



Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

124-125 | 2011
Les rapports de sexe sont-ils solubles dans le genre ?

Muxe et Femminielli : genre, sexe, sexualité et culture

Muxe and Femminielli: Gender, Sex, Sexuality and Culture

Marinella Miano Borruso



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/5331>

DOI : 10.4000/jda.5331

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2011

Pagination : 179-198

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Marinella Miano Borruso, « *Muxe et Femminielli* : genre, sexe, sexualité et culture », *Journal des anthropologues* [En ligne], 124-125 | 2011, mis en ligne le 01 mai 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5331> ; DOI : 10.4000/jda.5331

**MUXE ET FEMMINIELLI :
GENRE, SEXE, SEXUALITÉ ET CULTURE**

Marinella MIANO BORRUSO*

Des genres, des ethnies et de la sphère magico-religieuse

Bien que l'appartenance de genre soit en général élaborée à partir de la division biologique des sexes, dans de nombreuses sociétés existent des « personnages » que nous pouvons définir comme hors normes. Ils assument des comportements sociaux et ont des pratiques sexuelles qui inversent ceux qui sont conventionnellement associés à leur sexe. Si certaines sociétés nient, excluent ou répriment ces sujets « sexuellement atypiques », d'autres leur attribuent des champs d'activités qui les intègrent dans la vie quotidienne. Elles peuvent, lors des rites de passage vers l'âge adulte, autoriser les pratiques sexuelles entre personnes appartenant au même sexe ou attribuer des rôles spécifiques aux sujets intersexués ou hermaphrodites¹.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Zapote s/n - Col. Isidro Fabela Tlalpan - México DF 1
Courriel : marinella.miano@gmail.com

¹ La littérature ethnologique témoigne de formes d'inversion sexuelle, opérées à travers le travestissement, et de l'intégration sociale de ces « personnages hors norme » grâce notamment à la relation établie entre eux et la sphère magico-religieuse (Nieto, 1998 ; Cardin, 1984). L'exemple le plus connu est celui des berdaches qui assumaient un rôle très important lors des mariages et des pratiques magico-religieuses : « Les berdaches étaient des chamans, des guérisseurs, des exorcistes, des voyants qui avaient une place centrale lors des cérémonies et occupaient une position centrale par rapport à la dimension symbolique » (Desy, 1978 : 90).

Dans les sociétés occidentales, le contrôle de la « diversité sexuelle » a longtemps coïncidé avec la construction d'une division rigide entre le modèle hétérosexuel « normal » et le modèle homosexuel « anormal ». Cette élaboration a été consacrée par l'Église chrétienne et par les États, et elle s'est appuyée sur le système éducatif, la médecine et les institutions sociales. Aujourd'hui, nous assistons à la reconnaissance d'une plus grande diversité sexuelle qui interroge la classification rigide établie entre sexe/genre, mâle/femelle et le modèle de sexualité reproductive qui lui est associé. Les théories sur la question oscillent entre une vision dichotomique biologisante qui tend à la rendre universelle et un regard critique qui tend à déconstruire les catégories sexe/genre en partant d'une nouvelle lecture du rôle joué par le corps et la sexualité.

Pour élaborer de nouveaux paradigmes interprétatifs sur les relations qui se créent entre sexe, sexualité, genre et culture, il faut partir de recherches et d'études systématiques. Notre hypothèse est que la sexualité est un produit historique et socioculturel qui peut échapper aux déterminants de la normativité de genre et que la sexualité non reproductive ne peut être saisie que dans son contexte spécifique. Dans cet article, j'analyserai l'institutionnalisation de l'inversion de genre, du travestisme et de l'homo-érotisme masculin (c'est-à-dire des hommes dont l'orientation érotique et sexuelle est adressée vers les personnes appartenant au même sexe) dans deux villes très éloignées tant d'un point de vue culturel que géographique, Juchitán, dans le Yucatan, et Naples. La première recherche porte sur les *muxe*² zapotèques de l'isthme de Tehuantepec, au sud de l'État de Oaxaca, au Mexique. Il s'agit d'un groupe ethnique urbanisé et où l'organisation de genre s'articule sur

² Le mot *muxe* dérive de l'espagnol *mujer* et, en langue zapotèque, indique l'homosexuel. Nous avons décidé d'utiliser le masculin bien que les *muxe* parlent d'eux-mêmes tantôt au féminin, tantôt au masculin, et, comme nous le verrons, se comportent tantôt comme des hommes, tantôt comme des femmes.

trois éléments constitutifs : homme, femme et *muxe*³. Nous développerons notamment la relation existant entre genre et identité ethnique (Miano Borruso, 2002, 2010). La deuxième recherche offre une perspective plus historique à travers l'analyse de l'institutionnalisation culturelle de l'inversion de genre dans l'aire napolitaine, avec une attention particulière portée à la ville de Naples. Les acteurs sont connus sous le nom de *femminielli* (Miano Borruso, 2007). Cette étude explore notamment la relation établie, par les *femminielli*⁴, entre les sphères symbolique et magico-religieuse.

Le *muxe* dans la société zapotèque

Dans l'isthme zapotèque, les lieux du pouvoir sont définis en relation à chaque genre et les actions qu'ils exercent dans des champs précis de la vie : la sphère domestique (la maison), le commerce, le marché ainsi que la gestion du système festif communautaire sont une compétence surtout féminine ; la production matérielle (la terre, l'usine et la mer), la représentativité politique et l'art dans le sens moderne du terme ainsi que les cafés – lieux de la vie bohème et de divulgation de la production artistique – sont masculins. La société zapotèque s'est historiquement articulée sur une division du travail qui assigne aux femmes la tâche de la circulation et de la distribution des biens matériels, à travers le commerce, et des biens symboliques, à travers la ritualité traditionnelle. En conséquence, les femmes assument un rôle étendu dans la reproduction de la culture autochtone tandis que les hommes sont considérés comme les dépositaires « légitimes » de l'autorité et du pouvoir politiques, et donc des prises de décisions qui concernent la communauté locale

³ Les résultats de la recherche sur les *muxe*, réalisée entre 1996 et 2000, ont été publiés en 2002 (Miano Borruso, 2002) ; mais nos observations sur le terrain continuent encore aujourd'hui (Miano Borruso, 2010).

⁴ Comme pour le *muxe*, nous utiliserons le masculin pour désigner le *femminiello*. Par ailleurs, dans ce cas, malgré qu'ils soient des travestis en femme et qu'ils prennent un prénom féminin, ils fêtent toujours leur prénom masculin (Marcasciano, 2005).

et ses relations avec les institutions nationales et internationales (Miano Borruso, 1992, 2002).

Toutefois, la société zapotèque ajoute à cette dichotomie un autre élément : le *muxe*, catégorie d'homosexuel. Il s'agit d'une institutionnalisation de la « sexualité transgressive », d'un troisième élément constitutif de l'ordre élaboré à partir du genre et intégré dans l'univers culturel ethnique. Certains auteurs parlent d'un troisième sexe socialement accepté, d'un homme-femme qui réunit les caractéristiques des deux sexes (Bennholdt-Thomsen, 1997 ; Collins, 1986). En effet, localement, il existe une aptitude particulièrement permissive par rapport à l'homosexualité, à la féminisation et au travestissement. Toutefois, il faut souligner qu'à cette liberté masculine ne correspond aucune permissivité chez les femmes. Contrairement aux *muxe*, les lesbiennes sont considérées comme déviantes, éléments « non naturels » ; elles n'ont pas la même visibilité ni le même statut social que les *muxe*⁵.

Le microcosme des identités

Les *muxe* constituent une catégorie disparate ; leurs identités individuelles articulent l'auto-perception et les appartenances socioculturelles. Une première différence existe entre ceux qui se sentent et veulent être considérés comme étant « complètement des femmes » : ils s'habillent et se comportent comme telles et ils utilisent des prénoms de femmes – parfois inventés, parfois en féminisant celui qui leur avait été attribué à la naissance. D'autres, au contraire, se considèrent comme étant « complètement hommes » éprouvant une orientation sexuée et émotive envers d'autres hommes. Entre ces deux pôles, il existe une gamme de manifestations intermédiaires, qui se superposent en donnant vie à diverses formes de féminisation, de travestissement occasionnel et périodique, ou bien à un changement d'identité de genre qui peut s'opérer au cours de la vie. Un exemple célèbre est le cas de Maria

⁵ Par ailleurs, les mots utilisés pour nommer les lesbiennes, *nguiú*, en zapotèque, et *marimacha* en espagnol, sont chargés d'une connotation méprisante qui n'a aucune correspondance avec le terme de *muxe*.

Victoria, un *muxe* qui vendait des objets d'artisanat sur le marché et qui, pendant sa jeunesse, fut une *vestida*⁶, porteur d'une identité et d'un comportement de femme ; à 30 ans, il s'est marié, a eu des enfants et il s'est habillé de nouveau en homme. Il y a des *muxe*, reconnus comme tels par la communauté, qui sont mariés et ont des enfants ; ils vivent une double identité qui n'est pas occultée. Beaucoup d'hommes qui assument leur homosexualité s'habillent et se comportent comme des femmes dans certaines occasions, telles que des fêtes privées ou lors de la fête de la *Vela de las Intrépidas*, dont nous parlerons plus loin. Beaucoup de *muxe* appartenant aux couches supérieures occultent leur orientation sexuelle dans l'espace public, bien que leur famille et la communauté soient parfaitement au courant de leur situation. Ce fait démontre que la « masculinité » est liée à l'exercice du pouvoir. Ces exemples, qui ne sont pas exhaustifs, soulignent que les limites entre les typologies sont floues et ambiguës. En effet, la caractéristique commune semble être un jeu constant de « performance de genre » (Oliveira, 1994), un jeu entre l'être et le non-être, qui repose sur une instrumentalisation ambiguë de l'identité de genre.

Une autre différence existant entre les *muxe* dérive de la stratification sociale qui coïncide avec une séparation territoriale. La plupart des *muxe* se concentre dans des quartiers périphériques, au sud de la ville de Juchitán, appelée *abajio* (en bas), où vit une population défavorisée composée notamment de paysans, pêcheurs, artisans, ouvriers et des familles qui se sont enrichies grâce au narcotrafic aux cours de ces dernières années. Dans ces quartiers, on préfère parler en zapotèque plutôt qu'en espagnol et la vie individuelle autant que la vie collective sont marquées par la tradition. Les *muxe* qui y habitent gèrent des cafés, des restaurants, de petits commerces, ils sont brodeurs, tailleurs, domestiques ou coiffeurs. Dans la plupart des cas, ces *muxe* sont des *vestidas* ou des travestis.

⁶ On appelle *vestida* le *muxe* qui se considère et s'habille comme une femme dans la vie quotidienne.

Au centre et au nord de la ville – la *arriba*, la partie d'en haut – vivent des familles riches ou bénéficiant d'un certain prestige local. Les *muxe* qui y habitent exercent des professions libérales, stylistes, professeurs, employés ou bien commerçants. Nombreux sont ceux qui ont étudié à l'étranger et si certains parlent zapotèque d'autres comprennent cette langue mais ils ne l'utilisent pas et, d'autres encore parlent seulement espagnol ou d'autres langues étrangères. Dans ce milieu, il n'y a pas de *vestidas* et elles ne sont pas acceptées bien que de nombreux *muxe* participent au travestisme rituel lors des fêtes privées ou de la fête du carnaval.

Toutefois, ces différences n'entraînent pas de marginalité sociale ni la formation de ghettos. Dans la vie quotidienne, tous participent avec plus ou moins d'intensité à une même tradition culturelle et ils partagent le même style de vie. Les personnes de *arriba* ont de la famille et des amis dans les quartiers de *abajio*, ils les fréquentent et participent aux mêmes réunions. Les *vestidas* de *abajio* circulent librement dans le centre, vont chez leurs parents riches et elles participent à la même vie communautaire.

Le *muxe* dans la famille

Dans les familles traditionnelles, l'enfant mâle *muxe* est considéré par sa mère comme le « meilleur des enfants » (Matus, 1978)⁷. Dans une société où dans la plupart des cas les femmes travaillent à l'extérieur du domicile, l'enfant *muxe* assure un rôle important dans la sphère reproductive. Il prend soin des jeunes enfants et des personnes âgées, nettoie la maison et la cour, élève les animaux de la basse-cour, prépare à manger ; il se dédie à la famille. Par ailleurs, les *muxe* travaillent en dehors du domicile – ils sont connus comme étant de « bons travailleurs » – et, comme leurs mères, ils réservent leurs gains à la famille. Un autre élément qui est très apprécié par la famille est que l'enfant *muxe* reste auprès de ses parents lors des moments difficiles de la vie (vieillesse, maladie) puisque, différemment des autres enfants hétérosexuels qui se

⁷ Bien que les pères en général ne soient pas ravis d'avoir un enfant *muxe*, ils l'acceptent comme une fatalité, grâce à la médiation de la mère.

mariant et forment un autre foyer, l'enfant *muxe* demeure à la maison, même lorsqu'il a atteint l'âge de vivre avec un autre homme⁸. Pour une mère zapotèque avoir un enfant *muxe* représente donc une protection et un support moral, surtout à l'âge avancé lorsqu'elle reste veuve ou quand son mari l'abandonne ou encore si elle-même décide de se séparer de son époux. L'enfant *muxe* remplit le manque affectif causé par le mari absent ou par le départ des enfants qui se marient.

En outre, comme les femmes adultes, les *muxe*, après avoir vécu une vie pendant laquelle ils ont accompli leur rôle traditionnel et satisfait les attentes culturelles, acquièrent du prestige social à la mort de leur grand-mère et de leur mère ; dans de nombreux cas, ils héritent de leur autorité morale, en devenant un élément qui rassemble les membres de la famille. La légitimité et le support que le *muxe* reçoit de sa famille lui offrent une grande sécurité qui renforce l'estime de soi permettant aux *muxe* de s'exprimer avec une plus grande liberté dans la sphère communautaire.

Le muxe dans l'organisation socioculturelle ethnique

Les *muxe* assument un rôle primordial dans la reproduction et dans l'affirmation de l'ethnicité zapotèque. En tant que stylistes, ils conçoivent et brodent les somptueux habits traditionnels des femmes ainsi que les parures qu'elles utilisent pour leurs cheveux ; ils dessinent et confectionnent les vêtements utilisés lors des mariages, des anniversaires et d'autres cérémonies importantes ainsi que les décorations de couleur utilisées dans les fêtes dédiées aux saints, les chars allégoriques fabriqués en papier mâché qui défilent lors des fêtes les plus importantes et les étendards qui décorent et délimitent les lieux rituels. Ils se chargent aussi d'inventer et de conduire les danses à la mode lors des anniversaires ; ils préparent les plats traditionnels et, comme nous l'avons souligné, gèrent souvent restaurants et cafés. Par ailleurs, comme les femmes, ils peuvent recouvrir le rôle de guérisseur ou de *brujos* et, comme les

⁸ De fait, les couples stables sont assez rares.

femmes, ils tendent à avoir le monopole de la *mayordomías*⁹. Ce rôle représente un moyen pour acquérir du prestige social et réaffirmer l'allégeance ethnique, notamment lors de la *mayordomías* de la *Vela*¹⁰ de saint Antoine et sainte Jacinthe ainsi que de la *Vela* du mois d'août de l'Immaculée Conception. Leur place dans les festivités religieuses est centrale et ils ont inventé leur propre cérémonie : *la Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro*. Cette fête a été créée au cours des années 70 du XX^e siècle. Au départ, il s'agissait d'une simple réunion entre amis unis par la même orientation sexuelle. Actuellement, cette fête est devenue très populaire et elle s'est mondialisée attirant l'attention des médias nationaux et internationaux (Islas, 2005). En effet, le spectacle du travestissement qui a lieu lors de la *Vela de las Intrépidas*, importé des régions du centre du Mexique, a soulevé dans la population locale un fort enthousiasme, au point que le maire en personne couronne la reine qui gagne la fête. Par ailleurs, les spectacles de travestissement sont désormais incorporés dans les fêtes traditionnelles (anniversaires, mariages, baptêmes) et représentent des divertissements locaux.

Le *muxe* recouvre une autre fonction importante dans la construction de la sexualité masculine. Dans la tradition, il initie les adolescents à la vie sexuelle adulte ; il leur apprend les premiers jeux sexuels et les règles de la séduction en général. Le *muxe*, voisin ou parent, « ouvre » le prépuce de l'enfant et il a la première relation sexuelle avec l'adolescent¹¹. Ainsi, tandis que les jeunes femmes doivent arriver vierges au mariage et manifester leur « honneur » en affichant un mouchoir tâché de sang la nuit du mariage, les hommes peuvent apprendre et pratiquer le sexe grâce aux enseignements des *muxe*. Par ailleurs, il arrive que certaines

⁹ Il s'agit d'une charge conférée aux personnes qui préparent les fêtes religieuses traditionnelles au Mexique.

¹⁰ Nom donné à la fête communautaire traditionnelle dans la région de l'isthme.

¹¹ Les jeunes hommes ont difficilement accès aux prostitués pour des raisons économiques mais également parce que la société locale stigmatise ceux qui fréquentent les bordels.

mères encouragent l'union de leur propre fils avec un *muxe*, en essayant ainsi de différer dans le temps une possible relation hétérosexuelle stable, qui impliquerait l'éloignement affectif et la fin du soutien économique.

Le femminiello dans la tradition napolitaine

Le mot de *femminielli* désigne des homosexuels, efféminés, travestis. Aujourd'hui, la plupart d'entre eux deviennent transsexuels, après avoir subi des interventions chirurgicales pour devenir des femmes. Ainsi, des sujets nés mâles mettent en place un processus de déconstruction de leur appartenance sexuelle et de genre assignée à la naissance. Toutefois, bien avant que la chirurgie et les cures d'hormones deviennent des pratiques courantes, les *femminielli* étaient les acteurs d'une série de pratiques sociales qui permettaient d'affirmer, d'exhiber et d'établir rituellement leur appartenance au genre féminin. Ces rites caractérisent désormais de petits groupes composés notamment de personnes d'un certain âge et qui habitent les *Quartieri spagnoli*, le vieux quartier populaire de Naples, près du port, au centre de la ville, carrefour de la criminalité locale. Le paradoxe, c'est que la plupart des habitants des quartiers populaires napolitains n'acceptent pas l'homosexualité mais reconnaissent et respectent les *femminielli*. Les travestis ne sont pas socialement intégrés, tandis que tous les *femminielli* le sont. En effet, ils occupent une position telle qu'ils ne peuvent pas être considérés comme des déviants et peuvent être objet de dérision, mais toujours sous une forme de connivence (D'Agostino, 2000).

La « différence » des *femminielli* se manifeste pendant l'adolescence ; généralement, la famille ne la considère pas comme une disgrâce. Comme le voisinage, elle ne les exclut pas, mais, au contraire, elle leur assigne des rôles spécifiques. Le *femminiello* accomplit les tâches domestiques et de couture ; souvent les voisines le chargent de surveiller les enfants, il est un parfait coiffeur ou, comme on disait dans le temps, une *capera*, c'est-à-dire celle qui prend soin de la *capa* (la tête) et qui grâce à son activité fréquente les habitations des autres et connaît ainsi tous les secrets

du quartier¹². Souvent ils sont invités à participer aux fêtes et aux cérémonies (mariages, premières communions, baptêmes) et à tout autre événement dans lequel se reconnaît la communauté du quartier. Les *femminielli* animent les fêtes avec chansons, danses et spectacles du répertoire de la tradition populaire napolitaine avec une prédilection particulière pour la *sceneggiata*, une forme de représentation théâtrale qui met en scène des drames musicaux.

Toutefois, pour saisir la dimension du phénomène, il faut souligner que dans la culture locale les *femminielli* portent bonheur et qu'ils assument un rôle central lors de l'organisation de certains jeux et des cérémonies dédiées aux morts et aux dieux, notamment celles qui sont associées à la sexualité.

Les signes du bonheur : *Tumbulella*, *Smorfia* et *Lotto*

Dans toute l'Italie, la tombola est un jeu très populaire qui réunit parents et amis notamment pendant la période de Noël et du réveillon du Jour de l'an. Toutefois, la tombola napolitaine présente des caractéristiques différentes par rapport au jeu national. Au cours de la *tumbulella* (tombola), à chaque numéro (de 1 à 90) est associée une signification. Ainsi, la personne qui tire les numéros de la loterie, les « appelle », annonçant le numéro et la signification qui y est associée (par exemple, le numéro 17 est associé à la disgrâce, le numéro 11 aux jambes des femmes, le numéro 48 au mort qui parle, etc.) Dans les familles napolitaines les plus traditionnelles, il y a toujours un membre de la famille ou un ami qui connaît mieux que les autres les significations associées aux numéros. Le plaisir de tous les présents est de voir cette personne chargée d'« appeler les numéros » jouer sur le double sens de mots ajoutant une ambiance théâtrale. Par ailleurs, à Naples, la *tumbulella* ne se joue pas seulement lors des fêtes de Noël. Dans les quartiers populaires, des groupes constitués uniquement de femmes et de *femminielli*, les hommes en étant exclus, organisent des

¹² La tradition orale évoque un rosaire des *femminielli*, un rituel qui a désormais disparu et qui se déroulait périodiquement offrant ainsi l'occasion de connaître la vie des gens du quartier.

tombolas tout au long de l'année. Lors de ces fêtes, la signification attribuée aux numéros change, les métaphores sexuelles étant nombreuses. En général, ce sont les *femminielli* qui sont chargés de tirer les numéros car on leur attribue la faculté d'attirer et de distribuer la chance mais également des capacités de mise en scène par l'usage d'un langage qui utilise d'une manière brillante la langue vernaculaire.

La relation entre numéro et signification qui y est associée est codifiée dans la *Smorfia* (anagramme de Morphée, dieu des songes), une forme de cabale locale, composée d'une synthèse de numéros et de signifiés associés allant de 1 à 90, et qui s'est transmise d'une manière anonyme dans la tradition écrite et orale. Toutefois, le *Lotto* et la *Smorfia* sont des traditions tellement ancrées dans la réalité napolitaine que tout événement de la vie peut correspondre à un numéro, l'interprétation de la réalité s'exprimant dans des signes numériques qu'on joue au *Lotto* dans l'espoir de changer sa propre vie et de s'affranchir de la pauvreté.

Les numéros les plus magiques ont trait à l'interprétation des rêves, notamment si ces derniers réfèrent à des membres de la famille, à un ami mort ou, comme nous le verrons, à une âme du purgatoire. On demande ainsi aux morts dans lesquels on a confiance d'« envoyer » les numéros. Selon l'imaginaire populaire, tous les rêves, au-delà du contenu qui s'exprime à travers les images, la mise en scène et la trame, ont un sens caché qui est le noyau, le but final qu'il faut dévoiler et interpréter. Les numéros qui dérivent de cette interprétation sont joués au *Lotto*. L'interprétation des rêves et l'identification des numéros sont faites par des personnes spécialisées dans le domaine : elles doivent être des grandes connaisseuses de la tradition orale de la *Smorfia*. Et ce rôle est souvent confié à un *femminiello*.

Dans le langage des joueurs, « donner les numéros » a un sens très positif et celui qui accomplit cet acte bénéficie d'un grand prestige local (Macry, 1997 : 46). Bien que la tradition populaire confère aux moines et à un personnage appelé l'*assistito* (celui qui est soutenu par les esprits de l'au-delà) une capacité spécifique de « donner les numéros », le *femminiello* – comme acteur capable de

trouver rapidement des idées originales et expert de la *Smorfia* – se retrouve du côté de l’au-delà d’où, grâce aux numéros, le miracle peut toujours arriver. Les *femminielli*, par leur capacité d’utiliser la *Smorfia*, ont une relation spécifique avec les rêves, notamment ceux qui sont « envoyés » par les défunts. Par ailleurs, étant donné qu’ils ne sont ni hommes ni femmes et qu’ils sont représentés comme étant les figures par excellence de la diversité, ils sont assimilés au niveau symbolique aux âmes du purgatoire.

La relation au sacré

L’imaginaire populaire attribue des pouvoirs spéciaux aux « âmes du purgatoire », notamment celui de pouvoir changer le destin des êtres humains qui vivent sur terre et qui ont avec elles des échanges intenses. Selon de nombreuses études, ce culte populaire est né au cours du XVII^e siècle, avec l’épidémie de peste de 1656. Encore aujourd’hui, dans les souterrains de certaines églises et au *cimitero delle Fontanelle* sont inhumés des milliers de corps de personnes mortes de la peste. Depuis des siècles, la piété populaire prend soin de ces crânes sans nom et les identifie avec les « âmes du purgatoire » appelées également *anime pezzentelle* (âmes pauvres), ou *anime scordate* (âmes oubliées) ou tout simplement *capuzzelle* (petits crânes). Ces mort-e-s, généralement enterré-e-s sans aucune cérémonie, sont devenu-e-s des « âmes abandonnées », expression selon laquelle les Napolitains croyants définissent leurs restes, qui se sont transformées en esprits sans paix et sans nom. Elles seraient abandonnées et marginalisées pour toujours dans le monde de l’au-delà si elles ne recevaient l’attention, les soins et les prières des fidèles qui se chargent également de nettoyer et blanchir leurs os, d’allumer des bougies, d’apporter des fleurs là où elles reposent et de faire célébrer des messes pour elles. Elles sont considérées comme des âmes en souffrance proches du peuple qui souffre.

Le culte des « âmes du purgatoire » a une forte connotation féminine : seules les femmes le pratiquent. Chaque fidèle « adopte » une *capuzzella* dont elle s’occupe toute sa vie en échange des faveurs, de la bonne chance, de la santé, de l’amour et

de la richesse, mais également pour que, d'une manière plus générale, cette âme aide les vivants dans leur existence sur terre. L'adoption de la *capuzzella* est suivie de l'apparition de son âme en rêve et la femme lui demande les numéros à jouer au loto.

Les pratiques et le langage associés au rituel d'adoption de la *capuzzella* révèlent le caractère féminin de la dévotion mais également la connotation infantile attribuée aux esprits adoptés. Dans l'imaginaire populaire la liminalité des âmes est en relation avec la liminalité des enfants et des *femminielli*. Il s'agit d'une correspondance mythico-religieuse opérée entre enfants, vieux, défunts, qui sont réunis dans une même catégorie qui n'est pas complètement intégrée dans le corps social puisqu'ils sont considérés comme étant des figures marginales, défectueuses et qui ne se suffisent pas à elles-mêmes. Dans la tradition populaire, les enfants représentent les « âmes du purgatoire » et les adultes les amènent sur les lieux de culte des *capuzzelle* car cela équivaut à porter avec soi une corne d'abondance de la félicité et de la fertilité (Niola, 2003 : 33). L'usage du mot « adoption » remet dans le champ métaphorique les enfants qui sont innocents tout en renvoyant au champ de la maternité. De ce fait, les *femminielli* se rendent sur ces lieux poussés par leur désir de maternité, à la recherche d'une féminité ou d'un monde féminin (*ibid.* : 130).

Les *femminielli* sont aussi associés au sort et à la chance. Ils organisaient la *riffa*, ce jeu qui avait lieu le lundi¹³ dans différents quartiers populaires. Par sa différence, le *femminiello* est porteur d'une charge magique et lors du jeu il « distribue la fortune » aux joueurs de la *riffa* où se tirent au sort nourriture et produits de première nécessité.

Il faut également signaler une autre tradition importante qui marque la vie des *femminielli* : le culte de la Vierge au sanctuaire de

¹³ Il faut souligner que dans la tradition, le lundi était le jour dédié au culte des morts. Dans de nombreuses régions du sud de l'Italie on avait l'habitude – qui parfois persiste malgré les changements – de faire le lundi des offrandes aux défunts.

Montevergine, une commune près de Naples¹⁴. Cette Vierge est considérée comme la protectrice des *femminielli* et chaque année, la nuit précédant la Chandeleur (2 février), ils se rendent en procession à son sanctuaire pour fêter *La Sciavona* (la grande esclave), le nom qui est attribué à cette Vierge de peau brunâtre. Pendant le trajet, ils chantent, arborant des vêtements ou ornements de couleur différente selon le quartier, la ruelle ou le groupe d'appartenance. Lorsqu'ils se rendent au sanctuaire ils dansent et jouent la *tammurriata*¹⁵ dont le rythme conduit fréquemment à un état de transe¹⁶.

¹⁴ Ce sanctuaire a été érigé sur le temple dédié à Cybèle – la Terre mère – dont le culte a été marqué par la castration rituelle et le travestisme de ses sacerdotesses (De Simone, 1982 : 89). Toute la région de Montevergine est liée à des cultes et rituels attachés à la sphère de la sexualité religieuse. Un sanctuaire du VI^e siècle était dédié à la déesse Memphite, une divinité androgyne nommée tantôt au masculin tantôt au féminin. La légende relative à l'édification du sanctuaire raconte qu'au cours du XII^e siècle, San Vitaliano, évêque de Capua – une ville proche de Naples – édifia le sanctuaire après s'être sauvé du lynchage de ses fidèles qui l'avaient découvert habillé en femme. Selon l'histoire racontée par les pères bénédictins, en 1611, après un incendie qui avait détruit le sanctuaire, ils découvrirent parmi les défunts – qui probablement vivaient dans le couvent – des corps d'hommes habillés en femmes. Mais, selon une légende qui se transmet depuis des siècles, la fête des *femminielli* serait plus ancienne que l'édification du sanctuaire et elle remonterait à 1256 lorsque deux homosexuels furent chassés de leur communauté, accusés d'actes obscènes et amenés sur la montagne, où aujourd'hui est édifié le sanctuaire. Ils devaient y mourir de froid. Toutefois, ils furent sauvés par un miracle : le soleil apparut, les réchauffa et les deux hommes purent s'accoupler selon leur désir.

¹⁵ La *tammurriata* tire son nom du tambour (dit *tammorra* ou *tammurro*) qui se joue sur un rythme musical vif et obsédant. On en joue lors des réunions ludiques mais également lors des rituels religieux qui accompagnent les pèlerinages. Il ne s'agit pas seulement d'un genre musical mais également d'une expression collective du chant et de la danse.

¹⁶ Les *femminielli* participaient également à d'autres pèlerinages au sanctuaire : un qui avait lieu au mois de mai, la procession des *cafoni* (paysans), et un autre en septembre, la procession des Napolitains (des

Quelques considérations finales

Tant les *muxe* que les *femminielli* ont un comportement qui s'exprime sous la forme d'un travestisme caractéristique des milieux populaires masculins. Ces éléments permettent de souligner que même dans les sociétés les plus permissives, les figures que nous pouvons définir comme les plus hors normes restent associées aux femmes.

À ce propos, il est important de rappeler la fonction que ces personnages recouvrent dans la construction de la sexualité masculine. Tant dans la culture zapotèque que dans la culture populaire napolitaine, *muxe* (*vestida* ou non) et *femminiello* peuvent avoir des relations avec des hommes hétérosexuels. Par contre, la relation entre deux *muxe* et deux *femminielli* ou entre eux et un homosexuel est simplement inconcevable, ou mieux « dégoûtante », comme le dit tout le monde. Ils recherchent un homme qui doit être « sans aucun doute » hétérosexuel. Dans la société zapotèque, les pratiques sexuelles entre hommes adultes avec un *muxe* sont très fréquentes et elles ne sont pas considérées comme des signes d'homosexualité, mais plutôt comme l'affirmation de la virilité et du machisme. Nous retrouvons cette même conception parmi les *femminielli* de Naples. La relation privilégiée que les *femminielli* entretiennent avec les sphères symbolique et magico-religieuse permet d'éclairer la différence qui existe entre le *femminiello* et l'homosexuel contemporain. Comme le *muxe*, en effet, le *femminiello* assume une série de fonctions sociales et familiales dont celle de porte-bonheur.

L'homme qui a des pratiques sexuelles avec le *muxe* ou le *femminiello* n'est donc jamais considéré comme homosexuel et son statut hétérosexuel n'est jamais socialement mis en discussion¹⁷.

citadins) ; au cours de ces deux processions, les *femminielli* accompagnaient les pèlerins et les encourageaient à chanter et à danser.

¹⁷ Cette forme d'identité sexuelle, définie également comme « homosexualité méditerranéenne », est très répandue dans des pays de culture latine tant en Europe qu'en Amérique latine, mais également dans les pays des rives méridionales de la Méditerranée et de l'aire

Dans les deux cas, il existe une nette différence entre un homme reconnu homosexuel et un homme qui a des relations sexuelles avec un autre homme : le premier est considéré comme un individu « passif », subissant la pénétration, tandis que le second est considéré comme « actif », celui qui pénètre.

Par ailleurs, la présence des *muxe* et des *femminielli* dans une famille est jugée positive. Les *muxe* ont un rôle économique important et ils partagent avec les femmes certains éléments du pouvoir social ; les *femminielli*, au-delà de leur contribution économique notamment grâce à la prostitution, sont considérés comme des personnes qui peuvent apporter la chance et l'abondance grâce à leur lien avec le surnaturel et l'exercice des arts divinatoires auxquels ils ont accès en raison de leur double « nature ». En outre, les *muxe* et les *femminielli* développent une esthétique du féminin ; comme stylistes, coiffeurs, tailleurs, joaillers ils créent un espace de féminité, source de leur inspiration. En définitive, ils jouent le rôle de la première femme dans des espaces liminaux délaissés tant par les hommes que par les femmes ou que ni les uns ni les autres ne peuvent occuper (Miano Borruso, 2002 : 180).

Au-delà des spécificités locales, il est intéressant de souligner que dans les deux situations étudiées, le modèle socioculturel prévoit des fonctions et des espaces qui légitiment la présence de ces personnes hors norme en leur offrant la possibilité d'être socialement homme et femme. Le passage entre les genres qui donne un statut lié à des compétences particulières resitue la transgression du sexe dans un contexte qui garantit l'ordre social.

À ce propos, il faut souligner que dans les sociétés indigènes américaines, le sens attribué à la distinction de genre se fondait notamment sur les différences dérivées de la spécialisation des individus dans la sphère productive plutôt que sur la position occupée dans le système d'interaction politico-sexuel. Dans ces sociétés, le sexe n'était pas un marqueur de distinction entre les

balkanique. Cf. Dall'Orto :
<http://www.giovanidallorto.com/cultura/medit/medit.html>

identités de genre. La distinction s'élaborait dans la sphère domestique où les activités féminines les plus valorisées ont été parfois occupées par les *muxe* (Miano Borruso, 1998, 2002). En attribuant ces activités à une catégorie intersexuelle, on les transformait en tâches intersexuelles et on rendait la transgression plus acceptable.

Tout en étant hors norme, *muxe* et *femminiello* trouvent un mode d'expression et d'affirmation dans des lieux légitimes de la culture, comme femme et comme homme, mais également dans des interstices et des zones de cohabitation et de production culturelle forts, qui restent marginaux, liminaux par rapport à la culture hétérosexuelle. Ils produisent une culture qui échappe aux stéréotypes genrés de la classification de la culture occidentale. L'utilisation du terme d'homosexuel pour définir des personnages si particuliers est alors, selon nous, erronée car le concept se réfère à une sexualité individuelle tandis que *muxe* ou *femminiello* renvoient à des pratiques et à des ordres sociaux plus complexes où l'identité sexuelle n'est pas un élément central ou prépondérant pour la définition sociale comme elle peut l'être pour un homosexuel dans la société occidentale contemporaine.

Au contraire, ce qui nous paraît intéressant c'est que ces sociétés ouvrent un espace et confèrent une légitimité à des zones d'ombre, à ce qui est indéfini, à la contradiction, à la liminalité (ce seuil infinitésimal qui sépare l'être du non-être, une chose d'une autre, dans un constant processus de changement et de mutation) de la nature du genre et des relations qui s'établissent entre le monde des hommes et le monde des dieux. Dynamiques, elles parviennent à conjuguer sous des formes originales traditions et modernité, changements et continuités, conflits et harmonies, science et magie, bipolarité et tridimensionnalité de genre. Les sociétés fondées sur une dichotomie sexuelle élaborent aussi des formes socioculturelles permettant de dépasser la dichotomie sexuelle à travers des modalités de travestissement ou d'inversion du genre. L'assignation sociale au genre ne tient pas seulement au sexe biologique de l'individu, mais aussi à son positionnement social, son champ

d'action, notamment dans les modalités de reproduction du groupe, ainsi qu'à ses éventuelles modifications liées au cycle de vie.

Les situations décrites montrent la nécessité de sortir de notre ethnocentrisme, d'étudier et de respecter des manifestations de sexe/genre en les situant dans leur contexte social, culturel et politique. Le degré d'inclusion ou d'exclusion des sujets que nous pouvons définir comme « hors norme » en fait des monstres déviants ou, au contraire, des individus capables d'exprimer des formes différentes de sexualité, d'élaborer des styles de vie et des relations qui articulent les caractéristiques des deux genres tout en donnant vie à des pratiques culturelles qui caractérisent la transversalité entre les genres.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BENNHOLDT-THOMSEN V. (dir.), 1997. *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

CARDIN A., 1984. *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona, Tusquets.

COLLINS COOK D., 1986. « Isthmus Zapotec Muxe: Social and Biological Dimensions of a Third Gender Role », ARGON Symposium « Male Sexual Meanings and Males Studying Sexual Meanings ». Chicago, multigraphié.

D'AGOSTINO G., 2000. « Travestirsi. Appunti per una "transgressione" del sesso », in OTNER S. B., WHITEHEAD H., *Sesso e genere, L'identità maschile e femminile*. Palerme, Sellerio.

DALL'ORTO G. « Ricchioni, femmenelle e zamel : l'"omosessualità mediterranea" »:

<http://www.giovannidallorto.com/cultura/medit/medit.html>

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

DESY P. P., 1978. « L'homme-femme. Les berdaches en Amérique du Nord », *Revue Libre : Politique-Anthropologie-Philosophie*, 78-3 : 57-102.

- ISLAS A., 2005. *Muxe's. Las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro*. México, Ed. Conaculta-Imcine.
- MARCASCIANO P., MIANO BORRUSO M., 2005. « Dal muxe a Juchitán, Messico, al femminiello a Napoli, Italia », XIX Biennial Symposium of the Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association, Bologne.
- MATUS M., 1978. « Conceptos sexuales entre los zapotecas de hoy », Suplemento de *Siempre*, 859, « La cultura en México » : 18-22.
- MIANO BORRUSO M., 1992. « Donne zapotече : l'enigma del matriarcato », *La Ricerca Folklorica*, 28 : 83-92.
- MIANO BORRUSO M., 1998. « Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades », *Debate Feminista*, Año 9, vol. 18 : 186-236.
- MIANO BORRUSO M., 2002. *Hombres, mujeres y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México, Plaza y Valdés e INAH.
- MIANO BORRUSO M., 2007. « Femminielli. Los travestis en la cultura popular napolitana », in LEÓN PARRA B., PEÑA SAINT MARTIN F. (coord.), *Antropología física, salud y sociedad. Viejas tradiciones y nuevos retos*. México, PROMEP, ENAH, CONACULTA.
- MIANO BORRUSO M., BARTOLO MARCIAL E., 2010. « Los muxe en el siglo XXI. Cambios y polémicas de los últimos diez años », in GOMEZ SUAREZ Á. (ed.), *Culturas sexuales indígenas. México y otras realidades II*. Santiago de Compostela, ed. Andavira.
- NIETO J. A. (dir.), 1998. *T. Transexualidad; transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*. Madrid, Editorial Talasa.
- NIOLA M., 2003. *Il purgatorio a Napoli*. Rome, Meltemi.
- OLIVEIRA N. M. de, 1994. *Damas de paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Bahia, Centro Editorial e Didático/Universidade Federal da Bahia.

Résumé

Cet article analyse l'institutionnalisation de l'inversion de genre, du travestisme et de l'homo-érotisme masculin dans deux villes très éloignées,

Juchitán et Naples, à travers les figures des *muxe* et des *femminielli*. Dans ces deux contextes urbains, tout en étant hors norme, *muxe* et *femminielli* trouvent un mode d'expression et d'affirmation dans des lieux légitimes de la culture, comme femmes et comme hommes, mais également dans des interstices et des zones de cohabitation et de production culturelles fortes, qui restent marginales, liminales par rapport à la culture hétérosexuelle. L'analyse des pratiques et des représentations culturelles liées à ces deux figures montre que l'utilisation du terme « homosexuel » est erronée car le concept se réfère à une sexualité individuelle tandis que *muxe* ou *femminiello* renvoient à des pratiques et à des ordres sociaux plus complexes où l'identité sexuelle n'est pas un élément central ou prépondérant pour la définition sociale. En effet, ces sociétés ouvrent un espace et confèrent une légitimité à des zones d'ombre, à ce qui est indéfini, à la contradiction, à la liminalité de la nature du genre et des relations qui s'établissent entre le monde des hommes et le monde des dieux.

Mots-clefs : *muxe*, *femminielli*, travestisme, Italie, Mexique.

Summary

Muxe and Femminielli: Gender, Sex, Sexuality and Culture

This article analyses the institutionalization of gender inversion, transvestism and masculine homo-eroticism in two cities, Juchitán (Mexico) and Naples (Italy), through the figures of *muxe* and *femminielli*. In these two urban contexts, *muxe* and *femminielli*, while being outside the norm, find a mode of expression and affirmation inside legitimate cultural spaces, as women and as men, but also in the interstices and zones of cohabitation and intense cultural productions which remain marginal and liminal with respect to heterosexual culture. Analysis of the practices and representations linked to these two figures shows that it would be incorrect to use the term « homosexual » to describe them, since the term refers to individual practice whereas *muxe* and *femminielli* concern more complex practices and social orders where sexual identity is not a central or preponderant aspect of social definition. Indeed, these societies open up a space for and confer a legitimacy on obscure zones, on that which is undefined or contradictory, and on the liminality of the nature of gender and the relationships that develop between the world of humans and the world of the gods.

Key-words: *muxe*, *femminielli*, transvestism, Italy, Mexico.

* * *