femenina, ostentada a través de sus comportamientos, vestidos, apariencias, etcétera. Son protagonistas de toda una serie de actos dirigidos a afirmar, exhibir permanentemente y legitimar su pertenencia al género femenino. Se “casan” entre ellos y “dan a luz” hijos. El matrimonio se celebra generalmente al atardecer ante una iglesia. No obstante sea una ficción temporal,³ la ceremonia se parece a un

² Entre los mohave, un varón se volvía del género opuesto tras una visión que le enviaban los espíritus totémicos (Devereux 1973).

³ No existe una relación real de pareja entre novios, los protagonistas sencillamente se prestan para escenificar la unión matrimonial.

matrimonio normal: la “novia” se viste con el tradicional vestido blanco, su “novio” de oscuro, participan amigos y parientes, una madrina viste a la novia y el acto estará documentado en un “álbum de familia”. El matrimonio se festeja en un lugar público con un banquete nupcial en el que participan otros *femminielli* amigos e invitados de diverso tipo: hombres, mujeres, niños, vecinos.

En 1983 el etnógrafo Simonelli, prematuramente desaparecido, describe el ritual de “la *figliata*”, es decir, el dar a la luz simbólicamente un hijo por parte de un *femminiello*. Al cumplir los nueve meses de casados, en casa de la “esposa”, ante la presencia de otros *femminielli*, de vecinos y parientes, simula el alumbramiento. El nacimiento viene legitimado poniéndole entre los brazos un niño “prestado” por algún vecino o, cuando esto no es posible, un muñeco, con claras manifestaciones de priapismo⁴ siempre de sexo masculino. El recién nacido es exhibido ritualmente en público. El bautismo ritual es la *prima uscita* (primera salida) cuando el niño es llevado a visitar otra pareja de *femminielli* que haya tenido un hijo y luego al matrimonio de una nueva pareja. Esta práctica marca el ingreso del neonato en la sociedad.

La presencia en las ceremonias de un numeroso público de individuos “normales” –familiares, amigos, vecinos– testimonia el reconocimiento social del que gozan los *femminielli*. De hecho, la gente de los barrios populares donde ellos viven, en general, desprecia a los homosexuales, pero reconoce y respeta a los *femminielli*. Su diversidad, que parece manifestarse desde la adolescencia, es culturalmente aceptada. De una forma muy similar a la estudiada en relación con los *muxe* zapotecos (Miano 2002), las familias no consideran este tipo de diferencia una desgracia y no marginan al *femminiello*; es más, lo integran a la familia y en el contexto más amplio del callejón, calle o barrio. El *femminiello* –como los *muxe*– se ocupa de las actividades del hogar, cuidar a niños y ancianos, incluso, de las vecinas que salen a trabajar; participan activamente en los rituales religiosos populares, en el cuidado de los santos barriales y los cultos populares; organizan los festejos en ocasiones de celebraciones, sea individuales o colectivas, las más modernas: la celebración del día internacional de la mujer, el 8 de marzo y el campeonato nacional de fútbol.

⁴ Priapo, deidad del amor con gran pene.

A estos signos de integración se agregan otros que dan una idea de la dimensión del fenómeno en lo popular. De hecho, se cree que el *femminiello* “trae buena suerte”, como las personas que tienen joroba. Es la contraparte del *jettatore*, también figura popular institucionalizada que, al contrario del *femminiello*, trae “mala suerte” –*jella*– a través de su mirada o por su sencilla presencia.⁵

En otros contextos, esta vez ceremoniales y rituales, la presencia, a veces protagónica, de los *femminielli* testimonia su privilegiada relación con el ámbito del juego y la suerte y con el de lo simbólico sagrado. Voy a enumerarlos y describirlos parcialmente ya que mi hipótesis es que conforman un sistema simbólico donde los *femminielli* expresan particulares funciones que, si bien no exclusivas, sin embargo son parte importante de sus ámbitos de acción y posiblemente una de las bases de su legitimación social.⁶

Tombolone napoletano

En Nápoles es muy popular el juego de la tómbola,⁷ el cual tradicionalmente juegan las familias italianas durante las festividades de na-

⁵ Deatalladamente estudiada por De Martino en *Sud y magia* (1960).

⁶ Hay que aclarar que, excepto el trabajo de Simonelli, más enfocado a la descripción de las funciones sociales de los *femminielli* en el ámbito familiar y barrial, no se han hecho estudios sobre estos fenómenos de travestismo urbano y jamás se han puesto en correlación los diversos ámbitos de acción y representación de los *femminielli*, en especial los de la esfera mágico-sagrada que propongo como objeto de estudio y que, sin embargo, forma parte de una antropología histórica, desgraciadamente la situación actual ha experimentado fuertes cambios. A partir de los años 80 asistimos a un cambio radical de sus funciones sociales, las nuevas generaciones de *femminielli* y gran parte de la anterior se vuelven también *trans*, contracción de la palabra transexual que sin embargo, en esta versión, engloba también las definiciones de travestis y transgéneros. Es decir, la palabra transexual se usa para aquellos individuos que, no sintiéndose a gusto con su pertenencia biológica, desean ser físicamente del sexo opuesto y por lo tanto buscan la reasignación del sexo. El término, en cambio, hace más bien referencia al ámbito de la identidad genérica, ya que la categoría se usa para definir a los individuos que no quieren ser física ni biológicamente del sexo opuesto, sino más bien expresan el deseo de vivir y ser socialmente reconocidos como del sexo opuesto.

⁷ Se trata de un juego parecido a lo que aquí se llama bingo.

vidad y año nuevo. Sin embargo, localmente presenta dos características específicas que lo diferencian de la tómbola nacional.

En la tómbola napolitana a cada número –del 1 al 90– se le atribuye un significado y la persona que extrae el número generalmente lo “llama” por su significado; por ejemplo, se dice “Italia”, en lugar del 1; “las piernas de la mujer”, en lugar del 34; “muerto que habla”, en lugar del 48; “el tonto”, en lugar del 23; etcétera. En varias ocasiones he escuchado “llamar” el número a través de las metáforas de su significado, sobre todo cuando éste se presta a interpretaciones de tinte sexual, como si fuera un clásico albur mexicano. Además, el *tombolone* no se juega solamente en las festividades tradicionales mencionadas, las sociedades barriales de las zonas populares lo organizan periódicamente durante todo el año. Estas sociedades se constituyen solamente con mujeres y *femminielli*, están excluidos los varones. Casi siempre es un *femminiello* quien “llama” los números, sea por su gran conocimiento de los significados de los números, sea porque se le atribuye la capacidad de traer la buena suerte a los jugadores, sea por la capacidad de teatralizar, dramatizar el juego a través del lenguaje vernáculo y su calidad histriónica, volviéndolo un espectáculo donde los participantes son actores y público a la vez.

La smorfia y el lotto

¿De dónde surge esa codificación de los significados? La atribución de significados particulares a los números está codificada por la *Smorfia*, cábala local transmitida oralmente, cuyo origen se desconoce hasta ahora y su edición escrita más antigua data de finales del siglo XVIII.

Se trata de un diccionario cuyas palabras están asociadas con diversos números. La *smorfia* no tiene autor conocido, es un compendio de números y significados que ha trascendido de forma anónima. Sucesivas ediciones de la *smorfia* la definen también como “manual de los sueños” y guía para el *lotto*,⁸ es decir, la lotería pública a la que son

⁸ El juego del lotto tiene orígenes muy antiguos: los romanos organizaban regularmente loterías públicas y, antes de ellos, los egipcios. A finales del siglo XIV, una ley del reino de Italia definía las normas de base del actual juego del lotto cuyo ejercicio es estrictamente función del Estado.

particular y pasionalmente aficionados los napolitanos, sin distinción de clase, edad, sexo y educación.

La interpretación de los sueños y la asignación de los números a su significado profundo son efectuadas por personas especializadas en esta tarea y muy conocedoras de la *smorfia*.⁹ Los números que se derivan de la interpretación de los sueños se juegan en el *lotto* (lotería nacional). Ésta es una tradición muy arraigada en los napolitanos, sobre todo si en el sueño ha aparecido algún familiar o amigo difunto. Es más, al fallecido al que se le tiene más fe y confianza, los individuos piden constantemente “enviar” los números ganadores. Los *femminielli*, en virtud del manejo de la *smorfia*, entonces, parecen también tener una especial relación con el ámbito de los sueños y en particular de los sueños enviados por los difuntos.

Ánimas del purgatorio

Lo anterior se puede asociar con el culto popular de las “ánimas del purgatorio”. Éste que aparece a finales del siglo XVII,¹⁰ estuvo vivo hasta los años ochenta. Las del purgatorios son ánimas de desconocidos, hombres y mujeres que murieron y fueron sepultados en fosas comunes, pobres que no tienen quien les rece y los recuerde. De los rezos a las ánimas del purgatorio la literatura religiosa oficial ofrece numerosos

⁹ La *smorfia* más reciente (1993) muestra diversas secciones –*El simbolismo de los sueños*, *Los números del lotto y su significado simbólico*, y finalmente *los números de la smorfia*– y distingue entre: a) el sueño iniciático: viaje imaginario para acceder a un orden o dimensión diferente, propia de los chamanes, sabios y santos; b) el sueño premonitor, que anuncia un evento que debe suceder; c) el sueño didáctico, que ayuda a resolver un problema; d) el sueño telepático, que pone en contacto con personas lejanas, conocidas o desconocidas; e) el sueño inspirador, que da al individuo una intuición sobre la cual construir una hipótesis de trabajo; escritores, músicos y científicos son los que más lo experimentan; f) el sueño de presentimiento que sugiere una opción particular entre tantas posibles. En el texto se lee: “todos los sueños tienen un contenido, que se expresa a través de las imágenes y la puesta en escena, una trama –es decir el conjunto de imágenes y las relaciones que se desarrollan entre éstas– y un *significado*, es decir el *objetivo final*, generalmente velado y escondido”.

¹⁰ El culto era practicado en la iglesia de Santa Maria del Purgatorio ad Arco, la basílica di san Pietro ad Aram, el panteón de las Fontanelle, la iglesia y las catacumbas de San Gaudencio, dicha del Monacone.

ejemplos. Sin embargo, en Nápoles la característica principal es que cada feligrés escoge y adopta una calavera específica –‘a *capuzzella o capa ‘e morte*–, la limpia, la depura, la cuida llevando flores, velas, celebrando misas y, a través de esos rituales, ayuda y acompaña al ánima en su viaje por el inframundo. A cambio le pide favores de diversa índole, ya que el imaginario popular les atribuye capacidades especiales para “cambiar la suerte” de los vivientes. A la elección de la calavera sigue la aparición del ánima correspondiente en el sueño, que resulta ser uno de los elementos básicos del culto. Como en el caso anterior, encontramos otra vez a los *femminielli* con una función peculiar que asocia la muerte con la suerte: ellos eran los que organizaban la “rifa”, que se realizaba los lunes –día de la luna dedicado a los muertos– delante de las catacumbas de san Gaudioso, cerca de la iglesia del Monacone, y siempre un *femminiello* “llamaba” el número, recolectaba y distribuía los bienes sorteados.

El culto mariano en el santuario de Montevergine

Finalmente la presencia de los *femminielli* se registra en otra ocasión festiva y ceremonial, en relación con el culto mariano en el santuario de Montevergine,¹¹ cerca de Nápoles. El santuario es meta de tres importantes peregrinaciones: en mayo –dicha de *cafoni* (campesinos), en septiembre– de los napolitanos (urbanos), y el 2 de febrero (fiesta de la Candelaria) es de los *femminielli*, que salen en gran número de Nápoles la noche anterior de la fiesta.

Pero también en las otras peregrinaciones tradicionalmente un *femminiello* acompaña a los peregrinos incitando al canto y a la danza.

El santuario de Montevergine surge en el mismo lugar donde existía un templo dedicado a Cibele –la gran madre–, cuyo culto se caracterizaba por la castración ritual de sus fieles y el travestismo de sus sacerdotes (De Simone 1982:89). El área geográfica de Montevergine parece estar particularmente vinculada a cultos y rituales conectados con la esfera de la sexualidad de orden sagrado. Un santuario del siglo VI era dedicado a la diosa Mefite (Mefitis), deidad andrógina nombrada en femenino y masculino. Otro importante culto era el de Giano bi-

¹¹ Cerca de Avellino, ciudad de la región Campania.

fronte, al que se le reconocía un rol en la creación del mundo. La misma leyenda de su construcción, narrada en la *Vida de San Vitaliano*, –siglo XII–, refiere cómo Vitaliano, obispo de Capua, fundó el santuario después que se salvó del linchamiento de los fieles que lo descubrieron travestido con hábitos femeninos. Y todavía en 1611, según la historia referida por los padres benedictinos, después del incendio que destruyó el santuario, se descubrieron, entre los difuntos (probablemente los huéspedes del convento), muchos cuerpos de hombres vestidos de mujer. En la historia reciente, en el día de Pentecostés, Montevergine es teatro de ritos de posesión o de todas formas de manifestaciones rituales en las cuales el canto y la danza desarrollan una función central. Es a un *femminiello* que está encomendada la tarea de guía a los peregrinos en estas prácticas.

CONCLUSIONES

Como se puede notar, los *femminielli* se encuentran como protagonistas, con diversas funciones, en diferentes rituales populares. En los rituales descritos, el *femminiello* asume diversos papeles que van del protagonista de una puesta en escena (la *figliata*), intermediario entre el hombre y el mundo de los espíritus (interpretación de los sueños, culto a las ánimas del purgatorio), intérprete de un destino (la buena suerte), a una figura cuyas características semejan las del chamán (canto y danza en la peregrinación al santuario). En mi opinión, las cuatro manifestaciones descritas constituyen un complejo simbólico-sagrado que pone en relación la dimensión transgresora de la sexualidad, la muerte y la suerte, y el *femminiello* es un actor importante de este conjunto simbólico en virtud de su indefinición sexo-genérica. Posiblemente esta particular posición de los *femminielli* en relación con la dimensión simbólica sagrada pueda ser la base de su legitimación social.

Una primera aproximación parece indicar que al *femminiello*, por su condición sexual y de género, le está culturalmente reconocido un estatus de liminalidad que le permite ser intermediario entre el mundo real y el del más allá. Éste a su vez se despliega en diversos niveles simbólicos: el inframundo habitado por las ánimas de los difuntos, el mundo sagrado de los dioses y finalmente la esfera más allá de lo racio-

nal humano, desde lo imaginario individual (el sueño), lo imaginario colectivo (mitos, ritos, símbolos), al imponderable destino manejado por la suerte.

El *femminiello*, entonces, es una figura polimorfa, puede ser un especialista de la cábala napolitana, de los sueños, de las prácticas (danza y canto) que acercan a la divinidad, y asumir una posición intermedia entre médium y chamán.

REFERENCIAS

AUGÉ, M.

1998 *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*, Gedisa, Barcelona.

D'AGOSTINO, G

2000 Travestirsi. Appunti per una "transgressione" del sesso, en Sherry B. Otner y Harriet Whitehead, *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo.

DE MARTINO, E.

1960 *Sud e magia*, Feltrinelli, Milán.

DE MATTEIS, S. Y M. NIOLA

1993 *Antropologia delle anime in pena*, Argo, Lecce.

DE SIMONE, R.

1982 *Il segno di Virgilio*, Azienda Autonoma di Cura, Soggiorno e Turismo, Pozzuoli.

DESY, P.

1978 L'homme femme. Les berdaches en Amérique du nord, en *Revue Libre*, núm. 78, Petit Bibliotheque Payot, París.

DEVEREUX, G.

1973 La homosexualidad como institución entre los indios mohaves, en H. M. Ruitenbeek (comp.), *La homosexualidad en la sociedad moderna*, Siglo XX, Buenos Aires.

MIANO BORRUSO, M.

2002 *Hombres, mujeres y muxe en el Istmo de Tehuantepec*, Plaza y Valdés/INAH, México.

SIMONELLI, P. Y G. CARRANO

- 1983 Le mariage des “femminielli” a Naples, en *Masque. Revue des homosexuelles*, núm. 18, París, pp. 106-115.

WHITEHEAD, H.

- 2000 L'arco e la cinghia del fardello. Uno sguardo sulla omosessualità istituzionalizzata nel Nord America indigeno, en S. B. Ortner y H. Whitehead, *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo.