



ISSN 2240-7596

a **aipsa** **edizioni** **srl**

AMMENTU

**Bollettino Storico e Archivistico del
Mediterraneo e delle Americhe**



N. 23
gennaio - giugno 2023

<http://www.centrostudisea.it/ammentu/index.php/rivista/index>
www.aipsa.com

Direzione

Martino CONTU (direttore), Annamaria BALDUSSI, Patrizia MANDUCHI

Comitato di redazione

Giampaolo ATZEI (capo redattore), Lucia CAPUZZI, Raúl CHEDA, Maria Grazia CUGUSI, Lorenzo DI BIASE, Mariana FERNÁNDEZ CAMPO, Manuela GARAU, Camilo HERRERO GARCÍA, Francesca MAZZUZI, Nicola MELIS (capo redattore), Giuseppe MOCCI, Carlo PILLAI, Domenico RIPA, Elisabeth RIPOLL GIL, Maria Cristina SECCI (coordinatrice), Maria Angel SEGOVIA MARTÍ, Fabio Manuel SERRA (capo redattore), Maria Eugenia VENERI, Antoni VIVES REUS

Comitato scientifico

Nunziatella ALESSANDRINI, Universidade Nova de Lisboa/Universidade dos Açores (Portugal); Pasquale AMATO, Università di Messina - Università per stranieri "Dante Alighieri" di Reggio Calabria (Italia); Juan Andrés BRESCIANI, Universidad de la República (Uruguay); Carolina CABEZAS CÁCERES, Museo Virtual de la Mujer (Chile); Zaide CAPOTE CRUZ, Instituto de Literatura y Lingüística "José Antonio Portuondo Valdor" (Cuba); Margarita CARRIQUIRY, Universidad Católica del Uruguay (Uruguay); Josep María FIGUERES ARTIGUES (Universitat Autònoma de Barcelona); Luciano GALLINARI, Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR (Italia); Maria Luisa GENTILESCHI, Università di Cagliari (Italia); Elda GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España); Antoine-Marie GRAZIANI, Università di Corsica Pasquale Paoli - Institut Universitaire de France, Paris (France); Rosa Maria GRILLO, Università di Salerno (Italia); Roberto IBBA, Università di Cagliari (Italia); Souadi LAGDAF, Struttura Didattica Speciale di Lingue e Letterature Straniere, Ragusa, Università di Catania (Italia); Emanuela LOCCI, Università di Torino (Italia); Victor MALLIA MILANES, University of Malta (Malta); Antoni MARIMÓN RIUTORT, Universidad de las Islas Baleares (España); Lená MEDEIROS DE MENEZES, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil); Roberto MORESCO, Società Ligure di Storia Patria di Genova (Italia); Carolina MUÑOZ-GUZMÁN, Universidad Católica de Chile (Chile); Fabrizio PANZERA, Archivio di Stato di Bellinzona (Svizzera); Sebastia SERRA BUSQUETS, Universidad de las Islas Baleares (España); Dante TURCATTI, Universidad de la República (Uruguay).

Comitato di lettura

La Direzione di AMMENTU sottopone a valutazione (referee), in forma anonima, tutti i contributi ricevuti per la pubblicazione.

Responsabile del sito

Stefano ORRÙ

AMMENTU - Bollettino Storico e Archivistico del Mediterraneo e delle Americhe

Periodico semestrale pubblicato dal Centro Studi SEA di Villacidro e dalla Casa Editrice Aipsa di Cagliari.

Registrazione presso il Tribunale di Cagliari n° 16 del 14 settembre 2011.

ISSN 2240-7596 [online]

c/o **Fondazione "Mons. Giovannino Pinna" onlus**

Via Roma 4

09039 Villacidro (VS) [ITALY]

SITO WEB: www.centrostudisea.it

c/o **Aipsa edizioni s.r.l.**

Via dei Colombi 31

09126 Cagliari [ITALY]

E-MAIL: aipsa@tiscali.it

SITO WEB: www.aipsa.com

E-MAIL DELLA RIVISTA: ammentu@centrostudisea.it

Sommario

Presentazione	5
Presentation	7
DOSSIER	
<i>Studi, contributi e ricordi in onore di Juan Guillermo Estay Sepúlveda</i>	
A cura di Giampaolo Atzei, Martino Contu, Juan Guillermo Mansilla Sepúlveda	10
– JUAN GUILLERMO MANSILLA SEPÚLVEDA Introduzione	11
– JUAN GUILLERMO MANSILLA SEPÚLVEDA Juan Guillermo Estay: diz que loco, anti-atrabilario	13
– EUGENIO BUSTOS RUZ Juan Guillermo Estay Sepúlveda (1971-2022): la huella de Salamanca que nos llevó a Cerdeña	17
– MARTINO CONTU Juan Guillermo: dal Cile all'Italia per costruire ponti di libertà, democrazia e amicizia	19
– LYUBOV KIRILOVA IVANOVA In memoriam... In memory of Juan Guillermo Estay Sepúlveda	25
– ALEKSANDAR KATRANZHIEV En memoria de Juan Guillermo Estay Sepúlveda	27
– MARTA SILVA PERTUZ El canto del cisne antes de su viaje al lago spiritual. Homenajeando los fuegos artificiales de Juan Guillermo Estay Sepúlveda	31
– JOSÉ MANUEL GONZÁLEZ FREIRE Gilberto Bosques Saldívar: visa al Paraíso	43
– ALMUDENA BARRIENTOS-BAÉZ, DAVID CALDEVILLA-DOMÍNGUEZ Vender las crisis económicas: los impactos negativos en la opinión pública y la responsabilidad de las agencias de <i>rating</i>	51
– LYUBOV KIRILOVA IVANOVA The digital communication - dialogue without borders or a means of a strengthenings companies' positions	69
– MARCO ZURRU Cambiar pelle per non cambiar niente. Note sul mutamento del sistema bancario italiano	77
– MARÍA ELENA IDUARTE COFRÉ Archivos e identidad nacional: intentos de organizar y búsqueda de la identidad nacional en los registros de Chile y los archivos europeos	85
– MANUELA GARAU Scambio di libri tra le biblioteche nazionali di Colombia e Uruguay in alcuni documenti del 1869 custoditi nell'Archivo Histórico-Diplomático di Montevideo	97
– CLAUDIA SALVIA El imaginario religioso de <i>Benedetto il Moro</i> en el archivo interactivo de las Redes Sociales	109
– MARTINO CONTU Un preliminare studio sull'educazione dei preadolescenti e delle loro famiglie nel pensiero di Don Giovannino Pinna	125
– JOSÉ PASCUAL MORA GARCÍA, DIANA SOTO ARANGO Aporte a la construcción de las redes académicas en Iberoamérica, Centro Internacional Vendimia	147

- MATÍAS MIGRIK STUARDO, BENJAMÍN VASQUÉZ CONTRERAS, MARCOS PARADA ULLOA Club de Leones Chillán: aportes socioculturales en siete decada de servicio a la comunidad (1949-2022) 163

RECENSIONI 177

- IISS “MICHELANGELO BUONARROTI” GUSPINI SERRAMANNA ISTITUTO DI ISTRUZIONE SUPERIORE TECNICO-ECONOMICO-TECNOLOGICO Migranti italiani salpati dai porti di Genova e Savona attraverso le fonti consolari uruguaiane (1852-1853), con il coordinamento generale di Martino Contu, Maria Letizia Mereu, Andrea Murgia (*Carlo Figari*) 179
- ANNA MARIA ISASTIA (a cura di) Il culto dei caduti della Grande Guerra. Sardegna e Abruzzo (*Emanuela Locci*) 183

RINGRAZIAMENTI 187

El imaginario religioso de *Benedetto il Moro* en el archivo interactivo de las Redes Sociales. Un diálogo con las hagiografías de siglos XVII y XVIII

The religious imagery of *Benedetto il Moro* in the interactive archive of the Social Networks. A dialogue with the hagiographies of the seventeenth and eighteenth centuries.

Claudia SALVIA

Universitat de Barcelona

Asociación Española de Antropología Iberoamericana (AIBR)

Ricevuto: 18.04.2023

Accettato: 21.05.2023

DOI: 10.19248/ammentu.475

Abstract

The study of the cult of *Benedetto il Moro* has revealed the wide penetration and diffusion of devotion on Social Networks, where the heterogeneity of visual and audiovisual sources indicates the existence of a polysemic and multifunctional model of holiness and devotion. However, what is the relationship between devotional expression captured on the Web and that observed in a church, square or private home?

Certainly, for scholars of worship in seventeenth- and eighteenth-century primary sources or for those seeking more recent local interpretations of devotion in Latin America, the Iberian Peninsula and Sicily, the question arises of how to approach the incursion of devotion on Instagram, Pinterest and YouTube: is it a devotional continuity or the emergence of a new worship practice?

Furthermore, we questioned the content of the representations in terms of their active or passive relationship to historiographical data: convergence or discrepancy? At the same time, the problem of method emerged and the implications of the coding of the Web as a platform to produce history and, consequently, as an archive for historical research were assessed.

The article therefore investigates the relationship between visual and audiovisual data collected on the World Wide Web and 17th and 18th century hagiographies and focuses both on the impact of virtual devotion on the history of worship and the implications of doing historical research in an interactive archive.

Keywords: Historical anthropology, *Benedetto il Moro*, Hagiographies, Models of holiness, Social Networks.

Resumen

El estudio del culto a *Benedetto il Moro* ha revelado la amplia penetración y difusión de la devoción en las Redes Sociales, donde la heterogeneidad de las fuentes visuales y audiovisuales indica la existencia de un modelo polisémico y multifuncional de santidad y devoción. Sin embargo, ¿Cuál es la relación entre la expresión devocional captada en la Red y la observada en una iglesia, plaza o casa particular?

Ciertamente, para los estudiosos del culto en las fuentes primarias de los siglos XVII y XVIII o para los que buscan las interpretaciones locales más recientes de la devoción en América Latina, Península Ibérica y Sicilia, se plantea la cuestión de cómo abordar la incursión de la devoción en Instagram, Pinterest e YouTube: ¿Se trata de una continuidad devocional o de la aparición de una nueva práctica de culto?

Además, nos cuestionamos el contenido de las representaciones en cuanto a su relación activa o pasiva con los datos historiográficos: ¿Convergencia o discrepancia? Al mismo tiempo, surgió el problema del método y se evaluaron las implicaciones de la codificación de la Red como plataforma de producción de historia y, en consecuencia, como archivo para la investigación histórica.

Por ello, el artículo investiga la relación entre los datos visuales y audiovisuales recogidos en la Red y las hagiografías de los siglos XVII y XVIII, y se centra tanto en el impacto de la devoción virtual en la historia del culto como en las implicaciones de hacer investigación histórica en un archivo interactivo.

Palabras claves: Antropología histórica, *Benedetto il Moro*, Hagiografías, Modelos de santidad, Redes Sociales.

1. Benedetto il Moro¹, ¿Un modelo polisémico de santidad y devoción?

Al teclear *Benedetto il Moro* en Google, el usuario puede verse desorientado por la variedad de contenidos visuales y audiovisuales que representan al Santo. Además de la variación en el color del hábito franciscano, a veces azul, a veces marrón o morado oscuro, los atributos iconográficos cambian según la nacionalidad de los devotos y, con ellos, muda también el nombre: *San Benito de Palermo* o de *San Fradello* en España, en México, en Perú o en Venezuela, *São Benedito ou Mouro*, *Beneditinho*, *Benedicto*,

¹ “Alguns Autores lhe chamaram o Mouro, dizendo-o filho de pais mouros de ascendência africana, pretos, que viviam na Sicília e eram escravos cristãos”(OLIVEIRODE CADORNEGA, *História geral das Guerras Angolanas*, Agência Geral das Colônias, Lisboa 1681). Se trata de Benedetto Manasseri (1524-1589), nacido en Sicilia por africanos reducidos a esclavos domésticos. Fue terciario franciscano, beatificado el año 1743 por Papa *Benedictus PP. XIV* y canonizado el año 1807 por Papa *Pius PP. VII*. Su cuerpo incorrupto vive en la iglesia del convento de Santa María di Gesù, en Palermo, y es objeto de devoción local y motivo de peregrinaje de devotos que acuden de distintas regiones de América Latina.

La historia de su vida está ambientada en la Sicilia virreinal del siglo XVI, una época en la que el Mediterráneo era objeto del conflicto cristiano-otomano y, por tanto, encrucijada de corsarios y esclavos, piratas, prisioneros y soldados (GIOVANNA FIUME, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2009). Por otro lado, la expansión de su fama de santidad en los reinos de España y Portugal, en Nueva España y en el Estado de Brasil, se concretó en el contexto de la Monarquía Hispánica (1580-1640).

Al mismo tiempo, la Reforma franciscana de la Observancia estaba en marcha y la Iglesia católica, inmersa en la Contrarreforma, planteaba cuestiones y nuevas normas sobre la santidad.

Benedetto nació en la ciudad de "San Fradello", en contexto de esclavitud doméstica, y murió en Palermo, en olor de santidad. Sus padres eran "Christofaro Manasari et [...] Diana l'Arcan, di colore negro, discendenti di Etiopia". El fraile franciscano era entonces "di color negro come li soi genitori"(ANTONINO RANDAZZO, *Vita et Miracoli del Beato Benedetto di San fratello*, Biblioteca Comunale, Palermo 1625).

A los 21 años, se unió al movimiento eremita liderado por el terciario franciscano Girolamo Lanza e hizo voto de pobreza, obediencia y castidad. Vivía en oración y contemplación, se alimentaba de hierbas crudas y pan, y practicaba el autodesprecio en busca de la perfección. Benedetto perfeccionó sus virtudes en pos del ideal eremítico-pauperístico franciscano, fue entonces cuando forjó su propio modelo de santidad. Pasó 17 años con Lanza, en "loghi solitari et lontani da ogni sorte di conversazione". Durante este tiempo, "acquistò gran perfectione et il Signore incominciò a dimostrarla et publicarla al mondo con miracoli [...]"(RANDAZZO, *Vita et Miracoli*, cit., p. 130).

Cuando el movimiento fue suprimido por orden del Papa Pío IV, en 1562, Benedetto ingresó como terciario en el Convento de Santa María de Jesús de los Frailes Menores Reformados de San Francisco en Palermo, ocupando diversos cargos: fue cocinero, luego guardián y maestro de novicios. Aunque era analfabeto, fray Benedetto manifestaba las virtudes seráficas de caridad y mortificación, el rigor de la castidad y la pobreza, el conocimiento infuso y la clarividencia. Su fama como taumaturgo se extendió por toda Sicilia y los ciudadanos le concedieron el título de *Santo Vivo*. Entre los devotos había agentes de la Corona de España y Portugal, eclesiásticos, nobles y miembros de la Inquisición. A instancias del rey Felipe IV y por intercesión de la red de devotos, fray Benedetto se convirtió en el primer patrón de Palermo en 1652. El *corpus* hagiográfico franciscano nos informa de que Benedetto tenía la capacidad de multiplicar los alimentos, curar a los enfermos y resucitar a los muertos. Tras su muerte, por iniciativa de devotos y franciscanos, comenzó un intenso tráfico de reliquias e imágenes que alimentó la expansión de la devoción fuera del Reino de Sicilia. Esto generó un intercambio de información sobre su vida y milagros, que dio lugar a interpretaciones locales del culto.

Al mismo tiempo, comenzó la construcción hagiográfica de su santidad, tanto según el modelo eremítico-pauperístico franciscano como según los ideales de la Reforma franciscana de la Observancia. Finalmente, su color de piel negra y su ascendencia esclava, se utilizaron para la creación de un específico modelo devocional franciscano de santidad negra y esclava.

en Brasil y Portugal. De hecho, en Instagram, Pinterest e YouTube, la identidad del *Santo Moro* es tratada de diferentes maneras, hasta el punto de que el no especialista podría preguntarse: ¿Es el mismo santo?

Efectivamente, la variedad de interpretaciones locales de la santidad ha generado un escenario devocional complejo y polifacético de representaciones que han contribuido a la creación de un imaginario² religioso híbrido.

En este sentido, tanto el material documental detectado en la Web como la historia oral y la historiografía en su conjunto, nos informan sobre la coexistencia de múltiples usos de la santidad en cuestión.

A título de ejemplo, el *Santo Moro* es el patrón de los cocineros en el Caribe y Brasil. En el estado de Mérida, en Venezuela, se le suele representar como un guerrillero, en recuerdo de una imagen utilizada durante la campaña de liberación de Simón Bolívar. En Perú, *San Benito de Palermo* se viste de azul, rosa y amarillo, lleva sombreros tradicionales y tal vez un crucifijo; en Uruguay, se viste de azul y lleva un corazón en la mano derecha; en Panamá, Venezuela y otras regiones del Caribe, *San Benito* se representa con ropas de diversos tipos y colores, a menudo tocando el tambor y, a veces, portando flores, banderas o botellas de ron.

En Brasil, se le representa con el niño Jesús en brazos, incluso con un crucifijo, o con pan³, y su devoción se asocia con el culto a la Virgen del Rosario.

En lo que respecta a Europa, en la región andaluza de España, destacan los atributos que la identifican en su papel taumatúrgico, y el modelo devocional, en su mayor parte, no se ha visto influenciado por las influencias afroindógenas. Ni siquiera en Portugal la iconografía del santo moro muestra indicios de sincretismo africano, aunque tanto en España como en Portugal es seguro que la devoción al santo penetró en las cofradías negras en la época colonial.

Algo bastante inesperado ocurrió en Palermo, donde el culto parecía haberse extinguido en los tiempos modernos. En 2018, en las paredes de una iglesia del barrio multicultural de Albergheria, el artista Igor Scalisi Palminteri lo retrató con hábito franciscano y zapatillas de futbolista: ¿Será el inicio de un nuevo modelo devocional? ¿Se convertirá Benedetto en el patrón de los migrantes africanos que intentan cruzar el Mediterráneo cada día?

² Nos referimos al conjunto de representaciones colectivas imaginadas o tangibles, materiales o intangibles, visuales y audiovisuales de una idea, un acontecimiento, un fenómeno y una persona, que influyen en nuestra forma de estar en el mundo. Entendemos que un imaginario es plástico y dialógico, y cambia según las intenciones de quien lo crea y de quien lo interpreta. En este sentido, tomamos como punto de referencia teórico al estudioso Serge Gruzinski quien, a partir de sus investigaciones sobre el imaginario y la "colonización del imaginario" en el México colonial, ha dado lugar a diversas interpretaciones sobre la creación y el uso de imágenes e imaginarios. Por ello, además de las aportaciones que el lector encontrará en el siguiente texto, deben tenerse en cuenta las siguientes indicaciones bibliográficas: SERGE GRUZINSKI, *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México 1991; SERGE GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colon a "Blade Runner" (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México 1994; SERGE GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colon a "Blade Runner" (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México 1994.

³ En cuanto a la práctica iconográfica de añadir pan a la mano derecha del Santo, hay que decir que se inspira en los relatos de los primeros milagros realizados por San Benedetto en Palermo. Se pueden consultar en la siguiente hagiografía escrita en 1625 por el franciscano Antonino da Randazzo y objeto de la investigación que aquí se presenta: ANTONINO DA RANDAZZO, *Vita et Miracoli del Beato Benedetto di San fratello*, Biblioteca Comunale, Palermo 1625. Con respecto a la escena de devoción en la que actualmente se representa al *Santo Moro* con un trozo de pan en la mano derecha y el niño Jesús en la izquierda, considérese la *Marujada* de Bragança do Pará (Brasil). Para saber más sobre las prácticas y los significados del mencionado ritual ceremonial brasileño, considere la producción académica del historiador Dario Benedito Rodrigues Nonato da Silva.

Además, su identikit en Wikipedia⁴ informa de que *Benedetto da San Fratello* es Santo patrón de Angola, Benín, Nigeria y Togo, así como de la ciudad de Palermo y San Fratello, y de Colombia.

Pues, cabe preguntarse: ¿A qué se debe esta ubicuidad? Y ¿Hasta qué punto la incursión del culto en las Redes Sociales ha contribuido a multiplicar y manipular el significado de la devoción? ¿Con cuales consecuencias?

Por último, la investigación plantea una reflexión sobre el carácter de una devoción virtual: ¿Es real aunque sea digital? ¿Hace historia? Además, ¿Cuál es la forma correcta de tratar los datos de una devoción virtual? ¿Se pueden investigar como cualquier otros hechos histórico-religioso? Y ¿Con qué método?⁵

2. El imaginario en las Redes Sociales, entre historia y realidad virtual.

“*São Benedito, o mouro, o africano, o negro*”
Youtuber⁶

En la historia del culto hacia el *Santo Moro* destacan tres elementos: en primer lugar, la larga duración, en segundo lugar, la capilar difusión y, por último, la multitud de interpretaciones locales. A ello cabe añadir el carácter polisémico y multifuncional del símbolo religioso y la herencia negra y esclava. Asimismo, conviene observar la influencia franciscana en la conformación del modelo de santidad, así como en la orientación de los devotos y en la promoción de la devoción.

Sin embargo, dada la popularidad del Santo en las Redes Sociales, vale la pena preguntarse: ¿Cuál es su incidencia en la historia del culto? ¿Cuál es su influencia en la construcción del símbolo religioso? Y ¿De qué manera la circulación de la devoción en Instagram, Pinterest e YouTube puede contribuir a la investigación histórica?

La dimensión simbólica de la santidad de Benedetto Manasseri desvela en su conjunto los ideales de los Menores de Francisco de Asís, entre los cuales brilla la exaltación de “los que en la vida tienen menos” (O.F.M de Palermo, YouTube). En esta perspectiva, es posible comprender la conexión con las necesidades espirituales de los africanos involucrados en el comercio internacional de esclavos y, al mismo tiempo, interpretar la larga duración de la devoción entre los afrolatinoamericanos de hoy.

Para hacernos una idea del significado que el Santo de Asís dio a la fundación de su Orden, leemos a continuación la sugerencia de Jacques Le Goff:

I nemici di Francesco sono coloro le cui definizioni comportano prefissi che rivelano la superiorità [...], super- (superior). In compenso, sono i disprezzati della società che vanno esaltati: minores, subditi⁷.

⁴ Es interesante observar la variedad y variabilidad de las noticias que circulan en la misma plataforma.

⁵ Las cuestiones planteadas hasta ahora se desarrollarán en las siguientes páginas, en las que el lector encontrará pistas e hipótesis útiles para formular opiniones y respuestas parciales.

⁶ Se trata de Edvaldo Santos, autor del canal Expedição 19 cuya finalidad es narrar la vida de santos católicos. La cita fue tomada del vídeo *História da vida de São Benedito (1524 - 1589) - Padroeiro dos Cozinheiros*. El documento fue subido en YouTube el 16 de junio de 2020 y se puede consultar pinchando aquí <https://www.youtube.com/watch?v=ddPuDutiGzM>

⁷ JACQUES LE GOFF, *San Francesco d'Assisi*, Laterza: Bari-Roma 2022, pp.116-117.

Entre los significantes del culto hay el de *fraternitas* que, de acuerdo con la propuesta de Francisco de Asís, debe entenderse como la promoción humana de la “uguaglianza nell’ umiltà” y la inclusión social del *pauper*⁸. En continuidad con esto, cobra vida el modelo pauperista-anacorético de santidad, de ascendencia cenobítica, que Benedetto Manasseri eligió para sí mismo y, de igual manera, se justifica su confluencia en un modelo devocional apto para *menores*: analfabetos, enfermos, esclavos, pobres.

La índole policéntrica y polimodal de la devoción ha sido investigada por Alessandro Dell’Aira y Giovanna Fiume que en sus larga trayectoria de estudio sobre *Benedetto il Moro*, también analizaron la incidencia de las interpretaciones locales en la creación del imaginario religioso del Santo, especialmente en América Latina, donde el culto goza de considerable popularidad.

La noción de imaginario para el estudio del culto a santas y santos requiere el análisis de la relación entre creencias religiosas y prácticas devocionales y pone al centro de la cuestión el uso de la imagen como dispositivo simbólico de representación visual con el cual el cuerpo de un santo se reencarna. De hecho, como observa Gustavo Andrés Ludeña, en su investigación sobre el uso de la noción de imaginario para los estudios sociales de religión, cuando “la cosa” no puede presentarse en carne y hueso a la sensibilidad de los devotos, el “objeto ausente se re-presente mediante una imagen”⁹. En su estudio sobre la santidad, Sofia Boesch Gajano dedica un gran espacio al uso de imágenes en las operaciones de adoración a santas y santos. En su perspectiva, tanto miniaturas como vidrieras, así como pinturas sobre tabla o lienzo, frescos, grabados, estampados y estatuas son esos lugares simbólicos que nutren las creencias y los objetos que estimulan la práctica de la devoción. La historiadora concluye afirmando que las imágenes surgen de la necesidad de materialización de lo sagrado y, juntos con las reliquias, y los devotos, contribuyen a definir la estructura y el significado de un culto que “si nutre di immagini”¹⁰.

Según subraya Absalón Jiménez Becerra, en su estudio etnográfico sobre el imaginario religioso en Bogotá, pinturas, grabados y estatuas permiten el acceso directo con el objeto fundacional de la fe:

Para los católicos la imagen religiosa es un elemento consustancial en su práctica: las imágenes de Cristo, las vírgenes, los santos y la infancia de Jesús, se convierten en un elemento de diferenciación con relación a las iglesias cristinas y, en general, al protestantismo [...]”¹¹.

A menudo, en la historia de la Iglesia católica, el uso de la imagen religiosa ha servido para hacer más eficaz una propuesta evangelizadora.

En efecto, como subraya Cecilia Pennacini, la predicación católica tiene una larga tradición pedagógica basada en el uso de las imágenes que por la rapidez con que transmiten un contenido han servido para “diffondere il Verbo”¹² tanto entre los

⁸ LE GOFF, *San Francesco d’Assisi*, cit., p. 117.

⁹ GUSTAVO ANDRÉS LUDEÑA, *La noción de imaginación en los estudios sociales de religión*, in «Horizontes Antropológicos», n. 37, marzo 2012, pp. 285-306, <<https://www.scielo.br/>> (9 octubre 2021).

¹⁰ GIOVANNA FIUME, *Il Santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, Franco Angeli, Milán 2002, p. 237.

¹¹ ABSALÓN JIMÉNEZ BECERRA, *Imaginário e memória religiosa em Bogotá*, in «Revista de antropologia experimental», n. 12, noviembre 2012, pp. 175-192, <<https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1861>> (11 octubre 2021).

¹² CECILIA PENNACINI (Coord.), *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e Metodi*, Carocci, Roma 2013, p. 198.

campesinos analfabetos de Europa como entre todos los que no estaban familiarizados con la doctrina, la liturgia y los preceptos.

Muchas veces, la misma estrategia evangelizadora ha sido utilizada en la época de la Conquista de América con la finalidad de remplazar fetiches e ídolos. Tanto en los Reinos de África como en los de América, y en las distintas islas del Atlántico, el proceso de cristianización llevado a cabo por los misioneros ha generado un intenso tráfico de cruces, crucifijos y rosarios, así como de retratos y estatuas de divinidades católicas, de la Virgen y de los santos. De igual manera, al proceso, de implementación de esta simbología siguió su decodificación y uso según exigencias y lógicas locales. En la opinión de Sofía Boesch Gajano, eso demuestra el carácter dinámico de los hechos religiosos que deben estudiarse teniendo en cuenta de la interacción entre agentes sociales culturalmente situados y procesos históricos¹³. Por cierto, ¿qué ha pasado con las imágenes de *Benedetto il Moro*? En este escenario, en el que cobra vida la manipulación de un símbolo religioso, puede entenderse el surgimiento de modelos devocionales polisémicos y su incidencia en la historia de un culto.

Es lo que sucedió con el *Santo Moro* desde que sus reliquias e imágenes circularon por intercesión de frailes franciscanos entre africanos e indígenas en las distintas sociedades de la América colonial. Según Alessandro Dell’Aira y Giovanna Fiume, la floreciente manipulación del símbolo es el resultado de su penetración en el corazón afroindígena del Nuevo Mundo¹⁴.

La hagiografía de fray Antonino da Randazzo, postulador de la causa de canonización de Benedetto Manasseri desde el 1620, abre caminos para reconstruir la historia del culto fuera del Reino de Sicilia, a partir de la circulación de las reliquias en el Reino de España. En *Vita et miracoli del beato Benedetto*¹⁵ se lee que ya el año 1606, por iniciativa del devoto comerciante Giovanni Domenico Rubbiano, una reliquia del hábito de Benedetto había llegado a la condesa de Modica, en Madrid. Paralelamente, el mismo Randazzo enviaba una reliquia al “padre commissario del Indie et altre in altri conventi”. Primero en los Reinos de España y Portugal, luego en la América Virreinal, en el Estado de Brasil y en el Reino de Angola, la devoción hacia Benedetto “se espalha tão rápido como fogo e pólvora”¹⁶ y alcanza el imaginario religioso de fieles de distinta identidad y clase social. En estas latitudes, además de blancos, los devotos son también indios, negros, mulatos, libres pero sobre todos esclavos. Como explica Giovanna Fiume:

Con il passare del tempo, Benedetto rappresenterà un modello di pacificazione tra i vari segmenti della società coloniale e alle confraternite e alle feste annuali a lui intitolate parteciperanno anche indios, mulatti e bianchi¹⁷.

Con el tiempo, Benedetto se convierte en un símbolo de pacificación entre los diferentes segmentos de América. En este sentido, su culto es un instrumento de agregación para devotos blancos, negros, indígenas. El aspecto conciliador del modelo

¹³ SOFIA BOESCH GAJANO, *La santità*, Laterza, Roma-Bari 1999.

¹⁴ ALESSANDRO DELL’AIRA, *La rotta di San Benedetto il Moro. Da San Fratello a Bahia*, Magazzini di Arsenale, Treviso 1999; GIOVANNA FIUME (Coord.), *Il Santo Patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni e strategie di età moderna*, Marsilio, Venecia 2000.

¹⁵ DA RANDAZZO, *Vita et Miracoli del Beato Benedetto di San fratello*, cit., p. 181.

¹⁶ EDVALDO SANTOS, *História da vida de São Benedito (1524 - 1589) - Padroeiro dos Cozinheiros*, YouTube 2020.

¹⁷ GIOVANNA FIUME, *Benedetto il Moro dalla Sicilia al Nuovo Mondo*, in «Studia Borromica. Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna», n° 31, 2018, pp. 73-114, <<https://www.torrossa.com/it/resources/an/2510223>> (29 settembre 2019).

de santidad fue destacado también por los hagiografos. Ya el año 1744, Apolinario da Conceição, cronista franciscano de la Provincia de Santo Antonio de Río de Janeiro, escribía:

assim dos brancos como dos pretos, estos por se lhes propor a um santo de sua própria cor, e condição, aqueles por ver a um de nascimento tão humilde e favorecido de Deos¹⁸.

El fraile refiere de que en Rio de Janeiro había devotos blancos y negros; los africanos adoraban Benedetto porque era un santo negro y esclavo, y los blancos porque, a pesar del humilde nacimiento, había sido favorecido por Dios.

Entre 1607 y 1625, estatuas, retratos y reliquias del Santo habían penetrado en varias partes de la América Colonial. Circulaban en las capitanías de Espirito Santo, Pernambuco, Río de Janeiro, Salvador de Bahía, así como en la capital Novohispana y en los Virreinos de Guatemala y Perú. Se habían erigido allí iglesias y fundadas cofradías, en honor de aquel “beato Benedetto, humile servo et di color negro per agiuto alla conversione delli populi negri nell’Indie”¹⁹. Este proyecto franciscano centrado en la evangelización de los africanos reducidos a esclavitud, también se basaba en el uso de imágenes de Benedetto. ¿Cuáles? Y ¿Cuál es su relación con el imaginario del Santo en las Redes Sociales?

No sabemos con precisión cuál era la representación iconográfica que circulaba en el Nuevo Mundo, pero se puede hacer una hipótesis sobre una ilustración que se remonta a 1667.

¹⁸ APOLINARIO DA CONCEIÇÃO, *Primazia seráfica na regiam da América. Novo descobrimento de santos, e veneraveis religiosos da Ordem Serafica, que ennobrece o Novo Mundo com suas virtudes, e açoens*, Lisboa 1773, p., 267.

¹⁹ DA RANDAZZO, *Vita et Miracoli del Beato Benedetto di San fratello*, cit., p. 175.



Fig. 1 La Virgen, Benedetto y el niño Jesús. Pietro Tognoletto. Paradiso Serafico, 1667

Se trata de una imagen que aparece en el *Paradiso Seráfico*²⁰ de Pietro Tognoletto, un texto que el cronista franciscano escribió para reconstruir la fértil historia de la Reforma de la Observancia en el Reino de Sicilia. En la escena, enmarcada por flores y pájaros, están la Virgen María, Benedetto y el niño Jesús. La Virgen está sentada sobre un manto de nubes y tiene los brazos abiertos que simbolizan la entrega del niño al Santo. Tanto el gesto de la Virgen como la actitud de Benedetto, que acoge al niño con mirada calmada, se puede interpretar como un signo de reconciliación entre blancos y negros, al que hemos aludido antes. Sin embargo, hay otras interpretaciones. La primera proviene de las hagiografías sicilianas, que escriben de la relación familiar entre la Virgen y Benedetto, la otra es respecto al niño que es un topos de devoción franciscana. En cualquier caso, la representación de Tognoletto tendrá un impacto decisivo en la historia del culto, y marcará, tanto el significado del modelo de santidad y devoción, como la construcción y manipulación del símbolo.

En las Redes Sociales la imagen goza de popularidad y compone el rico repertorio visual y audiovisual del imaginario religioso del Santo. La encontramos tanto en su versión original como adaptada a los contextos locales, donde la Virgen ha desaparecido y han quedado Benedetto y el niño Jesús que se imponen en forma de estatuas en los altares o en las paredes de basílicas, conventos e iglesias, tanto en Brasil como en México y Perú. Con su presencia en Instagram y Pinterest, las dos representaciones atestiguan la confluencia del dato hagiográfico en la realidad virtual, así como la continuidad del símbolo. La representación hizo su incursión también en YouTube, donde circula otra interpretación sobre la unión de Benedetto con el niño Jesús que está asociada a un acontecimiento milagroso ocurrido en Brasil en 1612. Esto explica la popularidad de la imagen entre los usuarios afrolatinoamericanos. La fuente audiovisual es el youtuber Edvaldo Santos, que habla de un supuesto milagro de resurrección en el que Benedetto habría resucitado a un niño negro considerado muerto. El autor no profundiza la cuestión, sin embargo, buscando un hilo conductor con la historia, algo aparece en la hagiografía de Apolinario da Conceição. El fraile cuenta de la resurrección del hijo de una africana reducida a esclava doméstica en una familia de Rio de Janeiro. Según el testimonio, el milagro se produjo gracias al uso de una imagen del Santo que circulaba entre el convento franciscano y las casas de los devotos. Por esta razón, la unión de Benedetto con el niño Jesús ha dado lugar a interpretaciones asociadas al tema de la esclavitud y del racismo.

Una imagen muy difundida entre los devotos brasileños en Instagram y Pinterest retrata al Santo en un marco de palmeras, y es utilizada durante la recitación de una oración en favor de la hermandad entre los hombres, independientemente del color de la piel.

²⁰ PIETRO TOGNOLETTA, *Paradiso Serafico del fertilissimo Regno di Sicilia*, Archivio storico Arcidiocesi, Palermo 1667.



Fig. 2 ANONIMO, *Oração a São Benedito*, Instagram

En la *Oração a Sao Benedito* el Santo hijo de esclavos está llamado a liberar a la humanidad de la esclavitud y del racismo.

Otra representación bastante viral en Instagram es un ejemplo de manipulación del símbolo, porque, en lugar de poner al niño en los brazos de Benedetto, pone en su mano izquierda una jaula abierta en señal de liberación.



Fig. 3 PALMINTERI SCALISI IGOR, *Benedetto il Moro*, Palermo, 2018, fotografía de la autora

Se trata de una Pintura Mural que retrata *Benedetto il Moro* en las paredes de una iglesia en desuso en el barrio Albergheria de Palermo, en Sicilia. Aunque la imagen rompa con el modelo iconográfico analizado hasta ahora retoma el tema de la liberación de toda esclavitud y subraya el aspecto pacificador del símbolo. La pintura fue realizada en el verano de 2018 por Igor Scalisi Palmintieri, artista visual y devoto. El proyecto ha surgido con ocasión de los Mundiales Antirracistas que cada año tienen lugar en este barrio, donde también viven afroitalianos y migrantes procedentes de África. Según el artista, la presencia de su obra en el barrio podría favorecer la interculturalidad entre los ciudadanos que están llamados a afrontar diariamente el tema de la acogida. Asimismo, es una manera de hacer memoria histórica sobre el vínculo que une Palermo con un modelo de santidad negra. Por último, el deseo del autor es que los africanos descubran con la ciudad un sentido de pertenencia. La Pintura Mural, que irrumpe en la escena, retrata al *Santo Moro* con el hábito franciscano, azul para la ocasión, y los tres nudos de pobreza, castidad y obediencia. A los pies lleva zapatos de futbolista, los cabellos son rizados, los labios vistosamente carnosos y el rostro enteramente enmarcado en el aureola de la bienaventuranza. Su mano derecha está dirigida hacia el pecho, y parece estar en oración, al punto de la bendición. Su mano izquierda tiene la jaula abierta que simboliza la búsqueda de la libertad.

En las Redes Sociales, la imagen ha levantado un debate acerca de las condiciones de malestar que los africanos se ven obligados a afrontar en los viajes migratorios hacia Europa.

Además, es utilizada para reflexionar sobre el racismo, así como sobre las nuevas esclavitudes. Por último, al leer los comentarios en Instagram, se ha puesto de manifiesto que entre los usuarios, además de los italianos, destacan los afrolatinoamericanos, que son solidarios con la causa africana y contribuyen al debate añadiendo ejemplos locales y opiniones. Se puede concluir que el significado de la Pintura Mural entre usuarios y devotos en las Redes Sociales está asociado a los temas de la liberación de los pueblos africanos del yugo de la esclavitud y a la búsqueda de una reconciliación de Europa con África y América.

Lo que se ha presentado en estas páginas resume sólo un aspecto del variado imaginario religioso con el que el Santo se reencarna en las Redes Sociales. Antes de concluir, vale la pena leer y comentar el extracto de una descripción con la que Giovanna Fiume expresa otro lado de las muchas interpretaciones locales que hay de Benedetto entre América Latina y la Web.

Le statue lignee vengono abbigliate in modo originale: il saio è nero, azzurro, viola, bianco, il santo tiene in mano un mazzo di fiori o una maraca o la croce di Gesù; indossa cappelli dalla foggia improbabile (da marinaio, un piccolo panama, un sombrero, la bombetta peruviana); in Venezuela porta maracas e bottiglia di rum sotto il braccio oppure è armato di fucile [...] ²¹.

²¹ FIUME, *Benedetto il Moro dalla Sicilia al Nuovo Mondo*, cit., p. 102.



Fig. 4. Fiume Giovanna, San Benito con saio viola, bombín y maracas, Perú, 2005, Colección privada de Giovanna Fiume.

Además de ser representado con el niño Jesús en sus brazos, como sucede en Brasil, México y Perú, y como jugador de fútbol como pasa en Palermo, el Santo tiene aquí los rasgos de los devotos de Panamá y Venezuela que lo han recreado a su imagen y semejanza. En este escenario, el hábito es de color, en las manos lleva flores o fusiles y maracas, a veces botellas de ron, y usa improbables sombreros de marinero o los tradicionales de Panamá.



Fig. 5 ANONIMO, San Benito, un guerrillero en Mucuchíes. Instagram

Todo indica que el imaginario de *Benedetto il Moro* destaca hoy por su identidad latinoamericana, no sólo afro sino también indígena.

En este artículo se ha visto como el imaginario religioso del Santo, entre historia y realidad virtual, gira en torno a los temas de la unión mística entre blancos y negros, de la esclavitud y de la libertad de los africanos, así como de la liberación de la humanidad de sentimientos racistas, y es expresión simbólica de un modelo de santidad y devoción polisémica que se basa en el ideal franciscano de *fraternitas* y reconciliación. Sin duda, los franciscanos han contribuido a la promoción del culto, así como a la construcción del símbolo a considerar como un mensaje de humanización permanente. Para concluir, se propone el extracto de un vídeo presente en YouTube,

donde un fraile del convento palermitano de *Santa Maria di Gesù* explica lo que acaba de ser mencionado:

San Benito il moro, humilde fraile franciscano, hijo de esclavos y de piel negra, resplandece en el mundo como un signo de promoción humana [...]. Su mensaje se conjuga con todos los tiempos porque es un mensaje de humanización permanente, [...] él proclama en la caridad la derrota de cualquier clase de esclavitud, de aquellas que proviene de los hombres y de aquellas que proviene del mal. Él repropone la figura del verdadero franciscano que sirve al hombre [...] él siempre solícito [...] por aquellos que en la vida tienen menos, los pequeños, los pobres, los excluidos, los emigrantes, los perdedores. La fama de su santidad admirable supera todos los confines [...] ²².

Conclusiones

Al principio de estas páginas se plantearon tres preguntas sobre la incidencia de la popularidad del *Santo Moro* en las Redes Sociales. La primera fue para investigar su impacto en la historia del culto y con la segunda enfocamos la construcción y manipulación del símbolo, intentando interpretar los significados que los devotos atribuyen tanto al modelo de santidad como a las prácticas que le dirigen. Desde un punto de vista metodológico, la dimensión hermenéutica ha sido investigada en diálogo con hagiógrafos de los siglos XVII y XVIII, con los usuarios de las Redes Sociales y con la reciente historiografía, ya que uno de los objetivos fue averiguar convergencias o discrepancias entre historia y realidad virtual.

En este sentido, la interacción con los devotos ha sido la clave para evaluar las oportunidades de estudiar un objeto de la historia del siglo XVII dentro de un archivo que habla y donde, tanto las imágenes, como los comentarios y las noticias, pueden desaparecer o multiplicarse con un clic. En segundo lugar, ha servido para aclarar si los contenidos visuales y audiovisuales que ellos crean, difunden y manipulan pueden considerarse una extensión cultural de la historia del culto o una realidad paralela, en la que han surgido prácticas devocionales discontinuas.

A este respecto, la investigación muestra los siguientes resultados. En primer lugar, es evidente que la popularidad de que goza el Santo en la Web es alimentada por el carácter interactivo de las plataformas, donde los fieles tienen una percepción global de la devoción y se incitan mutuamente. Si esto sirve para garantizar la continuidad del culto, por otra parte, la ausencia de control sobre los datos que circulan ha dado lugar a la difusión de noticias y representaciones no siempre compatibles con los datos hagiográficos.

Esto, sumado a las interpretaciones locales del símbolo, ha contribuido a crear un imaginario religioso híbrido, hasta el punto de que, entre los no expertos, tal como hemos adelantado en la introducción, puede surgir la pregunta: ¿Se trata del mismo santo?

En otras ocasiones, sin embargo, ha sido sorprendente la continuidad entre las interpretaciones hagiográficas, audiovisuales y visuales. En este sentido, se ha visto que entre la construcción histórica y la manipulación del símbolo se ha producido una evolución coherente y compatible, tanto con las nuevas exigencias devocionales, como

²² FRANCISCO ROBERTO ROSAS CASTILLO, *San Benito de Palermo. Vida y Milagros Parte 01*, YouTube 2012. Se puede ver el vídeo pinchando aquí <https://www.youtube.com/watch?v=B7I7at-ZynM>

con los cambios de la historia: El Santo hijo de esclavos africanos y terciario franciscano, que representaba la unión pacífica entre blancos y negros en las sociedades esclavistas de África, Europa y América, es hoy un símbolo de promoción humana e interculturalidad, un libertador de toda forma de racismo y esclavitud, y un aliado de los africanos, ya sean los migrantes que llegan a Palermo o los descendientes de los esclavizados en América Latina.

El contenido de la tercera y última pregunta, en cambio, refleja el interés por lo que, lejos de los archivos, de una plaza, de una iglesia o incluso de un domicilio particular, sucede con una devoción en las plataformas virtuales. Además, se centra en la necesidad de entender, en primer lugar, si es posible considerar las Redes Sociales como un archivo en el que hacer historia, en segundo lugar, con qué impacto en la investigación, y en tercer lugar, con qué método.

Tanto Instagram como YouTube han sido tamizadas con el propósito de decodificar sus contenidos y codificarlos como material de archivo. No siempre ha sido fácil acceder a las fuentes, que a menudo son anónimas, y, como ya se ha dicho, son indisciplinadas por naturaleza, es decir, aumentan, cambian, se reducen o desaparecen sin previo aviso. Pero, al aceptar este compromiso, la investigación puede encontrar la ventaja de tener acceso a un archivo global y multi situado, donde el historiador tiene delante de sí toda la documentación que necesita. Queda por decidir cómo usar e interpretar el material en cuestión. En este estudio, se ha optado por un método interdisciplinar que se ha basado en el método histórico de la Escuela de los Annales, así como en el de la antropología interpretativa de Clifford Geertz. Sin embargo, hay que subrayar que sin un conocimiento previo de las hagiografías, y el apoyo de los datos historiográficos y orales, algunos objetivos no se habrían alcanzado.

Para concluir, se puede afirmar que las Redes Sociales han contribuido a la investigación histórica sobre el imaginario religioso de *Benedetto il Moro* pero, para alcanzar este objetivo, ha sido necesario configurar la Web como un archivo donde los devotos viven el culto de manera real, y lo que ponen en escena, aunque a veces puede parecer extraño, no es ficción sino su interpretación de la historia y su manera de conferir sentido al culto.