

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANA PAULA TEIXEIRA E SANTOS

**UM PROFETA EM FLORENÇA: GIROLAMO SAVONAROLA E O PROJETO
POLÍTICO RELIGIOSO DA *RES PUBLICA* (SÉCULO XV)**

GOIÂNIA

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☒ [X] Dissertação ☐ [] Tese

2. Nome completo do autor

Ana Paula Teixeira e Santos

3. Título do trabalho

UM PROFETA EM FLORENÇA: GIROLAMO SAVONAROLA E O PROJETO POLÍTICO RELIGIOSO DA RES PUBLICA (SÉCULO XV)

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ [X] SIM ☐ [] NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Armênia Maria De Souza, Professor do Magistério Superior**, em 14/06/2022, às 17:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **ANA PAULA TEIXEIRA E SANTOS, Discente**, em 20/06/2022, às 15:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&i_d_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2917283** e o código CRC **D5B7FE9A**.

Ana Paula Teixeira e Santos

**UM PROFETA EM FLORENÇA: GIROLAMO SAVONAROLA E O PROJETO
POLÍTICO RELIGIOSO DA *RES PUBLICA* (SÉCULO XV)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Faculdade de História da Universidade
Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre em História.

Área de Concentração:

Culturas, Fronteiras e Identidades

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários
Sociais

Orientadora: Profa. Dra. Armênia Maria de Souza

GOIÂNIA

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Santos, Ana Paula Teixeira e
UM PROFETA EM FLORENÇA: [manuscrito] : GIROLAMO
SAVONAROLA E O PROJETO POLÍTICO RELIGIOSO DA RES
PUBLICA (SÉCULO XV) / Ana Paula Teixeira e Santos. - 2022.
CCXLVII, 247 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Armênia Maria de Souza.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,
Goiânia, 2022.

Bibliografia.

Inclui mapas, lista de figuras.

1. Girolamo Savonarola. 2. Florença. 3. Republicanismo. 4. Cultura
política. 5. Projeto político-religioso. I. Souza, Armênia Maria de,
orient. II. Título.

CDU 94(100)“05/...”



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **056/2022** da sessão de Defesa de **Dissertação** de **ANA PAULA TEIXEIRA E SANTOS**, que confere o título de **Mestre(a) em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **doze dias do mês de maio do ano de dois mil e vinte e dois**, a partir da(s) **14h30**, via **videoconferência**, realizou-se a sessão pública de **Defesa de Dissertação** intitulada **“UM PROFETA EM FLORENÇA: GIROLAMO SAVONAROLA E O PROJETO POLÍTICO RELIGIOSO DA RES PUBLICA (SÉCULO XV)”**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Terezinha Oliveira (UEM)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Dulce Oliveira Amarante dos Santos (PPGH/UFG)**, membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da **Dissertação/Tese**, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **doze dias do mês de maio do ano de dois mil e vinte e dois**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno, Coordenador de Pós-graduação**, em 24/08/2022, às 16:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Armênia Maria De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 24/08/2022, às 16:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **DULCE OLIVEIRA AMARANTE DOS SANTOS, Usuário Externo**, em 02/09/2022, às 19:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3140008** e o código CRC **0CAE22E7**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora doutora Armênia Souza, pela confiança e pela paciência nesse processo. Sou grata, desde o início, por ter me proporcionado a liberdade de escolha do meu tema e, ao longo das orientações e aulas, por cada conhecimento dividido, por ter me auxiliado na minha construção como pesquisadora, por essa chance de ter como orientadora uma pessoa tão distinta. Pela compreensão, reconhecimento e atenção.

Às professoras doutoras Dulce Amarante e Terezinha Oliveira por terem aceitado participar da minha banca de qualificação, pelo olhar criterioso na leitura do meu texto e pelos comentários que transformaram aquele momento de tensão em uma ocasião de instigação intelectual e aprendizado. A oportunidade de receber as observações feitas por duas profissionais de tão alto nível é, sem dúvida, motivo de gratidão e cada apontamento, sugestão, correção e indicação me suscitaram a me apaixonar ainda mais pelo meu trabalho e pela potência da bagagem intelectual que, assim como a minha orientadora, carregam. A força de três mulheres medievalistas, competentes como são, é um estímulo imenso.

À CAPES que, por meio das bolsas de Mestrado que oferece, permite a permanência dos pesquisadores nos cursos de pós-graduação, subsidiando o desenvolvimento do conhecimento acadêmico no Brasil.

Ao meu pai, Paulo Goiás, a quem tantas vezes já disse, mas faço questão de repetir: tenho consciência que, no meio dos meus muitos defeitos, todas as qualidades que desenvolvi são fruto do seu exemplo e resultado do seu amor. O seu acolhimento sensível em tantos diferentes momentos da minha vida e agora mais recentemente sempre foi meu maior apoio para suportar os momentos ruins e é sua inspiração que sempre me impulsiona a crescer, a procurar ser melhor como pessoa. Obrigada por me ensinar a lutar e por me receber de braços abertos nos momentos que a luta fica pesada. Foi você quem me apresentou os prazeres da leitura e a importância da dedicação, disciplina e da responsabilidade e eu ainda tenho muito a aprender com você, não só nesses aspectos. O homem educado, simpático, comprometido, correto e batalhador que você é me norteia na vida e eu admiro muito sua coragem de olhar pra si, de cuidar do seu emocional, de dividir comigo a sua história, mostrar que a “fragilidade” faz parte da vida, mas que sempre podemos nos tornar maiores e mais capazes, enfrentar as adversidades. Obrigada por ter a força de assumir suas limitações e com isso fazer com que eu não me sentisse só ou prisioneira das minhas próprias. Obrigada pelo suporte financeiro e pelo cuidado incansável, pelo empenho de uma vida inteira que me deram as bases para chegar até aqui, pela segurança. Obrigada por se orgulhar de cada conquista minha, esse é o maior reforço

do mundo. Sou muito abençoada de poder ser sua filha, é o maior presente que já recebi de Deus, é tudo pra mim.

Ao meu namorado, Leon Duarte, pelo companheirismo constante. Por ter estado ao meu lado sempre que precisei, por ter tornado muito mais leves os desafios e trazido ainda mais alegria para os dias bons. Por cada sorriso seu, que tanto significa para mim e que me traz tanta paz, e por ser o responsável pela maioria dos meus sorrisos e pelos melhores deles. Sua presença permanente nesse tempo do mestrado que me deu força, seus atos de amor, sua escuta de todo dia, nossa caminhada lado a lado foi fundamental. Obrigada por ter aberto mão de momentos de conforto para estar junto de mim, obrigada por acreditar em nós e desejar que permaneçamos trilhando nossa vida lado a lado, por se dispor a construir uma relação saudável, a realizar ajustes para nos tornarmos melhores individualmente e como casal. Obrigada por intervir em meu favor, por ter suportado o meu pior nas minhas crises de ansiedade e permanecido, pelas trocas de mensagens ao longo de cada dia, por sempre me querer por perto, pelos programas que fazemos, pelas várias caronas, pelos gestos de colaboração, por ser uma pessoa esforçada e honesta. Por ser meu amor.

Às minhas tias, Maria Nini e Maria Imelda, pelo afeto que me ampara, que segue em mim como referência. Por quererem tanto meu bem e agirem pra me proporcionar esse bem-estar. Por se preocuparem e zelarem por mim na nossa convivência. À tia Nini pelo cuidado diário e incansável em casa, pela generosidade infinita e pela doçura, que eu jamais saberei retribuir à altura. Obrigada por fazer tanto por mim da forma mais gentil possível. Obrigada por ter aceitado, com tanta consideração por mim, que eu invadissem a sala de casa para estudar desde o início do isolamento, alterando a rotina da casa e me privando de um espaço meu. À tia Edinha por ser a verdadeira encarnação da força e por sempre ter sido pessoa que, mesmo em meio às dificuldades, leva sempre a todos à sua volta as melhores risadas, levantando os ânimos e o astral de todos que a cercam. Por se colocar à disposição de ajudar a todos e também a mim, com tanto afinho e verdade de doação, por mesmo quando estive viajando para longe nos últimos dois anos, ter se lembrado de mim e vir demonstrar seu carinho e sua proximidade.

À Pethymã Pires por ter me ajudado e socorrido tantas vezes, por ter trabalhado comigo as ferramentas necessárias para que eu enfrentasse meus medos e ansiedade, por ter me acompanhado e me ensinado as técnicas que precisei para lidar com a insegurança e o receio da insuficiência, sempre firmada na ciência. Por ter aberto mais espaço em sua agenda para me atender e por ter me ouvido, aguentado minhas falas repetidas, me respondido até fora do horário, por fazer comigo um processo de Psicoeducação muito lindo desde o início do tratamento, que mudou muito minha vida e a continua a contribuir para que mude para melhor.

Sou grata por poder ter como terapeuta alguém com tanta habilidade e experiência profissional. Obrigada por ter me dado impulso para agir, para superar minhas limitações, me impelir a ir além e crer que eu alcançaria meus objetivos. Por ter me acalmado e me ensinar a me auto regular a aceitar o que é inevitável. E, enfim, pela afeição recíproca firmada entre nós nesses anos.

Aos meus amigos.

À Verônica Luz por ser minha melhor amiga da vida toda. Por me respeitar, por sempre ter um colo pra mim em seu coração, por ter as palavras mais amáveis e incentivadoras, como só você tem, por validar minhas emoções a todo momento, se colocando no meu lugar, pela compreensão, compaixão, empatia. Os nossos telefonemas em 2020 e a certeza da nossa amizade fizeram total diferença. Obrigada por me salvar, obrigada por ter valores tão parecidos com os meus, por ser carinhosa e gentil. Por nosso sentimento nunca ter mudado, mesmo com a distância e o contato não tão frequente quanto gostaríamos, eu não podia ter pedido uma pessoa tão boa para ser minha amiga. É um grande tesouro na minha vida.

Ao Heitor Maia e à Isabela Wender, pela vontade de estarem por perto, por fazerem questão, pelos passeios e encontros, pelos finais de semana. Por terem sido capazes de fazer com que eu me divertisse de verdade depois de algum tempo no meio da pandemia, por tolerarem minha prudência (por vezes exagerada) com relação ao vírus. Por fazermos essa amizade dar certo, mesmo com nossas diferenças e eventuais incompatibilidades. Por serem a personificação de um dos locais onde me encontro, me identifico e desejo pra minha vida, por termos esse círculo de amizade tão nosso, onde me sinto à vontade e posso ser quem sou. Por ser tão natural nossas saídas, por serem duas das pessoas mais engraçadas que conheço e por gostarem de mim.

Aos meus amigos Andrielly, Dayanne, Isabella, João Elias, Maurício e Roger. Obrigada por estarem comigo até hoje, pelos compartilhamentos virtuais e chamadas de vídeo com jogos, que transformaram e me acalentaram em meus dias de pandemia, por não desistirem de mim, por mantermos nosso vínculo mesmo após tantos anos. É muito bom ter um espaço para descontraírmolos e nos sentirmos confortáveis. Sou grata por termos entrado na vida adulta juntos, discutirmos os desafios do nosso desenvolvimento de forma espirituosa, fraterna e encorajadora. Pelo nosso posicionamento político em comum, sempre em nome do coletivo, e pelas nossas práticas coerentes com nossos ideais, pelas zoeiras e tantos movimentos de ternura entre nós. Por trazerem ao meu peito essa energia da nossa adolescência, por sermos um grupo no qual cada um importa e tem seu lugar. Por me fazerem sentir querida. Andrielly e João, a vocês um agradecimento à parte, por serem vocês, por manifestarem o sentem por mim, por

perdoarem minhas ausências diante dos convites para sair e por ainda assim quererem minha amizade, do mesmo modo como eu quero a de vocês. Por valorizarem esse lugar do “amigo” na vida de vocês, entenderem a importância desse lugar. Por ser tão especial o sentimento de amizade que tenho por vocês e porque sei que essa relação vai se fortalecer sempre mais, por terem tanto a ver comigo e me fazerem sentir pertencente.

E a todos os meus outros amigos, familiares e pessoas queridas que, por meio desses laços, esses que são a razão mais bonita da nossa existência como seres humanos, me fazem querer agradecer por estarem implicados em quem eu sou e o serem parte do que importa pra mim, mesmo aqueles com quem a periodicidade do contato se arrefeceu: Armando, Bárbara, Rayssa, Nathalie, Marcela, Renata...

RESUMO

No ano de 1494, um acontecimento transformaria a história da cidade de Florença e mudaria os rumos do jogo político italiano, a entrada do rei francês Carlos VIII no território peninsular, com o intuito de reivindicar o trono do reino de Nápoles ao sul da região. Nesse contexto, a figura do frade Girolamo Savonarola ganhou grande relevo, já que o dominicano afirmava ter predito a aproximação do rei em sua profecia sobre a chegada de um ‘novo Ciro’ em Florença, um homem que atuaria libertando o povo do poder do governo tirânico local e possibilitando a instauração de uma república aos moldes do que seria desejado por Deus. Foi assim que o clérigo passou a ser uma referência definitiva como guia político da cidade de Florença, orientando a população, por meio de seus sermões, a respeito da forma correta de implantação do novo regime republicano e chegando mesmo a escrever, a pedido dos magistrados do início do ano de 1498, um livro em língua vernácula contendo seu projeto político-religioso para a cidade. Nossa proposta com esse trabalho é compreender as bases desse projeto a partir de tais sermões e do seu tratado; entender como esse projeto pôde se configurar naquele momento histórico específico, considerando sua alegação como profeta, a cultura política florentina e a análise de seu uso dos conceitos de ‘bem comum’, ‘tirania’ e ‘liberdade’, elementos que tornaram possível a defesa de seus preceitos de um poder de base republicana, inspirado em seus valores cristãos.

Palavras-chave: Girolamo Savonarola; Florença; Republicanismo; Cultura política; Projeto político-religioso.

ABSTRACT

In the year of 1494 an event would transform the history of the city of Florence and would change the course of Italian political game, the entry of the French king Charles VIII into the peninsular territory, to claim the throne of the kingdom of Naples in the south of the region. In this context, the figure of the friar Girolamo Savonarola gained great importance, since the Dominican claimed to have predicted the approach of the king in his prophecy about the arrival of a 'new Cyrus' in Florence, a man who would free the people from the power of the tyrannical government and would enable the establishment of a republic as desired by God. This is how the cleric became a definitive reference as a political guide for the city of Florence, conducting the population through his sermons about the correct way of implementing the new republican regime and even writing, at the request of the magistrates from the beginning of the year of 1498, a book in vernacular containing his political-religious project for the city. Our proposal with this work is to understand the bases of this project through such sermons and his treatise; understand how this project could be configured at that specific historical moment, considering his claim as a prophet, the Florentine political culture and the analysis of his use of the concepts of 'common good', 'tyranny' and 'freedom', elements that made possible the defense of its precepts of a power of republican base, inspired by its Christian values.

Keywords: Girolamo Savonarola; Florence; Republicanism; Political culture; Political-religious project.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização das corporações e das profissões em Florença (séculos XIII-XIV)	40
Figura 2 – ‘ <i>Giuditta e Oloferne</i> ’ (1453-1457)	58
Figura 3 – ‘ <i>Santissima Trinitá</i> ’ (1426-1428)	59
Figura 4 – ‘ <i>Nascita di Venere</i> ’ (1485)	59
Figura 5 – ‘ <i>La Primavera</i> ’ (1482)	60
Figura 6 – Planta do centro de Florença no século XV	69
Figura 7 – Pintura da cidade de Florença no século XV	70
Figura 8 – Mapa da Península Itálica no fim do século XV	96
Figura 9 – Alegoria do Mau Governo (1337-1340)	206

SUMÁRIO

1	
INTRODUÇÃO.....	13
2 FLORENÇA NA BAIXA IDADE MÉDIA: UMA CIDADE E SUAS TRANSFORMAÇÕES.....	23
2.1 Estrutura política e sociocultural de Florença na Baixa Idade Média	23
2.1.1 A cidade de Florença e o movimento comunal	23
2.1.2 As ordens mendicantes e as cidades italianas	32
2.1.3 Divisões socioeconômicas e a escalada do governo oligárquico em Florença	39
2.1.4 A questão cultural em Florença	51
2.2 Conflitos políticos internos na Florença do século XV	62
2.2.1 A organização institucional da política florentina	66
2.2.2 A ascensão ao poder da família Medici	70
2.2.2.1 O governo de Cosimo de' Medici	74
2.2.2.2 O governo de Piero di Cosimo de' Medici	78
2.2.2.3 O governo de Lorenzo de' Medici	81
2.2.2.4 O governo de Piero di Lorenzo de' Medici	89
3 GIROLAMO SAVONAROLA: UM HOMEM DE SEU TEMPO	94
3.1 A trajetória de um profeta	94
3.1.1 Os primeiros anos da vida do frade	97
3.1.2 A conversão de Savonarola em clérigo e seus primeiros anos como pregador	107
3.1.3 A revelação de seu chamado profético e sua primeira passagem por Florença	112
3.1.4 O retorno de Savonarola para Florença e suas profecias no local	114
3.1.5 A suposta realização da grande profecia de Savonarola e o envolvimento político do frade	123
3.1.6 O declínio do prestígio do profeta e sua execução	126
3.2 As bases filosóficas e teológicas do pensamento do frade	135

3.2.1 A educação dominicana de Savonarola	137
3.2.2 Os fundamentos históricos e teológicos da alegação de Savonarola enquanto profeta	143
3.2.3 Avaliação das profecias de Savonarola em Florença	155
4 O PROJETO POLÍTICO DE SAVONAROLA PARA FLORENÇA EM SEUS SERMÕES E NA OBRA “TRATADO SOBRE O REGIME E O GOVERNO DA CIDADE DE FLORENÇA” (1498)	164
4.1 Sermões de Savonarola: de 1494 até a escrita de seu Tratado (1498)	164
4.1.1 A ‘cultura política’ como conceito	164
4.1.2 Os sermões de Savonarola em seu contexto político	166
4.1.3 A tipologia dos sermões	168
4.1.4 Análise dos significados dos sermões de Savonarola	171
4.1.5 A concepção política nos sermões savonarolianos	176
4.2.1 O republicanismo no Renascimento	189
4.2.2 A tipologia do ‘Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença’	200
4.2.3 Os conceitos e os ideais republicanos no ‘Tratado’	205
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	225
BIBLIOGRAFIA	230

1 INTRODUÇÃO

Girolamo Savonarola, natural da cidade italiana de Ferrara, formado como frade dominicano no convento de San Domenico em Bolonha, é tido pelos estudiosos contemporâneos como uma das figuras mais emblemáticas dentre aqueles que influenciaram as transformações políticas de Florença, no final do século XV.

A análise de sua vida e atuação na cidade não é o suficiente para explicar o contexto histórico e as mudanças do momento. Como se constatou no campo da pesquisa historiográfica, pelo menos desde que a chamada antiga históriapolítica, ligada aos feitos dos grandes homens, passou a ser sistematicamente questionada, a análise de qualquer sujeito individualmente é limitada. Contudo, na avaliação da forma como o período de tempo em que viveu moldou o pensamento e as ações de Savonarola, os impactos que sofreu de seu meio e como foi capaz de responder, reagir e criar, dentro dos limites impostos pelas condições da sociedade em que viveu, nos fornecem vestígios que nos permitem, partindo do particular, alcançar interpretações gerais sobre relações e estruturas que distinguiram a época e o local em que o frade esteve inserido.

Savonarola, enviado pelos seus superiores da Ordem de São Domingos a Florença pela primeira vez em 1482, aos trinta anos de idade, ficaria na cidade até o ano de 1487. Foi justamente nesse meio tempo, mais especificamente no ano de 1484, que o pregador, ainda pouco maduro em sua forma de se comunicar com seus ouvintes, em uma de suas viagens para apresentar seus sermões, teria tido uma revelação sobre o dom religioso que, mais tarde, o levaria a adquirir grande parte de sua fama na península itálica: o frade descobre-se profeta. Contudo, nessa primeira passagem pela cidade da Toscana, não discutiria ainda abertamente suas profecias.

Foi somente quando retornou para a cidade, na qual passaria o resto de sua vida, em 1490, a convite do chefe da cidade, Lorenzo de Medici, e por sugestão do filósofo humanista Giovanni Pico della Mirandola, com quem tivera um bom relacionamento durante sua primeira passagem por Florença, que o dominicano começaria a adentrar cada vez mais em temáticas propriamente florentinas, a partir das quais ele faria suas grandes previsões.

Na cidade, embora dominada pela família Medici desde 1434, prevaleciam ainda ideias e valores de uma cultura política republicana, cujas bases teriam sido formadas no período comunal de Florença que datava de séculos antes. Essa cultura política republicana, de acordo com nossa defesa, seria admitida e adaptada por Girolamo Savonarola em suas falas e escritos, principalmente a partir de 1494, quando se deu a entrada do rei francês

Carlos VIII nas terras da península itálica - que ele supostamente teria predito - e, em seguida, a expulsão dos Medici pelos florentinos.

O frade, que nessa altura já tinha alcançado bastante reconhecimento em razão, principalmente, de tais profecias, acabou por isso mesmo sendo escolhido como um dos intermediadores na relação diplomática com o rei. Com isso, Savonarola, que já havia chegado a fazer críticas veladas ao governo Lorenzo (que, como seu pai e avô, comandou individualmente a cidade, apesar da constituição local não estabelecer legalmente a possibilidade de um governo particular), passou então a discutir de forma mais deliberada assuntos políticos em seus sermões. Eliminado o governo da família (interpretado por muitos florentinos como tirânico) como resultado de uma mal sucedida manobra de Piero di Lorenzo de' Medici, que fez com que os opositores do grupo e mesmo muitos de seus partidários se unissem contra ele, as ideias savonarolianas passariam a afetar consideravelmente as mudanças em direção a outro modelo de regime de poder. Esse modelo foi considerado à época como republicano e a aceitação de suas ideias fez com que o ferrarenses fosse até mesmo instado pelos novos governantes a escrever um tratado com suas recomendações políticas para a cidade.

Esse envolvimento não resultaria, entretanto, somente no aumento de seu prestígio entre aqueles que o apoiavam, ele também reunia cada vez mais opositores dentro e fora da cidade. Um deles, em especial, seria fundamental em sua queda: o papa Alexandre VI.¹ As críticas do frade à antiga corrupção papado se juntariam naquele momento às suas desavenças políticas pessoais com esse pontífice. Com a multiplicação de seus adversários (grande parte deles antigos e poderosos aristocratas), e a não efetivação de suas profecias sobre a volta do rei francês à cidade toscana, Savonarola acabou perdendo grande credibilidade. Tendo, por fim, sido convocado por um oponente, um frade franciscano, a participar de um ordálio pelo fogo (como forma de prova de suas verdades proféticas), que acabou sendo mal sucedido, foi cercado pelos florentinos no convento de *San Marco*, onde atuava, e capturado.

Preso pelo governo de Florença, foi posto sob tortura por emissários papais e teria, teoricamente, confessado a falsidade de seu poder profético, resultando em sua condenação e

¹ Alexandre VI, cujo prenome de batismo era Rodrigo, pertenceu a família Bórgia e nasceu em território espanhol, possuindo abundante fortuna. Ele foi, segundo aponta Leandro Rust, eleito como papa em 1492 como resultado de uma série de negociações envolvendo altas somas de dinheiro e promessas de cargos eclesiásticos àqueles que garantissem seu posto como Vigário de Cristo. Além da simonia, Alexandre VI, ao assumir o pontificado, deu continuidade à prática de concessão de benesses e promoção social dos membros de sua família (muito particularmente de seus filhos) já realizada por seu tio, Alfonso Bórgia (1378-1458), quando esse o antecedeu no trono de São Pedro como papa Calisto III. Sua vida moralmente desregrada e o domínio político tirânico estabelecido por sua família resultou na construção da sua imagem como um dos piores papas da história, em que se pese a propaganda antibórgia promovida pelos aristocratas que não foram por ele favorecidos. Sobre o juízo de valor criado em torno desse papa, Rust nos alerta para a forma como seu nepotismo surtiu um efeito político prático em uma época em que a instituição da Igreja ainda vivia os resultados e os receios de uma repetição do 'Grande Cisma do Ocidente', tempo em que essa prática era vista como tradicionalmente aceita e se mostrava útil na organização interna do papado. Outrossim, Alexandre VI também beneficiou as famílias reais que lhe concediam apoio político. (RUST, 2015).

morte, junto a dois de seus seguidores, ambos frades dominicanos de *San Marco*. A rápida transformação na recepção do frade na cidade durante os seus oito últimos anos de vida nos dão uma percepção da importância de suas proposições religiosas e políticas para o cenário social florentino do final do século XV, sendo de grande valia compreender suas proposições de caráter republicano.

Assim, como etapa inicial de nosso trabalho, pretendemos esclarecer nossas questões-problema centrais e as hipóteses postuladas em razão destas. A nossa intenção é compreender: como se deu a construção do projeto político-religioso de Girolamo Savonarola para Florença? E ainda, subsidiariamente: de que modo esse projeto se relacionou com a cultura política local?

A primeira das hipóteses provisórias que, seguindo o modelo de procedimento de um projeto de pesquisa, necessitamos apresentar como uma possível resposta a esses questionamentos é de que: foi em resposta direta aos acontecimentos políticos do século XV naquela cidade, marcada por uma forte concentração de poder, que Savonarola desenvolveu, baseado em uma antiga cultura política republicana florentina, apesar de muito já enfraquecida, seu modelo de governo para a cidade.

Em segundo lugar, apresentamos a suposição de que: foi a mobilização do princípio religioso cristão em seu discurso e, mais especificamente, da sua imagem enquanto profeta, que lhe deu legitimidade para envolver-se mais intimamente com a questão política da cidade e a partir disso também fundamentar seu pensamento político.

Por fim, cremos, que: a formulação de seu projeto se articulou e se sustentou em torno de todo um aparato teórico em vigor no contexto italiano dos termos ‘governo civil’ e ‘tirania’ e da categoria do ‘bem comum’.

Para analisar essas indagações, na parte do tratamento das fontes faremos uso de alguns escritos de Savonarola: um grupo de sermões proferidos a partir de 1494¹, o ‘Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença’ (1498)² e, de forma acessória, alguns de seus poemas³, uma carta⁴ à família e uma carta aberta⁵ para esclarecer melhor quem foi o frade,

¹ Sermão de 28 de novembro de 1494, agora ‘Sermão 1.’ Sermão de 12 de dezembro de 1494, chamaremos de ‘Sermão 2’. Sermão de 28 de dezembro de 1494, a partir de agora ‘Sermão 3’. Sermão proferido no dia 13 de janeiro de 1495, ‘Sermão 4’. Esses textos estão no livro ‘Selected writings of Girolamo Savonarola’, de 2006.

² Utilizamos-nos da versão traduzida por Maria Aparecida Brandini de Boni e publicada integralmente pela Editora Vozes, em 2019. A partir de agora a obra será denominada de ‘Tratado’. Ela foi escrita a pedido dos homens que ocupavam os cargos da *Signoria*, a magistratura principal do governo florentino, à época. Ele opta por escrever em língua vernacular, diferentemente de outras de suas obras, justamente para que mais pessoas pudessem realizar a leitura, já que poucos sabiam ler latim, à pedido dos magistrados. Vale dizer que, desde o início do século XIV, escritores influentes como Dante Alighieri, Francesco Petrarca e Giovanni Boccaccio tiveram grande impacto na difusão do toscano, a língua falada em Florença, na produção literária mais popular, enquanto o latim permanecia sendo lido essencialmente pela camada dominante. (TENENTI, 1973).

³ Poema 1: ‘*De ruina mundi*’, de 1472. Poema 2: ‘*In nativitate domini*’. Ambos contidos no livro *Poesie di fra Girolamo Savonarola*, edição de 1862.

⁴ A partir de agora ‘Carta 1’, de 1475, transcrita por Lauro Martines em seu livro de 2015.

⁵ Também essa, que será chamada de ‘Carta 2’, consta no ‘Selected writings of Girolamo Savonarola’. Foi uma das cartas abertas que ele escreveu no período em que foi proibido pelo papa de pregar, como uma alternativa para continuar transmitindo sua mensagem aos florentinos. Escrita no final de 1495, denominada de ‘Carta a um amigo’.

seus posicionamentos e convicções e se esses se alteraram ou não ao longo do tempo.

Em nosso entendimento, o trabalho se justifica na medida em que contribui para ampliação do conhecimento sobre uma temática bastante cara à História como ciência nos tempos atuais: a discussão sobre os pensamentos, comportamentos e representações políticas. Inserido nos debates sobre as formulações políticas do medievo e do chamado Renascimento, de todo bastante explorado no campo historiográfico, propomos estudar a questão com o foco em uma cidade italiana específica, o que nos permite, esperamos, um maior aprofundamento do assunto, preenchendo lacunas que um exercício de pesquisa mais geral sobre o assunto poderia provocar, além de abrir a possibilidade de aprimoramentos futuros sobre a história de Florença. Há ainda que se considerar o diferencial trazido pela própria figura do frade, que refletiu sobre o contexto político da cidade em que se instalou, já que ele não sustentava sua fala na sua posição enquanto mais um clérigo entre tantos que emitiram suas opiniões sobre o poder político secular, ele falava como um indivíduo que tinha uma ligação especial com o divino, como um profeta.

A abordagem teórica que procuramos empregar em nossa pesquisa, com a escolha particular por uma visão determinada da história política, até onde conhecemos, não teria ainda sido aplicada aos estudos sobre o frade. Junto com o proveito acadêmico que pode ser fornecido pela dissertação, da busca por revisar antigos temas sob pontos de vistas novos, sendo assim pertinente, afirmamos, com apoio nos apontamentos de Jörn Rüsen.

Segundo ele, a História, em suas pretensões de conhecimento científico, sempre parte de uma base comum de consciência histórica e, embora necessite de critérios próprios de regulação metódica (para fundamentar sua racionalidade argumentativa científica), guia-se por carências de orientação do tempo presente, assim como só se conforma como uma narrativa particularmente histórica também no presente. As nossas motivações da vida humana prática nessa investigação estão na tentativa de refletir sobre os movimentos políticos que buscam uma aproximação com preceitos religiosos e sobre a estruturação de regimes tirânicos em contextos supostamente republicanos.

Com essa explicação de nossa justificativa e, uma vez determinados tais nortes de pesquisa, entendemos a importância de delimitação do horizonte teórico-metodológico de exame de nosso objeto. Assim como Rüsen, ao pensar os sentidos, características e razões do pensamento histórico aconselha em seu livro, procuramos nos fundamentar em uma teoria cujos critérios de sentido adotados são amplos o bastante para que permitam o progresso cognitivo sobre os fatos realizados pela pesquisa e a ampliação também das perspectivas e referências em que se baseiam as normas que compõem os significados das narrativas. É, portanto, uma teoria que pode ser testada e que acreditamos que cumpre o papel de manter a identidade dos homens ao longo do tempo por meio do alargamento do horizonte das experiências humanas, buscando

realizar o trabalho de equilibrar o partidarismo e a objetividade na pesquisa história de forma complementar. (RÜSEN, 2001).

Assim, tendo escolhido uma forma específica de produção do conhecimento histórico sob o viés político, procuraremos explicar já de início como e quando o domínio de estudos aqui selecionados se desenvolveu. O motivo de tal esclarecimento parte da máxima tão reconhecida entre nossos pares e enfatizada pelo próprio René Rémond, um dos nossos principais referenciais teóricos, de que a nossa disciplina é também ela histórica, sendo necessário entender o tempo e contexto em que suas abordagens se desenvolveram (RÉMOND, 2003), bem como o que hoje as caracterizam.

Desse modo, em uma breve explicação sobre a conjuntura em que se firmou essa linha de pensamento, estudo e escrita da história que adotamos, esclarecemos nosso intuito de interpretação da história política nos moldes do que foi estruturado por um grupo de historiadores franceses nas décadas de 80 e 90, a princípio, a respeito da historiografia francesa contemporânea a eles, especialmente no seio da ‘*Fondation Nationale des Sciences Politiques*’ e do ‘Instituto de Estudos Políticos de Paris’⁶, dentre os quais destacam-se os nomes de René Rémond, Serge Bernstein e Jean-François Sirinelli.

Esses autores figuram no livro ‘Por uma História Política’, organizado pelo primeiro deles, cuja primeira publicação se deu no ano de 1988, sendo sua primeira edição brasileira em 1996. Sob a orientação de Rémond, o grupo de historiadores e as instituições em que desenvolveram suas pesquisas foram fundamentais, como apontam os estudos atuais, na chamada reabilitação da história política⁷, sendo a obra um importante marco.

Foi no bem conhecido processo pelo qual se deu uma renovação também no âmbito da historiografia francesa, dessa vez com a escola dos *Annales*, que a história política tradicional caiu em descrédito (MOTTA, 2014), a partir do final da década de 20, privilegiando os âmbitos econômico e social de estudo. A história política foi considerada superficial, incapaz de tocar em estruturas mais profundas e duradouras da vida coletiva, presa unicamente aos eventos efêmeros, não problematizadora e ligada intrinsecamente ao nascimento dos estados-nacionais e à sua legitimação. Foi entre as gerações posteriores desse mesmo movimento francês, por volta dos anos 60 e 70, tendo em Jacques Le Goff um de seus expoentes, que começaram a

⁶ Essas instituições são elencadas por diversos historiadores como os *loci* privilegiados de construção dessa perspectiva, inclusive por Jean-François Sirinelli. Esse último, no entanto, faz uma ressalva de que “nenhuma instituição pode reivindicar sua paternidade exclusiva.” (SIRINELLI, 2014, p. 103).

⁷ A ideia de uma retomada de interesse maior na história política diz respeito ao contexto francês, mas devido à relevância da historiografia produzida nesse país nas produções brasileiras, o impacto também foi sentido por nós. (MOTTA, 2014).

surgir questionamentos e um impulso de retomada desse campo de estudos; mas seria nos escritos de Rémond que surgiriam as primeiras respostas para os anseios de fundamentação de uma Nova História Política.

Nesse momento, ela já assumia uma realidade concreta, tendo passado das fases iniciais de sua mudança comentadas por Le Goff. Rémond é, portanto, quem apresenta a possibilidade de uma história política que estaria em consonância com o que os *annalistas* desejavam desde seu princípio para toda a disciplina: uma história total, de natureza profunda, aberta à pluridisciplinaridade e que ligaria então o político a outros aspectos da vida social. História essa que ainda estaria apta a relacionar a prática política com suas representações, com os simbolismos, ideologias, sistemas mentais e imaginários sociais das comunidades analisadas. (PRATA, 2019).

Importante dizer que, na visão de Sirinelli, esse movimento foi resultado de diversas dinâmicas concomitantes, ocorrendo em espaços diferentes, não foi totalmente centralizado, sendo também polifônico. Para ele, sua intensidade se liga a essas múltiplas formas por meio das quais operou em uma geometria variável.⁸ O isolamento e a poliforma que assumiu inicialmente somente poderiam ser resolvidos a partir da abertura para as inovações da história política e da abordagem multiescalar proposta pelo autor para estudo desta, tanto a nível espacial, que explicaremos no tópico seguinte, quanto temporal: o objeto político deve se dar no cruzamento e no jogo de temporalidades, no ritmo da curta, média e longa duração.

Essa escala móvel do tempo pressupõe a inserção de pessoas e comunidade na espessura do tempo e é elemento básico da disciplina histórica. No contato deste estudo em sua forma política com a cultural, os fenômenos aflorados no presente de lutas e tensões de devolução e repartição do poder serão analisados aqui com relação a legados de antigos comportamentos em uma explícita abertura cronológica. (SIRINELLI, 2014).

Dessa forma, nos empenharemos justamente na compreensão das relações de poder, no estudo do poder político em si e suas concepções; entendendo, por meio da investigação do conceito de ‘cultura política’⁹, com base em quais construções mentais coletivas se dava a validação de determinados regimes políticos na Florença tardo-medieval e como essas teorizações sobre eles foram ou não se adaptando à medida em que eles se transformaram. Assim, aderindo à investigação do nosso objeto, a visão político-teológica de Savonarola sobre

⁸ Abrindo espaço para o registro multiescalar, para a reativação de objetos de estudos antigos e ao mesmo tempo para o surgimento de novos objetos, como aqueles ligados à história cultural, por exemplo. (SIRINELLI, 2014).

⁹ Surgido na historiografia como fruto de uma teorização interdisciplinar dos mesmos historiadores ligados ao ‘Instituto de Estudos Políticos de Paris’ e ‘*Fondation Nationale des Sciences Politiques*’, como veremos na análise do conceito no terceiro capítulo.

Florença, sob o viés da história política, que o próprio Rémond admite ter tido um dos impulsos de reavivamento dentro do mesmo movimento que antes a desprezou, entendemos, como alerta esse autor, que esse modelo de abordagem por ele praticado não se trata de uma restauração do antigo formato da história política tradicional. Ele é, na verdade, um tipo novo de reflexão, uma nova orientação (RÉMOND, 1994), dentro da qual, para nosso estudo, utilizaremos o conceito¹⁰ de ‘cultura política’¹¹ (RÉMOND, 2003, p. 18) como importante ferramenta e, a partir dele, entenderemos os conceitos usados pelo frade mendicante em nossas fontes de ‘bem comum’, ‘governo civil’ e ‘tirania’.

Sem desprezarmos as contribuições mais recentes para compreensão dessa corrente de análise, tributárias de sua tradição, destacamos justamente o pensamento de Rémond como nosso guia principal de leitura. Tem-se para ele, em essência, que o campo político da vida humana seria capaz de atingir as verdadeiras realidades de tais existências humanas, sendo, contrariamente ao que foi anteriormente afirmado por outras perspectivas historiográficas (como os próprios *Annales*), uma esfera efetivamente capaz de explicar o real. É por meio da afirmação de que os fenômenos políticos tocam de fato a “natureza das coisas” (RÉMOND, 1994, p. 13) e de que o papel do historiador é o de interrogar o sentido dos fatos humanos, fornecendo-lhes hipóteses explicativas, portanto, que se encontra a legitimidade de tal História Política no autor. (RÉMOND, 2003).

A essa caracterização, Rémond acrescenta a noção de que mais do que um setor significativo e específico, e por isso irredutível a outras esferas do social, o político poderia ser visto como uma causa determinante de influência sobre o mundo e a história. (RÉMOND, 1994). Sem nos restringirmos a uma definição precisa dos objetos desse campo¹², procuraremos nos focar em seus propósitos fundamentais: a compreensão de decisões, instituições, relações, efeitos e manifestações políticas para entender as resoluções políticas contidas no pensamento de Savonarola sobre Florença. A utilidade de averiguar esses aspectos, ao empregar a história política em sua nova forma como direcionadora de nossas questões, satisfaz as pretensões e aspirações da história total pelo fato de entender, como coloca Rémond, que as divisões do social são realizadas pela inteligência.

¹⁰ Emprestado inicialmente das ciências políticas e só então desenvolvido como constructo para a historiografia, seguindo a ideia da história como uma ‘ciência-encruzilhada’, em interação com outras disciplinas, como prescreve Rémond.

¹¹ Que nos permite acessar “forças profundas e causas ocultas”. (RÉMOND, 2003, p. 18).

¹² Pelo fato de entendermos, juntamente com o autor, que as fronteiras do político não são eternas, tendo esse campo, com o tempo, se alargado e se apoderado de questões que inicialmente não faziam parte de seu escopo. (RÉMOND, 1994).

Mas, por outro lado, estabelecendo o lugar e a especificidade da história política que coloca ênfase nos pontos aqui determinados, aceitamos que essas cisões interpretativas têm também um sentido, não são arbitrárias, de modo que “expressam uma certa parte da realidade, correspondem a uma certa diferenciação do real”. (RÉMOND, 1994, p. 12).

Essa forma de corte do real, própria da abordagem da Nova História Política, parece-nos não só adequada quanto bastante profícua para enquadrar e refletir sobre o pensamento do frade quatrocentista. E ainda com base nessa abordagem é que procuraremos trabalhar o pensamento político da época em que Savonarola viveu, pensando na forte influência nesse sentido, em especial, de Aristóteles e nas acepções de homens que também viveram e discutiram o assunto sob o viés da situação da península itálica no final da Idade Média e início do período Moderno. Para isso, é fundamental sopesar como as condições verificadas no século XV na cidade florentina foram se estruturando ao longo de toda a baixa Idade Média. Dessa forma, é possível entender como e em que grau elas se relacionam com o pensamento do frade. Mas, além disso, como sugere a primeira de nossas hipóteses, que as mudanças políticas ocorridas na cidade foram influências determinantes em sua construção, de modo que os ideais escolhidos pelo pregador em sua defesa de um modelo político podem ser analisados em decorrência dos jogos de poder particulares vivenciados em Florença; entendidos como uma resposta àquela realidade específica.

A obra do clérigo será assim analisada com base nas mudanças conjunturais e de média duração que se deram nesse período, atravessadas por uma determinada cultura política republicana que se constituiu no local e que acreditamos ter sido expressa de uma forma singular, vinculada aos princípios cristãos, para compor seu escrito. Defendemos a existência desse tipo de cultura política, apesar das discussões historiográficas mais recentes tentarem desmitificar o ideal do republicanismo florentino no século XV (tomando por base que, de fato, nas ações práticas do governo, o republicanismo ruiu), porque as ideias e propostas republicanas teriam continuado vivas¹³ mesmo dentro de um regime oligárquico e posteriormente despótico. Seria essa cultura política que ajudaria a encetar o projeto savonaroliano.

Afinal, como o próprio Alisson Brown, um dos principais autores que busca desmascarar o funcionamento de um sistema genuinamente republicano nas práticas políticas oficiais do século XV¹⁴ aponta: “dividida entre o republicanismo e o governo principesco, a

¹³ Essas propostas teriam se mantido tanto nos costumes e nas formas de agir na cidade quanto em seu topos do diálogo de poder.

¹⁴ Ainda que, durante todo o tempo, tenha existido resistência popular aos modelos políticos restritos e não efetivamente republicanos.

Florença do final do Quatrocentos permanece sendo um campo de pesquisa disputado e controverso.” (BROWN, 2011, p. XV, tradução nossa).¹⁵ Apesar de haver uma vasta quantidade de fontes do período, ele admite que não é um campo de disputas entender a natureza do governo desse século e se havia nele um fundo de interesses populares mais amplos, tanto com relação à linguagem adotada para dar voz à política quanto no que diz respeito às leis locais.

Assim, mesmo que Brown aponte para a existência de um vão crescente entre linguagem política da retórica clássica utilizada e a realidade política estabelecida, procuraremos comprovar que esse distanciamento se deu lentamente, tendo resistido por longo período. De resto, além da permanência do paradigma republicano como supostamente ainda existente e da defesa de seus ideias, muitos de seus símbolos e valores também continuavam presentes, até mesmo no exercício governamental, e os acontecimentos do final do século teriam reavivado todo esse repertório. (BROWN, 2011).

Nesse sentido é que faremos a divisão de nosso trabalho. A proposta do nosso capítulo inicial é justamente entender como se organizava a sociedade florentina no século XV e de que maneira chegou-se a tal estado de coisas, pela realização de um apanhado histórico de seu desenvolvimento, em especial, no sentido político. No primeiro tópico, trataremos sobre a estrutura de Florença no medievo, sua condição enquanto comuna, seu desenvolvimento econômico e cultural e a transição política para um governo oligárquico. Na segunda grande subdivisão do segundo capítulo, falaremos sobre a situação política de Florença no século XV, quando o frade Savonarola se encontrava na cidade. Explicaremos os processos que ordenavam o funcionamento institucional da política local, trazendo os nomes das grandes grupos familiares que dominavam esse cenário até a ascensão dos Medici, para discutir, em sequência, os sucessivos governos dos homens dessa família.

O terceiro capítulo é dedicado à compreensão do frade Girolamo Savonarola e de seu lugar na cidade de Florença. No primeiro trecho deste capítulo, faremos uma explanação de sua biografia, avaliando como foram se formando seu caráter e forma de pensar. Já na segunda parte, examinaremos seus referenciais filosóficos, teológicos, intelectuais e históricos, dando ênfase para as bases da ordem dominicana e, especialmente, para sua alegação enquanto profeta.

Por fim, no capítulo 4, faremos análise de nossas fontes. Em um primeiro momento, voltando nosso olhar a alguns de seus sermões, apresentados em Florença a partir de 1494, e, depois, ao seu ‘Tratado’.

¹⁵ “Poised between republicanism and princely government, late Quattrocento Florence remains a disputed and controversial field of research.” (BROWN, 2011, p. XV).

Nesses documentos, procuraremos observar a existência de elementos que fariam eco a uma cultura política republicana florentina, por meio do uso dos conceitos de ‘bem comum’, ‘governo civil’ e ‘tirania’, juntamente com a delimitação dos valores e ideais que delineavam o projeto político do frade.

2 FLORENÇA NA BAIXA IDADE MÉDIA: UMA CIDADE E SUAS TRANSFORMAÇÕES

2.1 ESTRUTURA POLÍTICA E SOCIOCULTURAL DE FLORENÇA NA BAIXA IDADE MÉDIA

2.1.1 A cidade de Florença e o movimento comunal

A região italiana era, durante o período medieval, a área mais urbanizada da atual Europa ocidental, como explica Patrick Gilli. Assim, embora o vocábulo correspondente a ‘cidade’ fosse mais difundido em outras localidades, os volumes demográficos, tamanhos e quantidade de regiões que formavam uma rede urbana eram melhor verificados naquela parte do continente. Quatro das cinco metrópoles europeias estavam em seu território, junto a outras grandes cidades e diversas *quasi-città*.¹⁶ (GILLI, 2011). Alberto Tenenti diz que Florença, mesmo com uma série de distúrbios sociais ligados às epidemias europeias dos séculos XIV e XV (em especial a peste) e à crise econômica, que teriam levado a cidade a uma queda populacional, resultando em um contingente populacional de 50.000 florentinos, ainda mantinha-se como um dos centros europeus com maior número de habitantes. (TENENTI, 1973).

No que diz respeito ao funcionamento interno da cidade na época, é preciso entender que ela tinha uma realidade própria, seguia um sistema de organização social e política que se estruturava segundo o chamado modelo comunal. Para entender como ele permitiu o surgimento do quadro político-social do século XV, momento em que Savonarola viveu e comentou sobre a cidade, é preciso discutir como esse tipo de ordenamento originou-se.

Tenenti explica que Florença seria, até pelo menos o século XIV, uma das várias comunas autônomas italianas,¹⁷ significando que o governo local atuava de maneira independente, detendo prerrogativa de suas próprias decisões, não estando submetido a poderes

¹⁶ Termo criado na historiografia exatamente na tentativa de dar conta do vasto fenômeno urbano italiano em toda sua diversidade de manifestação. (GILLI, 2011).

¹⁷ “As cidades comunais italianas, no século XIII, eram aquelas que possuíam uma carta de franquia exarada por um poder suprarregional, como o imperador ou o papa, que garantia o autogoverno, a autonomia frente a outros poderes territoriais e o direito de aprovar estatutos e cancelar documentos a partir da própria autoridade cidadina.” (MIATELLO, 2013, p. 184). Conseguida a autonomia por meio da pressão, embate, luta e negociação, as cidades passavam aos poucos a ter o direito de assembleia, para debater e resolver questões sobre sua vida política e mesmo cobrar impostos e ter, como ente jurídico, um tribunal próprio. (MIATELLO, 2013). Porém, como cada comuna teve uma história única e se estabeleceu progressivamente, Edward Coleman explica que o surgimento delas não pode ser completamente associado à emissão desses documentos. Essa abordagem do ponto de vista institucional seria somente uma das formas de interpretação do fenômeno, as cartas seriam um elemento final de legitimidade, embora muitas comunas já existissem na prática antes delas. (COLEMAN, 1999).

externos. (TENENTI, 1973). Não sendo uma particularidade italiana e cidadina,¹⁸ o fenômeno foi bastante estudado no caso das comunas do norte-centro da península, onde alcançou grande expressividade e ainda passou por mudanças bastante semelhantes por volta do mesmo período.¹⁹ (COLEMAN, 1999). A pesquisadora Sarah Davis-Secord, no entanto, faz uma importante ressalva. Explica que se empregou na historiografia, por muito tempo, uma divisão herdeira de abordagens enviesadas e não científicas sobre o território italiano (que separou o norte, supostamente próspero devido ao desenvolvimento comercial desse período, de um sul, considerado pobre e agrário). (DAVIS-SECORD, 2010).

Exige-se então atenção especial para não incorrer, ao verificar as diferenças entre as comunas do norte-centro da parte centro-sul do território italiano, nessa interpretação sobre a qual nos alerta a autora e que descarta suas similitudes, bem como o engendramento singular das próprias comunas. Para contrapor essa perspectiva, surgem mesmo leituras como a da identificação dos contrastes entre áreas montanhosas e as planícies (BLACK, 2001), mas também essas repetem a limitação de criação de oposições absolutas.

Precavendo-nos desse tipo de visão, mas sem negar a real heterogeneidade entre norte e sul, passamos para a distinção das comunas italianas. Coleman diz que não se pode determinar uma data exata de surgimento de todas. Teria sido um processo iniciado em meados do século XI e XII, mas que foi gradual e variável em cada localidade. (COLEMAN, 1999). De fato, existiu “uma Itália centro-setentrional marcada por um movimento comunal (...) [e] uma Itália meridional, bizantina, lombarda, muçulmana, depois normanda, na qual os organismos urbanos nunca atingiram um grau de autonomia funcional.” (GILLI, 2011). Ou seja, o mercado fenômeno urbano italiano se deu de fato no norte e no centro e se organizou segundo uma lógica institucional e política comunal, exatamente porque ali os vínculos com reinos ou com o Império foram fracos ou nulos. Configuram-se ali verdadeiras cidades-estados devido a tal emancipação política - distintas, contudo, daquelas do período antigo (CHITTOLINI, 1991) -, embora certos grupos de humanistas tenham tentado fazer durante o Renascimento uma comparação direta destas com aquelas. (BARON, 1955).

¹⁸ Coleman questiona, nesse sentido, a tendência de tratamento do fenômeno enquanto uma manifestação que diferenciaria a península itálica de grande da Europa (mais especificamente o norte urbano da Itália, quando, na verdade, mesmo nos estados papais e no sul do território existiram características proto-comunais no século XI) e como uma etapa específica na periodização da história italiana. (COLEMAN, 1999). Aliás, há que se recordar que o modelo comunal tido na historiografia como clássico é aquele que se desenvolveu nas regiões do que hoje chamamos de França.

¹⁹ Apesar de suas vicissitudes próprias, que as impedem de ser enquadradas em um único padrão idêntico de desenvolvimento e generalizadas de forma absoluta. (COLEMAN, 1999).

No caso específico de Florença, Le Goff considera que o modelo comunal teria se instalado por volta do ano de 1138. (LE GOFF, 2006). Apesar das cidades dessa área divergirem daquelas do restante da Europa Ocidental, onde a maioria se encontrava sob o domínio de grandes monarquias, principados ou reunidas em ligas (TENENTI, 1973), as comunas italianas reproduziram as condições sociais existentes, não apresentando, ao menos em seu início, uma estrutura social revolucionária na Europa, como por muito tempo se acreditou. Assim, nas comunas italianas era a camada social aristocrática proeminente que dominava politicamente as cidades (COLEMAN, 1999), sendo quem conduziu as mudanças da base das novas instituições de caráter comunal.

Ao longo do século XII, as mudanças lexicais já revelassem uma certa inspiração clássica, que utilizava no lugar do vocábulo ‘*civitas*’ a palavra ‘comuna’²⁰, tornada sinônimo de ‘*res publica*’ para descrevê-la. (GILLI, 2011). Desconstruindo a ideia de que a burguesia, já no primeiro momento do surgimento das comunas italianas, teria criado uma organização absolutamente nova, Miatello diz que os verdadeiros atores sociais que conseguiam atuar nesse regime no início eram estes aristocratas, capazes de se inserirem nos organismos públicos. (MIATELLO, 2019).²¹ Nesse momento, em Florença, como nas outras comunas italianas, a implicação republicana parecia funcionar em parte apenas como um recurso discursivo.

Miatello nos explica que, com o passar do tempo, ao longo dessas fases, as comunas foram renovadas e cada vez mais destituídas dos valores aristocráticos. (MIATELLO, 2019). Procuraremos entender como se deu esse desenvolvimento político das comunas, com enfoque em Florença, de acordo com nosso alinhamento à perspectiva que René Rémond designa de ‘nova história do político’. Segundo essa linha, os objetos da vida política teriam uma eficácia e consistência próprias, que não podem ser explicadas de forma simplista por meio dos outros âmbitos do social.

²⁰ Essa mudança no que diz respeito à terminologia jurídica dos documentos oficiais ocorrida neste século em que, segundo Coleman, a existência de muitas comunas já era aceita, é, por isso, é empregada como ponto de sustentação de certas interpretações que investigam o nascimento das comunas por meio dessas alterações nos vocábulos. (COLEMAN, 1999).

²¹ Nesse ponto, há uma considerável diferença entre o caso italiano e o francês. No primeiro, a luta dos habitantes das cidades contra os poderes do Império e do papado por sua emancipação política e jurídica, ou seja, pelo estabelecimento das comunas, foi feito inicialmente pelos aristocratas (que podiam ou não possuir feudos e tinham passado pelo processo que Gilli chama de ‘inurbamento’). Somente a partir da segunda etapa das comunas italianas é que os burgueses começam a ter um papel mais proeminente no processo. (GILLI, 2011). Já nas comunas francesas, essencialmente ligadas aos feudos, os burgueses, desde o início, também defendendo os valores de liberdade para seu grupo e uma noção de comunidade, tiveram uma importância fundamental no embate contra os senhores que dominavam as cidades. Foi graças a ação dos burgueses que foram obtidas as cartas que, enfim, concedia autonomia às cidades, sem, no entanto, romper completamente as relações com o mundo feudal. (OLIVEIRA, 2009).

Consideraremos o certo grau de autonomia que o campo da política possui e lhe forneceremos o tratamento particular que indica o autor. Esse desenvolvimento político é entendido aqui como tendo um impacto específico sobre as sociedades humanas, não admitindo, dessa forma:

Uma definição estreita do político, que o isolasse das outras dimensões da vida coletiva e dos outros aspectos da existência individual (...) [mas entendendo também que] se o político tem características próprias que tornam inoperante toda análise reducionista, ele também tem relações com os outros domínios: liga-se por mil vínculos, por toda espécie de laços, a todos os outros aspectos da vida coletiva. O político não constitui um setor separado. (RÉMOND, 2003, p. 35).

É com base nessa perspectiva de associação do político com outras esferas do social que avaliaremos as fases pelas quais as comunas italianas passaram, divididas em três, e todo o desenrolar do período medieval em Florença. Embora Gilli se debruce em uma espécie de busca pelas origens que se alonga em muitos detalhes, é preciso fazer uma análise geral dessas fases existentes nas comunas italianas, para ajudar-nos a compreender as crenças políticas presentes na península, aquelas próprias da cidade florentina e as que podem ter influenciado Savonarola.

Entendemos que, somente pela avaliação das implicações de fundo republicano presentes no surgimento das comunas e compreendendo a alteração de papel e posição que os diferentes grupos sociais passaram ao longo desse período, podemos entender a proposta do dominicano não como um fenômeno repentino ou meramente fortuito, mas sim dentro de seu quadro social e na longa duração que caracteriza uma cultura política. O grupo a quem Gilli chama de aristocracia ‘encitadinada’, que não tinha necessariamente vínculos feudais (no caso florentino, aliás, eles sequer existiam) (GILLI, 2011), dominou, portanto, a primeira fase comunal na península. Foi a fase a do consulado aristocrático do século XII (MIATELLO, 2019), em alguns casos tendo iniciado no final do XI.

Foi empregado na época o termo do registro jurídico romano antigo, ‘cônsul’, para designação dos líderes políticos, já surgindo a novidade de uma suposta busca da concórdia cívica coletiva. Tais homens teriam, em teoria, apenas um poder de representação do povo, embora na prática atuassem em favor de uma moral privada. Apenas os integrantes da *militia*, a cavalaria urbana, formada na divisão do poder entre a velha aristocracia rural e os cidadãos que tradicionalmente detinham a autoridade pública com condições de se inserir entre os que guerreavam, tinham acesso a esses cargos. Era um grupo formado, desse modo, não somente pelos nobres, mas delimitava, ainda assim, a elite cidadina contrária ao povo, aos *populares*. O governo consular foi, assim, uma forma de organizar as relações aristocráticas no ambiente urbano e não teve, na verdade, um caráter ‘democrático’, ainda que, segundo cremos, já tivesse traços que possibilitariam depois criar uma cultura política republicana.

Naquele século XII, os *milites* tinham uma clara identidade de grupo. Tinham valores aristocráticos e organizavam-se em *consorteries*, sociedades de clãs de diferentes ramos de uma mesma família ou interfamiliares, para manter a coesão e dominação do grupo (GILLI, 2011) em torno dos ideais marciais que cultivavam (NAJEMY, 2006). Com isso, excluíam do poder todos os outros indivíduos, os *pedites*. (MIATELLO, 2019). A comuna, contudo, ainda não tinha se desenvolvido plenamente em sua complexidade e riqueza social nessa fase de “continuidade em torno da dominação da aristocracia” (GILLI, 2011, p. 61), cuja principal função era a defesa armada. Como é ressaltado por todos os autores citados acima, essa aristocracia partilhava claros interesses comuns e agia em nome de seus privilégios políticos, ainda que adotando algumas noções republicanas.

No tempo em que esses aristocratas urbanos (MIATELLO, 2019) comandaram a fase consular inicial da comuna, ocorria a disputa entre Império Germânico²² e papado²³ pelo domínio das terras italianas. Ambos fazendo frente ao movimento comunal à sua maneira, algumas cidades chegando a se posicionar ao lado do imperador, as ‘gibelinas’ e outras ao lado do papa, constituindo as ‘guelfas’.²⁴ Essa divisão foi de extrema importância nas lutas das

²² “As pretensões legais dos imperadores germânicos sobre a Itália vinham já desde os tempos de Carlos Magno, cujo império se estendera da Alemanha até o Norte da Itália em princípios do século IX. No correr do século X, tais pretensões foram novamente asseveradas, e com vigor, especialmente quando Oto I decretou a anexação do Regnum Italicum a suas possessões germânicas. (...) Uma série de imperadores germânicos, a partir da primeira expedição de Frederico Barbarossa à Itália (em 1154), lutou por quase dois séculos a fim de impor sua regra ao Regnum Italicum.” (SKINNER, 1996, p. 26).

²³ Inicialmente, o papado, em teoria, ajudou as comunas em suas lutas contra o Império (lembrando que no mundo pós carolíngio, nos séculos X e XI, se deu a criação senhorial e desenvolvimento das cidades; os imperadores concediam diplomas reais aos bispos para guiarem a população das cidades, mas a partir da reforma eclesiástica, da segunda metade do XI, o equilíbrio e a colaboração entre as duas autoridades começa a se alterar). (GILLI, 2011). O papado forneceu fundos para a Liga Lombarda, em 1167, quando ela se formou para resistir às forças imperiais; realizou uma verdadeira cruzada anti-imperialista, em 1243, utilizando-se das próprias tropas pontificiais (nesse momento, surge o termo ‘guelfo’ na Toscana) e excomungou imperadores. Mas, já em 1260, com a tentativa do filho do imperador de tomar as terras de Nápoles, demonstraram-se as pretensões do então papa pelas mesmas terras italianas ao mobilizar Carlos de Anjou para lutar pelos territórios do sul. Sua vitória fortaleceu o papado. (SKINNER, 1996). Assim, se, entre os séculos XII e XIII, a cúria papal se deslocou várias vezes pela Itália central devido aos embates das lutas de poder locais, as ambições temporais dos papas muito cedo levaram a tentativas de aumento e estabilização de seu Patrimônio. Desde o século XII, nasce a monarquia pontifical e já no início do XIII sua chancelaria faz uso de uma terminologia de sustentação dos Estados pontificais enquanto terras da Igreja. Nesses territórios, ocorria uma forte vigilância de boa parte dos papas contra pretensões de autonomia das cidades, ao mesmo tempo que buscava-se uma expansão das terras às quais acreditavam ter direito. (GILLI, 2011).

²⁴ O *pars Ecclesiae* (partido da Igreja) (GILLI, 2011) foi dominante em Florença, mas acabou subdividido em negros, facção mais aristocrática, e brancos. (MARTINES, 2003). Os negros buscavam a volta de um poder mais ampliado do papa, os brancos, mais ligados ao comércio burguês, defendiam uma maior autonomia para a cidade. (ANTONETTI, 2017). Apesar de no final do século XIII, o papado ter concedido o direito à Liga Guelfa (Florença, Volterra e Siena) de coletar impostos em seu nome, ele começou a tomar parte cada vez maior nessas disputas internas de Florença. Contratou Carlos de Anjou para derrubar o governo dos brancos, que se opunham a ele, em prol dos negros, seus aliados. Tendo realizado o golpe, contudo, parte dos florentinos criou uma aliança com Pistoia para resistir aos desmandos papais, já denominando a cidade de Florença como a representante da garantia de liberdade republicana. (SKINNER, 1996). Em XIV, com a volta do papado de Avinhão para Roma, mais uma

cidades italianas.²⁵ Em Florença, pelo menos desde o século XIII, com a vitória de Carlos de Anjou, no sul da península, os homens poderosos da cidade se alinharam com o papa, em oposição ao imperador. Mesmo a cidade já sendo autônoma na prática desde o XII²⁶ e com a diminuição do suporte ao papa se tornando mais evidente ao longo do tempo (a Guerra dos Oito Santos foi um importante marco nesse processo), a influência guelfa, até pelo menos o século XIV, continuou a se fazer bastante presente na cidade. (GILLI, 2011).

É importante demarcar que essas disputas entre guelfos e gibelinos repercutiam e fortaleciam a disputa original entre a validade e extensão do poder do imperador e do papa. Nesse sentido, houve uma verdadeira mobilização no campo das discussões dos pensadores da época, divididos entre as teses hierocráticas e as que negavam o poder régio do papado.²⁷ Esse confronto foi uma das grandes marcas do pensamento medieval, como coloca Pedro Henrique Guimarães. (GUIMARÃES, 2013).²⁸

vez investiu intensamente pelo domínio de Florença, ocorreu a chamada Guerra dos Oito Santos (em referência aos oito membros da magistratura que se opuseram às pretensões do papa). (TENENTI, 1973).

²⁵ As cidades do norte, que faziam parte do já desestruturado *Regnum Italicum*, em sua grande maioria mostraram grande resistência às tentativas do Imperador Frederico Barbaruiva de recuperar seu domínio efetivo sobre elas, antes mesmo dos termos guelfo e gibelinos surgirem. Gilli nos explica, no entanto, que mesmo quando ainda não existiam, as cidades já se posicionavam com relação ao papado e Império. Na Lombardia, tendo como líder Milão, houve a recusa de pagamento dos impostos ao imperador já no século XII. Entretanto, no XIII, com a evolução lexical, quase toda a parte setentrional da península era gibelina. Derrotada em luta com Siena, em 1260, Florença se torna o único ponto na Toscana a se identificar como guelfo. (GILLI, 2011).

²⁶ Vale lembrar que, quando surge a Liga Toscana, em 1197, os côsules das cidades que se reuniam procuravam esclarecer que não se tratava de uma submissão ao papa, que visavam a defesa das ‘liberdades italianas’. Não por acaso, nesse momento e em outros, o papado demonstra desconfiança, o que para Gilli demarcaria seu comportamento ambivalente com as comunas e inclusive com o guelfismo. (GILLI, 2011).

²⁷ Importante dizer que a hierocracia se distingue do sacerdotalismo. Esse segundo conceito diz respeito, especificamente, sobre o poder do papa enquanto sacerdote, ou seja, seu poder enquanto mediador dos homens com Deus, e não de seu poder real; embora as duas abordagens possam resultar em ações semelhantes no âmbito da vida humana em sociedade. (BARBOSA, 1994). Sobre essa discussão, consultar o texto “Hierocracia e Sacerdotalismo: uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média” de João Moraes Barbosa.

²⁸ O debate sobre a questão do poder do representante da Igreja e dos poderes seculares, ainda na transição da Antiguidade para a Idade Média. Com Agostinho de Hipona a discussão foi demarcada pela lógica dual da separação da cidade dos Homens, imersa no pecado, e a cidade de Deus, cidade da salvação. Na Alta Idade Média se deu o desenvolvimento, com base em suas ideias, do agostinismo político, que amparou os argumentos de vários papas e pensadores sobre a superioridade absoluta do poder dos representantes da Igreja. Já no âmbito das disputas entre Papado e Império pelo controle dos cristãos, com fortes impactos nas dinâmicas da vida na península itálica, se enfrentam as duas concepções filosóficas distintas de poder. Do enfoque concentrado no poder do Papa, vemos aparecer, por exemplo, em Tomás de Aquino, uma ideia de equilíbrio entre os poderes. Enquanto o agostiniano, aluno de Aquino, Egidio Romano, defende, no século XIV, a anterioridade do poder da Igreja, o único que poderia conferir o poder régio, o franciscano Guilherme de Ockham, por volta do mesmo período, já apresenta uma contraposição a esse princípio, dizendo que o pontífice, via de regra, não deveria se envolver com questões ligadas à política secular. Um dos autores mais importantes dessa discussão dentro da própria península foi Marsílio de Pádua, que, nas palavras de Guimarães, pode ser lido como um anti-hierocrata. (GUIMARÃES, 2013). Ele debateu sua rejeição a ideia da plenitude do poder do pontífice em seu livro mais conhecido, ‘Defensor da Paz’, de 1324. O autor defendeu, embasado em Aristóteles, a ideia da distinção do reino natural e do sobrenatural. Ele pressupunha que o governo terreno devia seguir leis de natureza racional e, desse modo, introduziu a figura do legislador humano (e não divino), que trabalharemos em maior profundidade mais adiante, afirmando a autonomia da sociedade na criação de leis para seu bem-estar. Leis que importariam

Entre os vários pensadores que tratarão do assunto, o famoso escritor florentino, Dante Alighieri (1265-1321), não apenas retrata em sua literatura as disputas políticas ocorridas em sua cidade, ligadas ao poder do Imperador e do Papa, mas, como opositor da visão hierocrática (PAIZANI, 2007), publica um tratado completo sobre validade do poder do Imperador em si mesmo. Ele, que foi expulso da cidade na época da vitória dos guelfos negros sobre os brancos, por se posicionar a lado dos segundos, buscando uma maior autonomia da cidade com relação ao papado (ANTONETTI, 2017), parece traduzir, em sua *Commedia*, sua crítica ao papado e aos defensores de seu poder, por exemplo, ao colocar dois papas de sua época no ‘Inferno’.

Se essa condenação passava pelos princípios morais de Dante, que o levavam a reprovar os comportamentos dos pontífices e mesmo de sua mágoa pessoal relacionada ao seu exílio forçado de Florença, decorrente da ação de um deles, não se pode ignorar o sentido político dessa representação e isso fica ainda mais claro em outras passagens. Como nos momentos em que, discutindo a luta entre guelfos e gibelinos na cidade, menciona Farinata, líder da segunda facção, com certa afeição, apesar de colocá-lo no ‘Inferno’ por vê-lo como herege. Em outro momento, no ‘Paraíso’, elogia seu bisavô por ter sido um cavaleiro do Imperador. Além dessa obra, vemos ainda, em seu escrito teórico, ‘*De Monarchia*’ que, segundo Mariana Romero, deve ser traduzido com o título de ‘Sobre o Império’, uma expressão ainda mais explícita do seu alinhamento aos guelfos brancos, já que reflete seu pensamento anti-hierocrático que perpassava as lutas abertas entre as facções.

O livro foi, de fato, uma resposta a uma bula papal, na qual se desenvolve a defesa do poder espiritual sobre o secular. Antes de tudo, o escrito se proporia a fornecer uma solução universal para a situação da luta entre o Papado e o Império, afirmando a necessidade da existência do Império para o bem-estar no mundo e que o poder da autoridade política temporal não estaria ligada ao Papa ou à Igreja, mas seria concedida propriamente por Deus. (ROMERO, 2016). Ambos os textos do renomado florentino, portanto, refletem sobre a situação entre guelfos e gibelinos (e mais tarde guelfos brancos e negros) na cidade no século XIV, bem como das formas de pensamento filosófico a elas ligadas no campo discursivo.

aos homens como cidadãos, em suas necessidades terrenas, como diz Gabriel Paizani. (PAIZANI, 2007). Assim, o paduano, ao longo de todo o ‘Discurso 2’ de seu livro, coloca o tema como central. No terceiro capítulo desse discurso, rebate a interpretação de certas autoridades da Igreja que, a partir da leitura do texto canônico, colocam o papa como o juiz das causas humanas e como a razão dos principados, respondendo no capítulo seguinte que: “Cristo não veio ao mundo para ter domínio sobre os homens, (...) nem para ser um príncipe temporal, mas para estar sujeito à condição deste mundo presente. (...) Em consequência, ele também excluiu seus sucessores, os bispos ou padres, de todos esses (sc. coercitivos) principados ou governos mundanos.” (Defensor II, IV, §3, p. 160-161, tradução nossa).

Mas, se essas discussões estiveram colocadas até o século XIV, antes mesmo de se aprofundarem, tem-se que, nos embates diretos das cidades italianas tanto com a autoridade laica, quanto com a religiosa, as comunas, enquanto entidades que se pretendiam independentes, em 1183, conseguiram que o tratado de Constância fosse firmado pelo Imperador. Acordo por meio do qual se reconhecia grande parte das comunas oficialmente como entidades políticas independentes (muitas das quais já o eram) e legítimas (mesmo que os esforços do imperador e do papado para dominá-las tenham existido até o século XIV). (GILLI, 2011).

Com a outorga desse tratado, Miatello diz que se inicia a etapa do governo comunal do *podestà*, no século XIII (MIATELLO, 2019). Nela, um homem nascido em território estrangeiro, normalmente nobre, era escolhido para ficar à frente do poder em uma comuna. O costume, aliás, era que cidades guelfas recebessem potestades vindos apenas de outras cidades guelfas e o mesmo ocorria no caso das gibelinas.

Gilli define esse momento como parte do processo de negociação das forças aristocráticas em suas rivalidades, “o recurso ao potestade estrangeiro visa[va] suavizar as “tensões competitivas” dos senhores, recorrendo a um tecnocrata neutro” (GILLI, 2011, p. 73), um erudito de formação jurídica. A partir dessa mudança, ocorreu, contudo, que membros do *popolo*, que Miatello define como os mercadores ou, principalmente, os mercadores ricos, teriam a possibilidade de ocupar os cargos de administração da cidade. Inicia-se, ainda que não um funcionamento democrático, uma prática política mais aberta, “já que não mais ou não inteiramente aristocrática.” (MIATELLO, 2019, p. 114). Gilli considera mesmo que se impunha, ao menos teoricamente, às famílias locais, a obrigação de respeitar as vias institucionais de poder, diminuindo o uso da força militar e surgindo um espaço verdadeiramente político, inclusive, com os primeiros estatutos das cidades. (GILLI, 2011).

Dessa fase para a seguinte é que Miatello entende que, de fato, o antigo patrimônio político do “republicanismo surge como bandeira de um grupo contra o outro ou, ainda, como expressão global de um novo tipo de política para as cidades contra os poderes externos.” (MIATELLO, 2019, 114). Em nosso entendimento, essa flexibilização do acesso ao poder permitiu, unida aos referenciais de inspiração republicana antiga, usados desde os primeiros momentos da comuna, a formação do que chamamos de uma cultura política republicana.

Por fim, a terceira fase do governo comunal foi a da comuna popular, da segunda metade do século XIII. Nessa etapa, teria havido a promoção mais definitiva da camada urbana não aristocrática, que Miatello identifica como *popolo*.²⁹ (MIATELLO, 2019). Esse processo foi

²⁹ Najemy explica que, na realidade, o termo foi usado com vários sentidos diferentes ao longo do período medieval florentino, mas que, mais comumente, ‘*popolo*’ fazia referência aos cidadãos não pertencentes à elite;

chamado de ‘aburguesamento institucional’. Novas instituições começaram a se estabelecer nas comunas italianas. Em Florença, foi criado o priorado (mais tarde *Signoria*), em 1282, órgão governamental fundamental que passava a ter maior peso que o conselho do potestade. Também foi estabelecido um representante, um capitão do povo, que deveria proteger a população do domínio do estrato dos *milites* aristocratas, sendo, contudo, paradoxalmente, também esse, um oficial estrangeiro nobre. (GILLI, 2011). Esse processo teria se concretizado de fato em Florença em 1293, quando, como nos informa Tenenti, os *Ordinamenti di giustizia* da cidade determinaram que apenas as pessoas que pertenciam às *Arti*, as corporações de ofício locais, tinham direitos de participação política, excluindo com isso os nobres. (TENENTI, 1973).

Esse foi o exemplo florentino da legislação antimagnática. Esse tipo de regulamento foi produzido por diversas comunas no mesmo período, despojando os aristocratas de sua representação política; na cidade da toscana, cerca de 70 famílias, aquelas que tiveram cavaleiros nos 20 anos anteriores, foram classificadas como magnatas. (GILLI, 2011). Tomando por base o associacionismo profissional nas guildas, as quais funcionavam em si mesmas como estruturas republicanas em pequena escala (NAJEMY, 2006), o discurso republicano, segundo o qual a política deveria funcionar pelo princípio institucional de “modo deliberativo, colegial e participativo” (MIATELLO, 2019, p. 118), bem como os valores, práticas e ideias que foram estabelecendo uma cultura política republicana foram sendo verdadeiramente estruturados e fortalecidos. A mesma cultura política que acreditamos que dois séculos mais tarde ainda refletiria na perspectiva de Girolamo Savonarola, com capacidade de mobilização social.

Najemy diz que parte do *popolo*, dentre os quais destacavam-se os notários, em seus estudos do antigo direito romano, formularam as bases de seu próprio republicanismo. Com seus valores de ética, as virtudes do dever cívico, o uso da retórica nos discursos públicos e a noção de uma sociedade pacificada, defendiam uma justiça comum, contrária à violência aristocrática. Os desenvolvimentos nas áreas culturais e educacionais que permitiram o engendramento do republicanismo por esses notários, aliás, estavam, na visão do autor, na base do aumento da proeminência política e social do *popolo*. (NAJEMY, 2006).

eram, dessa forma, os homens das camadas médias. Por vezes, contudo, incluía-se nesse grupo o chamado ‘*popolo minuto*’, os pequenos artesãos e os trabalhadores assalariados (NAJEMY, 2006), que não tinham, inicialmente, nenhuma participação política no sistema comunal das guildas. Samuel Cohn Jr esclarece que, mais tarde, parte desse ‘*popolo*’ correspondente aos mercadores de maior relevância e riqueza passariam a compor, justamente, o chamado ‘*popolani*’ ou ‘*popolo grasso*’, que ele traduz como ‘os gatos gordos’. (COHN, 2004).

Essa longa incursão histórica nas mudanças políticas em Florença e de suas representações teóricas nos séculos que antecederam a chegada do frade Girolamo na cidade e as análises de seus significados nos demonstram como, a longo prazo, a sociedade foi se estruturando e como o pensamento político foi se conformando.

O tom, por vezes, elogioso dos autores poderia nos levar a assumir que essa terceira etapa construía uma estrutura democrática e um governo de fato popular. Contudo, como o próprio Miatello tematiza em um de seus textos, a questão sobre o nível da participação política na fase popular das comunas levou a conclusões conflituosas entre diferentes autores (MIATELLO, 2019), o que, em nosso ponto de vista, sinaliza as possíveis fragilidades do modelo republicano que pressupunha ser inclusivo e popular. Alguns estudiosos, como o medievalista russo Aron Gurevic, explicam que já vinha sendo firmada uma distinção mais clara dos grandes e dos pequenos mercadores. (GUREVIC, 1989). Os primeiros passavam à condição tão-somente de administradores e gestores do processo de produção. (TENENTI, 1973).

Nesse sentido, essa corrente interpretativa aposta em uma escalada social desses homens, “que se opõem simultaneamente à nobreza e ao povo; os mercadores enriquecidos, a grande burguesia.” (LUCAS-DUBRETON, sd., p. 15), até porque, de princípio, o modelo do republicanismo das corporações mantinha excluídos homens que a elas não pertenciam. (TENENTI, 1973). Sem embargo, a comuna popular previa e efetivava uma inclusão de uma parcela mais ampla e abrangente da população nos organismos governamentais, ainda que os variados tipos de mercadores, não possuíssem de fato as mesmas possibilidades econômicas e realizassem funções profissionais bem diferentes.

2.1.2 As ordens mendicantes e as cidades italianas

Além dos aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos da vivência nas comunas italianas e, de forma individualizada, da situação de Florença, a questão religiosa teve um grande sentido e importância para seus habitantes. Não somente no que diz respeito às preocupações espirituais dos florentinos, mas também com relação ao contexto prático das experiências urbanas na península. Para entendermos o lugar dessas ordens, temos que passar, portanto, pela compreensão do lugar que elas ocuparam dentro do contexto eclesiástico da Igreja no momento do seu surgimento, considerando que a Europa Ocidental se encontrava inserida no quadro do cristianismo, a referência suprema absoluta de suas vidas.

Nesses ambientes, as ordens surgem com seus valores e ideias que são essenciais na própria formação das comunas e sua organização, como também o serão particularmente para

o frade que chegaria na cidade de Florença no final do século XV. Influenciado fortemente pelas referências dos mendicantes, pelo menos a partir de sua entrada na ordem de São Domingos, mas também pela forma como o ideal das ordens era vivido naquela cidade da Toscana, formaria os pilares de seu pensamento e, mais tarde, os condensaria em um projeto de governo para Florença, no qual os preceitos das ordens assumiriam um papel essencial.

Até o aparecimento dos franciscanos e dominicanos, constatamos que se encontravam no mundo cristão, de um lado, os mosteiros, isolados das dependências urbanas, onde os monges, coordenados por seus abades, estudavam e devaneavam, enclausurados e distantes do mundo e, nas cidades, a instituição principal, a catedral, regida pelos bispos. (DUBY, 1988).

Gilli nos informa que, apesar da distribuição de diplomas reais aos bispos da península para comandarem os espaços urbanos no mundo pós-carolíngio, nem toda cidade assim denominada era caracterizada pela presença de uma sé episcopal após a reforma gregoriana e do movimento comunal. Justamente na Toscana, além do Lácio e da parte meridional da península, isso não era constatado. De todo modo, havia todo um construto religioso poderoso na península, existindo igrejas-mães, ou seja, uma matriz, a catedral, que atuava ou tentava exercer seu poder sobre espaços regionais divididos em paróquias. A matriz teve importante função nas comunas, mesmo quando seu domínio passou a se fragmentar e entrar em tensão com o clero intramuros. (GILLI, 2011).

A Igreja, especialmente por meio das catedrais, mas não somente, velava pelos movimentos dentro das cidades. As catedrais são o palco de exibição das artes, era um motivo de orgulho e eram nelas que se representavam as imagens do divino, elevados à grande distância do povo. Esses espaços, ademais, como explica Georges Duby, símbolos de soberania e autoridade, demonstravam a ligação do poder da igreja com a instituição dos príncipes, da monarquia. (DUBY, 1988). Foi então que, sob novos princípios, surgiram no século XIII, as ordens mendicantes. Propondo a sobrevivência por meio de esmolas (e não das grandes rendas de caráter feudal), no seio de uma Europa que, em graus distintos, aumentava cada vez mais o número de suas cidades (com seus modos mais igualitários de vida), elas buscaram exatamente esses novos ambientes que reuniam os antigos e outros novos pecados, próprios das condições de vida urbana.

Seus homens, que se colocavam como irmãos (*frates*), se diferenciam, portanto, do monaquismo (com sua ideologia da solidão) e do clero secular (com seus maus hábitos e pouco conhecimento), trazendo uma mensagem que “não cai mais do alto sobre o povo dos fiéis” (LE GOFF, 2008, p. 183). Suas instalações extrapolavam os limites das pequenas divisões das paróquias de cada cidade, mas também ultrapassavam os contornos do todo da

rede paroquial de uma região maior. Essa ocupação mendicante é um evento profundamente marcante na história cidadina italiana. (LE GOFF, 2008).

O fato é que, durante o recorte temporal que precede essa mudança, ocorre algo que é por muitos autores indicado como relevante no estudo do despontar desse tipo de ordem, a tradicionalmente chamada de ‘Reforma Gregoriana’.

Sem nos adentrarmos profundamente nas discussões que defendem não ser imperativo o estudo dessa renovação para entender todos os objetos que dizem respeito às questões religiosas desdobradas nesse período, ou, no debate acerca das problemáticas do conceito em si, demarcamos que esse termo possui uma historicidade própria. A expressão foi consolidada no século XX pela Igreja Católica, ao subscrever uma narrativa que procurava abarcar, como um todo sintético, as mudanças promovidas por vários papas desde o século XI ao XIII, sendo válido questionar a suposta unidade desse movimento.³⁰ Revisada essa terminologia (RUST, 2009), no entanto, algumas das renovações ocorridas nesse tempo se relacionaram efetivamente com a criação das ordens.

Desde o século XI, começaram a existir denúncias tanto sobre a riqueza do estilo de vida dos clérigos (GEJDÔS, 2017) quanto sobre algumas práticas que se tornavam comuns no seio da instituição cristã, como o nicolaísmo e a simonia. (BARBOSA; SOUZA, 1997). De outro lado, como nos explica André Vauchez, medievalista francês, existia um fenômeno originado entre leigos e que foi se espalhando, em especial no século XIII, inclusive entre os religiosos, abusa por uma espiritualidade vivida de forma mais direta e pessoal. Desenvolvia-se uma novapiedade, dentro ou fora dos limites estipulados pela Santa Igreja. Ela poderia ser verificada, por exemplo, no crescimento do movimento eremítico desde o século XII, na imitação da vida dos santos, no aumento das manifestações de misticismo (VAUCHEZ, 1995) ou nos movimentos penitenciais laicos do século XII (GILLI, 2011).

Uma série de pontífices, desde o século XI, procurou realizar transformações para dar conta dessas duas situações, corrigindo o comportamento e a organização dos seus clérigos,

³⁰ O pesquisador Leandro Rust explica que, desde uma publicação dos anos 1920, se tornou incontestável na historiografia tratar-se da grande ‘Reforma’ (‘a’ reforma, grafada com o ‘r’ maiúsculo) medieval. O termo surgiu como uma interpretação globalizante da história da Igreja entre os séculos XI e XIII, mas, Rust alerta para a falta de reflexão entre os historiadores sobre o significado e as razões de construção dessa visão holística, bem como das implicações políticas dessa ideia. No século XX, quando a historiografia procurava produzir sínteses explicativas, o conceito de ‘Reforma Gregoriana’ (produzido com base na construção de uma memória específica criada pela Igreja, memória que lhe era útil uma vez que naquele mesmo momento procurava realizar um programa de ações reformistas de modo a se apresentar como a solucionadora dos problemas sociais do período), se impôs. Assim: “muito da grandiosa importância que os historiadores atribuem a certas ações dos tempos do papa Gregório VII resulta de uma transferência, para o século XI, do lugar ocupado pelas práticas reformadoras romanas na memória oficial do catolicismo hodierno” (RUST, 2009, p. 130), de tal forma que devemos refletir sobre os limites da aplicação analítica do conceito em nossos estudos.

/

mas também por meio de sua ação pastoral, abarcando os leigos, numa intenção de moralização do corpo unitário da *Christianitas* como um todo, como nos explicam José Antônio de Souza e João Morais Barbosa. (BARBOSA; SOUZA, 1997).

É frente ao conjunto dessas transformações e repercutindo precisamente muitos de seus desígnios que as ditas ordens mendicantes encontraram espaço para seu advento. Sobre essa questão, o português Antônio Manuel Rebelo explica que a legitimação dos processos levados a cabo pelos papas se encontrava na ideia de uma retomada da Igreja em seus moldes primitivos. Naquele momento, essa ideia da imitação da vida apostólica original era diretamente relacionada às propostas de itinerância e, principalmente, à humildade e pobreza, concepções que estavam na base mesma da estruturação das ordens mendicantes. (REBELO, 2018). Apesar de muito cedoterem sido categoricamente reunidas como partes de uma única dinâmica, elas não receberam esse nome de imediato, mas eram evidentemente um sintoma e um produto daquela época em que se desenvolveram.

Para Augustine Thompson (2011), era flagrante o quanto os princípios da vida humilde, da pobreza, da itinerância já eram valorizados há mais de século antes das ordens, fosse entre os eremitas (onde identifica uma das raízes das ordens), os movimentos heréticos ou entre os monges (apesar desses pouco aplicarem-nos na prática). Para o autor, o sucesso das novas ordens seria explicado justamente por se apropriarem dessas ideias muito antigas e efetivá-las de um modo que outros grupos, como os proto-mendicantes, não foram capazes. Mesmo com resistência de monges e bispos, os mendicantes receberam então licença para se submeterem somente ao papa, tornando-se uma verdadeira alternativa ao clero da época.³¹

Vale dizer que os franciscanos foram os primeiros a surgir (THOMPSON, 2011) e que Francisco se tornou mais célebre que Domingos, mas a ação desse segundo não foi por isso menos significativa. (DUBY, 1988). Além disso, os dominicanos propuseram para si a norma da pobreza, antes mesmo de qualquer contato com os frades menores, e teriam proposto a mendicância (mais tarde amparada pelas teorias de pobreza absoluta) antes mesmo da Ordem

³¹ Os antigos clérigos exerciam seu domínio territorial mediante a cultura do senhorio. Os conventos mendicantes, sem se oporem claramente ao sistema vigente inicialmente, estabelecem uma fissura nesse quadro geral, apelando para uma inserção em termos distintos, mas nem por isso menos vigilante e persecutória. Mesmo com a desaprovação de boa parte do clero secular, os mendicantes começaram a também recolher confissões; a conversar abertamente com todas as pessoas, inclusive com as mulheres (o que não era feito antes); a celebrarem missas conventuais abertas ao público, etc. Tudo isso se favorecia da liberdade de circulação que possuíam em contraste com a territorialização do poder pastoral das paróquias. Vê-se a diferença do gênero de vida dos frades, com relação aos clérigos seculares, a quem começaram a criticar por seu envolvimento com a riqueza e sua mundanidade. Os frades sedimentam uma nova eclesiologia, uma nova ordem, alteram-se os meios de vivenciar o pertencimento a uma comunidade religiosa. Em um momento de fortificação dos vínculos disciplinadores da Igreja com seus fiéis, o surgimento das ordens mendicantes causa uma turbulência com seu novo projeto cristão. (MIATELLO, 2014).

Seráfica, de modo que a centralidade dessa discussão entre seus membros estaria mais ligada a leituras posteriores às mensagens originais de Francisco. Do modelo dessas duas ordens incipientes, quase contemporâneas no século XIII, é que surgiram outras no século seguinte. (THOMPSON, 2011).

Ocorre que, como aponta Gilli (2011), existia uma equação bastante particular entre as novas ordens e as cidades, o que é especialmente evidente e manifesto na península itálica. Se a reforma se esforçava para eliminar ou incorporar (na medida do possível) os diversos movimentos laicos que surgiram por volta do século XII e XIII, que desestabilizaram, pelo menos em um primeiro momento, sua hierarquia, cabe lembrar aqui que essa promoção de ideias extraclerикаis estava diretamente ligada às cidades enquanto locais de intensas trocas (econômicas, culturais, religiosas).

Uma outra forma de organização religiosa se mostrava necessária tanto para justificar a vida nesses locais quanto para contornar as perspectivas heréticas neles suscitadas e rebeldes à, por vezes, fraca distribuição ou força paroquial nas áreas urbanas italianas. Junto à questão espiritual, as de ordem material e prática das cidades da Itália também contribuíram, assim, para que as ordens fossem nelas implantadas, tornando-se, nos termos de Gilli (2011), a terra prometida das novas ordens.

Elas, por sinal, realizavam verdadeiros ‘estudos de mercado’, avaliando o tamanho e o número de habitantes das cidades para decidir sobre sua implantação e sobre a quantidade de seus mosteiros. Desse modo, tanto por sua presença topográfica quanto por sua capacidade de se integrar e responder às demandas daquela nova forma de sociabilidade, transformam o cenário da península. (GILLI, 2011). Le Goff explicita essa situação afirmando que o plano de estabelecimento das ordens em toda a Europa foi “cuidadosamente planejado” (LE GOFF, 2008, p. 179). Passava-se por uma fase preparatória, com a ‘candidatura’ da cidade com base nas iniciativas de grandes doadores do local, até a etapa de levantamento de caminhos e avaliação de recursos da cidade para efetuar as fundações. Assim, os casos de fracasso das ordens foram poucos na Europa, comprovando a eficiência do modelo mendicante e de sua maneira de escolher seus territórios dentro da rede urbana. Domingos, mais do que Francisco, buscou as cidades de maior porte, mas ambas as ordens ocuparam os territórios urbanos europeus, de forma que “o mapados conventos dos mendicantes se confunde com o mapa das cidades. E o “critério mendicante” pôde se tornar o melhor meio de localizar os pontos da rede urbana”. (LE GOFF, 2008, p. 181).

Essa espécie de utilitarismo pastoral dos mendicantes na escolha estratégica das cidades se relacionava diretamente com a nova sensibilidade e busca por novas formas de evangelismo e ferramentas espirituais, num ambiente em que, ao mesmo tempo, era necessário lidar com a

prostituição, a usura e uma nova forma de luxo. Os mendicantes tiravam sua sustentação, não somente financeira, do contexto citadino. Seu apostolado tinha sua base nas cidades, nas quais eles procuravam corresponder às expectativas do povo. (GILLI, 2011). Duby considera mesmo que foram as ordens que tornaram o cristianismo uma religião popular (DUBY, 1988). Especialistas na confissão auricular, que Le Goff entende que realizou, por si só, uma verdadeira revolução espiritual e psicológica, eles também justificam a vida conduzida nas cidades e chegam a reforçar a dominação dos ricos e autoridades locais. (LE GOFF, 2008).

Nesse sentido, é interessante a tese de Barbara Rosenwein e Lester Little. Eles afirmam que, da mesma forma que a vivência espiritual dos monges estaria vinculada ao mundo de violências do feudalismo da Idade Média central (transpostas simbolicamente para o contexto ritualizado de suas práticas de luta contra as iniquidades);³² também os mendicantes se sustentavam com base na sociedade em que viveram. Eles teriam reproduzido, no estabelecimento das penitências, as estratégias de negociação dos mercadores e na avaliação do tempo que as almas passariam no purgatório, seus cálculos. Assim como os monges, portanto, os mendicantes validavam as camadas dominantes das sociedades em que se inseriam, sendo essas uma das suas chaves de aceitação, variando apenas o contexto social que cada um dos grupos aprendeu a ratificar. (LITTLE; ROSENWEIN, 1974).

De fato, os mendicantes não conseguem se manter alheios nem mesmo ao uso do dinheiro, que lhes passa a ser essencial. A economia monetária que imperava nas cidades era necessária para sua sobrevivência direta, e eles se aliaram então aos dirigentes locais que os beneficiavam e lhes forneciam fundos. (GILLI, 2011). Eles serão por tal motivo os primeiros e maisfortes defensores dos mercadores entre os clérigos. (LE GOFF, 1991).³³

³² O modelo de vivência espiritual existente até então entre os religiosos dos mosteiros era marcado pela rigorosa rotina litúrgica de extensas orações e tinha como uma de suas características mais valorizadas a paciência e submissão silenciosa às aflições. Assim, ensinavam aos fiéis a passividade diante de injustiças e consolavam as vítimas da violência do período. Em suas longas práticas ritualizadas de preces é que lutavam (diferentemente dos senhores feudais, sem o derramamento de sangue) contra as iniquidades do mundo, em uma linguagem de palavras e não de atos. Acabavam por justificar dessa forma a violência infligida pela camada dos cavaleiros medievais, de onde muitas das famílias dos clérigos, aliás, adivinham. A ideia era de que por meio das orações, em uma teologia da redenção, os monges, pacíficos, poderiam salvar as almas dos homens pelas quais lutavam de um lado Deus e de outro o Diabo. Os monges eram, portanto, entendidos assim como guerreiros belicosos. (LITTLE; ROSENWEIN, 1974).³³ Le Goff defende que, assim como a principal motivação de Domingos foi a luta contra a heresia, a de Francisco de Assis foi a luta contra o dinheiro, ambos embates que se davam dentro da cidade. (LE GOFF, 1992). Entretanto, se, inicialmente os membros das duas ordens tinham ressalvas contra os mercadores, essa atitude logo foi se transformando. Se a Igreja acusava os comerciantes de impuros, usurários e desonestos, já assumia uma postura contraditória. Ao lado dos ataques aos ricos, os mendicantes, em seus sermões e em seus manuais, começam a elaborar a justificativa ético-religiosa do comércio já no século XIII e principalmente no século XIV. (GUREVIC, 1989). Por algum tempo, na teoria, foram os mercadores vistos como pecadores, mas na prática, a Igreja ofereceu proteção desde o início a esses homens, o que logo passou a figurar também em suas elaborações intelectuais. Dispensados do descanso dominical para não prejudicar seus negócios, dissimulados seus juros como doações e, mais tarde, enfim, a atividade dos comerciantes passa a ser vista como desejada por

Assim, apesar de não ser uma relação linear e harmônica a existente entre o poder político-social e os mecanismos simbólicos religiosos das cidades - as tensões, aliás, podem ser perceptíveis exatamente no caso de Savonarola com Florença, como apontaremos - é fundamental estabelecer essa conexão. As observações de Little e Rosenwein, por sinal, podem ser respaldadas pelos apontamentos de Pierre Bourdieu que assevera que, de acordo com as diferentes situações históricas, ocorrem modificações no conteúdo da mensagem religiosa pela instituição que a sustenta, se adaptando e se tornando mais satisfatória quando é capaz de justificar o sistema hierárquico de sua sociedade, ajudando na manutenção da ordem social. (BOURDIEU, 2007).

A necessidade de compreensão do lugar ocupado pelas ordens na península é demonstrado então ao compreendermos sua forma de se colocar socialmente e as novas propostas que traziam ao seu público, apresentadas por meio de novas fórmulas que os aproximava e individualizava, tendo eles se tornado, como coloca Le Goff, verdadeiros ‘ídolos’ da multidão.

Dentro de cada um dos territórios destinados a sua pregação, conforme os dividiam, os frades então difundiram sua palavra por meio dos sermões, a forma por excelência de sua comunicação, o elemento que levou o frei Girolamo a atingir a sua fama em Florença e que, por isso, será analisada mais adiante de modo mais profundo.

Aqui, o que nos interessa é ver como as ordens mendicantes cumpriram um importante papel na construção, controle e na administração das comunas. Suas instalações modelaram a própria morfologia das cidades europeias como um todo, no âmbito estético e pragmático. Os conventos dos franciscanos e dominicanos, depois de enfrentar os problemas com os outros clérigos, ocupavam os postos principais intramuros, organizando-se as outras ordens nos seus interstícios. Comumente, a essas duas primeiras ordens se juntaram também a dos agostinianos, formando uma estrutura triangular nas cidades.

Respondendo aos problemas de seus auditórios citadinos por meio da palavra, um de seus grandes trunfos, desenvolvem também opções para seus habitantes entrarem nas Ordens Terceiras, um movimento que permitia estarem a meio do caminho entre a vida leiga e religiosa.

Deus, na medida que seria necessária para o bem-estar coletivo. Dependentes do dinheiro do comércio e tendo que refletir sobre sua existências nas cidades, os mendicantes, muitos advindos da própria burguesia, se inseriram na lógica mercantil. (LE GOFF, 1991). Gilli argumenta mesmo que a difusão da ideia do purgatório (local de acerto de contas) pelos mendicantes, fazia sentido dentro do contexto de trocas mercantis, realizando a “contabilidade Além.” (GILLI, 2011, p. 348). Le Goff conclui: “Pode até mesmo ocorrer, no final da Idade Média, uma espécie de reação eclesial contra os mercadores. Santo Antonino de Florença pode tropejar contra a usura, contra o dinheiro, comover por algum tempo as multidões. (...) Reação que não levará água senão aos moinhos de breves revoltas, como as de Florença de Savonarola.” (LE GOFF, 1991, p. 98).

Os cidadãos laicos, inclusive, encontravam, especificamente nas igrejas dos dominicanos, duas naves, uma das quais era exclusiva para eles. Esses leigos ainda se reuniam em confrarias religiosas (LE GOFF, 2008) guiadas pelas ordens e que abundaram em Florença, a partir do século XIV (NAJEMY, 2006). Essas funcionavam como redes de apoio, um verdadeiro microcosmo da cidade, que tinha um propósito de pacificação e proteção. (ROUSSIAUD, 1989).

Enfim, os mendicantes, em Florença, como nas outras cidades, foram grandes responsáveis pelo enquadramento de seus moradores dentro da comunidade cristã e tiveram um lugar de enorme importância sociopolítica e cultural. Chegaram até a atuar na escrita da historiografia urbana e, mesmo, a interferir diretamente nos estatutos comunais e nos acordos de paz entre as diferentes entidades de poder, por isso a necessidade de compreensão de sua relação com o desenvolvimento das cidades, principalmente na península itálica.

2.1.3 Divisões socioeconômicas e a escalada do governo oligárquico em Florença

No caso de Florença, dentre as outras cidades italianas, temos que a separação entre os grandes e pequenos comerciantes passava, em alguma medida, pela distinção entre as guildas pertencentes às *Arti Maggiori* (as principais sendo as da produção têxtil - base da economia local³⁴ - e as dos bancos) (TENENTI, 1973) e as *Arti Minori* (açougueiros, pedreiros, alfaiates, padeiros, pequenos artesãos, etc.). (LEVORIN, 2001). Interessa-nos, então, entender se essa diferença implicava em discrepâncias de inserção política.

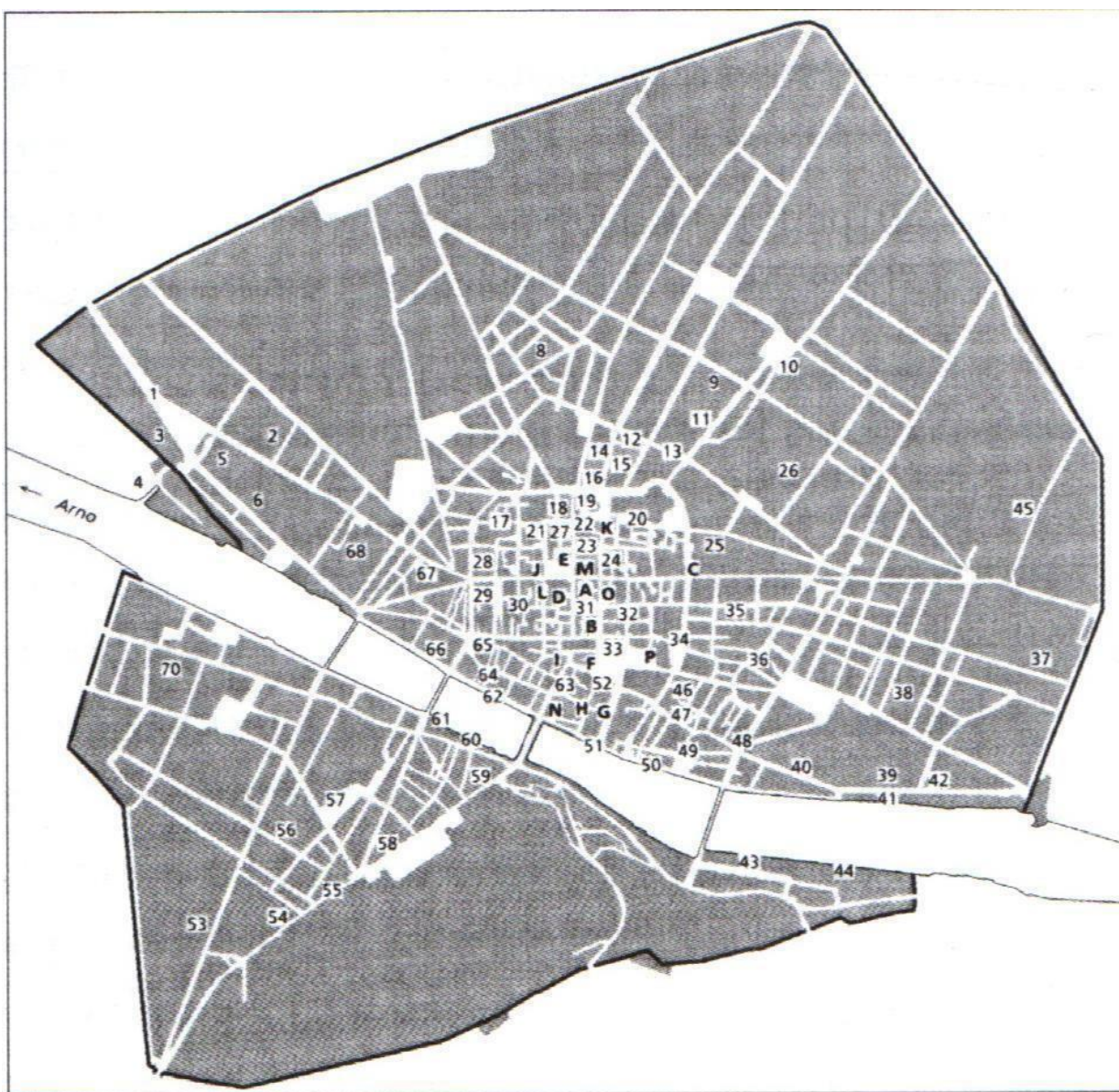
Para Tenenti, foram os burgueses das *Arti Maggiori* que conseguiram, depois de acumular riquezas, realmente alavancar sua posição naquele período. Chega a dizer que a suposta união desses grandes mercadores com os membros das *Arti* menores e outros trabalhadores assalariados, como modo de resistir aos *Grandi* (nobres), é em parte idealizada, já que, desde ao menos 1350, o pertencimento às *Arti Maggiori* constituía a principal via de

³⁴ Tenenti nos indica que o artesanato, tendo a atividade têxtil como sua parcela mais importante e, dentro dela, a lã como principal produto, foi o que sustentou o setor econômico de Florença nos séculos XIV e XV, levando a uma concentração das diferentes fases da produção. Com efeito, a cidade se tornou um dos principais centros de produção têxtil. Foi a partir dessa ocupação que as outras atividades que se tornaram importantes na cidade se tornaram possíveis (TENENTI, 1973), estabelecendo as grandes corporações da *Calimala*, dos comerciantes de larga escala, e do *Cambio*, os banqueiros. No setor têxtil, além da arte da lã, *Lana* - na qual, aliás, se deu a maior parte dos conflitos entre elite e *popolo* -, havia a produção de seda, peles, casacos. Nesses casos as disparidades, muitas vezes, eram demarcadas pela diferença entre os grandes patrões da elite que negociavam internacionalmente tecidos de qualidade para roupas e luxo e os artesãos que produziam para o comércio local, na maior parte das vezes, usando panos mais grosseiros. (NAJEMY, 2006).

acesso ao poder político, em um grau bem mais reduzido se incorporavam nos órgãos os homens das *Minori*. (TENENTI, 1973).

De fato, Gilli diz que o escalonamento existente entre eles já se expressava, desde o final do século XIII, no zoneamento socioprofissional da cidade e, no início do XIV, no âmbito especificamente político, na construção do tribunal de ajuda mútua, a *Mercanzia*, integrado apenas pelos homens das artes maiores de nível internacional (5 das 21 existentes), concentrando o poder nas mãos de uma elite mercadora e financeira. (GILLI, 2011). Trazemos, nesse sentido, o mapa legendado dessa organização profissional da cidade durante os séculos XIII e XIV.

Figura 1 – Localização das corporações e das profissões em Florença (séculos XIII-XIV)



SEDE DAS CORPORAÇÕES

A. Lanígeros
 B. Mercadores
 C. Juízes, *notaries*
 D. Taberneiros
 E. Linheiros, *belchiores*
 F. Cambistas
 G. Peleiros
 H. Carpinteiros

I. Negociantes de seda
 J. Médicos, merceeiros
 K. Fabricantes de couraças
 L. Galheteiros
 M. Açougueiros, mercadores de animais
 N. Mercadores de vinho
 O. Caldeireiros
 P. Tribunal dos mercadores

REPARTIÇÃO DAS PROFISSÕES

1, 9, 26, 42. extensão de roupas
 2, 8, 70. tecelões
 3, 43, 44, 61. moinhos
 4. porto
 5, 32, 36. lanígeros
 6. fábrica de serras
 7. moinhos, pisagem
 10. fábrica de fivelas de cinto, escudos
 11. fábrica de arreios
 12. caldeireiros
 13. fábrica de caixas
 14. fábrica de espadas
 15. fábrica de cofres
 16. mercado de cereais
 17, 29, 47. carpinteiros
 18. jardineiros
 19. fábrica de couraças
 20, 24. fábrica de cera
 21. *belchiores, antiquaries*
 22, 62. chapeleiros
 23. fábrica de castanholas
 25. armeiros

27, 64, 69. ourives
 28. marmorista
 29, 48. marceneiros
 30. peleiros
 31. ourives, capelistas
 33. fábrica de papel, papeleiros-livreiros
 34. fabricantes de pergaminho
 35. capelistas
 37, 45, 53, 55. fornos de cal e de tijolos
 38. curtidores
 39, 56. tintureiros
 41. pisoeiros
 49. fábrica de bolsas
 50. moinho
 51. mercado de peixes
 52. ateliê monetário
 54. sapateiros
 57. fábrica de telhas
 59. fábrica de trompas
 63, 66. negociantes de seda
 65. açougueiros
 66. aparadores de couros

(Arti Fiorentina, *La grande storia dell'Artigianato*. Florença 1998).

O próprio entendimento de quem compunha o *popolo*, haja vista a variedade de tipos de trabalhos que implicavam em diferentes formas de reconhecimento e participação política, fica então comprometido. É, portanto, aplicável para esse preciso momento a acepção de Roussiaud de que: “Pressupunha[-se] uma cidadania difícil de conquistar. (...) Fazer parte do **povo** não era fácil e uma maioria de habitantes desprovidos de recursos revelava-se incapaz de transpor as muralhas.” (ROUSSIAUD, 1989, p. 100-101, grifo nosso). Mais do que isso, Gilli afirma que, dada a dinâmica das forças sociais, é até mesmo “difícil (...) imaginar o regime do povo como um triunfo da democracia sobre a aristocracia.” (GILLI, 2011, p. 85).

Em verdade, operava-se rapidamente um processo de interpenetração entre os grandes burgueses e nobres dentro da cidade, de tal modo que Tenenti defende que, desde o ano de 1400, não se poderia mais tratar as duas categorias de maneira separada. Esse entrecruzamento (TENENTI, 1973) teria sido facilitado exatamente por que, desde a terceira fase comunal, o *popolo* já formava um grupo muito heterogêneo, até contraditório, cuja unidade era apenas funcional. A parte do *popolo* formada pelos grandes burgueses já levava um modo de vida bastante semelhante ao da aristocracia e bastante diferente dos integrantes da camada média que também compunha esse setor. (GILLI, 2011).

A constatação de Le Goff é de que nos territórios italianos, de uma forma geral, os burgueses teriam buscado incorporar o padrão de vida e os costumes aristocráticos desde muito cedo (separando-se do restante da população) (LE GOFF, 2006), tanto que Najemy considera que, já no século XIV, a diferença entre a elite e o *popolo* em Florença não era sempre evidente. Não existiria uma legislação delimitando essa distinção claramente, de tal maneira que certas famílias que já faziam parte da nova elite na época, os Alberti, os Medici e os Strozzi, eram ainda vistas como *popolani*, o que faz com que até hoje seja difícil discernir as famílias nesse período. (NAJEMY, 2006). Gilli indica, por exemplo, que o termo ‘magnata’ passou aos poucos a ser usado para denominar também os mercadores ricos, funcionando como uma arma jurídica das lutas políticas florentinas. (GILLI, 2011, p. 87-91). De fato, em se tratando do século XV, “os instrumentos de soberania poderiam facilmente ser usados para favorecer certos grupos e famílias ou para devastá-los.” (MARTINES, 1988, p. 149, tradução nossa).³⁵

Essa análise, contudo, obscurece certos aspectos da terceira fase da comuna, já que, nela de fato estabeleceu-se um governo que rompeu com o padrão e a participação política aristocrática, sendo uma vitória sobre ela. Não foi, aliás, a primeira vez que se estabeleceu um governo de proposta popular na cidade, o que ajuda a sustentar que a cultura política republicana reforçada então, teve suas bases de formação sendo construídas com o tempo.

Em 130 anos, a partir do século XIII, ocorreram quatro governos desse tipo, quando os membros das grandes corporações se ligavam aos das menores. Essa união que levou à limitação do poder dos guelfos, tempos antes do aqui enfocado, e, depois, à desestruturação das estratégias de domínio aristocráticas. Foi a pressão do *popolo* que, na terceira etapa da comuna florentina, em confronto com a elite, forçou a transformação das bases de legitimidade governativa, dos valores do poder político. Essa pressão obrigou a aristocracia não só a uma adesão ao comércio e à ética mercantil, mas firmando de fato um ideário republicano. (NAJEMY, 2006).

³⁵ “The instruments of sovereignty could easily be turned either to favor certain groups and families or to devastate them.” (MARTINES, 1988, p. 149).

De todo modo, a aristocracia foi reinserida na vida política, mas a nova elite, formada pelos grandes mercadores junto com a aristocracia, foi profundamente transformada, desse modo, a partir das movimentações do *popolo* (esse também modificado, em menor medida). O *popolo*, contudo, não deixou de representar constante desafio para a elite, embora intercalado com momentos de cooperação. (NAJEMY, 2006). O fato é que a história florentina sempre foi marcada por embates:

Tanto dentro da classe de elite como entre esta classe e outras classes: o “popolo” que criou a república das guildas e desafiou a elite a justificar seu poder dentro de uma estrutura normativa de lei e ética política; e as classes de artesãos e trabalhadores, cujos esforços e habilidades produziram a cultura material que variava de tecidos valiosos a pedras de casas de homens ricos, e que, por sua vez, desafiou o *popolo* a permitir que a república da guilda abarcasse todas as suas implicações. No curso de suas tensas interações, todas as três classes passaram por grandes transformações, mas nenhuma mais do que a elite das grandes famílias. (NAJEMY, 2006, p. 2, tradução nossa).³⁶

Apesar de o autor adotar uma perspectiva teórica que enfatiza, por vezes, de forma aguda, os embates, dificultando um olhar mais global, ele não se prende exclusivamente nesse ponto de vista, permitindo enxergar também as outras formas de interação. Assim, abre espaço para as disrupções humanas e acasos na história e interpretando-a, assim como nos propomos, como um movimento não uniforme. Mas o principal mérito do autor é exatamente apontar que as mudanças promovidas durante essa terceira fase da comuna na política florentina e no comportamento de seus integrantes foram mais intensas e duradouras do que em outros momentos. Criarem-se, segundo entendemos, os elementos completos do que consideramos como uma cultura política republicana, que tem raízes já na própria construção da comuna e seu vocábulo.

A implementação prática de um governo realmente mais plural, assim, se baseou no antigo patrimônio romano, mas também foi inspirada pela sensibilidade mercantil que influía em todos os aspectos da vida daquela camada social burguesa. O resultado foi o desenvolvimento de uma forma política própria, não tendo sido feita simplesmente uma reprodução do modelo republicano Antigo, mas uma adaptação dele, com certas normas, símbolos e concepções novas.

Com a potência persuasiva de discurso e ação políticos, em Florença, se promoveu um republicanismo que defrontou e alterou os procedimentos da elite, mudando a própria percepção sobre o poder no local. Ele deixava de se ligar intimamente à uma ideia de imposição física,

³⁶ “Both within the elite class and between this class and other classes: the “popolo” that created the guild republic and challenged the elite to justify its power within a normative framework of law and political ethics; and the artisan and laboring classes, whose exertions and skills produced the material culture that ranged from prized textiles to the stones of rich men’s homes, and who in turn challenged the *popolo* to allow the guild republic to embrace its full implications. In the course of their tense interactions, all three classes underwent major transformations, but none more than the elite of great families.” (NAJEMY, 2006, p. 2).

passando a ser operado, em maior extensão, na “fala pública, [n]o discurso de assembleia, [n]o exercício da argumentação” (MIATELLO, 2019, p. 119-120), ainda que seja anacrônico afirmar a existência de um sistema democrático naquele momento.

O período que Le Goff denomina de governo da elite mercantil (LE GOFF, 2006), assim, só pode ser considerado a partir do século XIV, quando pelas condições sociais favoráveis, deu-se a fusão efetiva entre os grandes burgueses³⁷ e os aristocratas.³⁸ Isso por que, aos poucos, a nova elite, adepta de uma cultura política republicana renovada, gerada na relação com o *popolo*, formou-se mediante o casamento dos filhos de famílias oriundas das duas origens. Masa aliança só se estabilizou ao final do XIV, com a criação de uma *balia*. Esse mecanismo concedia a um conjunto de homens um poder absoluto, mas provisório, no governo da cidade. Sob a justificativa de um suposto ataque ao sistema republicano, foi usado esse método naquele momento, que atuou como um artifício de reincorporação ao jogo político das antigas famílias aristocráticas.

Com isso, constituiu-se um governo oligárquico em Florença (TENENTI, 1973), um “regime dentro do regime” republicano. (FUBINI, 1991, p. 130). Com a *balia*, o funcionamento administrativo da cidade permaneceu ligado às formas comunitárias de gestão.³⁹ Essa preservação se deu pelo fato das instituições comunitárias serem enaltecidas como uma representação da autonomia e força do modelo político republicano. Elas estavam ligadas a um conjunto de representações, crenças e ideias, cujo dismantelamento não se fazia possível. Todavia, desde então os órgãos republicanos foram perdendo suas prerrogativas (TENENTI, 1973). Esse meio adotado pela elite, com a criação da *balia*, de buscar concentrar todo poder em suas mãos, foi resultado direto, segundo aponta a bibliografia, de uma das insurreições das camadas populares que ocorreram no século XIV no ocidente, a Revolta dos Ciompi, de 1378.⁴⁰

³⁷ Esses coordenavam as atividades produtivas centrais da cidade e tinham interesses pelo status e honrarias do mundo dos aristocratas. (TENENTI, 1973).

³⁸ Passaram a desenvolver predileção pelo dinheiro fruto do comércio. (TENENTI, 1973).

³⁹ Seguindo as determinações constitucionais da divisão dos cargos de governo de forma colegiada, da função de representação dos governantes, da brevidade de seu poder. (TENENTI, 1973).

⁴⁰ Samuel Cohn Jr explica que a revolta se dividiu em quatro fases: primeiro, proeminentes comerciantes, como Salvestro de Medici, desafiaram o controle guelfo, denunciando as manipulações eleitorais. Depois trabalhadores, principalmente da indústria da lã, tomaram o palácio e criaram novo governo (com os moldes anteriores, mas acrescentando novas guildas). Em um terceiro momento um grupo de aristocratas se uniu a esses trabalhadores, sem sucesso, e, por fim, os trabalhadores da lã se uniram aos profissionais das guildas menores formando novo governo e foram derrubados em 1482 pelos aristocratas e o ‘povo gordo’. O autor trata ainda das duas grandes abordagens interpretativas sobre o episódio. De acordo com a primeira, os trabalhadores não teriam clareza ou unidade em sua revolta, estariam então agindo por mero desespero. A segunda, que ele defende, tratando a revolta por “revolução”, atesta a existência de uma consciência desses homens. O que Cohn, de fato, comprova em sua criteriosa análise de fontes é que os trabalhadores tinham propostas claras e, embora tenham mantido muitas coisas, realizaram mudanças radicais ao se inserirem no poder. Mesmo após a sua derrubada, homens da camadas mais baixas tentaram novamente se organizar depois de 1382, mas falharam. (COHN JR, 2004).

O episódio, como bem aponta Tenenti, recebeu diferentes tratamentos, dentre os quais se notabilizou o marxista. O autor critica a ótica que lê o episódio como uma prévia das revoltas operárias modernas pois, evidentemente, deturpam-se os reais sentidos do movimento, mas, no que diz respeito à guinada social identificada por esses pensadores na interpretação do evento (TENENTI, 1973), chega-se a uma conclusão bastante razoável.

Na época, a camada do ‘povo miúdo’, isto é, a ‘plebe’, reunia pequenos mercadores, artesãos e os trabalhadores assalariados da cidade - chamados de *sottoposti* (subalternos) - muitos dos quais não possuíam guildas próprias. Entre esses encontravam-se os *ciompi*, empregados da pronunciada indústria têxtil florentina. Destituídos de inclusão na política institucional, esses últimos então se mobilizaram, reivindicando exatamente o direito de criação de uma corporação profissional (da qual eram proibidos), para então poderem fazer parte das *Arti* representadas no governo. (TENENTI, 1973). Reprimida a corpulenta sublevação que exigia um regime republicano mais pronunciado, a elite que se reestruturava paulatinamente desde o século XIII, formando, já à época da Revolta dos *ciompi* num ‘amalgama social’ (GILLI, 2006, p. 121-123). Encontrou na *balia* o instrumento para se tornar a camada dirigente definitiva, alterando por seu intermédio o processo de eleição da cidade: o chefe da magistratura e ao menos dois dos outros membros do priorado deveriam ser retirados ‘na sorte’ de uma urna contendo somente os nomes de seus integrantes. (TENENTI, 1973).

Najemy entende que o *popolo* e a elite foram levados a resolver suas diferenças nesse momento, para conterem a agitação que amedrontava a ambos, e que, motivada pela premissa da liberdade do *popolo* e das guildas (essas últimas, ícones republicanos), levaram os trabalhadores têxteis por curto período de tempo à posição de autoridade. Assim, depois de conquistadas as suas exigências que incluíam, além do fator político (com a radicalização das noções de igualdade e autonomia), as demandas fiscais, econômicas e legais, houve a repressão, com o assassinato de muitos de seus participantes.

Os lemas usados na revolta, vivos muito após sua contenção, comprovam o peso emocional e simbólico do republicanismo. Sua linguagem já era parte essencial da eloquência dos conselhos legislativos e da própria representação externa do governo. De fato, antes da *balia* ser instalada, houve mais um período de governo popular, justamente devido à forte ligação dos cidadãos com o ideário político republicano que conformava aquela forma de regime e, mesmo depois dos reajustes feitos com a *balia*, foi necessária a manutenção das instituições comunais, pelo valor republicano que representavam.

O que os novos governantes procuraram realizar foi a dissociação do republicanismo de sua relação com as corporações (com o confisco das bandeiras das guildas), ligando seus

homens à promoção de motins, fomentando o mito da traição política e criando um discurso republicano de ordem, consenso e harmonia cívica que somente eles seriam capazes de garantir, inserindo um preceito de liderança paternalista. (NAJEMY, 2006). Assim, “a constituição do *popolo* permaneceu em vigor mesmo com o poder real concentrado nas mãos de várias dezenas de famílias da elite.” (NAJEMY, 2006, p. 124-125, tradução nossa).⁴¹

Contudo, tendo a revolta dos *Ciompi* se instituído, possibilitada por um cenário de discussão política ampla entre as camadas sociais e de politização dos estratos mais baixos, a esperança política por eles fomentada permaneceu viva, tendo sido parte importante do republicanismo do século XIV. (MARTINES, 1988). O programa político republicano permanecia, mas era, juntamente aos órgãos da comuna, subvertido por dentro. (GILLI, 2011). Com o estabelecimento da “aristocracia dentro de uma democracia de fachada” (LUCAS-DUBRETON, sd, p. 30), o governo do final do século XIV e início do XV em Florença (FUBINI, 1991) funcionava em uma gestão oligárquica.

Alguns autores entendem que se conclua o período propriamente dito como comunal, com as crescentes limitações impostas ao acesso ao poder (TENENTI, 1973), ainda que certos membros do renovado *popolo* ainda tivessem seu lugar. Gilli reforça essa visão, explicando que semelhante requalificação das antigas famílias poderosas ocorreu nas diversas comunas italianas, por meios mais ou menos agressivos (GILLI, 2011). Variando o momento dessa crise em cada comuna entre os séculos XIII e o XIV, abriu-se “caminho para a fase dos regimes senhoriais” (GILLI, 2011, p. 58), o que, no caso de Florença (em razão, inclusive, conforme acreditamos, da força de seu republicanismo), deu-se apenas com os Medici.

As senhorias italianas foram um resultado dos desdobramentos do governo oligárquico, assim como esse teria se desdobrado do comunal. (TENENTI, 1973). No sentido de elucidar melhor o quadro político que será encontrado por Savonarola na cidade, é importante pontuar que, concomitantemente ao desmantelamento comunal e emergência senhorial, ocorreu “uma mutação no equilíbrio territorial dos poderes urbanos”. (GILLI, 2011, p. 95).

Se Florença já tinha um certo domínio sobre o campo,⁴² ela, contudo, até o século XIII, encontrava-se inserida “no coração de uma zona muito fragmentada politicamente” (TENENTI,

⁴¹ “The popolo’s constitution remained in place even as real power concentrated in the hands of several dozen elite families.” (NAJEMY, 2006, p. 124-125).

⁴² Essa relação, contudo, era mais complexa do que a mera exploração. Giorgio Chittolini explica que, desde os séculos XII e XIII, no caso das cidades do norte italiano (onde laços de vassalagem ou senhores donos de grandes castelos já não existiam), o poder das cidades sobre os campos que as circundavam já se manifestava (CHITTOLINI, 1991). Contudo, essa seria uma leitura rasa de um relacionamento que, na verdade, seria marcado por interdependência. Não seria possível discutir a cidade, sem mencionar o *contado*, o campo. (COLEMAN, 1999). No caso de Florença, Cohn Jr demonstra que a suposta dicotomia campo-cidade, em que o campo seria um “outro” absoluto, não se sustenta. Por meio da análise das políticas de cobrança de tributos nos é

1973, p. 12), composta por uma infinidade de comunas. É apenas a partir do século XIV que ela passa, juntamente com outros centros urbanos de maior êxito político, militar e econômico da região, por um processo de expansão. Seu poder ultrapassa as regiões em seu entorno imediato, chegando a dominar outras cidades. (TENENTI, 1973). Apesar do estabelecimento de diversos senhorios no território italiano ter favorecido (devido a maior unidade do poder interno e o desenvolvimento de aparatos diplomáticos mais sofisticados) as negociações e a harmonia entre as regiões, a busca pela ampliação de territórios fez com que elas entrassem em conflito, desestabilizando suas relações de força. (GRUBB, 1991).

Tenenti explica que, assim como as disputas entre o Papado e o Império tinham sido decisivas na história de Florença no séculos XII e XIII, cada vez mais as lutas que levaram à transformação das cidades da península em espaços com dimensões de estados territoriais, entre 1350 e 1450, ajudaram a moldar a realidade florentina. Florença e Veneza, nesse momento, se colocam como as exceções entre as entidades políticas que buscaram esse crescimento sem, em teoria, abandonar as orientações de fundo republicano. (TENENTI, 1973). Já no início do século XV a maior parte do norte italiano já se dividia em pequenos ducados, marquesados e outros regimes de caráter declaradamente principesco. (BLACK, 2001).

De todo modo, o fato é que, como Najemy explica, entre 1380 e 1430, mais coisas mudaram em Florença do que nos cem anos anteriores. Nisso se inclui, sem dúvida, a importância militar da região. (NAJEMY, 2006). Embora nunca chegasse a ter sob sua posse toda a Toscana, faltando-lhe territórios importantes como Siena e Lucca, suas conquistas foram muito relevantes. “Em 1351, seu domínio chegava para além de Prato, até Pistoia, e não penetrava mais longe que San Gimignano e o Vale de Elsa. A tomada de San Miniato data de 1364, a aquisição de Arezzo de 1384.” (TENENTI, 1973, p. 17). Florença também teve outras pequenas áreas sob seu poder: Monte Albano, Pistoia, Pescia e Volterra, mas foi a aquisição de Arezzo, no final do século XIV, que deu início a sua fase de maior crescimento.

Por muito tempo, Florença, no século XIV, começou a influenciar nos regimes de outras comunas e adquiriu (ainda que timidamente e, por vezes, tendo um propósito também de proteção) certas áreas. Ao mesmo tempo, porém, criou alianças e liderou ligas entre as comunas, que abarcavam inclusive terras fora da Toscana, usando como mote precisamente a

atestado que o vínculo entre as partes variou ao longo do tempo, assim como se deu de forma diferente entre os subúrbios rurais florentinos (no geral mais favorecidos) e as extremidades montanhosas (que sofriam maior impacto fiscal, mas que apresentaram atos de resistência violenta e negociação com a cidade). No mosaico de formas de tratamento de Florença com seus arredores, é importante lembrar que os produtos e impostos do campo eram importantes para a cidade. Eles também representavam fronteiras em períodos de guerra, o que levava até a construção de mais castelos nessas áreas. No século XV, as mesmas leis passaram a ser estabelecidas na cidade no campo florentino. (COHNJR, 2003).

ideia das liberdades cidadinas contra o aumento do poderio principesco e supostamente autoritário de certas entidades da península. (NAJEMY, 2006). No plano discursivo, chegou até mesmo a usar dessa justificativa de preservação dos governos italianos contra os ‘tiranos’⁴³, para explicar sua posse sobre outras cidades.⁴⁴ (BARON, 1955).

Mas foi efetivamente no século XV que seu projeto de crescimento se mostrou mais audacioso. Ainda no ano de 1406, conquistou Pisa, cidade portuária da Toscana e, portanto, essencial no comércio da região, exercendo assim seu poder sobre grande parte dessa faixa territorial italiana. A cidade viveu confrontos com Florença no século XIII por ser essencialmente gibelina e, no fim do século XIV, se aliou com os inimigos de Florença para conter seu crescimento. (NAJEMY, 2006) Mas, foi enfim vendida pelos milaneses, que mantinham o controle da cidade na época, e o rei francês, a quem os primeiros haviam concedido a soberania sobre a localidade naquele momento. (BARON, 1955). Entretanto, os pisanos resistiram arduamente à entrada dos florentinos. Esses fizeram um cerco, impondo duras restrições à cidade, limitando, inclusive, a passagem de alimentos para dentro do local e, depois de 13 meses, a população local se rendeu ao seu poderio.

Com relação ao sofrimento vivido, no entanto, segundo Najemy, “os pisanos nunca esqueceram ou perdoaram, como deixaram claro em 1494, quando declararam novamente a independência e a defenderam por quinze anos.” (NAJEMY, 2006, p. 196, tradução nossa).⁴⁵ De todo modo, o fato é que, em 1421, os florentinos também conquistaram outros pontos de acesso ao mar, Livorno e Porto Pisano, e, no ano de 1450 já reuniam cerca de 15 mil km² de terra, entre as áreas da Bolonha a Úmbria, sendo que entre as áreas importantes, somente Pisa foi obtida pela força das armas. (TENENTI, 1973).

Assim, embora a grande maioria das conquistas florentinas tenha se dado por meio da compra, a cidade se envolveu diretamente nas disputas e alianças mutáveis das guerras de expansão peninsulares. Seus principais e mais duradouros confrontos foram aqueles vividos

⁴³ Florença, no século XIV, havia sido temporariamente dominada pelo Duque de Atenas e assim como algumas cidades italianas já começaram a ser lideradas por senhores individuais, desde o século XIII, outras também foram conquistadas temporariamente por poderes principescos ou ameaçadas nesse sentido, de modo que as manifestações discursivas contra a ‘tirania’ já se firmavam. (BARON, 1955). Esse processo de centralização do poder político que ocorria na península, seguindo, aliás, uma tendência europeia, de poder político, obrigatoriamente era condicionado pela eliminação do movimento das guildas. (MARTINES, 1988).

⁴⁴ Chittolini entende que se estabelece, com a submissão de algumas das antigas cidades-estados autônomas às grandes cidades, um dualismo entre essas, capitais dos estados territoriais e aquelas, que não detinham mais poder de se autogovernarem, ainda que por vezes tivessem algum nível de decisão em assuntos administrativos internos, como nas questões do campo judicial. (CHITTOLINI, 1991). Interessante notar que, ademais, apenas os homens das cidades subjugadas por Florença eram considerados cidadãos. (GRUBB, 1991).

⁴⁵ “The Pisans never forgot or forgave, as they made clear in 1494 when they again declared independence and defended it for fifteen years.” (NAJEMY, 2006, p. 196).

contra Milão,⁴⁶ o primeiro enfrentamento tendo ocorrido ainda no século XIV e, entre as várias fases e com intervalos, existindo até o fim do século XV.⁴⁷ Evidenciamos essa dinâmica com Milão porque essas lutas contra o ducado forneciam um sentido de coesão e suposta retidão moral a Florença. Os pensadores e governantes locais invocam, malgrado seu governo tornado oligárquico:

O pathos republicano e libertário de certos autores latinos [que] lhes convém maravilhosamente na luta contra o ‘tirano’. (...) Alguns humanistas tornam-se dessa forma, em Florença, os arautos da *libertas*, não se preocupando muito em brincar com o conteúdo político da palavra, desde que atinja um objetivo político imediato. (TENENTI, 1973, p. 59).

Ainda que se possa indagar sobre o nível de consciência dessa dita manipulação realizada do ideal republicano,⁴⁸ uma vez que ele era efetivamente significativo para os florentinos, o fato é que ele realmente foi instrumentalizado na condução dos movimentos do governo local, impactando no estabelecimento da situação em que se encontravam os poderes no centro-norte da península no momento da chegada de Savonarola na cidade, quando a área era basicamente dominada por Florença, Milão e Veneza. (NAJEMY, 2006). Mas, mais do que isso, na utilização das idealizações republicanas nos é apresentado também o contraponto discursivo do modelo republicano empregado pelos florentinos, identificando o governo de um único homem em Milão como um governo tirânico.

A conceituação de ‘tirania’, assim como a de república desse período, tem raízes em noções antigas que sofrem modificações e passam por um desenvolvimento particular que merece ser mais investigado, como faremos, entendendo, inclusive, como elas se relacionam com as formas de pensamento que prevaleceram no período. O mais importante, contudo, é que ambas recebem grande atenção durante todo o tardo-medieval em Florença, sendo absolutamente centrais para nós na compreensão do projeto político de Savonarola.

Mesmo que Hans Baron alerte para o risco de simplificação, com alegação sobre o surgimento de senhorias em toda Itália, por Veneza e Florença formalmente não abandonarem

⁴⁶ Milão, desde muito cedo, tornou-se a maior potência do norte italiano, a capital da Lombardia, obtendo conquistas de grandes pedaços de terras. Ademais, ainda no século XIII, a família Visconti havia despontado como senhora na cidade (CHITTOLINI, 1991), obtendo eventualmente o título de ducado concedido pelo Imperador. (BARON, 1955). Contra essa quase supremacia formou-se uma liga anti-Visconti. (NAJEMY, 2006).

⁴⁷ Essas disputas até metade do século XIV, aliás, haja vista a união inicial do papado com Florença contra as pretensões milanesas, foram, por vezes, tratadas pelos escritores florentinos como uma repetição do conflito do século XIII contra o crescimento dos Hohenstaufen no sul da península, ou seja, como um apoio ao papa. O argumento retórico era de que as cidades gibelinas vinham sendo submetidas à tirania, enquanto Florença, a contraparte guelfa defendia o republicanismo, não admitindo seus próprios interesses nas terras da península. (BARON, 1955).

⁴⁸ No início do XV, os florentinos usariam novamente o discurso de defensores desse ideal para resistir ao crescimento do reino de Nápoles que, afinal, era também liderado por um único indivíduo. (BARON, 1995).

o título de repúblicas (BARON, 1955), e por válido que seja nos atentarmos para a precisão terminológica, a denominação então usada não exclui o fato endossado pelos historiadores (GRUBB, 1991; MARTINES, 1988) da reunião de poder em torno de círculos sociais mais restritos nas grandes cidades italianas em expansão.

Em Florença, foi a oligarquia quem encabeçou o alargamento regional, posteriormente continuado com os Medici a partir do terceiro decênio do século XV, antes da chegada de Savonarola no local. Porém, o essencial desse processo é justamente entender como as imagens do que acreditamos poder chamar de cultura política republicana⁴⁹ serviram a esse processo e como foram ou não ajustadas aos novos tipos de exercício do poder. Esse aparato teórico-argumentativo foi tão importante, principalmente durante esse processo de expansão, na relação com outras entidades políticas, porque, como explica Grubb:

As relações externas, em particular, exigiam uma teoria viável da soberania da cidade-estado, em relação tanto ao particularismo interno quanto aos concorrentes externos. Essa teoria, extraída do repertório completo da tradição clássica (...) articulou e condicionou as definições prevaletentes das *civitas*. A necessidade de legitimidade, portanto, levou a uma autoconsciência extraordinária no movimento entre a realidade e a teoria e produziu um completo e atraente corpo de apologias. A teoria republicana da cidade-estado, acima de tudo, exerceu um fascínio sobre as gerações subseqüentes. (GRUBB, 1991, p. 617, tradução nossa).⁵⁰

Em Florença, como nas outras cidades italianas do norte-centro, foram as situações de guerra, problemas econômicos e tumultos sociais (que serão melhor especificados no caso florentino) que permitiriam o surgimento da oligarquia e depois da senhoria. Pretendemos mostrar que esses regimes precisavam impor de forma mais acentuada seu poder durante suas expansões territoriais e, para isso, foram usadas noções ligadas ao republicanismo. A importância de tais noções se ligam à constatação de Martines de que “o poder depende da imaginação.” (MARTINES, 1988, p. 103, tradução nossa).⁵¹

Exaltavam-se, em sua autorrepresentação, “as tradições republicanas romanas de liberdade, governança exercido pela lei e participação do cidadão no governo” (GRUBB, 1991, p. 611, tradução nossa).⁵² Com o tempo, à medida que os governos se estreitavam, passaram a

⁴⁹ Dentre elas, a própria manutenção da ideia da cidade como uma república ou a oposição à ‘tirania’; todos os julgamentos, signos e conteúdos representativos a elas ligados.

⁵⁰ “External relations in particular demanded a workable theory of the sovereignty of the city-state, in relation both to the internal particularism and to outside competitors. That theory, drawn from the complete repertoire of classical tradition (...) articulated and conditioned prevailing definitions of the *civitas*. The need for legitimacy thus led to extraordinary self-consciousness in the movement between actuality and theory and produced a thorough and attractive body of apologetics. The republican theory of the city-state, above all, has exercised a fascination on subsequent generations.” (GRUBB, 1991, p. 617).

⁵¹ “Power relies upon imagination.” (MARTINES, 1988, p. 103).

⁵² “The Roman republican traditions of freedom, rule by law, and citizen participation in government.” (GRUBB, 1991, p. 611).

usar novos termos para se expressar, impactando a tradição e assim “causando uma divergência nas imagens e na linguagem política.” (FUBINI, 1991, p. 232, tradução nossa).⁵³

Para Martines: “quanto mais ilegítimo é um regime, mais ostentosas são as suas reivindicações de direito constitucional” (MARTINES, 1988, p. 103, tradução nossa).⁵⁴ Assim, o autor continua, naqueles centros republicanos que se transformariam em senhorias com maior ou menor autoridade, os corpos governamentais, a estrutura tradicional e as leis perdurariam, mesmo como fachada de um poder que os ultrapassa, como ocorreu de forma particular em Florença. Em sua luta de crescimento contra a ‘tirania’ milanese, ela se justificou com a apresentação “da república como portadora do destino imperial, combinação que poderia parecer contraditória senão fosse tão característica das repúblicas expansionistas, antigas e modernas. Roma era o modelo.” (NAJEMY, 2006, p. 197-198, tradução nossa).⁵⁵

Quando o frade Savonarola em Florença, já dominada pela senhoria dos Medici, reflete em seus escritos e sermões o quadro sócio-político e institucional encontrado na cidade, mas suas observações não se limitaram a aspectos mais perceptivelmente evidentes. Em seus comentários, conselhos e prescrições, pensa de forma central as questões morais e religiosas (em que se considere seu papel como clérigo) que conformavam toda a dimensão cultural da cidade, como estavam postos no século XV. Recorrendo, para tanto, precisamente aos preceitos políticos disponíveis nessa mesma cultura, que se enquadrava, no plano teórico-argumentativo, à cultura política republicana que devemos entender melhor.

2.1.4 A questão cultural em Florença

A cidade florentina é comumente tida como um dos berços do ‘Renascimento’ e do Humanismo dos séculos XIV ao XVI, como delimita Eugenio Garin. (GARIN, 1991). Em vista disso, podemos, inclusive, compreender o papel que a família Medici exerceu no desenvolvimento dessas dinâmicas no século XV. O amadurecimento desses movimentos culturais, que tiveram no ambiente italiano um locus particular de desenvolvimento, devem ser lidos em toda sua historicidade própria. No que tange à questão cultural-religiosa italiana, tem-se o cristianismo no cerne das vivências dos indivíduos (TENENTI, 1973), como em toda Europa Ocidental.

⁵³ “Causing a divergence in images and in political language.” (FUBINI, 1991, p. 232).

⁵⁴ “The more illegitimate a regime, the ostentatious its claims to constitutional right.” (MARTINES, 1988, p. 103).

⁵⁵ “Of the republic as the bearer of imperial destiny, a combination that might seem contradictory if it weren’t so characteristic of expansionist republics, ancient and modern. Rome was the model.” (NAJEMY, 2006, p. 197-198).

A Igreja, como entidade de ordenação da cristandade, atingiu no século XV uma notabilidade não apenas espiritual, mas também social dentro dos quadros urbanos ocidentais com suas novas ordens. (GILLI, 2011). Contudo, a sociabilidade própria das cidades e as formas de pensamentos que ali nasciam, por vezes, iam de encontro aos antigos padrões cristãos, porque “urbanidade derivava do abandono dos modos de viver que os pregadores rigoristas denunciavam constantemente.” (ROUSSIAUD, 1989, p. 115). O despontar de um conjunto de supostas heresias não teria se dado no contexto italiano citadino, por mera casualidade. (GILLI, 2011). Por mais presente que fosse o cristianismo, houve em sua relação com as cidades certas problemáticas.

Florença foi a primeira dessas metrópoles a entrar em confronto com o papa. (TENENTI, 1973). Martines diz, então, que seus homens “eram pios, mas não sem uma pitada de crítica” (MARTINES, 2011, p. 314). A realidade mercantil, técnica, contábil, instrumental (TENENTI, 1973) e sua moral utilitária (LUCAS-DUBRETON, sd.), tendo o dinheiro como “seu fluido vital” (LITTLE L. K. apud ROUSSIAUD, 1989, p. 105), resultava em que “a piedade dos mercadores esta[va] impregnada de espírito comercial, do mesmo modo que a caça ao dinheiro é por eles interpretada como um serviço divino.” (GUREVIC, 1989, p. 182).

Esse estado de coisas, embora não se possa assumir uma relação de mera oposição entre mercador e Igreja (LE GOFF, 1991) - tendo sido ela a reabilitar a profissão já no século XIV (GUREVIC, 1989) -, favorecia a construção de uma perspectiva de pensamento mais humana, uma visão pautada por novos critérios. Isso poderia ser notado, por exemplo, no pouco sucesso do *Studio* florentino (TENENTI, 1973), uma vez que os cidadãos locais não buscavam “um conhecimento escolástico, abstracto e indiferente à vida quotidiana, mas informações sobre o concreto, o aplicado e o mensurável” (GUREVIC, 1989, p. 180), mais tinham “sede de conhecimentos práticos ou teóricos diferentes dos religiosos, [eles] criam para si instrumentos de saber e meios de expressão próprios.” (LE GOFF, 1991, p. 103).

O grande mercador florentino, ainda no século XIV, foi desenvolvendo “não só o desejo do luxo, como o gosto pelas coisas belas” (LE GOFF, 1991, p. 113), em uma combinação que unia a “cultura com o comércio, a religiosidade com a racionalidade” (GUREVIC, 1989, p. 183). “Graças ao dinheiro e ao poder social e político, [ele] pode satisfazer suas necessidades e realizar suas aspirações”. (LE GOFF, 1991, p. 103). Esse é o primeiro passo de uma lenta mudança cultural que só se efetivará de fato no século seguinte, não mais com esses homens, mas com aquele novo estrato social formado da elite, que ensejava o desenvolvimento de uma forma de pensamento e produção ‘artística’. As obras renascentistas, portanto, não abordavam

temáticas sempre afins ao ‘espírito burguês’, de forma que essas produção não podem ser diretamente relacionadas aos interesses da burguesia de então. (LE GOFF, 1991).

O movimento humanista que surgiu lentamente de um contexto singular, na verdade, refletia os contrastes sociais da cidade e seus valores culturais eram bastante distintos da pragmática burguesa. (GUREVIC, 1989, p. 182). Não sendo, em nossa interpretação, um sistema filosófico único e coeso, mas um programa cultural, ético e acadêmico, esse “empreendimento moral e intelectual [se diferenciava porque] colocava o homem no centro dos estudos e das preocupações.” (SILVA; SILVA, 2009, p. 193).⁵⁶

O movimento do pensamento humanista, que recebeu expressão própria também no campo das hoje chamadas ‘obras artísticas’ renascentistas, teve justamente como inspiração central declarada conteúdos da dita Antiguidade Clássica, motivo que levou a ser intitulado ‘Renascentista’. Esse termo é problemático por dificultar a percepção de que, apesar do movimento propor uma retomada, não ocorria uma reprodução fidedigna do passado arcaico ou mesmo um corte abrupto do passado recente ‘medieval’ desvalorizado. Deu-se uma mistura, mas, principalmente, o surgimento de inovações com base no entusiasmo pelo período. (BURKE, 2010).

Desnaturalizando o conceito, podemos manter seu uso com cautela, por sua validade como convenção que esquematiza didática e cronologicamente uma época que adotou um conjunto específico de traços estilísticos e técnicos em sua ‘arte’, bem como se utilizou de certas referências, ideias e abordagens de pensamento características, fornecendo uma roupagem inédita ao patrimônio clássico. Por expressar “uma nova unidade cósmica entre o homem, a Natureza e mesmo Deus” (TENENTI, 1973, p. 96), o que na iconografia, via-se na “representação de cenas da história sagrada sob a forma de cenas da vida familiar” (GUREVIC, 1989, p. 185), colocou o sacro sob uma ótica profana. Não houve, contudo, uma descristianização no período (DELUMEAU, 1994), mas um rejuvenescimento dessa cosmovisão. (TENENTI, 1973).

⁵⁶ O termo humanismo tem “sua origem na palavra latina *humanitas* e servia para indicar a aquisição de uma educação liberal através dos *studia humanitatis*: língua, literatura, história, filosofia moral. (...) Já a designação *umanista* servia, no jargão acadêmico italiano [do século XV], para indicar um professor, ou mesmo um estudante de literatura ou de matérias consideradas afins pela época, como a retórica.” (BIGNOTTO, 2021, p. 17). A partir disso, Newton Bignotto explica que o movimento humanista diz respeito “a todas as filosofias centradas no homem, ou que têm por base uma consideração privilegiada da posição humana no mundo. Em outras palavras, trata-se de uma tomada de posição em favor do homem, e não necessariamente, uma reflexão sobre ele, o que constitui o núcleo de uma antropologia filosófica.” (BIGNOTTO, 2021, p. 16-17). A expressão humanismo renascentista ainda pressupunha “a relação que estudiosos dos mais variados matizes entreteram com o passado greco-romano e com a interpretação e atualização do conteúdo dos grandes autores do mundo antigo.” (BIGNOTTO, 2021, p. 17).

Sendo o humanismo um fenômeno dialético, confrontou em certa medida com os princípios escolásticos, mas não rompeu totalmente com esses.⁵⁷ Contribuiu com reflexões sobre as inquietações religiosas medievais, existindo mesmo uma corrente particular cristã (SILVA; SILVA, 2009), o que levou alguns membros da igreja a defenderem-no; outros setores, no entanto, tentaram conter seu avanço. (LE GOFF, 1991). Savonarola é comumente incluído entre estes últimos, mas ele teve na verdade uma relação bem mais complexa com essa forma de abordar e divulgar o conhecimento, que será esclarecida no próximo capítulo.

O movimento humanista “prestou-se a funções bem diferentes, tanto no plano religioso ou político quanto literário” (TENENTI, 1973, p. 130), tendo mesmo ‘artistas’ e literatos sido usados como “dois instrumentos da retórica indispensável à boa gestão da glória.” (CHASTEL, 1991, p. 190). Dessa forma, em Florença, os Medici se tornaram alguns dos maiores ‘protetores’ das ‘artes’, financiando-as em grande medida. Não obstante, é no ponto mesmo dessa característica de servir a diferentes papéis (inclusive, em certas vertentes, de se relacionar com o legado cristão, que é fundamental para estudarmos os pontos de vista de Savonarola) que se desenvolve um tipo específico de humanismo. Nesse tipo específico, o valor republicano, que defendemos já existir na cultura política de Florença desde o medievo, assim como no pensamento Clássico, vai ser reavivado.

O chamado humanismo ‘civil’ não teve grande esplendor e os homens que o defendiam dependiam do financiamento de grupos da elite (grupo que, na prática, lutava por um poder mais centralizado em suas mãos, contra um regime de poder republicano e mais ampliado). Ainda assim, esse grupo específico de humanistas buscou nos textos Clássicos referenciais para validar o governo local que, em um primeiro momento, esteve bastante ligado a certas noções republicanas. (TENENTI, 1973).⁵⁸ Noções essas que pensamos compor uma cultura política republicana anterior, que procuraremos entender como e o quanto tiveram lugar no século XV na cidade.

⁵⁷ Não obstante, é proveitoso observar que os humanistas se viam como diferentes dos pensadores escolásticos, com o coloca Newton Bignotto. Esse ponto de diferenciação é de fundamental relevância para nossa discussão no que diz respeito ao lugar do pensamento político e também para entender o lugar ocupado pelo frade. De fato, o humanismo manteve muitos aspectos da antiga retórica escolástica e mesmo temáticas e discussões que já lhe eram próprias, mas deu outro sentido para certos valores e utilizou suas referências a certos autores de modo distinto. Bignotto defende que nessa etapa do humanismo renascentista introduziu-se uma nova consciência sobre a vida pública e um pensamento político que por vezes era oposto ao pensamento escolástico, sendo uma forma original de pensar o mundo que teve importantes pontos de ruptura com a antiga filosofia escolástica. (BIGNOTTO, 2021). Discutiremos melhor essa questão no terceiro capítulo ao analisar os escritos de Savonarola.

⁵⁸ Noções renovadas, contudo, em relação às originalmente estabelecidas no período Antigo.

Tendo sido o humanismo renascentista dominante, ainda que não o único impulso cultural em Florença na época, pudemos ver todo o panorama de questões políticas, sociais, culturais, econômicas, que modificaram, de forma significativa, Florença durante a baixa Idade Média até o século em que o frade lá fora viver.

Todos esses elementos estiveram em ligação viva (STRATHERN, 2017), assim também como Savonarola se envolveria em todos esses âmbitos da vida comum, sendo, segundo nossa hipótese, todos relevantes na construção de sua visão sobre Florença. Enfocando-nos em seu projeto político, entretanto, tentaremos dar especial atenção ao funcionamento da política institucional na cidade no século em que ali esteve. Perscrutaremos a transição do poder da oligarquia para a família Medici e como seus homens promoveram mudanças no comportamento político e no exercício do poder em seu favor, mas também ajudaram a manter uma suposta cultura política republicana que teorizamos ter existido.

No que diz respeito ao panorama ‘artístico’ de Florença, é válido ainda, contudo, destacar alguns dos nomes que foram importantes e certas referências que o frade faria sobre essa questão dos desenvolvimentos culturais, especificamente no que tange à cidade. Najemy explica que foi com as transformações sociais discutidas, que se firmaram na passagem do século XIV a XV, que houve um deslocamento do equilíbrio que existia entre os investimentos públicos e privados,⁵⁹ em direção a um aumento da patronagem das famílias particulares. Era uma forma de tentativa de distinção de status e de competição, imprimindo tais famílias suas marcas pessoais nas edificações e imagens produzidas na época.

Muitos construtores e pintores aumentaram sua fama, atingindo também uma maior autonomia, durante esse período: Donatello (Donato di Niccolò Bardi) (1386-1466), Filippo Brunelleschi (1377- 1446), Lorenzo Ghiberti (1378-1455), Antonio Manetti (1423-1497), entre outros. Entre as primeiras famílias que ajudaram a desenvolver as renovadas formas de patronagem, e que tinham grande participação no quadro político, como veremos, se destacaram os Strozzi. Palla Strozzi fez altos gastos na capela da família na Igreja de Santa

⁵⁹ Desde cedo, a elite já aplicava seu dinheiro, em especial nas instituições eclesiásticas, de forma que Najemy explica que as mudanças ocorridas com a chegada do século XV na questão da aplicação financeira das famílias em produções culturais não podem ser exageradas. Por volta de 1350, na basílica dominicana de Santa Maria Novella, já existiam capelas financiadas pelos Strozzi, Rucellai, Bardi; em Santa Croce, capelas dos Peruzzi, Rinuccini, Alberti, Machiavelli. Contudo, ele evidencia que, antes do *quattrocento*, essa tendência se relacionava muito mais com uma tradição religiosa do que com escolhas e referenciais estéticos bem definidos e eram. Sobre os investimentos públicos que se desenvolveram até então, o historiador nos informa que eles não eram levados a cabo pela burocracia governamental na maioria das vezes, mas por cidadãos nomeados temporariamente para julgar e discutir os projetos ‘artísticos’. O início da construção da catedral de Florença, assim como outros projetos (o batistério e igreja de San Miniato al Monte; a basílica franciscana de Santa Croce; o hospital de Santa Maria Nuova; a reconstrução da Igreja de Orsanmichele) foram atribuídos aos guelfos ou a determinadas guildas. (NAJEMY, 2006).

Trinita, onde a obra de maior custo teria sido a pintura ‘Adoração dos Magos’, de 1423, realizada por Gentile da Fabriano (1370-1427).

Já o primeiro local que receberia um grande investimento dos Medici seria a igreja de San Lorenzo. Giovanni di Bicci havia conseguido os direitos de patrocínio de partes de seu edifício, enquanto seu filho, Cosimo, já seria imbuído pelas autoridades da cidade como responsável por concluir toda a construção do local, algo sem precedentes, ainda mais considerando o tamanho da edificação. A partir de então, ele estendeu sua rede de patronagem a dimensões também nunca antes vistas. Sua presença se fez sentir em igrejas das mais diversas ordens, dentro e fora da cidade, reformando o convento Bosco ai Frati no Mugello; Abadia em Fiesole; uma capela em Santa Croce e San Marco (NAJEMY, 2006). Neste último lugar, que seria o lar do frade Savonarola anos mais tarde, ele também construiu uma enorme biblioteca, com muitos códices e textos filosóficos comprados da coleção pessoal do humanista Niccolò Niccoli após a morte dele.

Na pintura, Cosimo se associou muitas vezes com fra Angelico e na arquitetura mostrou preferência por Michelozzo Michelozzi (1396-1472). (WEINSTEIN, 2011). Seu poder se expressou até mesmo nas encomendas feitas de esculturas de bronze - material de alto valor que, por esse motivo, acabava se restringindo aos projetos públicos - como o baú solicitado a Ghiberti para Santa Maria degli Angeli e portas de San Lorenzo solicitadas a Donatello; ou na representação de todos os homens de sua família em cenas sagradas. Enquanto isso, as grandes famílias da cidade ora realizavam suas próprias demonstrações de poder por meio das imagens (sem, contudo, rivalizar com os trabalhos dos Medici) ora, como fizeram os Tornabuoni, usavam dos afrescos para homenagear a família de Cosimo.

Apesar de seu receio de parecer suntuoso demais, o palácio da família Medici não só reproduzia elementos que faziam referência ao palácio do governo como também estabeleceu as bases para os outros palácios da época. Cosimo firmou então a forma de mecenato que seria desenvolvida por seus sucessores, em escala ainda mais elevada, e pelos homens de prestígio, contemporâneos de seu filho, neto e bisneto. (NAJEMY, 2006).

No que diz respeito à forma como os artífices do séculos XV produziram suas pinturas, esculturas e prédios na cidade de Florença, Alessandro Pinzani justamente procura discutir as relações entre um tipo de estilo que demarcava o chamado período Renascentista e seu significado político, seja aquele intrínseco à obra seja aquele de que foi revestido em seu contexto. Assinalando a forma como diferentes produções culturais da época se serviam a

propósitos por vezes opostos, fosse dentro do universo humanista fosse entre os neoplatônicos, referindo-se ainda às oscilações e mudanças de perspectivas de um mesmo pensador ou ‘artista’ com o passar do tempo, Pinzani analisa as figuras de Donatello, Masaccio (Tommaso di Simone) (1401-1428) e de uma fase da produção de Sandro Botticelli (1445-1510).

Ele interpreta que as escolhas estéticas de cada um desses podem ser lidas sob o ponto de vista da sua ligação com ideias republicanas ou aristocráticas. Na estatuária de Donatello e nas pinturas de Masaccio, ele entende que existem alegorias claras aos valores de “justiça, patriotismo, virtude cívica, união e solidariedade entre os cidadãos” (PINZANI, 2020, p. 272). Ele menciona a estátua da ‘*Giuditta*’, representando a incorporação do ódio à tirania (que, embora tenha sido produzida de fato para os Medici, assim que seu último líder foi colocado no Palazzo Vecchio, sede do governo republicano, representando a luta pela liberdade) e ‘Davi’, símbolo do heroísmo de Florença diante de Golias, que seriam as poderosas forças que a ameaçaram (Império, Milão e os franceses).

Além dessas imagens reproduzirem as formas daquelas produzidas em Roma, em seu período dito ‘republicano’, a própria estética realista das obras desses renascentistas, segundo Pinzani, também se relacionaria com o ponto de vista republicano. Esse seria perceptível, por exemplo, na cena do ‘Cristo crucificado’, em Santa Croce, na qual Jesus aparece apenas em sua natureza humana, e não ser sagrada, mas como um homem de aparência particularmente humilde, semelhante a um camponês e sem qualquer traço de idealização. Masaccio, assim como outros ‘artesãos’ que se especializavam cada vez mais em compor suas ‘obras’ e se tornavam renomados por elas,⁶⁰ parece estampar, a seu modo, uma *gravitas*, uma severidade que remete à inspiração romana ‘republicana’.

Se o sentimento estético e cívico se mostrava presente na construção dos personagens bíblicos de Donatello como pessoas de carne e osso, dotados até mesmo de traços feios, na ‘*Trinità*’ de Masaccio, a rigidez e o cálculo implicados na criação do espaço tridimensional da pintura, comissionada por um homem que não era rico ou aristocrata, ao trazer o observador a participar da obra estaria aludindo à inclusão dos cidadãos nas instituições que coordenavam a vida política da cidade. Além do compartilhamento do espaço entre figuras leigas e sagradas (fabricando assim, diz o pesquisador, um ambiente republicano e sem privilégios), que têm expressões impassíveis, ao fazer uso das regras matemáticas e da linearidade, Masaccio convida aqueles que olham sua pintura a se posicionarem na distância necessária, como coautores da obra, a partir de seu aspecto tridimensional. Amulher que recebe o dinheiro de

⁶⁰ Pinzani menciona, por exemplo, Nanni di Banco e sua estátua ‘Quatro Santos Coroado’, na qual, além de tudo transmite uma mensagem de oposição à tirania ao referenciar a resistência dos quatro homens às ordens de renúncia de sua fé impostas pelo imperador Diocleciano. (PINZANI, 2020).

Pedro e o coletor de impostos representados ainda aparecem, respectivamente, como alguém que recebe o que lhe caberia por direito, por um lado, e um indivíduo que cumpre seu papel público dentro do propósito coletivo, por outro.

Pinzani percebe nas figuras bidimensionais de Botticelli da segunda metade do século XV, imbuídas de *grazia* em seus traços delicados e quase etéreos, sem comprometimento com a realidade, uma maior proximidade com os ideais aristocráticos. De fato, à medida que os Medici, que financiaram muitas de suas ‘obras’, se estabeleciam com maior firmeza como líderes da cidade, constatava-se algum nível de correspondência no plano cultural fortemente custeado pela família. Diferente das mensagens claras e simples transmitidas pelos trabalhos de Donatello e Masaccio, acessíveis a todo o povo, aquelas contidas nas criações de Botticelli - pelo menos naquelas produzidas nos anos 80 daquele século, como ‘Minerva’, ‘Centauro’, ‘Primavera’ e ‘Nascimento de Vênus’ - eram de difícil decifração. Suas referências são enigmáticas, estando esses projetos ligados à filosofia neoplatônica de Ficino. Ela só podia ser entendida pelos iniciados do círculo erudito dos Medici, era uma filosofia que se opunha crescentemente à tradição republicana local. (PINZANI, 2020).

Figura 2 – BARDI, Donato. *Giuditta e Oloferne*. 1453-1457. Escultura, bronze, 236 cm.



Figura 3 – SIMONE, Tommaso. *Santissima Trinitá*. 1426-1428. Pintura, afresco, 667 x 317 cm.



Figura 4 – BOTTICELLI, Sandro. *Nascita di Venere*. 1485. Pintura, têmpera sobre tela, 172.5 x 278.5 cm.

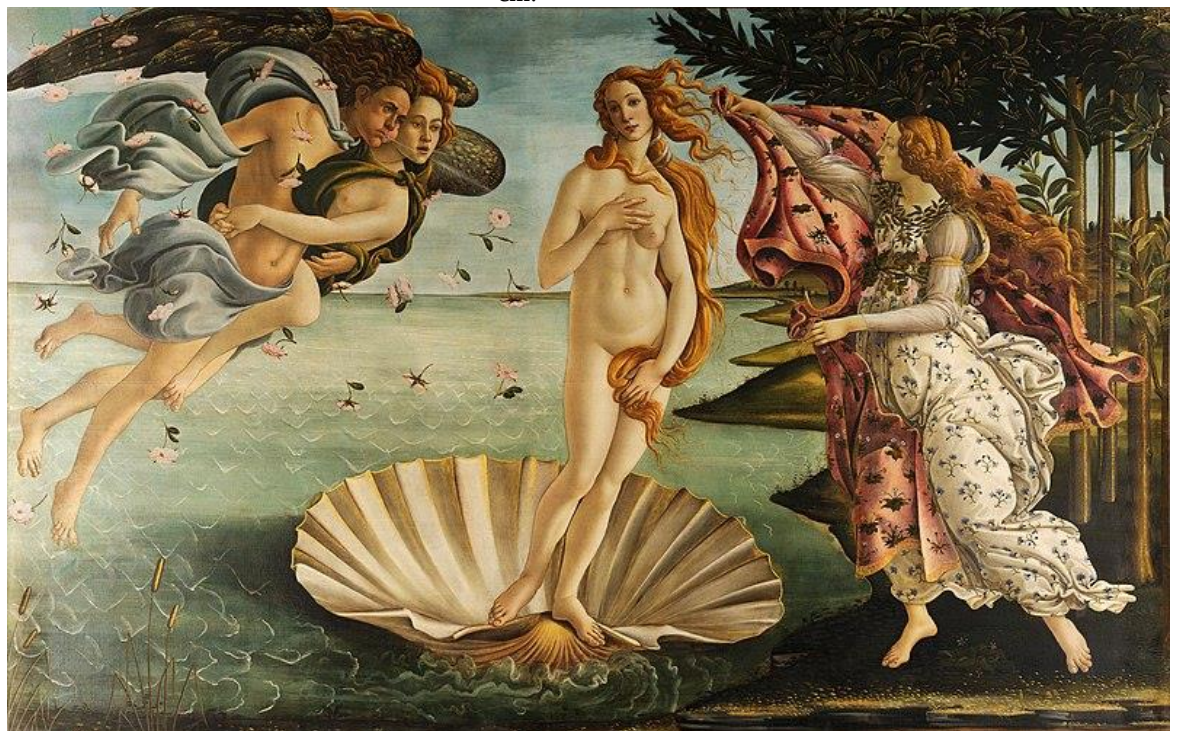


Figura 5 – BOTTICELLI, Sandro. *La Primavera*. 1482. Pintura, têmpera sobre madeira, 203 x 314 cm.



O que nos interessa é que as condições e transformações culturais, embora não possam ser diretamente alinhadas ao universo político, transmitem e nos permitem fazer alusões, além de influenciarem por sua vez as mudanças nesse cenário. O surgimento de produções de caráter menos popular e mais restrito é sintomático dos processos que ocorreram ao longo do século XV, sem, entretanto, ser capaz de eliminar a cultura política republicana florentina.

É imprescindível, por fim, fazer alguns comentários sobre a relação do frade dominicano com esse contexto cultural. Donald Beebe, por sinal, trata da falta de estudos sistemáticos sobre a extensão do impacto de Savonarola sobre os produtos visuais da época, mas ressalta a forma contundente como os ‘artistas’ sentiram a sua presença e indica possíveis marcas de seu legado.

Algumas ilustrações feitas na transição do século XV ao XVI, na câmara do Grande Conselho, órgão tão elogiado pelo frade como símbolo do republicanismo, foram encomendadas por seus seguidores. Entre aquelas que representavam a liberdade florentina (uma encarnando a vitória de seu domínio sobre Pisa, outra o sucesso contra os milaneses), havia uma de Fra Bartolommeo. Ele, que entrara para a ordem dominicana justamente por influenciado profeta, retratava em sua ‘obra’ o fim do controle do duque de Atenas sobre a cidade no século XIV. Vale dizer: ao voltarem para a cidade em 1512, os Medici impediriam a finalização da pintura, que só seria concluída depois de sua nova expulsão, pela relação que teria com o profeta.

Homens que conquistaram grande prestígio no meio ‘artístico’ foram afetados pelos discursos do frade. O próprio Botticelli, diante das pregações de Savonarola, levaria

muitos de seus quadros para serem queimados nas ‘fogueiras das vaidades’ (promovidas pelo frade, com a queima de obras ‘profanas’ e objetos de luxo mundanos). Michelangelo, afirmaria ouvir, até final de sua vida, a voz do pregador (BEEBE, 2006), ele que, frente aos anúncios do frade com relação à aproximação do rei francês às terras florentinas, teria mesmo fugido da cidade. (WEINSTEIN, 2011).

Demonstrando profunda habilidade nos anos finais de sua vida de se conectar com seu público, o ferrarense, que já muito havia discutido o tema da produção cultural no local, contaria em um sermão sobre sua chegada no frutífero ambiente ‘artístico’ da cidade de Florença. Ao se indagar sobre os temas que deveria tratar na cidade, Deus teria justamente explicado seu papel por meio de uma metáfora ligada à produção cultural dos artesãos. Diferentemente do pintor, que só sabia trabalhar com as tintas, e do escultor, que apenas conseguia fabricar estátuas, o ourives deveria ser capaz de realizar todas as operações, tal qual o pregador: responsável pelo plano espiritual e material da vida dos florentinos. Assim como Savonarola compara nessa história sua missão com o ofício hierarquicamente superior da cidade, ele demonstra conhecer também aspectos técnicos das ‘artes’, além da forma como elas eram classificadas socialmente.

Ele descreve, como nos apresenta Nirit Debby, a própria questão das marcas de subjetividade do artífice que, cada vez começa a se colocar, como os outros sujeitos, numa dimensão de crescente individualidade, como se discute nos estudos do Renascimento. Afirma que cada ‘artista’ construiria seu trabalho a partir de si mesmo, de suas concepções, e se ele, de fato, fez duros discursos sobre a lascividade de certas representações, ele também se utilizou muito do tema para suas alegorias religiosas.

Ao tratar do processo de aprendizado de um pupilo, por exemplo, ele explica que esse deve obedecer a seu mestre e seguir as regras de composição. Precisamente nesse sentido é que ele, aliás, se alinha aos ‘artistas’ que procuram retratar a natureza de modo mais fidedigno, ou seja, aos que compunham produtos ‘artísticos’ mais populares. Ainda que a ‘arte’ fosse sempre inferior à realidade para o profeta, ela só seria digna e cumpriria seu papel se procurasse, por meio das estritas técnicas de proporcionalidade, imitar a natureza, esse era o objetivo de um trabalho de sucesso. Do mesmo modo como ele determina que deveriam ser as pregações, assunto sobre o qual nos aprofundaremos mais adiante, ele dita que também as ‘obras de arte’ deveriam ser feitas sem floreios e superficialidades.

A sua busca pela simplicidade, pela fala sem esforço e simples, contrária ao rebuscamento retórico, pode ser mais uma vez relacionada à perspectiva republicana de que trata Pinzani, ao considerarmos a fala do frade de que: o significado de uma coisa é mais importante do que a coisa em si. O sentido presente nas produções é, portanto, bastante

relevante para ele, inclusive em suas acepções figuradas⁶¹, como vemos no caso do tratamento das questões espirituais (DEBBY, 2002); de tal forma que podemos até sugerir que ele também poderia admitir o mesmo com relação aos propósitos ou possíveis paralelos que os produtos culturais poderiam possuir ou desenvolver com o contexto político local, como aliás vemos na comparação apresentada em seu ‘Tratado’ para enaltecer o valor do bom governo republicano, que será trabalhado mais à frente:

Vimos que em todas as artes se dá maior pagamento ao chefe, (...) na arquitetura o mestre e o arquiteto são mais bem pagos. (...) Além disso, é tanto mais meritória a ação do homem quanto é mais excelente, mais honra a Deus, e é de utilidade ao próximo. Por isso não resta dúvida que merece prêmio excelente e grande glória aquele que governa bem uma comunidade, principalmente uma como a cidade de Florença. (Tratado, p. 65-66).

É então, sob essa mesma perspectiva da interação especializada com sua audiência, inserida num cenário de produção 'artística' vultosa e reveladora de traços próprios de seu tempo, que entendemos as prédicas de Savonarola e o sentido das comparações sobre o tema que ele também realiza para demarcar suas convicções religiosas. Assim, lemos em uma de suas cartas abertas aos florentinos: “Em todas as artes e ciências, a primeira coisa que importa é a crença. (...) Se isso é verdade nas artes e ciências humanas, quanto mais na arte de viver retamente e na ciência divina.” (Carta 2, tradução nossa).⁶²

2.2 CONFLITOS POLÍTICOS INTERNOS NA FLORENÇA DO SÉCULO XV

Tem-se, portanto, a estrutura social de Florença no início do século XV dividida entre uma elite que já dominava praticamente todo o cenário político por meio do governo oligárquico, as camadas médias do *popolo* e os pequenos trabalhadores assalariados. Todos eles interagindo de forma dinâmica dentro daquele contexto de transições culturais. A partir da explicação de todas as mudanças políticas ocorridas desde o surgimento da cidade até o século XV, temos para descrever de maneira mais metódica a configuração política e os embates que, envolvendo seus agentes, o cenário político que será encontrado por Savonarola e a respeito do qual formará uma visão específica e um projeto político próprio.

⁶¹ A necessidade do aprendiz de copiar nas minúcias uma gravura, como lhe conduz o pintor, e o erro em que incorreria ao romper com essa ordem, como discute Debby, realmente pode ser relacionada à harmonia social (que veremos assumir um papel fundamental no pensamento do frade) e à obediência dos homens às determinações divinas expressas por meio dos agentes do Senhor. Essa última analogia é assinalada pelo próprio Savonarola que defende que Deus puniria os desvios humanos às suas leis. (DEBBY, 2002).

⁶² “In all the arts and sciences, the first thing that matters is belief. (...) If this is true in the human arts and sciences, how much more is it so in the art of living uprightly and in divine science.” (Carta 2).

Como dito, em seu desenvolvimento inicial, Florença, bem como outras cidades italianas, foi marcada por confrontos no seio dos clãs familiares da primeira fase da comuna. Eram muito comuns as chamadas *vendettas*, vinganças brutais e extremamente sangrentas (NAJEMY, 2006), muitas vezes ligadas aos partidos do Império e do Papado. Com todas as alterações sofridas, às famílias mais poderosas (já então fruto da mistura dos velhos aristocratas com os comerciantes) ainda se impunham disputas entre elas, porém, reconfiguradas: bem menos diretas e violentas que antes, devido ao fato de que era em torno dessas famílias que se agrupava a liderança política. (ROUSSIAUD, 1989). Desse modo, “em Florença (...) o poder identifica-se com a linhagem” (ROUSSIAUD, 1989, p. 103), não apenas o poder político, aliás, mas também o econômico. Essas famílias eram grandes companhias mercantis (LE GOFF, 1991), de tal modo que “o comércio florentino esta[va] saturado de política.” (LUCAS-DUBRETON, sd., p. 27).

Tendo os mercadores também se envolvido com a compra de terras e emulado aspectos da vida dos antigos nobres em sua interpenetração (GUREVIC, 1989), o grande diferencial que se teve foi mesmo a incorporação dos últimos no comércio. Ainda assim, a antiguidade das famílias era tão importante que, muitas vezes, eram forjadas, criadas artificialmente (ROUSSIAUD, 1989), registradas ou mesmo urdidas nos *ricordi*. Esses livros, usados inicialmente como meio de controle contábil da atividade mercantil, se tornaram ferramenta fundamental da construção retórica da glória das famílias e assim de sua experiência e capacidade de governar. (NAJEMY, 2006).

Não é por acaso que, no que diz respeito às estratégias para criação de redes de *parentado*, em muitos desses livros os pais aconselhavam os filhos a se casarem com famílias ricas, mercadoras, guelfas e antigas na cidade, uma síntese de todas as linhas de força que eram mobilizadas para manter o poder nas mãos desse seletivo grupo. Era ainda nesses documentos que se estabelecia, então, no plano mental e das sensibilidades, o discurso do poder. (FALLABRINO, 2016).

Os homens do governo oligárquico, no qual se mantinha a aparência e as instituições comunaes (TENENTI, 1973), recorreriam em alguma medida ainda a referências de uma cultura política de inspiração republicana, segundo cremos. Mas, por volta da metade do século XV, uma única família tomaria a liderança da cidade, criando um novo modo de governar que merece ser lido à luz de suas transformações específicas e da presença ou ausência de pontos de contato com uma possível cultura política republicana.

Até essa mudança, as principais famílias dentre as que dominavam a cidade eram os: Bardi, Pazzi, Peruzzi (LE GOFF, 1991), Albizzi, Soderini, Ridolfi, Capponi, Salviati, Corsini,

Medici, Acciaiuoli, Strozzi, Valori, Ricci e Guicciardini. (NAJEMY, 2006). Por meio de teias de clientelas, em um complexo funcionamento dos jogos políticos, as famílias da elite se uniam às do *popolo*. Reconhecer como se davam essas relações é para nós de essencial importância, já que, no bojo de nosso enquadramento à história política tal como praticada por Rémond, entendemos que elas nos possibilitam compreender certos elementos da vida política. Elas não serão, desse modo, tratadas aqui como um mero prolongamento das condições e forças econômicas e sociais. Argumentamos, com apoio nessa teoria, que a complexidade e particularidade dos elementos do universo político não podem ser explicadas ou convertidas de forma simplista a aspectos exteriores a ele.

Dois pontos comprovariam, em nosso entender, que a teoria de Rémond é válida para a análise desse contexto. Em primeiro lugar, o fato do *popolo* ter chegado a dominar o governo local durante algumas de suas etapas e de parte de seus membros continuarem a ser eleitos para cargos, por meio das redes políticas de *amici*⁶³ (muitos deles, então, defendendo a oligarquia) (NAJEMY, 2006). Por outro lado, a forma como a elite evitou demarcar grandes mudanças com relação ao passado republicano da comuna, de modo a não ferir suas instituições (existindo mesmo setores dessa elite que de fato atuavam na tentativa de recuperar o antigo regime republicano, fiéis aos órgãos, ideias e práticas (TENENTI, 1973) ligadas ao que estamos aqui definindo como cultura política republicana).

Martines diz que a estabelecida tradição comunal-republicana, embora muito tenha se alterado no século XV, manteve-se mesmo depois do surgimento da senhoria em Florença. Uma ideologia, sentimento e pensamentos políticos que, mesmo vagos e difíceis de definir, persistiram e, não por acaso, a cidade viveu nesse século momentos de agitação política de base popular. (MARTINES, 1988).

Ao apresentar esse não alinhamento absoluto das camadas sociais com determinadas posições políticas - havendo mesmo um conflito entre os *ottimati* promotores do novo regime e os que agiam em nome da forma de governo mais tradicional e comunal⁶⁴ (FUBINI, 1991) - possibilita-nos sustentar que as questões políticas de fato possuíam algum grau de liberdade em relação aos outros campos da sociedade. (RÉMOND, 1994). Ainda que existissem tendências acentuadas relacionadas aos grupos sociais, sendo as características econômicas desses grupos importantes, não são suficientes para esclarecer o quadro político em que exis-

⁶³ Articulação dos homens das guildas maiores e menores de troca de benefícios, prestação de favores, assistência e oferta de proteção. (NAJEMY, 2006).

⁶⁴ Os “*buoni cittadini*” acusando os primeiros de ilicitude e corrupção das “boas normas costumeiras.” (FUBINI, 1991, p. 230, tradução nossa). No original: “good customary norms.” (FUBINI, 1991, p. 230).

tiam, inclusive, posições moderadas, intermediárias, muito menos para entender o funcionamento da máquina governamental.

No conflito entre a tradição florentina, teoricamente comunal, e as tendências oligárquicas (FUBINI, 1991), entre *popolo* e elite, davam-se tanto relações de embate quanto de associação política, assim como no âmago de cada um desses grupos (TENENTI, 1973). Lembrando, no entanto, que se as combinações políticas eram feitas de forma particular, fora dos limites institucionais (TENENTI, 1973), tem-se que a participação política real só era possível por meio da inclusão nos órgãos do governo. (MIATELLO, 2019). Eram, assim, delimitados e, pelo menos em algum grau, condicionados por essas instituições, os pactos feitos em nível pessoal. Esses acordos visavam de fato conduzir o exercício governativo dentro dos organismos institucionais. Eram necessariamente, oficializados e postos em prática em seu interior.

Para pensar essa questão, é importante dizer que, embora Florença fosse uma das repúblicas da realidade renascentista italiana que, junto com Veneza, permitia um acesso mais ampliado ao poder, de fato só uma parcela ínfima de seus homens eram considerados cidadãos que podiam ter acesso aos cargos. Cargos nos quais realmente se tinha voz política e controle dos instrumentos do poder. (MARTINES, 1988).

Por esse motivo é que, a ideia de ‘*ágora*’ como categoria instrumental da história política de Sirinelli, enquanto um espaço público não somente político, mas econômico e social, o inverso da moradia (mas apenas existente em contextos de cidadania e livre expressão, ainda que relativas), não parece poder ser aplicada a esse contexto. Por outro lado, a noção da ‘*polis*’, o corpo cívico, bem como a estrutura política e o espaço de representação, inclusive discursiva do poder, parece ser bastante válida. Ela se insere justamente no âmbito mais amplo da cidade, local que, segundo a acepção do autor, é aquele que ultrapassa o campo do registro político e diz respeito a todo o domínio do viver-junto. Domínio em que se criam os laços sociais.

A cidade, dessa forma, seria estruturada por normas e valores cujas naturezas não são essencialmente do âmbito da política, mas que fornecem informações essenciais para compreender tal domínio. Podem ambos os termos, ‘*polis*’ e cidade, ser admitidos para nos ajudarem nosso entendimento, tomando o primeiro deles como substituto para a ideia da ‘*ágora*’. Assim, a ‘*polis*’ trataria “das instituições, enquanto (...) [a cidade] mais ampla, integra[ria] uma reflexão sobre as relações entre essas instituições e a base socioeconômica e cultural sobre a qual elas se erguem.” (SIRINELLI, 2014, p. 108).

Dessa forma, pretendemos analisar o século XV florentino, assim como o fizemos com os séculos anteriores, contudo, aprofundando-nos aqui mais no setor da política institucional. Com isso, intencionamos, como nos sugere o autor, tratar dois registros a um só tempo, não nos

restringindo à ideia de regime político, mas compreendendo o sistema político como um todo. Tendo trocado um dos termos da dinâmica ternária proposta pelo autor, mantemos seu entendimento de que ‘*polis*’ e cidade não bastam para entender todo o cenário político estudado. Existe uma outra dimensão nesses jogos de escalas: o mundo, que entra cada vez mais em voga desde o ‘*transnational turn*’ historiográfico. Mas, como diz Sirinelli, a cidade, em si, só pode ser entendida se recolocada nesse quadro, uma vez que não está localizada em um espaço perene, existindo uma porosidade com relação ao mundo que a cerca e sendo a cidade o verdadeiro ponto de capilaridade entre os dois outros termos, o espelho em que se misturam e refletem.

Essa conexão tão importante para entender o século XV quanto mais as disputas entre diferentes regiões italianas se fizeram presentes e, principalmente, sendo justamente o período em que um novo ‘Outro’ entrou em cena dentro de Florença. Um ‘Outro’ vindo de um território fora da própria península, introduzindo novos sentimentos em jogo. (SIRINELLI, 2014).

Assim, exploraremos e compreenderemos como se dava o funcionamento das instituições políticas de Florença, em especial, por considerar que Savonarola, em sua perspectiva sobre a cidade, faria comentários, advertências e recomendações sobre a dinâmica política e social entre os homens e sobre a existência e condução das instituições em si. Algumas dessas observações foram bem específicas, e por isso foram a ele, inclusive, atribuídas interferências importantes nesses seus dispositivos e mesmo um grande quinhão de interferência na criação de um novo órgão. A propósito disso, tem-se que alterações nas direções e formas de administração políticas das instituições florentinas já eram frequentes muito antes de Savonarola; “Florença e[ra] um laboratório de política.” (LUCAS-DUBRETON, sd., p. 22).

Os estudiosos observaram que, apesar de resguardadas as antigas e renomadas instituições de fundo republicano, naquele princípio do século XV, as pressões graduais e constantes advindas da “oligarquia da riqueza (e não como em Veneza de uma oligarquia de nascimento) em que coexistem a velha aristocracia e os novos ricos da burguesia empresarial” (ANTONETTI, 2017, p. 15, tradução nossa),⁶⁵ abalaram-nas fortemente.

2.2.1 A organização institucional da política florentina

Desde o século XIII, a então chamada *Signoria*, órgão máximo da cidade, composto

⁶⁵ “Oligarchia della ricchezza (e non già come a Venezia di una oligarchia della nascita) in cui convivono la vecchia aristocrazia e i nuovi ricchi della borghesia affarista.” (ANTONETTI, 2017, p. 15).

pelos oito priores ou *signori*, tendo ao topo um nono membro, o Gonfaloneiro de Justiça, era responsável pela execução das decisões governativas centrais. Desde então, porém, já existia uma “cascata de assembleias” com a sua “multiplicidade de engrenagens” (LUCAS-DUBRETON, sd., p. 24), que o assistiam de perto. Suas deliberações eram assessoradas pelos Doze Bons Homens e os Dezesesseis Gonfaloneiros, eleitos proporcionalmente aos distritos administrativos (*gonfaloni*) de Florença.

Além dessas entidades, em períodos de guerra instituía-se o Gabinete de Guerra dos Dez, para auxílio na política externa e, desde a Revolta dos Ciompi, existia o conselho de polícia política e criminal dos *Otto* (oito). Todos esses gabinetes do governo colegiado se reuniam no *Palazzo della Signoria*, na praça central da cidade. (MARTINES, 2015). Já a *Signoria* (que teoricamente ainda se organizava com base nos ordenamentos de justiça) e os conselhos legislativos principais surgidos no período comunal (conselho do Podestá e do Capitão do povo) (TENENTI, 1973) reuniam-se no Palácio do *Bargello*. Nesse intrincado sistema, tem-se que o mandato para os cargos da *Signoria* durava apenas dois meses. (MARTINES, 2011). Em razão disso, Lucas-Dubreton considera que Florença vivia “em perpétuo período eleitoral.” (LUCAS-DUBRETON, s.d., p. 25).

Existiam ainda dois outros mecanismos políticos significativos na cidade. O primeiro era o recurso do ‘*parlamento*’, um plebiscito que tinha o propósito de conduzir à aprovação forçada dos cidadãos para a criação de uma *balia*. O segundo mecanismo era o da ‘*pratica*’, que Fubini prefere chamar de ‘*consulta*’ ou ‘*colloquio*’, e tinha o intuito de desenvolver um aparente consenso popular. (FUBINI, 1991). Era uma assembleia consultiva que previa o debate, mas não o voto sobre mudanças a serem feitas na cidade. (NAJEMY, 2006). Constatava-se ainda que na *pratica* as vozes tinham pesos diferentes, os homens menos abastados, muitas vezes, por medo, somente repetiam e endossavam a opinião dos mais poderosos. (MARTINES, 1988).

Sobre esse complexo funcionamento da política florentina no século XV, cuja descrição nos possibilita entender os acontecimentos na cidade e como os conflitos de interesses nela se manifestavam, Paulo Levorin afirma: “certamente, este sistema era muito mais complicado, e os melhores historiadores - sem falar da gente da época - têm muita dificuldade em descrevê-lo em minúcias.” (LEVORIN, 2001, p. 72).

Martines afirma, contudo, que por mais frágil que pareça essa estrutura, ela foi forte o bastante para durar por cerca de dois séculos. As magistraturas centrais de origem comunal-republicana foram basicamente as mesmas até 1494 e mesmo depois. (MARTINES, 2011). Apesar da diminuição da participação políticas, os conselhos republicanos se mantiveram como elemento institucional básico do sistema, valorizados na literatura, na educação e por meio dos valores de cidadania da época, mesmo com o acirramento do jogo de disputa por

honras e cargos.

Em se tratando dos procedimentos de votação, o autor ainda registra que, no século XV, ocorreram por duas vezes, antes de se tornar definitivo com Lorenzo, o sistema de votações abertas. (MARTINES, 1988). Adulterado, desse modo, em prol do regime oligárquico, o sistema comunal foi se tornando cada vez mais ineficaz, embora, em teoria, ainda existisse. O sentimento que ligava os florentinos à sua herança republicana fez com que muitos de seus órgãos, premissas, signos e valores permanecessem ligados a uma cultura política republicana e tentassem resistir à concentração do poder. Essa resistência do ideal republicano comprova a ideia de Remond a respeito do enraizamento e força de tradições políticas de pensamento que existe entre um grupo de pessoas que ocupam uma localidade específica. (RÉMOND, 2003).

Ocorre que, ao lado das *balias* do fim do século XIV, realizando a ‘reemergência’ dos *ottimatis* frente às *arti minori*, a oligarquia foi construindo outras ferramentas de controle. Esses foram, por exemplo, o Conselho dos Duzentos⁶⁶ e o dos Cento e Trinta e Um, também compostos por partidários fiéis ao regime (TENENTI, 1973), o que levava à diminuição das prerrogativas dos antigos conselhos da comuna. Ademais, após a Revolta dos Ciompi, passou a existir também uma pré-seleção de nome. Realizada por um grupo de representantes, os *accoppiatori*, os nomes eram colocados em uma bolsa especial, a *borsellini*, de onde sorteavam grande parte dos ocupantes das três magistraturas da cidade, só então passando esses nomes por uma segunda etapa de validação pela *Signoria*. (HERLIHY, 1991).

Os cargos que sobravam, ao final da primeira fase, continuavam a ser sorteados entre as bolsas comuns (*borse*), com nomes de cidadãos que não pertenciam à oligarquia (LEVORIN, 2011), mas que precisavam ser considerados aptos ao cargo após o sorteio. Assim, explica o historiador David Herlihy, embora existisse até o final dos anos 20 daquele século uma teórica abertura para concorrer aos postos políticos, o que representava a busca de uma base social ampla de apoio, na prática, ocorria a desclassificação de muitos indivíduos que não participavam do círculo oligárquico. (HERLIHY, 1991).⁶⁷

As mudanças que ocorreriam a partir de desse momento levariam, ao longo do século XV, à ascensão dos Medici. Com isso, certos espaços da cidade seriam modificados, até mesmo pelo grande patrocínio que eles forneceria aos ‘artistas’. Desse modo, para melhor elucidação da configuração da cidade, apresentaremos um mapa que indica alguns dos impor-

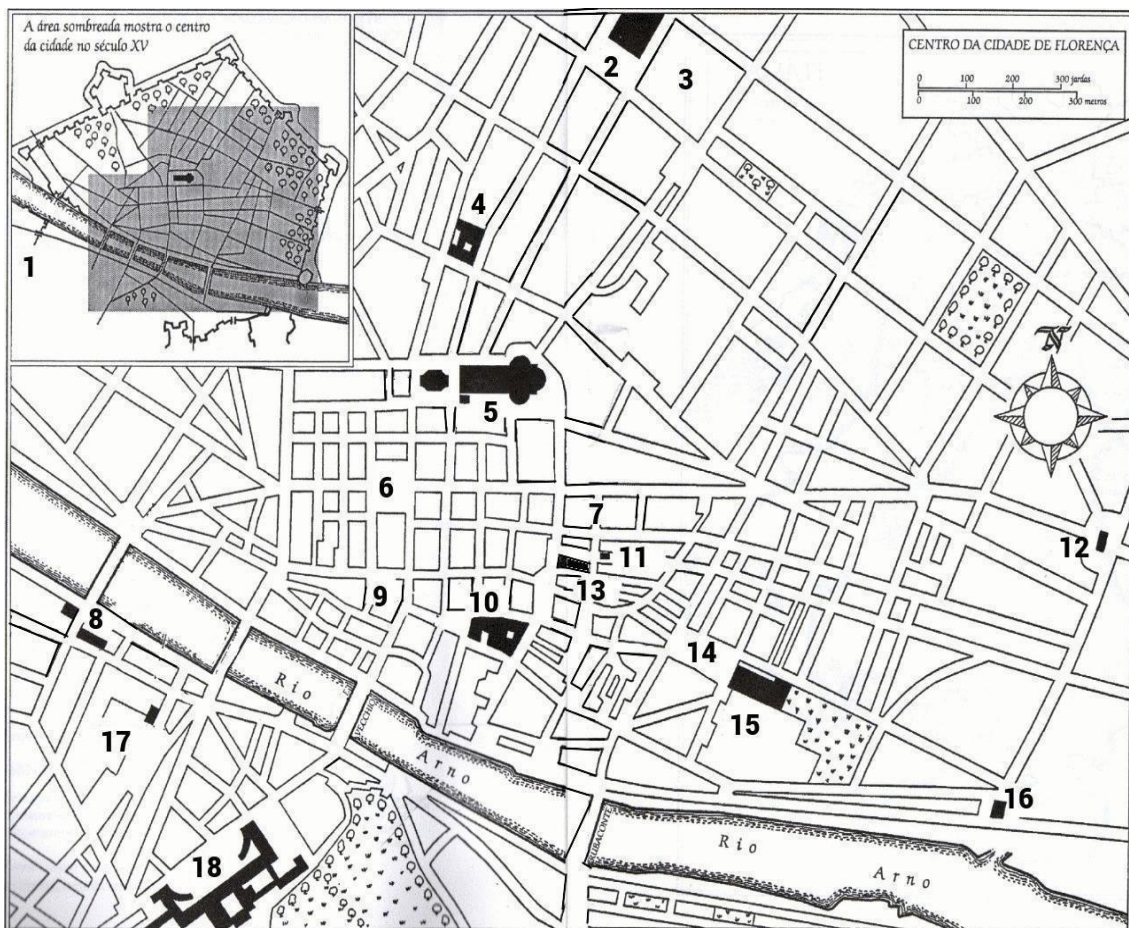
⁶⁶ Que teria o intuito de identificar possíveis procedimentos ilícitos de escolha dos governantes, mas teve seus cargos ocupados sempre pelos próprios oligarcas. (FUBINI, 1991).

⁶⁷ Verificavam-se nos *veduci* (documentos que registravam os nomes que, a princípio, podiam competir pelos postos governamentais), uma certa amplitude de concorrência aos cargos. Entretanto, muitos desses nomes eram desclassificados ao final do processo, arrolados em outro registro, o *divieti*. (HERLIHY, 1991).

tantes pontos dentro do perímetro intramuros.

Essa ilustração do ambiente da cidade nos mostra tanto os prédios nos quais todo o arranjo político institucional relatado tomava lugar. Mostra ainda o próprio palácio da família que comandaria a cidade, junto aos de outras famílias da elite e algumas das construções religiosas (inclusive, uma das maiores obras arquitetônicas do local, representante do movimento cultural, a Catedral de Santa Maria del Fiore, e o convento de San Marco, onde o frade Savonarola tomava parte). Uma representação imagética na forma de um desenho, feita no século XV, também foi reproduzida para ajudar na visualização de como o espaço da cidade era dividido e visto.

Figura 6 – Planta do centro de Florença no século XV.



Fonte: MARTINES, Lauro. *Fogo na cidade*, 2011(modificado).

Legenda: 1. Porta San Frediano; 2. Piazza San Marco; 3. San Marco; 4. Palácio dos Medici; 5. Catedral de Santa Maria del Fiore; 6. Velho Mercado; 7. Palácio dos Pazzi; 8. Casa Soderini; 9. Novo Mercado; 10. Palácio do Governo; 11. Igreja San Procolo; 12. Porta da Cruz; 13. Bargello; 14. Piazza Santa Croce; 15. Igreja Santa Croce; 16. Porta da Justiça; 17. Igreja do Espírito Santo; 18. Palácio Pitti.

Figura 7 – Pintura da cidade de Florença no século XV



Fonte: Ilustração feita por Michael Wolgemut e Wilhelm Pleydenwurff para o incunábulo ‘Crônicas de Nuremberg’, de 1493.

2.2.2 A ascensão ao poder da família Medici

A falta de um programa sólido único entre as famílias mais poderosas, que se opusesse de fato aos princípios e entidades relacionadas à cultura política republicana florentina, acabou levando ao aumento de força de algumas delas. (TENENTI, 1973). Tal desequilíbrio no poder dentro do modelo que supunha um domínio igual entre essas famílias, passou a ser marcado por tentativas de sobrelevação, que tinham a tendência de redundar em banimentos. (NAJEMY, 2006).

De fato, a política de favorecimento de amigos e perseguição de concorrentes era tão intensa que levou um novelista do século seguinte a considerar sobre a história local que: “se todos aqueles que foram expulsos de Florença e todos os que aí foram miseravelmente assassinados, estivessem reunidos, povoariam uma cidade bem maior do que é hoje Florença.” (BANDELLO, 1831 apud LUCAS-DUBRETON, s.d., p. 27).⁶⁸ Essa lógica de condução política foi significativa para entender o que mudaria ao longo do século XV, como os aponta-

⁶⁸ O autor menciona um trecho da obra ‘*Novelle*’, de Matteo Bandello, clérigo e poeta do século XVI. (LUCAS-DUBRETON, sd.).

mentos de Savonarola que, guiado por sua orientação cristã, comentaria o próprio modelo de governo “dos otimates” (Tratado) como esse conjunto de procedimentos descritos, postulando uma vida religiosa de retidão moral e maior igualdade política.

Segundo a historiografia, no início do século, a oligarquia, diante da crise econômica europeia, precisou tomar decisões protecionistas (TENENTI, 1973), alterando momentaneamente o método de cobrança de impostos.⁶⁹ Os homens da elite, contudo, também pelo desenvolvimento de métodos para dissimular seus ganhos, conseguiram em sua maioria passar bem pela crise.

Mas, a partir de 1430, com o acirramento das lutas com Milão, os Medici, que estariam entre aqueles que conseguiram até mesmo crescer durante o período crítico, passaram a ter um papel central no empréstimo financeiro para a, ainda formalmente, comuna. (NAJEMY, 2006). A ameaça representada pela proeminência em tal ajuda teria, na visão de Tenenti, sido equilibrada pelo fato de que Cosimo, o cabeça da família naquela altura, mostrava uma predileção muito mais voltada ao acúmulo de riquezas do que à vida política. (TENENTI, 1973).

No início do século XV, a família Médici foi acusada de um complô, sendo grande parte dela banida. Outros de seus homens foram desqualificados da vida pública, excetuando cerca de três deles, dentre os quais se encontrava justamente Giovanni di Bicci de Medici, pai de Cosimo, responsável pela criação da companhia da família. Cosimo, a princípio, ainda não ocupava um lugar de destaque na rede facciosa de poder privado da cidade, mas sim, os Albizzi e Strozzi.

A própria transmissão do papel político de Giovanni a Cosimo na cidade reproduzia, contudo, a tendência oligárquica de sucessão hereditária no poder, que encontraria seu exemplo máximo na transferência de um título de um dos homens da família Albizzi para seu filho. Embora tendo encontrado certa resistência de alguns órgãos do governo, houve o seu reconhecimento, o que criou um precedente importante. Cosimo logo se tornaria motivo de preocupação para essa última família. Os Medici, afinal, já realizavam casamentos com magnatas desde o início do século XIV e, naquele momento, já tinham um papel muito relevante no comércio internacional, sendo os banqueiros da Cúria. (NAJEMY, 2006).

Para todos os efeitos, pareciam ainda existir características ligadas ao que chamamos de cultura política republicana sendo defendidas no plano teórico e literário, como aponta Najemy, ainda que, em muitos dos casos, argumenta enfaticamente o autor, fosse já defendida uma

⁶⁹ Essa mudança na cobrança de impostos, de um lado conseguiu responder às demandas da revolta do *popolo*, fazendo com que os encargos maiores recaíssem sobre as camadas mais abastadas. De outro, levou, mesmo assim, à bancarrota muitos homens dos estratos médios e até alguns da elite, abolindo-se então o novo sistema. (NAJEMY, 2006).

república comandada por um grupo oligárquico. Najemy concorda com a proposição de Baron de que as lutas contra Milão teriam sido interpretadas em Florença como uma ameaça à liberdade republicana. Não obstante, demonstra que as antigas ideias de virtude de uma boa cidadania de fato iam sendo encarnadas nas noções de lealdade, deferência e obediência às decisões da república (representada pelos oligarcas); ainda que fosse ardentemente rejeitada entre os florentinos a existência de qualquer tipo de inclinação de seus cidadãos a um comportamento de sujeição. Atribuíam-se a si mesmos uma valoração moral republicana superior ao status político tirânico do governo milanês.

Alguns florentinos, como Giovanni Morelli,⁷⁰ já apregoavam a necessidade de acabar com a dissensão social na cidade. Explicava que, assim, certos indivíduos poderiam se fazer dignos dos favores dos poderosos, o que refletia a prática já corrente na cidade. Essa demonstração de sua aceitação da nova condição, segundo acreditamos, se daria justamente por ele mesmo ter conseguido se integrar na coalizão oligárquica, apesar de não fazer parte da elite.

Mesmo ele, no entanto, citava em sua literatura ocorrências da cidade em que eram enaltecidas a existência das guildas e do conjunto do *popolo*. Leonardo Bruni⁷¹ e Gregorio Dati⁷², embora falassem dos florentinos sem distinção de camadas sociais, colocavam-nos como defensores da autonomia republicana, que figurava, ao lado da ideia de ‘igualdade’ dos cidadãos, na constituição florentina. Bruni, inclusive, elogia o caráter popular dessa constituição.

Entendemos assim que o poder do grupo dos ‘melhores cidadãos’ se legitimava à medida que usavam o pensamento humanista para se afirmarem como protetores da pureza da unidade familiar (contra as revoltas internas do *popolo*). Apesar disso, eles justificam seu pa-

⁷⁰ Giovanni di Pagolo Morelli (1375-1444) foi um rico mercador florentino, um dos vários que escreveu suas memórias familiares contendo também relatos da vida política na cidade e conselhos para as futuras gerações. Eram os ‘mercadores-escritores’. (BOTANA, 2020, p. 99-134). Najemy trabalha com esses seus *ricordi* como fontes. A família de Morelli não pertencia à elite de comerciantes de tecidos de lã, ele entrou na guilda desses comerciantes em 1396, mas precisou mais tarde se mudar para outro *gonfalon* para melhorar suas chances ao buscar o favor de cidadãos influentes e conseguir se inserir em um cargo de representação política. Representava os interesses da oligarquia da qual, contudo, não pertencia efetivamente. (NAJEMY, 2006).

⁷¹ Um dos mais famosos e respeitados humanistas de Florença, Leonardo Bruni (1370-1444), que também atuou como chanceler da cidade. Ele reiterou continuamente a comparação entre Florença e a Roma republicana, afirmando que a cidade da Toscana teria sido criada nos últimos anos da república romana. Romigi Ricci (1382-1438), mercador e ilustrador-copista florentino, complementaria essa fala dizendo que a alma de Lucrecia (esposa de um cônsul romano, estuprada por um tirano), pertenceria a Roma, mas também a Florença, que herdou daquela que a fundou suas virtudes cívicas republicanas, representando-a também em ilustrações à volta de imagens que remetiam aos ideais republicanos. No contexto das guerras contra Milão, ela se tornou um símbolo republicano para Florença, símbolo inspirado nos escritos do chanceler florentino Coluccio Salutati (1331-1406). (BOTANA, 2020).

⁷² Também conhecido como Goro Dati (1362-1435), florentino, comerciante de seda e escritor, atuou algumas vezes em cargos do governo florentino. É dele o poema ‘*Sfera*’, a obra vernacular ilustrada mais famosa na Toscana durante o século XV, de acordo com Federico Botana. (BOTANA, 2020).

pel de comando a partir da ideia de garantidores da *vita activa civilis* de fundo republicano. Propunham-se a garantir a unidade dos cidadãos a partir das ideias das antigas virtudes da velha linguagem das associações corporativas comunais. Colocavam-se não como governantes com poder individual, mas pessoas que atuavam para todos, pelo bem de todos. (NAJEMY, 2006).

Havia, como percebe-se, algum nível de paradoxo. As produções dos homens das letras eram, no geral, um produto da patronagem dos *ottimati*, e estavam sujeitas a seus interesses, mas estavam vivas noções anteriores de valorização da comuna em seus textos. Alguns desses homens das letras chegavam mesmo a travar batalhas contra o que interpretavam como opressões coletivas (encarnadas na concentração de poder de alguns em detrimento da população). (TENENTI, 1973). Assim, discurso patriótico da liderança, para se firmar, ainda rendia graças às virtudes cívicas do antigo republicanismo constitucional. (NAJEMY, 2006).

No cerne do arranjo político “fora do palácio” (TENENTI, 1973, p. 70), em que se decidia em ambiente fechado os ocupantes dos cargos políticos, a “questão não [era] tanto de relações formais entre cargos, mas de uma verdadeira luta pelo poder dentro do *reggimento* e entre aqueles que competem para formular a vontade política.” (FUBINI, 1991, p. 229).⁷³ Giovanni Medici não se destacou, conseguindo manter uma relação política sem grandes atritos (TENENTI, 1973), mas já reunia uma rede própria de aliados. Essa rede, com sua morte, passou a se ligar a seu filho: Andrea de’ Pazzi, Antonio Serristori, Niccolò Valori, as famílias Bardi, Capponi e Tornabuoni; além dos homens das guildas menores: os Della Casa, os Martelli e os Pucci, garantia de um necessário apoio popular. (NAJEMY, 2006). Esse apoio nos remete, por sinal, à força que o *popolo* ainda representava, assim como o ideário republicano da divisão de poder entre os homens. (TENENTI, 1973).

Os oligarcas, encabeçados por Rinaldo Albizzi, incriminaram, em 1433, Cosimo, por intervenção nos resultados das eleições do governo e por negociar a continuidade da guerra, que causava grandes prejuízos econômicos ao povo, para benefício próprio. Ambas as alegações tinham grande apelo entre o *popolo*. Essas denúncias, no dizer de Najemy, embora pudessem ser exageradas, refletiam “a forma como os inimigos dos Medici viam sua crescente influência e abuso de poder.” (NAJEMY, 2006, p. 273).⁷⁴

Foi convocado um *parlamento*, que não admitiu a presença de nenhum apoiador da família, a praça governamental foi cercada por homens armados do governo e foi criada uma *balia* que decidiria o destino de Cosimo. Ainda que, a lei local previsse pena capital para seus

⁷³ “Question not so much of formal relations among offices, as of a real power struggle inside the *reggimento* and among those competing to formulate the political will.” (FUBINI, 1991, p. 229).

⁷⁴ “The way the enemies of the Medici saw their growing influence and abuse of power.” (NAJEMY, 2006, p. 273).

⁷⁵ O marquês de Ferrara, o governo veneziano e um representante direto do papa. (HIBBERT, 1993).

atos (STRATHERN, 2017), a importância de Cosimo e a intercessão de seus apoiadores estrangeiros⁷⁵ agiram em seu favor. Assim, após a prisão de vários aliados dos Medici, Cosimo, alguns de seus parentes e apoiadores acabaram sendo exilados. (HIBBERT, 1993).

Os defensores de Cosimo na cidade, contudo, diante da baixa taxa de aprovação dos florentinos em relação ao poder de Albizzi, conseguiram se organizar. Foi eleita apenas um ano depois uma *Signoria* favorável ao retorno da família. Mais uma vez entraria também em jogo o suporte externo para ajudar nessa volta. Rinaldo, uma vez eleita a nova *Signoria*, teria chegado a tentar impedir sua subida. Ele foi contido pelos próprios oligarcas sob a justificativa de impedi-lo de deturpar o regime florentino, já que tal regime que se colocava ainda como ‘republicano’.

Em nossa leitura, nesse gesto estariam sendo evocados valores que sustentavam a cultura política republicana local. Revogado o exílio dos Medici, Cosimo retornou à cidade. Depois que ele, que externamente já era admitido como líder da cidade, retornou a Florença (STRATHERN, 2017), a *Signoria* foi mobilizada a seu favor, banindo Rinaldo Albizzi, seus descendentes e outras famílias a eles ligadas. Os Peruzzi, os Barbadori, os Guicciardini, os Strozzi, foram algumas das famílias expulsas (HIBBERT, 1993), somando um total de mais de 500 pessoas. “Foi o maior grupo de exilados de Florença em mais de um século” (NAJEMY, 2006, p. 277)⁷⁶ e, com isso, o chefe da família Medici, em 1434, deu início a “trinta anos de controle não oficial, mas inconfundível, do governo florentino e da política externa.” (NAJEMY, 2006, p. 274).⁷⁷

2.2.2.1 O governo de Cosimo de' Medici

A criação do governo de um único grupo familiar em uma cidade em que, como defendemos, a cultura política republicana ainda estaria inserida na sensibilidade e consciência locais, representaria um grande revés para sua sobrevivência. Atingia-se, a nosso ver, o paradoxismo do embate entre a tradicional estrutura republicana e os impulsos crescentes do século XV em direção a um regime particular. Tal confronto seria mais tarde definido, por Nicolau Maquiavel (1469-1527),⁷⁸ como a característica característica fulcral da história florentina, para ele a cidade não foi capaz de consumir efetivamente nenhuma das duas formas de governo. (FUBINI, 1991). É necessário então entender como sedeu o controle estabelecido por Cosimo.

⁷⁶ “It was the largest group of exiles from Florence in over a century.” (NAJEMY, 2006).

⁷⁷ “Thirty years of unofficial but unmistakable control of Florentine government and foreign policy.” (NAJEMY, 2006, p. 274).

⁷⁸ Segundo Riccardo Fubini, Nicolau Maquiavel teria feito essa afirmação em seu ‘*Discursus Florentinarum rerum*’ ao avaliar os cento e cinquenta anos precedentes de história da cidade. (FUBINI, 1991, p. 223).

Aconselhado por seu pai, que propalava que um grande mercador em Florença não poderia se abster de envolvimento político (HIBBERT, 1993), Cosimo teria percebido, na prática, o que seu neto, Lorenzo, diria abertamente: a riqueza da família só seria mantida se seus homens detivessem as rédeas do estado. Esse controle, de acordo com Lucas-Dubreton, já era, naquele período, praticamente uma necessidade. (LUCAS-DUBRETON, sd.).

Cosimo, baseando-se no precedente instituído pelos Albizzi, procurou aperfeiçoar os métodos usados por eles, evitando seus erros. Teve como as principais famílias de sua rede mais próxima de poder os Pitti, Capponi e Acciaiuoli (TENENTI, 1973). Porém, ele não realizou mudanças no âmbito constitucional, de modo que Cosimo “conta[va] bem menos que um Doge de Veneza” (TENENTI, 1793, p. 82), ele não criou prerrogativas legais para seu papel de liderança. Em teoria, ele era um cidadão como todos os outros e pôde “governar sem parecer ordenar” (LUCAS-DUBRETON, sd., p. 53) e, de fato, ocupou poucas vezes cargos importantes na cidade.

As ideias republicanas perderam muita força a partir de então, admitida a autoridade de um único homem, mas a cidade ainda era tida como uma república comunal. Mais do que uma mera continuidade do nome, interpretamos essa questão como uma verdadeira busca por validação política baseada na antiga cultura popular republicana.

Até porque, por exemplo, Cosimo procurava não usar de violência direta na cidade e chegou a criar a aparência de aumento da base popular de seu governo (TENENTI, 1973), ao possibilitar a candidatura aos cargos governamentais de alguns homens do *popolo* e até do *popolo minuto*.⁷⁹ (STRATHERN, 2017). Esses homens foram adjetivados na cidade como *gente nuova*, mas mantinha-se o privilégio político das cerca de 100 famílias das grandes guildas que já participavam do sistema.

Alguns escritores, como Bruni e Matteo Palmieri⁸⁰, continuaram a elogiar a liberdade da república e ideais de participação dos cidadãos no governo. Outros autores e humanistas⁸¹ enalteciam Cosimo como um cidadão modelo, aos moldes dos virtuosos estadistas da Roma Antiga, ele seria, para esses, a personificação das virtudes cívicas e republicanas. Nenhum

⁷⁹ Ainda que, na realidade, homens do *popolo minuto* raramente fossem eleitos. Além disso, apenas cem deles tinham a chance de votar nas eleições da *Signoria* a cada ano. (STRATHERN, 2017).

⁸⁰ Apesar de não defender a inclusão de todos os homens do povo nos postos de poder do governo, o humanista florentino Matteo Palmieri (1406-1475) elogiava Cícero, tomando-o como modelo de virtuosidade política e cívica. Dava um valor especial à virtude da justiça justamente porque a considerava essencial para a República, protegendo e unindo seus membros em concórdia e delimitando a cada um o que lhe seria devido. Ele criticava também a corrupção do bem comum decorrente de ambições pessoais e afirmava que os gastos na cidade deveriam ser voltados para o benefício público e não privado. (BOTANA, 2020).

⁸¹ Como, por exemplo, os mencionados pelo autor: Poggio Bracciolini e Ambrogio Traversari. (NAJEMY, 2006).

deles, contudo, sugeriu que algo essencial houvesse mudado ou que Cosimo fosse um divisor de águas na história da política florentina. Criava-se a ilusão de que tudo continuava como antes. (NAJEMY, 2006).

No início de seu governo, ele realizou, de fato, somente algumas reformas pontuais. Com a *balia*⁸² de 1434 e, apesar da oposição dos conselhos legislativos do *Popolo* e da Comuna, ele conseguiu, sob a justificativa da cidade estar vivendo um período excepcional de crise e guerra, eliminar a fase do sorteio eleitoral. Desse modo, os *accoppiatori* se tornaram responsáveis diretos pela escolha dos novos magistrados.⁸³ Cosimo e seus apoiadores conseguiram, todavia, manter esse poder discricionário de escolha *a mano* muito além do tempo inicialmente planejado. (RUBINSTEIN, 1997).

Criaram ainda o chamado *Consiglio Maggiore*⁸⁴, que deveria controlar totalmente questões de segurança e tributação. (HIBBERT, 1993). Essas mudanças foram suficientes para causar confrontos na cidade e fragilizar a situação de Cosimo. Por um lado, devido à pressão social do *popolo*, houve o breve retorno dos sorteios eleitorais. Por outro, em razão da posição ambígua que Cosimo assumia com os *ottimati*, criava com eles um conflito. Dentre esse último grupo, uns poucos forneciam “sinais do que seria sua metamorfose final em uma aristocracia da corte domesticada” (NAJEMY, 2006, p. 293, tradução nossa)⁸⁵ (os *uomini principali*). Entre os outros, ainda havia desunião e rivalidade (RUBINSTEIN, 1997), em parte devido a seu rebaixamento a meros clientes e, ainda, pela forma como Cosimo não só se servia repetidamente da retórica da liberdade republicana, mas como também, mediante ela, colaborava com o *popolo* em diferentes momentos em prejuízo da elite.⁸⁶

Foi então que, em 1458, Cosimo realizou um golpe de estado. Com apoio das tropas de Milão e exércitos privados, restabeleceu, por meio de uma nova *balia* (criada sem seguir os meios legais), as eleições *a mano*, aumentando o poder dos *Otto* e substituindo o *Consiglio Maggiore* pelo Conselho dos Cem.⁸⁷ Eliminava-se, assim, qualquer dúvida acerca dos poderes extraconstitucionais que ele assumia (NAJEMY, 2006). Mas, já sendo muito acusado de tirano

⁸² Ferramenta que seria mais utilizada do que nunca durante o domínio dos Medici. (NAJEMY, 2006, p. 284).

⁸³ Os *accoppiatori* eram ainda obrigados, entretanto, a seguir a lei comunal de escolha de dois dos homens do priorado entre as guildas menores. (NAJEMY, 2006).

⁸⁴ O mesmo nome usado depois da expulsão da família da cidade para o órgão popular que seria fortemente defendido por Savonarola.

⁸⁵ “Signs of what was to be their final metamorphosis into a domesticated court aristocracy.” (NAJEMY, 2006, p. 293).

⁸⁶ Uma dessas circunstâncias de auxílio ao *popolo* em detrimento da elite foi a aprovação de um novo tipo de cobrança de impostos que favorecia os primeiros e colocava em desvantagem os segundos. Era o sistema de *Catasto* que retornava naquele ano de 1458. Nele, a cobrança fiscal era proporcional aos ganhos de cada indivíduo e era calculada sobre a riqueza móvel total da família e não apenas sobre as propriedades. (NAJEMY, 2006).

⁸⁷ Esse último que passou a ser o órgão legislativo por excelência. (NAJEMY, 2006).

por alguns, continuou a renunciar a certas práticas despóticas em nome da manutenção da ideia da república florentina, sistema que ele entendia ser ainda muito valorizado pela população. (RUBINSTEIN, 1997).

Ele também investiu em políticas culturais, que, não sendo suficientes sozinhas para mantê-lo, ajudavam a sustentar seu governo. Não só pela promoção feita de sua figura pelos artistas e pensadores (ele investiu muito na criação de círculos de discussões eruditas, como a Academia Platônica) (HIBBERT, 1993) mas por angariar prestígio na cidade e fora dela. Com os espetáculos, entreteinha o *popolo* e também a elite, e com o financiamento de obras arquitetônicas, transmitia a imagem de Florença, sob seu poder, como o lugar da vanguarda cultural renascentista. (LUCAS-DUBRETON, s.d.).

Cosimo foi o homem da família Medici que ajudou a estabelecer muitas das características básicas de governança que seriam reproduzidas pelos seus sucessores. À medida que ele envelhecia, porém, se deu um novo aumento de tensões. Alguns dos homens mais influentes, diz Rubinstein, teriam demonstrado um impulso de substituí-lo. (RUBINSTEIN, 1997). Já o restante da população, mesmo entre o Conselho dos Cem, aliado a Cosimo, notava-se um desejo de volta do modelo tradicional de eleições. Entendiam que sua morte libertaria o povo do jugo sob o qual entendiam viver e restauraria a liberdade republicana ou, ao menos, o modelo político levado a cabo pelos oligarcas. (NAJEMY, 2006).

Foi diante desse quadro turbulento que, em 1464, se deu sua morte. Como ele havia solicitado, mais uma vez tentando passar-se por um cidadão comum, foi realizada na ocasião uma cerimônia fúnebre bastante modesta. (LUCAS-DUBRETON, sd.). Antes disso, no entanto, o banqueiro já se preocupava com a questão de sua sucessão, tendo preparado seus filhos para tal. Apesar disso, Piero, seu primogênito, além de suas limitações devido à gota (o que lhe rendeu a alcunha de O Gotoso), era considerado, por parte da elite, como incapaz de gerir a cidade. (STRATHERN, 2017). Ademais, Cosimo não realizou nenhuma mudança constitucional para garantir a transmissão do poder aos seus descendentes. (TENENTI, 1973).

Por algum tempo após sua morte, a ideia de luta contra o declínio das virtudes políticas na cidade e de reavaliação dos impostos vigorou entre os órgãos da cidade. (NAJEMY, 2006). Chegou-se a produzir-se um documento que rejeitava a continuidade dos Medici, assinado tanto por poderosos *cittadini dello stato* como por homens do *popolo*, em defesa do modelo republicano de governo. Logo ficou claro, apesar disso, que existia, de um lado, uma proposta conservadora de privilégio aristocrático (RUBINSTEIN, 1997), inspirada no regime oligárquico veneziano e, de outro lado, uma proposta, mais predominante entre o *popolo*, que

visava a uma ampliação maior do poder.⁸⁸ Essa última foi tão forte que chegou a acabar com a credibilidade e capacidade de mobilização de um Gonfaloneiro de Justiça, devido às suas proposições tidas como muito aristocráticas.

Mas, foi essa divisão entre duas propostas de republicanismo (mesmo que o dito ‘oligárquico’ fosse bastante distinto daquele do *popolo*, ainda se articulava em torno do ideal republicano contra a ‘tirania’ mediciana), no âmago do conflito triangular da cidade (com o *popolo* e os *ottimati* em duas de suas pontas disputando pela memória de qual seria o governo republicano tradicional e constitucional), que impediu uma unidade entre esses opositores dos Medici. (NAJEMY, 2006). Com isso, favoreceu-se uma retomada efetiva do poder por essa família, em 1466, com Piero di Cosimo de’ Medici. (STRATHERN, 2017).

2.2.2.2 O governo de Piero di Cosimo de’ Medici

Por meio de um novo golpe de estado, com o estabelecimento de mais uma *balia* e reestruturação dos poderes dos Cem, dos *accoppiatori* e dos *Otto*, precedido por uma *pratica* que ocorreu dentro da própria casa dos Medici, o filho de Cosimo assumiu a liderança local. (NAJEMY, 2006). Foi criada, então, uma narrativa sobre esse momento para justificar o poder que Piero reivindicava, a propaganda mediciana afirmando que se constituía há anos uma conspiração na cidade, embora não existam evidências desse tipo de tentativa de usurpação. Segundo explica Rubinstein, apenas no momento da crise de julho-agosto, quando os planos do golpe de Piero já estavam sendo encaminhados, mais uma vez com apoio milanês, foi que os arranjos diplomáticos que pretendiam interrompê-lo, de fato, deram-se (RUBINSTEIN, 1997). Nessa época se formou o ‘partido’ da Colina, liderado por Lucca Pitti, enquanto o grupo de apoio aos Medici ficou conhecido como ‘partido’ da Planície. (HIBBERT, 1997).

Somente em agosto, portanto, a cisão entre essas duas frentes se tornou manifesta. Mas, os opositores de Piero teriam se armado muito tardiamente e teriam ainda receio de instigar o *popolo* contra os Medici (NAJEMY, 2006) e criar com isso condições para um novo governo popular. Isso porque, desde a volta das eleições por sorteio, após a morte de Cosimo, o *popolo* vinha fazendo mais e mais exigências. (STRATHERN, 2017). Essa demonstração da força que ainda parecia existir ligada à noção republicana de liberdade, passaria, segundo Naje-

⁸⁸ Essa proposta ligada em especial ao *popolo* já era, contudo, bastante distante daquele antigo modelo político das guildas. Nessa nova forma, afinal, pressupunha-se a manutenção do sistema eleitoral dos escrutínios, que sucedeu o padrão comunal de eleições das guildas. (NAJEMY, 2006, p. 300-302).

my, pela presença ainda viva da lembrança da Revolta dos *Ciompi*, gerando medo de que ela se repetisse, sendo uma das responsáveis por conter os ânimos dos *ottimati*. Os interesses e privilégios partilhados por eles, enquanto um grupo ciente de sua posição de elite, o que o autor denomina de manifestação das “solidariedades naturais de classe” (NAJEMY, 2006, p. 303- 304), teriam falado mais alto.

Embora seja necessária cautela no uso da expressão, por possivelmente remeter a categorias e relações próprias do mundo capitalista, ela nos parece ser aplicável para o contexto aqui estudado (contanto que, com a ressalva de não usar o conceito de ‘classe’ em sua acepção moderna). Tem-se que, de fato, os homens daquele estrato social se apoiaram mutuamente para manter benefícios. A versão oficial difundida pelos Medici sobre a suposta trama premeditada por anos (RUBINSTEIN, 1997), juntamente com a busca de Piero por apaziguar as inquietações da cidade, concedendo direitos políticos a homens que os tinham perdido, ajudaram no seu estabelecimento. Ambas foram fortalecidas também depois de sua defesa contra uma investida dos venezianos, instigados por dois dos homens exilados após a suposta conspiração em que estariam envolvidos. (HIBBERT, 1993).

O dirigente apostou também em outro meio de autopromoção: o investimento no mecenato artístico. Enquanto seu pai focou mais na construção de prédios para o estabelecimento do legado da família, Piero se voltou especialmente para o incentivo à produção de pinturas. Muitas delas visavam, com efeito, “adaptar a mitologia clássica a fim de celebrar as virtudes e os triunfos de Florença” (HIBBERT, 1993, p. 91). Viam-se, assim, painéis nos quais eram sobrelevadas virtudes como justiça, prudência e caridade.⁸⁹ Entrementes, já eram feitas representações dos Medici, de modo o mais exuberante possível, em explícito tributo a eles. Essa dualidade é apresentada por Hibbert e, em nossa interpretação era muito expressiva da situação que a família alcançara naquele momento.

Assim, embora existam avaliações historiográficas distintas sobre tal situação quando se deu a morte de Piero, a maior parte dos autores avalia seu governo como exitoso em atingir seu objetivo de fortalecimento político da família. Externamente, além da aliança com Milão, o chefe de estado conseguiu, com a ajuda da atuação de seu filho Lorenzo, galgar uma posição de ainda mais destaque junto ao papado⁹⁰ e se aliou também a Nápoles. (STRATHERN, 2017).

⁸⁹ A respeito dessa discussão das virtudes e sua distinção em cívicas e teológicas, dedicaremos um trecho do quarto capítulo para compreendê-las.

⁹⁰ Eles realizaram o que Strathern chamou de um golpe comercial ao convencer o Papado a garantir a exclusividade do Banco Medici no manejo de seu alúmen. Os Medici já tinham trabalho com o comércio do alúmen, mas o produto se tornou, à época, monopólio dos Estados papais. Em suas negociações conseguiram argumentar com o

Internamente, Rubinstein afirma que Piero conseguiu fixar seus poderes excepcionais na cidade, usando da justificativa (que já tinha se tornado costumeira) de uma atípica necessidade de estabelecimento de paz diante de um quadro de distúrbio. De todo modo, precisou do apoio popular em sua ascensão, o que conseguiu através de um novo aumento do alcance social dos candidatos aos cargos. Sua morte, então, teria trazido novamente a esperança da volta do governo constitucional. Para Rubinstein, a questão da conciliação das ambições dos Medici com aquelas predisposições políticas tradicionais na cidade não tinha ainda se resolvido. Admite, assim, que, ao final da administração de Piero, havia certa fragilidade do poder político da família.

O que ocorreu, de fato, em um primeiro momento após sua morte, em 1469, foi que cercade 700 importantes cidadãos teriam se comprometido a apoiar a família em um encontro particular não oficial. Apenas um mês depois, contudo, a posição de muitos desses mudaria. Alegando uma discordância com relação à política externa, mas, que no entendimento de Rubinstein, na verdade, demonstrava que a situação do sistema eleitoral não estaria satisfatória, esses homens (que temeriam tomar uma atitude radical semelhante a do grupo de Pitti) alterariam a situação de quase unanimidade, gerando nova crise no local. (RUBINSTEIN, 1994).

Se Piero, como seu pai, não tinha feito nenhuma mudança institucional para garantir que seu filho o sucederia, ele de fato atuou pela estabilidade da família. Forneceu a Lorenzo (já então um poeta renascentista) a mais elevada formação humanista, que o ajudaria a governar (STRATHERN, 2017), sido educado em Veneza, Bolonha, Ferrara e nas cortes de Nápoles e Milão (criando ainda laços diplomáticos importantes com seus governantes) (LUCAS-DUBRETON, s.d.). Ademais, tomou ainda outra importante decisão rompendo com uma tradição florentina de peso, casou Lorenzo com uma romana de família aristocrática feudal, os Orsini. (STRATHERN, 2017).⁹¹ Era “uma afirmação franca, crua até, de ambição política.” (MARTINES, 2003, p. 294). Um indicativo da grande diferença que se constataria “depois de um curto espaço de tempo de apenas cinco anos, entre o regime do ‘primeiro cidadão’ Cosimo e o do jovem ‘príncipe’ Lorenzo.” (NAJEMY, 2006, p. 306, tradução nossa).⁹²

pontífice que somente a empresa da família teria condições materiais para realizar o transporte daquela quantidade do produto. Assim, puderam garantir rendimentos para família por longos anos. (STRATHERN, 2017).

⁹¹ Os Orsini eram donos do maior castelo da região central italiana, de muitas propriedades, de um exército privado e alguns de membros compunham a alta cúpula da Igreja. (STRATHERN, 2017).

⁹² “Over a bridge of merely five years, between the regime of “first citizen” Cosimo and that of the boy “prince” Lorenzo.” (NAJEMY, 2006, p. 306).

2.2.2.3 O governo de Lorenzo de' Medici

Educado desde cedo para assumir o posto de seu pai, ao verificar as objeções colocadas por alguns dos homens que tinham prometido apoiá-lo, optou por ainda seguir os meios constitucionais de consolidação do poder. (RUBINSTEIN, 1997). O fez, contudo, de tal maneira que “os cidadãos se tornassem cada vez mais nitidamente dependentes dele e os órgãos do Estado instrumentos de sua política.” (TENENTI, 1973, p. 107). Essa forma de ação muito mais pessoal, leva Najemy a afirmar o caráter efetivamente principesco de seu comportamento. Com Lorenzo, pela primeira vez, os humanistas abandonavam o mito dos governantes Medici como exemplares cidadãos republicanos, instaurando uma nova forma de representá-los: com a imagem neoplatônica do rei filósofo. (NAJEMY, 2006).

Lorenzo foi rápido em realizar reformas para maior controle eleitoral após a morte de Piero. Apesar da ideia ter sido rejeitada como muito oligárquica pelos órgãos da cidade, ele conseguiu, em 1471, por meio da *Signoria* formada somente por seus apoiadores, aprovar a lei que determinava que os *accoppiatori* dos anos seguintes deveriam ser escolhidos pela *Signoria* e pelos *accoppiatori* já no poder. No mesmo ano, formou uma *balia* na qual admitiu alguns nomes não tão amigáveis a ele, na intenção de diminuir as desavenças locais (RUBINSTEIN, 1997), tendo escolhido cada um de seus membros a dedo.

Tornou quarenta dos homens da *balia* membros fixos dos Cento (onde começava a surgir resistência a seu poder), órgão que passou a ter autoridade exclusiva para aprovar leis sobre eleições, impostos e problemas militares. (NAJEMY, 2006). Criou também um novo ‘Conselho Maior’ para auxiliá-los e aumentou o poder dos *Otto di Guardia* em nível inédito. (TENENTI, 1973). Para Najemy:

Os quarenta membros permanentes do Cento escolhidos a dedo por Lorenzo eram, na verdade, um senado não eleito com mandato vitalício; e a competência exclusiva do Cento para aprovar leis cruciais privou os antigos conselhos comunais do Popolo e da Comuna dos últimos vestígios de sua antiga soberania legislativa. (NAJEMY, 2006, p. 347, tradução nossa).⁹³

Embora não possamos tratar a trajetória dos Medici como um caminho aparentemente pré-determinado de diminuição das forças e instituições republicanas, haja vista a imprevisibilidade intrínseca aos processos históricos, e nem possamos entender essas mudanças de Lorenzo como um estágio último ou uma culminação já esperada, parece-nos útil e importante a observação de que a remodelação dos *Cento* foi marco expressivo do regime da

⁹³ “Lorenzo’s forty handpicked permanent members of the Cento were in effect an unelected senate with life tenure; and the Cento’s exclusive competence to approve crucial laws deprived the old communal Councils of the Popolo and the Commune of the last vestiges of their former legislative sovereignty.” (NAJEMY, 2006, p. 347).

família. (RUBINSTEIN, 1997). Lorenzo estruturava, assim, as bases de seu extravagante governo. Governo já muito distinto do cauteloso estilo de Cosimo, sem perder totalmente sua continuidade. Ele realizou “a velha política de Cosme, mas aperfeiçoada” (LUCAS-DUBRETON, sd., p. 67).

Usou da regulação e monitoramento das redes de clientelismo⁹⁴ para aumentar a discriminação dos homens, humilhando rivais e proibindo a existência de outras redes. Essa intolerância de concorrentes foi bastante característica de seu modo principesco de agir, o que teria corroborado e mesmo acirrado, como veremos, o conflito entre os Medici e os *ottimati*, que Najemy toma como central nos governos da família. Ainda assim, a ascensão de Lorenzo foi considerada como uma nova era, uma idade de ouro, sendo ele lembrado como uma peça fundamental no equilíbrio político italiano. (NAJEMY, 2006).

Os mitos da magnificência e presença sagrada de Lorenzo podem ter sido moldados para encobrir essa insatisfação subjacente com seus abusos de poder e para mascarar a natureza cada vez mais frágil de seu apoio com uma mistificação desse poder. Pode ter parecido em retrospecto uma idade de ouro, mas as mais de duas décadas de liderança de Lorenzo foram, na verdade, repletas de crises cuja causa raiz era a precariedade do suporte por trás dele. (NAJEMY, 2006, p. 343, tradução nossa).⁹⁵

De fato, ‘O Magnífico’ investiu em muitos desfiles, espetáculos, festas de grande luxo e pompa que o ajudavam a controlar a população (NAJEMY, 2006), mas, ao mesmo tempo, passou medidas de leis específicas de repressão a protestos. Alisson Brown identifica, portanto, que, mesmo com estas, existia uma opinião pública contrária a Lorenzo, não apenas entre os *ottimati* ou/e os letrados, mas também no seio do povo comum, em suas discussões, boatos e tumultos. As desapropriações de propriedades e cobranças de dívidas pelo banco Medici eram consideradas abusivas e ele era retratado nos livros de memórias das famílias como tirano, comparado a Júlio César, denunciado como o homem que queria se tornar senhor da república.

Entre o *popolo minuto*, o descontentamento, difícil de ser identificado pela falta de fontes, parecia dizer respeito principalmente à amplitude do poder dos *Otto*, autorizados até mesmo a realizar execuções naquele momento, e às políticas financeiras que, muitas vezes, intencionavam sanar dívidas pessoais de Lorenzo. Não por acaso, com a deposição da família, em 1494, “a primeira pessoa a ser atacada (e a única a ser vergonhosamente morta por enfor-

⁹⁴ Redes que, por si só, pressupunham uma distribuição visivelmente desigual de favores. (NAJEMY, 2006).

⁹⁵ “The myths of Lorenzo’s magnificence and sacral presence may have been fashioned to cover this underlying dissatisfaction with his abuses of power and to mask the ever more brittle nature of his support with a mystification of that power. A golden age it may have seemed in retrospect, but Lorenzo’s more than two decades of leadership were in fact filled with crises whose root cause was the precariousness of the support behind him.” (NAJEMY, 2006, p. 343).

camento nas janelas do Bargello) foi o colaborador e mentor de dinheiro de Lorenzo – como na maioria das outras questões - Antonio Dini.” (BROWN, 2011, p. 106, tradução nossa).⁹⁶ Os episódios que ocorreram da revolta em Volterra e da Conspiração Pazzi demonstrariam, então, “a fraqueza subjacente e a contradição fundamental do sistema de governo dos Medici.” (NAJEMY, 2006, p. 347, tradução nossa).⁹⁷

Em Volterra, dominada militarmente por Florença, a existência de laços de patronagem com os florentinos. Esses laços que reproduziam algumas das rivalidades da cidade capital, o que levou à morte de certos apoiadores dos Medici justamente quando Jacopo Pazzi era Gonfaloneiro da Justiça em Florença, em 1472. Lorenzo reprimiu violentamente o acontecimento, invadindo e massacrando vários homens no local, mas publicamente alegou desgosto com a brutalidade infligida por suas tropas. Disse que a tragédia deveria ser uma resposta aos pecados da cidade (NAJEMY, 2006), mobilizando a ótica religiosa para tentar firmar uma política de esquecimento.

Mas, esse não foi o maior desafio vivido durante seu governo. Um outro evento, de maior magnitude, ocorreu naquela época e merece breve menção aqui, apenas devido ao fato de que, por meio dele, também é possível refletir e dimensionar o lugar ocupado pelo ideal político republicano naquele momento. Quando os lucros do banco da família e sua supremacia começaram a decair de forma consistente, tendo sido fechadas muitas de suas filiais, e resultando no aumento de desvio de dinheiro público por Lorenzo, ele viveu com o papado (até então o cliente mais importante do banco), na figura do recém-eleito Sisto IV, um estremecimento de relações, devido a disputas territoriais.

Sisto, “o homem de quem foi dito que 'elevou o nepotismo a um princípio político” (STRATHERN, 2017, p. 160, tradução nossa)⁹⁸, desejava expandir e firmar o poder de sua família sobre certas regiões da península. Queria prover seus sobrinhos (possivelmente seus filhos) com possessões de terra (MARTINES, 2003), entrou em disputa tanto com os milaneses, aliados de Lorenzo, como propriamente com os florentinos, levando o papa a transferir a conta da Câmara Apostólica ao banco dos Pazzi. (NAJEMY, 2006). Sisto também

⁹⁶ “The first person to be attacked (and the only one to be ignominiously put to death by hanging from the Bargello windows) was Lorenzo’s collaborator and mastermind in money — as in most other — matters, Antonio Dini.” (BROWN, 2011, p. 106).

⁹⁷ “The underlying weakness and fundamental contradiction of the Medici system of governance.” (NAJEMY, 2006, p. 347).

⁹⁸ “The man of whom it was said that he ‘elevated nepotism into a political principle’.” (STRATHERN, 2017, p. 160).

nomeou Francesco Salviati como arcebispo de Pisa, área sob posse florentina, rompendo o antigo acordo segundo o qual o papado não atribuiria postos no território dos florentinos antes da aceitação de sua *Signoria*.

Lorenzo teria tentado formar uma liga com Milão e Veneza para sua proteção, mas essa foi logo desmobilizada, condenada pelo papa (que já tinha casado um de seus sobrinhos com a filha do duque de Urbino e outro com a filha do rei de Nápoles). (HIBBERT, 1993) Ocorreu, comisso, a chamada ‘Conspiração Pazzi’ contra os Medici, que reuniu Jacopo Pazzi, Francesco Salviati, Girolamo Riario (sobrinho de Sisto), o papa, o duque Federico de Urbino e, enfim, de modo escuso, o rei Ferrante de Nápoles (NAJEMY, 2006).

O episódio fez parte do período chamado de ‘era das conspirações’ italianas, como nos informa Martines, fazendo referência à conspiração romana de Stefano Porcari⁹⁹ em 1453 e ao assassinato do duque Sforza de Milão em 1476.¹⁰⁰ A participação de Jacopo Pazzi e seus parentes no conluio contra os Medici mostrava o aumento de tensões na cidade. Eles, inclusive, acreditavam que os florentinos apoiariam sua movimentação contra a ‘tirania’ da família (SIMONETTA, 2009) e, de fato, envolveram-se na conspiração outros homens da cidade. (LUCAS-DUBRETON, sd.).

No dia 26 de abril de 1478, Giuliano Medici, irmão do líder da cidade, foi morto pelos conspiradores, sendo Lorenzo, apenas levemente atingido por seus golpes. As circunstâncias que se seguiram (embora seja necessário considerar que foram transmitidas por meio das lentes dos vencedores, que deram a palavra final na rememoração e interpretação oficial dessas), de todo modo demonstram que o lugar ocupado por Lorenzo como dirigente político único da cidade já se encontrava bem estabelecido, mas que, os conceitos republicanos ainda se encontravam vivos.

Enquanto o sino era tocado no palácio governamental, conclamando os florentinos a pegarem em armas contra os conspiradores, Jacopo Pazzi bradava o velho bordão republicano da cidade, ‘*Popolo e Libertà*’, que datava do período comunal e ainda mobilizava os ânimos na cidade, sendo usado por séculos.

⁹⁹ Um nobre romano que atuou em Florença como *Capitano del popolo*, onde também recebeu as bases da educação clássica. Ao longo do tempo que viveu na cidade da Toscana, ele acabou aderindo à sua cultura política de base republicana e, mais tarde, supostamente teria tentado aplicar os ideais republicanos durante a chamada conspiração romana de 1453, mas acabou sendo executado. Martines diz que, para ele, como anunciara em uma de duas falas: “Florença parecia-lhe o ideal de uma vida civil e política perfeita”, e que “a grandeza, a beleza e a glória da República Florentina o ofuscavam e maravilhavam.” (MARTINES, 2003, p. 42).

¹⁰⁰ Assim como a conspiração romana, esse acontecimento acabava por ter ressonâncias ligadas a Florença. O assassinato ocorreu em razão de disputas de sucessão em Milão (MARTINES, 2003) e privou Lorenzo de seu principal aliado. O momento rompeu com a paz na península e preparou o terreno para os acontecimentos posteriores em Florença. (SIMONETTA, 2003).

Os cidadãos, receosos quanto ao que ocorria e seu desfecho, teriam hesitado em se posicionar, não se encontrando nas ruas sequer um dos apoiadores dos Medici. Contudo, nas horas seguintes, lançados projéteis do prédio do governo contra Jacopo e seus homens, o restante de suas tropas não conseguiu entrar em Florença. As pessoas começaram a se reunir contra eles, o que se devia, pelo menos em parte, complementa Martines (2003), pelo medo que o povo florentino tinha de forasteiros.¹⁰¹

Realizou-se um verdadeiro banho de sangue nas escadarias do palácio do governo, naquele que Simonetta (2009) denominou de domingo sangrento. “A vingança pública ou privada” (HIBBERT, 1993, p. 117), estendeu-se por semanas, atingindo todos os envolvidos, vindas do povo ou dos órgãos do governo, o que levou Martines a atribuir a adjetivação de ‘sangrento’, na verdade, a todo o mês de abril. Corpos foram dilacerados e mutilados pelas ruas, naquele ambiente onde o ato de verter sangue tinha forte simbolismo político, num espetáculo de justiça típico daqueles tempos. Os desmembramentos ou atos de arrastar e apedrejar cadáveres eram próprios da moralidade de que partilhavam. Assim, se nas palavras de Poliziano,¹⁰² defensor dos Medici, os gestos comprovavam o apoio da população a Lorenzo, o terror exercido pelos oficiais do governo visava a, justamente, impedir que os ânimos agressivos do povo se voltassem contra os governantes. (MARTINES, 2003).

Depois dos cerca de 80 assassinatos ocorridos, os Pazzi foram designados como os principais culpados da trama, sendo pintados enforcados nas paredes do prédio do governo. (HIBBERT, 1993). A administração do governo realizou ainda um ‘ataque jurídico’ aos envolvidos (MARTINES, 2003) e toda a máquina pública foi explicitamente movida a favor de Lorenzo. Passou ainda a ser aceito que ele andasse na cidade acompanhado por guardas pessoais, como era comum somente aos príncipes. (NAJEMY, 2006).

A nossa análise desses fatos tem como objetivo entender se, apesar da mudança ocorrida na cidade de Florença de um governo comunal até a instauração do domínio de uma única família, a cultura política republicana permaneceu ou não vigente. Sabemos que Lorenzo parecia não enfrentar mais oposições enquanto chefe de estado, todavia, a ideia de um pleno consentimento dos florentinos diante do suposto fim dos fundamentos republicanos é ilusória.

¹⁰¹ Grande parte dos conspiradores eram, de fato, estrangeiros, o que transparecia por suas vestes. Vendo-os aparentemente prontos para dominar a cidade, o medo dos florentinos se converteria em ataque, um meio de se defender dos tais forasteiros. (MARTINES, 2003).

¹⁰² Angelo Poliziano (1454-1494) foi um humanista: escreveu poesias, compôs até mesmo sermões (já muito distintos daqueles tipicamente escolásticos) que deveriam ser apresentados em confrarias religiosas por seus membros e foi também filólogo. Fez parte do círculo erudito da cidade de Florença, ao lado de homens como Ficino e Pico della Mirandola, sendo um dos amigos considerados mais próximos de Lorenzo. (EDELHEIT, 2008).

Se muitos homens teriam silenciosamente apoiado a conspiração enquanto ela se desenrolava, o fato de ter-se seguido uma guerra de Florença contra o papado, o rei de Nápoles e outros senhores italianos, levou o governo dos Medici a passar por outras turbulências internas. (MARTINES, 2003). Dois anos depois de iniciada essa guerra, Lorenzo se encaminhou a Nápoles na tentativa de negociação da paz. Em uma jogada arriscada, tomou a decisão sem consultar a *Signoria* local, deixando somente uma carta para seus membros, na qual, contudo, fazia recomendações enfáticas de que seus homens continuassem fiéis a seu governo. Demonstrava com isso a vulnerabilidade em que se encontrava, preocupado com que os florentinos pudessem se voltar contra ele, e também sua dependência total em relação à elite naquele momento. (NAJEMY, 2006).

Inicialmente, os *ottimati* fizeram-lhe promessas de lealdade, que devem ser entendidas sem desconsiderar o peso do pavor que o Medici já tinha causado com suas formas de controlar os florentinos. Logo, contudo, seriam verificados os limites de seu discurso e poder. Pouco tempo depois de sua retirada, começaram a circular panfletos anônimos anunciando a saída do ‘tirano’ da cidade. Era uma expressão dos protestos subterrâneos contra o senhor florentino e uma instigação à ação, apesar de toda a repressão dos mecanismos do governo.

A agitação popular já existente em razão dos problemas no comércio, da tensão da guerra e do ônus financeiro por ela suscitado na forma do aumento de impostos (MARTINES, 2003) foi elevada pelas notícias dos altos gastos por Lorenzo na tentativa de impressionar o rei napolitano. (STRATHERN, 2017). Desse modo, informado do nível de organização que se formava na cidade contra ele e, antes que ocorresse uma rebelião, ele retornou apressado à cidade (NAJEMY, 2006), depois de dois meses de infrutíferas tentativas de resolução da guerra. Ferrante, que, supostamente, de acordo com Martines, estaria mesmo aguardando uma virada política em Florença, acabou, enfim, entrando em um acordo com Lorenzo. O Medici foi recebido a cavalo por alguns cidadãos eminentes em sua volta, “prática cerimonial na maior parte das vezes reservada para a realeza e para príncipes.” (MARTINES, 2003, p. 240).

Estabelecendo uma nova *balia* (que enfrentou a já usual relutância dos órgãos legislativos), ao mesmo tempo em que tentava corrigir os problemas das taxaões que geravam desagrado entre o povo, ele conseguiu mesmo criar um novo conselho, que veio a tornar-se a nova agência central de controle do poder, o Conselho dos Setenta. Os *Cento* perderam autoridade¹⁰³ e as eleições passaram a ser decididas pelo novo conselho. Rubinstein enxerga

¹⁰³ O governante os privou de sua antiga autoridade devido ao fato de que seus membros vinham se contrapondo ao seu poder. (RUBINSTEIN, 1997).

nos Setenta outro grande marco do poder, cada vez mais individual de Lorenzo. (RUBINSTEIN, 1997). Formado pelos Medici, homens das famílias da elite como Tommaso Soderini, os Capponi, Ridolfi, Guicciardini, Pitti, Albizzi, Salviati, Corsini e antigos clientes de Lorenzo entre o *popolo* (alguns deles ainda pertencentes às guildas menores), como Bernardo Buongirolami, Antonio Pucci, Girolamo Morelli, Giovanni Bonsi, Pierfillippo Andolfini, Cosimo Bartoli e Agnolo Niccolini; **reunia poderes legislativos, executivos e eleitorais sem precedentes na história local (NAJEMY, 2006). Eram responsáveis**, ainda, por mais “dois novos organismos governamentais: os *Otto di Pratica*, responsáveis pela política exterior; e os *Dodici Procuratori*, incumbidos de controlar os assuntos internos e as finanças.” (HIBBERT, 1993, p. 129). Analisando a situação em que o Medici se encontrava após todas essas transformações, Martines afirma:

Apesar de toda a sua autoridade disfarçada, mas sólida, nos conselhos governamentais da cidade, Lorenzo jamais teria a segurança política pela qual ansiava. Com seus muitos cargos de curta duração e o persistente hábito florentino da discussão, a república se recusava a morrer e o perigo de complôs contra Lorenzo perdurava. (MARTINES, 2003, p. 292).

Essa visão é partilhada pelos historiadores de nossa bibliografia que analisaram o caso. A capacidade de fazer valer sua vontade era “ampla, poderosa e geralmente decisiva” (HIBBERT, 1993, p. 130), mas mesmo com tantas ferramentas de centralização, não era absoluta. Rubinstein, mostrando as nuances do poder de Lorenzo, não nos deixa esquecer que ele não rompeu totalmente com os métodos constitucionais republicanos, impondo seu arbítrio (que se deparava com entraves) ainda por meios indiretos, em toda a ambivalência de sua imagem pública. (RUBINSTEIN, 1997).

Lorenzo, aliás, não considerando a elite que o cercava “bastante dócil, ou bastante restrita” (TENENTI, 1973, p. 108), precisou apoiar-se ainda mais nos homens das camadas populares (um dos pontos mais importantes de seu estilo de governo), tornando-os seus notários, secretários, chanceleres, conselheiros pessoais e até tutores de seus filhos; causando ainda mais atrito com os *ottimati*, que diziam que eles voltavam a ser os ‘senhores do jogo’ florentino. (NAJEMY, 2006).

A necessidade de inclusão de um contingente popular ajuda a ratificar que, “embora a estrutura do governo republicano pudesse ser dobrada (...), ela não era capaz de conferir *de direito* a autoridade que ele reivindicava e exercia.” (MARTINES, 2003, p. 283, grifo do autor). Para Tenenti, a herança comunal da sociedade florentina não permitia uma abertura para alterar oficialmente suas instituições e garantir a Lorenzo uma posição de líder particular aos moldes dos outros estados europeus, permanecendo seu poder como contraditório. (TENENTI, 1973).

Ainda nessa etapa final do governo de Lorenzo, o pathos republicano parecia ainda existir, inclusive entre a própria elite, como se perceberia, por exemplo, em um diálogo intitulado ‘Sobre a liberdade’ (tradução nossa) de Alamanno Rinuccini¹⁰⁴, que atacava o estadista e rememorava um passado republicano quase mítico como o ideal de governo. (WEINSTEIN, 2011).

Para condicionar a transmissão de seu poder para seu filho em tais circunstâncias, Lorenzo não pôde confiar então apenas em seus grupos de pressão e nas estratégias de cooptação, ameaça e apadrinhamento que garantia seu próprio domínio. A desconfiança permanente em relação, até mesmo, aos seus próprios aliados não deixou de existir, com o risco iminente de perda de poder. Sendo lembrado como um dos maiores patronos italianos, muitos consideram que Florença alcançou os maiores feitos culturais sob seu governo (LUCAS-DUBRETON, sd.), ele também se dedicou fortemente a investir no âmbito religioso, incentivou eventos e instituições eclesiásticas, inclusive, a segunda ida de Girolamo Savonarola à cidade se deveu justamente a sua intervenção, como discutiremos.

Criou até um culto religioso à sua imagem, associando-a ainda aos antigos heróis romanos dos tempos republicanos, conferindo a si mesmo um ar de sacralidade que ajudava a legitimá-lo. Foi justamente no âmbito do poder espiritual que estabeleceu mais um diferencial fundamental para a família, em busca de uma estabilidade que não fosse tão sujeita às variações políticas florentinas (NAJEMY, 2006), nas quais acreditamos ainda existirem influências da antiga cultura política de base republicana.

Tendo procurado, sem sucesso, conquistar para seu irmão o cargo de cardeal no tempo do pontificado de Sisto IV, com quem, como vimos, chegou a entrar em guerra, viu na morte deste uma oportunidade. (STRATHERN, 2017). Com o novo pontífice, Inocêncio VIII, que assumiu em 1484, Lorenzo se esforçou para construir uma boa relação, apostando no que Simonetta chamou de prática de suborno (SIMONETTA, 2009), com o envio massivo de presentes visando sua confiança. Ele já havia casado seu filho Piero com outra moça da família Orsini, mas, dessa vez do ramo napolitano da família, tendo sido o evento comemorado pelo próprio rei de Nápoles; seguiu sua política matrimonial casando sua filha com um dos abertamente assumidos filhos do papa (HIBBERT, 1993); se tornou seu conselheiro e o Banco

¹⁰⁴ Rinuccini era um dos homens que compunham a elite dos *ottimati*, diz Weinstein. Não obtivemos acesso a sua obra, mas o autor afirma que se tratava de uma diatribe à tirania de Lorenzo. Ela teria surgido, em sua interpretação, como resultado da privação de poder cada vez maior de Lorenzo, particularmente com relação à velha aristocracia, mas o historiador diz que não é possível afirmar se esses ataques transmitiam o sentimento de sua camada social como um todo, já que devido aos riscos de banimento, muitos manifestavam descontentamento com cautela. Por ter se imposto a si mesmo o exílio no campo, os riscos para Rinuccini eram menores. (WEINSTEIN, 2011).

Medici voltou a ser depositário de sua conta. No início de 1489, conseguiu, afinal, a nomeação de seu filho Giovanni como cardeal, comemorada por toda a cidade (MARTINES, 2003) e vista, por Lorenzo, como a maior conquista realizada pela família. (NAJEMY, 2006)

Todavia, se de fato essa aquisição foi muito importante para ajudar na transição do poder para seu filho Piero di Lorenzo de' Medici, a indistinção com que Lorenzo tratava o seu dinheiro e o tesouro da cidade fragilizaria essa passagem. Se, de fato, a infração fundamental realizada por ele foi a de atuar como um príncipe não oficial na cidade, ainda teoricamente de caráter republicano, diz Martines, dessa derivou seu desvio do erário público (MARTINES, 2003), atingindo a dívida florentina seu mais alto nível. Parafraseando Tenenti, o fato é que a riqueza acumulada pelo habilidoso banqueiro Cosimo foi o que permitiu sua escalada política, mas, no tempo de Lorenzo, esse fator já não era o suficiente para deter pleno domínio local. Aliás, “os progressos da ascendência dos Médici sobre o Estado iam emparelhados com a deterioração financeira deste.” (TENENTI, 1973, p. 111).¹⁰⁵

O assenhoreamento de bens realizado por Lorenzo e as crises vividas, atrás da fachada de pacificação, repercutiriam no momento de seu filho tomar seu posto, quando ele morre em 1492. A opinião expressa por Najemy é de que, embora Piero fosse inicialmente reconhecido, Lorenzo deixaria para o filho uma cidade dividida, que não teria condições de enfrentar os desafios que ocorreriam dois anos depois, com a entrada de forças externas em seu território. (NAJEMY, 2006).

Segundo a lenda, toda a cidade de Florença acompanhou Lorenzo de Medici até o túmulo, e essa demonstração pública de pesar confirmou, de maneira tácita, a sucessão de seu filho Piero. Outros sugeriram que se tratava de fato de uma lenda, inventada pelos Medici; em vez disso, afirmam que houve uma evidente falta de pesar em público por Lorenzo e, em vista do estado conturbado da cidade, isso parece mais provável. (STRATHERN, 2017, p. 205-206, tradução nossa).¹⁰⁶

2.2.2.4 O governo de Piero di Lorenzo de' Medici

Em um primeiro momento, aparentando não existir nenhum impulso claro de busca de

¹⁰⁵ Alberto Tenenti nos diz que Lorenzo foi um dono de empresa pouco diligente, deixando os cuidados do banco na mão de funcionários incompetentes. Ele agia mais como homem de estado, muito diferente do avô, que fora um comerciante que entrava na política um meio de ajudar na manutenção de sua riqueza. Lorenzo também foi prejudicado por um embargo do papa de seu monopólio de comercialização do alúmen. (TENENTI, 1973).

¹⁰⁶ “According to legend, the entire city of Florence followed Lorenzo de Medici to his grave, and this public display of grief confirmed in its unspoken way the succession of his son Piero. Other have suggested that this was indeed a legend, concocted by the Medici; instead, it is claimed that there was a conspicuous lack of public grief for Lorenzo, and in view of the troubled state of the city, this seems more likely.” (STRATHERN, 2017, p. 205-206).

implantação de um governo de base mais ampla, foi aprovada uma lei especial por meio da qual se determinava que Piero sucederia seu pai nos cargos por ele ocupados entre os Setenta e os *accoppiatori* (RUBINSTEIN, 1997). Mas, ainda havia na cidade, um descontentamento secreto (NAJEMY, 2006). Sua dupla atuação, pública e privada, aprendida com o pai (BROWN, 2011), foi mantida por cerca de um ano. Porém, seu crescente receio de possíveis conspirações levou-o a diminuir mais e mais o número de homens em quem depositava sua confiança, restando, ao final de seu governo, apenas dez entre esses. (NAJEMY, 2006). Sem a atenção constante e equilíbrio de posições entre os aliados, toda a rede de clientela começou a ruir.

Tais ações, juntamente com a sequência de eventos que ocorreram durante seu governo e o modo como ele reagiu a eles, resultando na expulsão da família, renderam-lhe o apelido de ‘Desafortunado’. Rubinstein (1977) entende que, se sempre houve oposição aos Medici, foi, contudo, necessário um evento extremo para que se desse sua derrubada. Esse episódio ocorreu com a chegada do rei francês Carlos VIII nas terras italianas. Importante dizer que, ao longo do século XV, foram basicamente os poderes italianos que se envolveram em embates que afetaram a região florentina. Isso mudaria em 1494, com a entrada de forças externas nas disputas pelos territórios italianos. (TENENTI, 1973).

O reino de Nápoles, ao sul da península italiana, havia sido objeto de disputas desde os tempos da luta entre Papado e Império, tendo passado pelas mãos da casa de Anjou, por determinação do papa, mas, no final daquele século XV, se encontrava sob o poder da coroa de Aragão, herdeira de um dos membros dos Hohenstaufen, casa do antigo Sacro Imperador. (DAVIS-SECORD, 2010).

Carlos, que tinha laços de parentesco com os Anjou, decidira, enfim, entrar na península em 1494, mandando antes disso, três missões diplomáticas a Florença. Piero, rompendo uma relação amigável antiga entre as partes, lhe deu respostas evasivas (MARTINES, 2011), até que se opôs abertamente ao rei. Com efeito, sendo antigas as demandas francesas por Nápoles, já com Cosimo, os Medici tinham solicitado o auxílio do rei francês (TENENTI, 1973), na época ainda Carlos VII, para a aliança entre Florença e Milão. Cosimo agiu de forma cautelosa, contudo, para não adiantar a entrada dos franceses, ciente de que assim que eles resolvessem seus problemas com os ingleses isso ocorreria. Novamente, durante o governo de Lorenzo, após a Conspiração Pazzi, os Medici se valeram dessa ajuda. (HIBBERT, 1993).

Assim, a opção de Piero de ficar ao lado de Nápoles e, inicialmente, do papado, contra o rei, acabou catalisando, em menos de um ano, uma grande oposição interna. Em 1493, ainda seria elogiado pelos escritores, mas, já em 1494, ele é retratado como alguém odiado por toda a população. (BROWN, 2011). Sua oposição a Carlos VIII teria relação, segundo Najemy,

exatamente com o fato de que, incitados por Girolamo Savonarola, os florentinos já viam no rei um salvador, o que era lido como a possibilidade de libertação de Florença da ‘tirania’ dos Medici.

Quando o papa permitiu a passagem do rei, Florença se tornou então o único obstáculo para Carlos. Somente no último minuto foi que Piero, tentando copiar a atitude de seu pai, seguiu para o acampamento francês, no dia 26 de outubro, sem consultar ou avisar a *Signoria*. Essa teria sido a gota d’água para que os florentinos se voltassem contra ele (NAJEMY, 2006), mais ainda quando foram informados das excessivas concessões feitas por ele, dentre as quais se incluíam uma alta soma de subsídios e a ocupação do importante território de Pisa. (WEINSTEIN, 2011). Em sua ausência:

A *Signoria* convocou todos os homens que haviam sido selecionados como *veduci* na concorrência pelo cargo de gonfaloneiros da justiça para uma grande *pratica*; e estes "que já estavam muito insatisfeitos com o comportamento de Piero, embora no início fossem seus seguidores, vendo que isso agora representava o fim deles, começaram a mudar de atitude". Assim, durante os últimos dias críticos do regime dos Médici, os *veduci* que competiam pelo "gonfalone" emergiram mais uma vez como uma força política. Tendo no passado sido, em vários graus, tanto uma salvaguarda quanto um estorvo para os líderes do regime, esses homens agora começaram a se voltar abertamente contra seu dirigente. A divisão dentro do regime, que já foi tão perigosa para seu avô, provou ser a ruína de Piero quando afetou a própria *Signoria*. (RUBINSTEIN, 1997, p. 268, tradução nossa).¹⁰⁷

Apesar da *Signoria* ter sido privada por anos de seus poderes e controlada pelos mecanismos dos Medici¹⁰⁸, ela ainda tinha sua autoridade como órgão máximo do executivo e, uma vez que se virou contra Piero, também os cidadãos de maior poder político na cidade, de cuja lealdade os Medici dependiam, opuseram-se ao jovem. Retornando Piero, no dia 8 de novembro, a ideia de uma nova forma de governo republicano, com maior participação, já se firmava na cidade. Acusada sua tentativa de entrada no prédio governamental com parte de sua tropa como uma tentativa de golpe, a porta do local se tornou palco de um confronto militar. (NAJEMY, 2006). Os brados de ‘*Popolo e Libertá!*’ das antigas máximas republicanas se avolumavam e a população era incentivada a pegar em armas contra Piero.

¹⁰⁷ “The *Signoria* summoned all the *veduci* Gonfaloniers of Justice to a large *pratica*; and these men ‘who were already greatly dissatisfied with Piero’s behaviour, although they had at first been his followers, now, seeing that this was the end of them, began to change colour’. Thus, during the last critical days of the Medici régime, the *veduci* for the Gonfaloniership emerge once more as a political force. Having in the past been, in varying degrees, an asset as well as an embarrassment to the leaders of the régime, these men now began to turn openly against its head. The division within the régime, which had once been so dangerous to his grandfather, proved to be Piero’s undoing when it affected the *Signoria* itself.” (RUBINSTEIN, 1997, p. 268).

¹⁰⁸ Privações crescentes que se davam justamente porque a família tinha ciência do perigo que a *Signoria* podia representar, evidenciado pela última vez na reação republicana de 1466. (RUBINSTEIN, 1997).

No mesmo dia, ele foi acusado pela *Signoria* de traição. (STRATHERN, 2017). Muitos de seus partidários mais próximos foram presos e dois deles, o chefe dos *Otto* e o oficial do Monte, acusados de ajudar no roubo de fundos públicos, foram mortos, o primeiro agredido diretamente pelo povo e, o segundo, executado sob ordens oficiais. Quando, enfim, um preço foi estipulado pelas cabeças de Piero e seu irmão, eles fugiram da cidade levando alguns de seus bens mais preciosos. (NAJEMY, 2006). Outras posses foram transferidas para o convento *San Marco*, onde foram preservadas, o que se torna motivo de indagação, uma vez que o local já era comandado por Savonarola (cujas falas e ações acabaram contribuindo na oposição aos Medici). (STRATHERN, 2017).

Nesse meio tempo, contudo, no dia 9, Pisa, ainda hospedando as tropas francesas, se rebelou contra o domínio de Florença, em nome da ‘liberdade’, expulsando seus mercadores e oficiais. Diante dessa grande perda, cabe dizer, que o rei francês, embora admitisse que o governo pisano deveria estar nas mãos dos florentinos, não interveio de nenhuma forma, com o argumento de que ela deveria permanecer ocupada por suas tropas até seu retorno seguro a sua terra natal, como acordado com Piero. Isso abalou a confiança de Florença em seu compromisso de retornar a cidade portuária ao seu controle, o que, de fato, o rei não cumpriu ao voltar para seu reino. (WEINSTEIN, 2011).

De todo modo, eliminados os Medici, o novo governo republicano, em parte inspirado pelo frade dominicano Girolamo, se estruturaria. Se alguns cidadãos desejavam a volta da oligarquia outros eram sim favoráveis a um regime ligado ao *popolo*. Imediatamente após a saída dos irmãos, a *Signoria* aboliu tanto os Setenta, órgão que representava muito bem o poder da família, quanto os Cem, que também tinham grande influência (NAJEMY, 2006) e os *Otto di Pratica*, que já funcionavam como seu braço armado.

Fundamental dizer que, na tomada dessas decisões, de fato se incluiu uma quantidade mais representativa de pessoas do que era comum na cidade até então. (RUBINSTEIN, 1997). Determinou-se que as posses dos Medici fossem confiscadas e as famílias anteriormente expulsas da cidade foram convidadas a retornar, inclusive os Pazzi, suspendendo as leis medicianas anteriores. (NAJEMY, 2006). Também foi reestruturado o gabinete de guerra, cujo grande objetivo era reconquistar os territórios perdidos, em especial, Pisa. A falta de apreço do profeta da ‘liberdade’ com relação à vontade de independência de Pisa - ainda que, para ele, a principal prioridade de Florença não fosse essa retomada, mas a organização do novo governo republicano - como coloca Weinstein, demonstra a forma como o frade assumiu como seus os interesses de Florença. (WEINSTEIN, 2011).

Nesse momento de grande importância para Savonarola, tem-se que sua atuação política já se fazia muito expressiva, apesar de nunca ter se inserido em nenhum dos órgãos governamentais, por ser um clérigo. Veremos então de que modo, após a saída de Carlos VIII, de trinta anos de poder dos Medici (sendo que Cosimo em sua ascensão já entendia que frente aos preceitos republicanos da cidade, a família seria expulsa em cerca de 50 anos), ele ajudou a articular, segundo acreditamos, a antiga cultura política republicana da cidade em um modelo próprio de governo. Modelo encarnado em um projeto que valorizaria o bem comum e o ideal cristão e que, de fato, inspirou fortemente os direcionamentos do novo regime da cidade.

3 GIROLAMO SAVONAROLA: UM HOMEM DE SEU TEMPO

3.1 A TRAJETÓRIA DE UM PROFETA

Considerado o cenário de Florença, é necessário debruçarmo-nos com maior cuidado sobre a vida do autor que é objeto de nossa análise, com destaque, naturalmente, ao período em que viveu na cidade florentina e como, ao longo de seu percurso, deu-se sua formação dogmática; quais foram as bases e como se constituiu seu pensamento sobre a cidade. Assim, vemos como essencial, antes de tudo, entender quem foi Girolamo Savonarola.

Acreditamos na importância de compreender essa personagem partindo das observações de Sirinelli, segundo quem, a história política se interessa tanto pelas opiniões individuais quanto pela reunião de opiniões de vários sujeitos em comunidade, pela opinião das massas, embora as formas de tratamento de um e outro sejam de naturezas distintas, não podendo a relação de uma pessoa com o mundo ser simplesmente reduzida ao enquadramento dos cinco sentidos. A história política está estruturada na tensão entre o individual e o social (da *polis* ou da *ágora*, da cidade e do mundo).

As sociedades, afinal, são compostas por um conjunto de organismos, mas são em si organismos vivos também elas. Somente o equilíbrio e o cruzamento entre o macro e o micro possibilitam-nos atingir os objetivos da disciplina da história. Pensando em termos de culturas sensíveis, por exemplo, podemos entender “como o indivíduo, por meio de seus diferentes sentidos, está conectado com seu ambiente e que percepção ele retira dele.” (SIRINELLI, 2014, p. 106). Pensar a história e os posicionamentos do frade quatrocentista assim, dentro da história política mais ampla, significa observá-lo dentro dos processos de disputa pelo poder, bem como das ideias que alimentam essas tensões. Essa história política leva em conta, portanto:

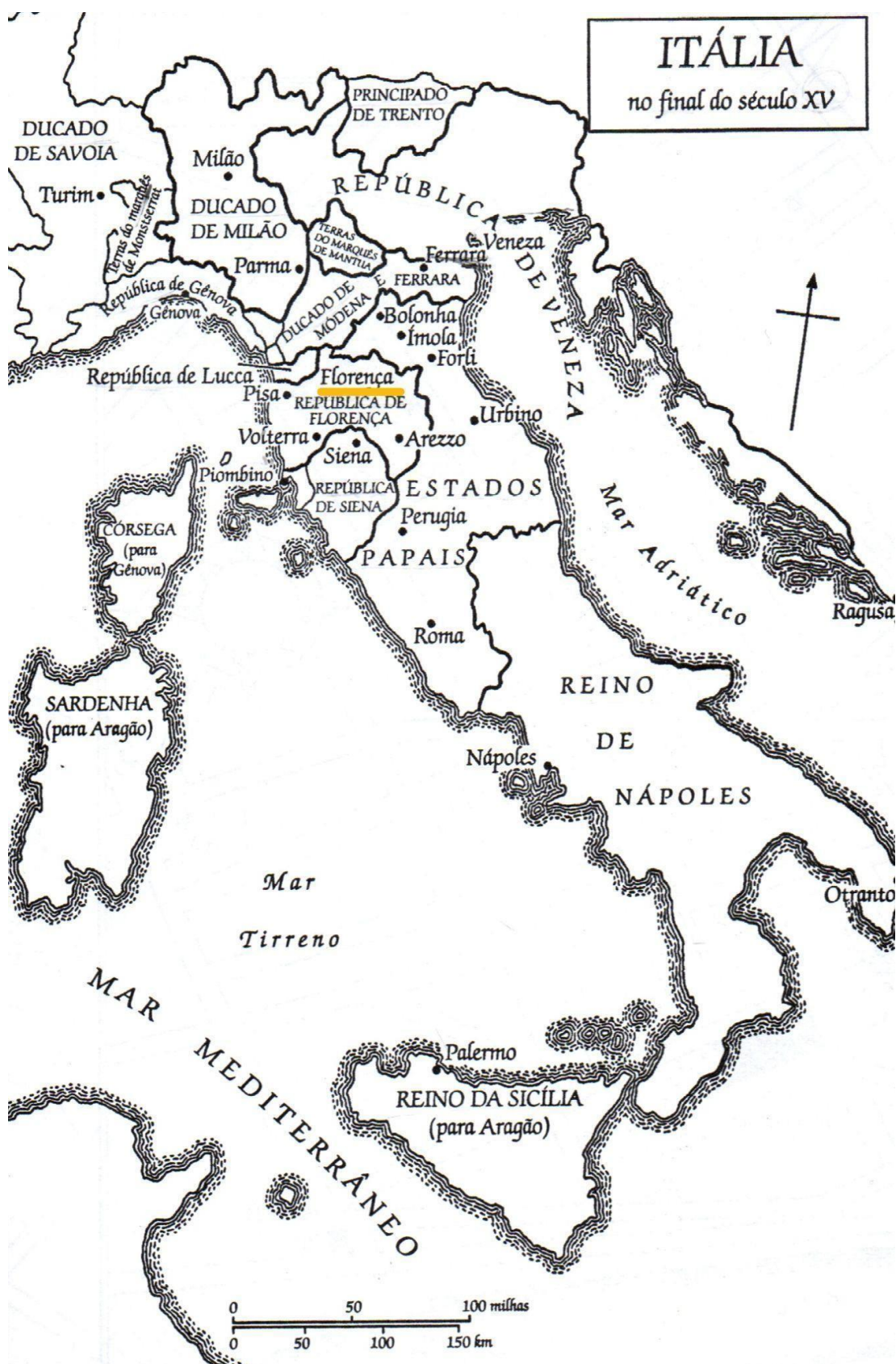
Dados compósitos transmitidos tanto pelas culturas herdadas quanto pelos imaginários sociais, que contribuem igualmente para forjar as representações individuais e coletivas desse mundo ao redor e para delinear, dessa forma, os horizontes próximos ou mais longínquos que o estruturam e balizam. (SIRINELLI, 2014, p. 106).

Antes de mais nada, parece-nos então importante localizar visualmente o espaço ocupado pela sociedade florentina ao final do século XV, após os diversos acontecimentos que se desenrolaram interna e externamente ao longo do governo dos Medici, como descritos no

capítulo anterior. As já discutidas trajetórias percorridas pelo rei francês e mudanças de configuração na península podem ser assim melhor vislumbradas, mas, principalmente, podemos compreendê-las a partir do itinerário do frade, entrevendo, inclusive, o território de onde teria partido sua família a princípio.

Veremos, assim, com clareza, os locais pelos quais ele passou, desde seu nascimento em Ferrara, sua formação religiosa em Bolonha, por onde transitou em suas pregações até sua instalação em Florença. Essa foi destacada em nosso mapa por ser o local a partir do qual ele pôde refletir sobre os eventos que entendia impactar toda a península. Florença seria, para ele, a região de onde partiria a renovação espiritual para toda a Europa e do mundo. Podemos ainda pelo mapa observar por onde se deu seu deslocamento em direção ao rei francês no momento em que ele esteve na península itálica.

Figura 8 – Mapa da Península Itálica no fim do século XV



Fonte: MARTINES, Lauro. *Fogo na cidade* (2011).

3.1.1 Os primeiros anos da vida do frade

A família do pai de Girolamo se originou em Pádua, no século XIII, formada por importantes guerreiros. (MARTINES, 2011). Mas Donald Weinstein explica que essa aristocracia dos Savonarola, no século XV, já tinha entre seus homens basicamente ‘médicos’, mercadores, clérigos e advogados. Da parte da mãe de Girolamo, sua descendência remontava aos antigos senhores de Mântua, um dos ramos da família Bonacossi. (WEINSTEIN, 2011).

Nascido em 21 de setembro de 1452, na cidade-estado de Ferrara (STRATHERN, 2015), o futuro dominicano recebeu o nome de Girolamo Maria Francesco Matteo Savonarola. Cresceu na cidade durante o tempo em que a família Este¹⁰⁹ dominava a região. (WEINSTEIN, 2011).

Seu avô Michele¹¹⁰ havia sido convidado diretamente pelo marquês de Ferrara, em 1440, para viver na cidade e atuar como médico (físico) de sua corte. Foi essa condição que possibilitou o casamento do pai de Girolamo com uma moça nobre. (MARTINES, 2011). Sabemos que foi o terceiro filho dos sete de Niccolò Savonarola e Elena Bonacossi¹¹¹ (WEINSTEIN, 2011) e que o papel de Michele foi tão relevante na corte local que os Este concederam a ele e a toda sua família a cidadania ferrarense. (BELLETTI, 2012).

Girolamo passou toda a sua infância e início da juventude, portanto, em grande proximidade com a opulenta corte local. (MARTINES, 2011). Ferrara era então uma referência regional devido a toda sua riqueza. Era um destino privilegiado de visitas de príncipes, papas e imperadores, onde eram aclamados com belas festividades, que os Este (VILLARI, 2010), grandes patronos das artes (menores apenas que os Medici naquele século), celebravam em demonstração de toda sua glória.

¹⁰⁹ Os Este eram aristocratas que dominavam aquela área desde o século XIII, beneficiados por seus laços feudais. Como antigos senhores de terra, conseguiram depois de lutar por Ferrara com outra família, ser a primeira e mais estável senhoria da região centro-norte italiana, sua soberania durou por tempo superior a maioria das outras. Ali, não houve um crescimento pronunciado de uma aristocracia de base mercantil, o *popolo* não se organizou politicamente para combater as tradições dos magnatas, diferente do que ocorreu na maioria das outras cidades do norte, o que possibilitou com que sua corte se tornasse ainda mais poderosa e abastada. (DEAN, 2002).

¹¹⁰ Nascido em 1384 em Pádua, Michele faleceu em 1464 em Ferrara. Estudou artes e mais tarde medicina, tornando-se um famoso médico, mas chegando a usar conceitos artísticos dos antigos gregos para discutir as dimensões do corpo humano. Em sua cidade natal chegou a ser membro do *Consiglio Maggiore* em quatro diferentes anos. (THORDIKE, 1934).

¹¹¹ O casal havia se mudado para Ferrara (juntamente com os outros filhos de Michele e suas famílias) depois do médico ter se fixado na cidade, foram, portanto, acompanhando-o. (WEINSTEIN, 2011).

A passagem de Pio II pela cidade, presenciada por Savonarola aos sete anos, teria sido um admirável exemplar desse caso. Apreciador do luxo, os governantes ferrarenses fizeram o possível para satisfazer a índole do pontífice. A pompa que envolvia os setores abastados da sociedade local era, de fato, especialmente mobilizada nessas ocasiões. (STRATHERN, 2015). Por intermédio de seu avô, Girolamo conheceu muitos detalhes da vida naquela suntuosa corte e assimilou a visão negativa do patriarca da família sobre aquele meio. Teria prometido, após sua única visita à corte, não mais voltar àquele ambiente.

Tem-se que durante a infância de Girolamo, Michele trabalhou para Borso d'Este (STRATHERN, 2015), a quem teceu elogios, nos seus anos iniciais no poder, pelos seus investimentos no bem-estar dos habitantes e em instituições religiosas. Com o passar do tempo, sua forma de governo, contudo, alterou-se. Sendo filho ilegítimo do antigo senhor de Ferrara, uma vez que se encontrou seguro em sua posição, passou a despender um montante cada vez maior de patrimônio em gastos pessoais, em presentes a estadistas europeus, nas grandes festividades e banquetes e chegou a projetar a construção de uma montanha artificial nos arredores da cidade. A extravagância desta última ideia era sintomática da dramática mudança em seu comportamento, um nível inédito de demonstrações de ostentação. (LESYCHYN, 1981).

Michele, avesso ao apego mundano a bens materiais e fortemente movido pelo sentimento de piedade cristã (VILLARI, 2010), não deixaria então de se opor ao novo estilo de atuação de Borso, censurando também as práticas homossexuais desse governante. (STRATHERN, 2015). A moralidade de Michele influenciou intimamente Girolamo, ainda como criança, e seu modo de entender o mundo, mas outras facetas de seu avô também afetaram-no em sua mocidade. Michele teria sido, afirma Eleonora Belletti, um dos principais nomes da *intelligentia* do norte da Itália naquele período do século XV. Foi chamado para Ferrara, onde também lecionou na universidade local, devido ao seu desempenho na universidade de Pádua. Sua importância intelectual, desse modo, não se restringiu a área da medicina, mas também se demonstrou em suas significativas considerações filosóficas. (BELLETTI, 2012).

Em Ferrara, tendo providenciado uma casa do outro lado da rua em que morava para Niccolò e seus netos (WEINSTEIN, 2011), identificou em Girolamo, em idade muito precoce, uma grande capacidade intelectual. Tornou-se, por isso, seu tutor direto (MARTINES, 2011), responsável pelos seus estudos. (WEINSTEIN, 2011).

A validade de trabalhar a figura do avô do frade parte da necessidade de compreensão de como atuou o papel da memória na construção de sua identidade. (POLLAK, 1992). É só

por meio desse exame que podemos entender o arcabouço de ideias e juízos que primeiro comporiam sua personalidade.

A fabricação da memória, aliás, permeia e é fundamental para analisar sua trajetória de vida, em diferentes momentos. Por exemplo, na forma como a cidade de Florença assume uma função na sua história pessoal. Ou, ainda, quando sua profecia sobre a descida no Ciro aparenta ter-se realizado, o modo como ele altera, a partir de suas rememorações, a data em que ele teria feito seu primeiro anúncio - prova da flexibilidade da sequência cronológica dos fatos de sua história na construção de seu 'eu' profeta.

No que diz respeito especificamente à relação com seu avô, podemos apresentar algumas observações. Maurice Halbwachs explica que mesmo a memória de um indivíduo tem um sentido eminentemente coletivo, ou seja, ela só se constitui, se firma e se adapta na interação social e está sempre implicada e envolvida nos fenômenos e eventos de nível coletivo. Mais do que isso, no momento mesmo da experiência, ainda que estejamos fisicamente sós, aponta Halbwachs, uma rede de relações está implicada na nossa individualidade e na interpretação de nossas vivências. Em nossas ações e naquelas que incidem sobre nós necessariamente adotamos pontos de vistas que não teriam sido formados sem os outros. Lembramo-nos e transitamos pelos grupos que nos formaram, permanecendo por meio disso atrelados aos que nos conformaram, a uma sociedade.

O avô de Savonarola, certamente, colocou-se, nos seus primeiros anos, como uma testemunha narrativa de lembranças do neto que o auxiliariam a reconstituir eventos passados de sua vida. Eventos que continuariam a ser trazidos à luz, deixando, tais momentos, traços nada efêmeros.¹¹² Ele, ademais, foi uma peça fundamental que representou o primeiro grupo no qual o ferrarense se inseriu, a família, no interior da qual as primeiras imagens da vida se situam. Apesar do afastamento físico decorrente da morte de Michele e da distância temporal, Girolamo não parece ter-se mostrado afastado em definitivo desse avô. Pelo contrário, as semelhanças de seu modo de avaliar o mundo apontam para a manutenção do contato estreito com o avô que apoiou a primeira constituição de suas memórias, como se o jovem não tivesse deixado esse grupo e as preocupações que lhe eram particulares. Os pontos de vista de Girolamo

¹¹² A memória, coloca o autor, não é uma tábula rasa, portanto, é necessário na reconstituição de um fato de nosso passado que tenhamos algum registro do momento em questão. Quando trazemos essas marcas, então, a imaginação e o papel que ela desempenha nas trocas afetivas, as imagens trazidas por outros membros dos grupos com os quais mantemos laços de continuidade, como Girolamo com o avô, as impressões podem ser modificadas, reorientadas e o passado de um chegar a confundir-se com o do outro. As memórias são assim, diz Halbwachs, tanto reconhecidas como reconstruídas. (HALBWACHS, 1990).

e, mesmo o que Halbwachs chama de sentimentos mais pessoais, encontraram na referência do avô, no início de sua vida, as circunstâncias sociais que o embasariam.

Se, naturalmente, as memórias do frade se modificaram no embate com os outros homens e grupos com os quais se ligou com o passar do tempo, entendemos, com base nas reflexões do estudioso da memória, que, desde a primeira infância, quando ele ainda se estruturava enquanto ente social, a observação dos objetos externos feita por Girolamo se daria em comparação com o que lhe era familiar. Daria-se no embate e na não identificação com o que ele aprendeu com o avô sobre, por exemplo, a obrigatória retidão moral cristã.

Assim, lemos seu estranhamento e julgamento, já nas primeiras fases de vida, de certos comportamentos como inadequados. Mesmo na vida adulta ele sofreria o impulso do passado compartilhado com o avô, no qual as coisas ganhariam um sentido próprio e carregaria percepções que acreditaria serem suas, quando, na verdade, seriam resultado da vida com os pais, os irmãos e o avô. A corrente social de pensamento dentro da qual se coloca esse avô,¹¹³ não tendo rompido completamente as ligações com ele, foi evocada em sua trajetória, o acompanhou de perto, ainda que não de modo inalterável. O frade representou, em diferentes momentos, uma mistura, um entrecruzamento ou um embate no alinhamento a um ou outro grupo de forma mais clara. (HALBWACHS, 1990).

A memória também, como nos aponta ainda Michel Pollak, ocorre a partir de três registros. Em primeiro lugar, se dá na relação com os acontecimentos, sejam eles vividos pessoalmente ou aqueles partilhados pelo grupo com o qual o sujeito se identifica ou pertence diretamente. É por meio do processo de socialização que um determinado passado pode ser herdado, passando, assim, a ter um grande significado para a pessoa, embora ela não tenha participado dele. As lembranças e posições do avô, transmitidas a Savonarola, sem dúvida, entram nesse aspecto. Assim também podemos considerar com relação à memória dos dominicanos, os elementos que os configuram enquanto um grupo particular, e à memória dos florentinos, as experiências desses, muitas das quais ele não vivenciou, ganham para ele um lugar de relevo quando, ocupando a posição de profeta, se coloca como um sujeito de alcance público, inserido na vida política do local. O segundo componente da memória diz respeito, a propósito, justamente aos lugares, sendo que, como dissemos, Florença seria o mais importante

¹¹³ Não são, igualmente, as opiniões deste avô estabelecidas livremente, sem um claro fundamento na comunidade de indivíduos em que se acha incluído, isto é, os critérios de construção do que chamamos de sua 'individualidade' estão postos e refletem o momento histórico em que viveu. É nessa medida que nos interessa, como historiadores, entender as particularidades desses sujeitos, para, por meio deles, chegarmos ao mais amplo, mais geral que caracteriza uma época e grupo específico.

desses para o frade. Por fim, em terceiro lugar, há a referência às pessoas na construção de uma memória. (POLLAK, 1992).

O próprio Girolamo aponta para a magnitude da função do avô em sua vida, não só por certamente trazê-lo em suas descrições feitas aos seus primeiros biógrafos,¹¹⁴ mas ainda e, especialmente, pela forma como o ferrarense reproduziu sempre, ao longo de sua vida, os ensinamentos e opiniões desenvolvidos junto ao avô.

De fato, mesmo nas análises historiográficas atuais, a menção a Michele aparece, usandoos termos de Pollak, como um elemento irredutível na construção da memória do neto. A influência de um sobre o outro é atestada pelas fontes, embasadas em fatos verificáveis de um passado real e não apenas nas recordações oralizadas pelo ferrarense. Ademais, o que Pollak denomina, na constituição identitária, de transferências e projeções da memória dos familiares sobre suas novas gerações, aparece evidentemente na continuação do austero espírito religioso passada do avô para o neto.

No início da juventude, o jovem renega a perspectiva de seguir a profissão do avô, já então morto, colocando-se com isso em oposição à vontade da família e, principalmente, do pai, cujas atitudes já eram rechaçadas pelo filho. Mas, se no trabalho de organização da memória na representação imagética de Girolamo para si e para as pessoas em seu entorno, estão presentes, naturalmente, as inquietações imediatas de seu presente, estas aparecem imbuídas fortemente dos traços de caráter desenvolvidos pelo jovem a partir da relação com Michele.

Uma vez estabelecido seu caráter, aliás, o jovem cria seu sentimento de reconhecimento, como discutiremos, à unidade dos fundamentos que lhe permitiram manter na continuidade dotempo uma coerência sobre quem ele era e sua diferença diante do ‘Outro’. O ‘Outro’ com quem ele teria que negociar o enquadramento de sua memória (POLLAK): neste caso, o indivíduo decomportamento desregrado, que não cumpria os preceitos cristãos.

A presença viva do avô, portanto, fez-se notar fortemente em relação ao aspecto moral de sua vida. Também é muito perceptível nas suas inclinações espirituais, já que a devoção do avô (que o levou mesmo a conseguir nomeado cavaleiro de Jerusalém) foi transmitida a seu aprendiz e tornando-se um dos principais elementos de sua natureza. (BELLETTI, 2012). Por fim, com relação aos seus conhecimentos de literatura clássica, gramática, latim, lógica, filosofia moral e história, é igualmente inegável a influência determinante do avô.

¹¹⁴ Haja vista que os primeiros relatos de sua história, nos quais muitos elementos importantes já se firmariam, foram realizados por seus seguidores, consultando diretamente o frade, como nos informa Weinstein. (WEINSTEIN, 2011). A moral do avô é trazida como uma condição inicial de sua própria e, portanto, como algo louvável.

Foi ele quem conduziu esses ensinamentos técnicos e teóricos iniciais de Girolamo, (WEINSTEIN, 2011)e, mais especialmente, levou-o a se aprofundar nos estudos bíblicos (segundo relatos, desde muito novo ele decorou partes inteiras das Escrituras) (STRATHERN, 2015), o sustentáculo fundamental de seu programa de instrução do neto.

Tem-se que as fortes convicções pessoais e religiosas do ‘físico’ eram tão evidentes que podiam ser constatadas até mesmo no seu estilo de praticar a medicina e nos textos que produziu dentro dessa área. Um dos assuntos que privilegiava nesses últimos era o estudo da fisionomia, uma ciência global que permitiria conhecer o homem de uma maneira completa. Tal constatação já demonstra que sua preocupação se dava com os mais diversos aspectos que envolviam a vida humana, o que faria dele um exemplo característico de um pensador do período humanista. (BRAGAGNOLO, 2018).

Nesse sentido, Chiara Crisciani defende o posicionamento de Eugenio Garin, o personagem como uma “figura muito complexa de cientista, historiador e moralista.” (GARIN apud CRISCIANI, 2011, p. 7, tradução nossa).¹¹⁵ De fato, havendo um certo grau de especialização na instrução dos eruditos no século XV, suas discussões se davam, no entanto, em um campo aberto, com limites institucionais fluidos, o que ajuda a explicar sua flexibilidade de interesses. Visando o homem em sua compleição total, ele se debruçou, a partir de suas reflexões médicas, sobre temas como a alquimia, pedagogia, astrologia, culinária, história ou dietética e, de forma especial, sobre os saberes cristãos.

A habilidade e naturalidade de Michele, classificadas pela autora como singulares, em realizar essa interpenetração de discussões (até mesmo nos próprios textos de medicina), nesse período em que tal conexão era de todo modo comum, leva a pesquisadora a denominá-lo como médico-filósofo. (CRISCIANI, 2011). Tal definição é fundamental no nosso entendimento sobre como suas reflexões influenciaram seu neto.

Ele, com efeito, não escreveu textos somente voltados para o tema da medicina, principalmente depois de sua chegada a Ferrara. Abordou a matéria da fisionomia, inclusive, em sua utilidade política e inspirado tanto no *speculum* de príncipes, ‘*De Regimine Principum*’, de Egidio Romano, quanto no ‘*Secretum Secretorum*’, que teria sido escrito por Aristóteles para Alexandre Magno. Estabeleceu um verdadeiro projeto político-pedagógico para os governantes de Ferrara, seguindo os fundamentos éticos humanistas, mas tendo em vista, sobretudo, os princípios de fé. (BRAGAGNOLO, 2018). Essa categoria de textos se destacava então pelo seu caráter moral e religioso-devocional. (CRISCIANI, 2011).

¹¹⁵ “Figura molto complessa di scienziato, di storico e di moralista.” (GARIN apud CRISCIANI, 2011, p. 7).

Todas essas referências repercutiriam na formação daquele que ele elegeu, entre seus descendentes, como seu discípulo, enquanto um homem do saber. Michele foi, portanto, quem primeiro apresentou ao futuro profeta os pressupostos do pensamento humanista da chamada ‘Renascença’ italiana. Colocou o neto a par das lógicas do pensamento renascentista e de seu tipo de elaboração de ideias, inserindo-o naquele contexto cultural.

A extensão dos assuntos que seriam tratados pelo dominicano, na qual sua leitura cristã de mundo ocuparia um lugar especial, mas incluiria, mais adiante, também a discussão sobre política, com enfoque para determinados pensadores específicos, pode ser considerada em um primeiro momento, portanto, como um reflexo dos estímulos recebidos de seu avô. Esses estímulos, por seulado, eram, em parte, consequências do modo de pensar da época em que ambos viveram.

Um ponto importante é que a figura de Savonarola, assim como a de seu avô, é questionada quanto ao seu pertencimento ou não ao rol dos homens ‘renascentistas’. O questionamento se dá em razão da adesão dos dois a um cristianismo tido como ‘medieval’, o que evidencia um eco da consciência do avô no neto, como diz Halbwachs. (HALBWACHS, 1990). O avô, apesar de ter introduzido na vida de Girolamo noções e conceitos próprios do ‘humanismo renascentista’, também deixou de prescrever as leituras muito difundidas no período, como as de Cícero, Quintiliano e Ovídio (considerado lascivo pelo médico). No lugar, conduziu o jovem “a valorizar os antigos pais da Igreja - Jerônimo e Agostinho, especialmente -, bem como seus herdeiros medievais, São Bernardo e Boaventura, o grande canonista Graciano e santo Tomás de Aquino.” (MARTINES, 2011, p. 28).

Contudo, nos dois casos, a tese de que os dois membros da família estariam presos a uma forma de pensar e agir ‘ultrapassada’ é rebatida. Afinal, se, por um lado, alguns dos princípios e da severa moralidade de Michele comessem a se tornar menos usuais, tem-se que a mudança que ocorria era gradual e que suas ideias religiosas, vistas como rígidas (incorporadas no ascetismo de seu neto), ainda repercutiam noções correntes à época.¹¹⁶ (STRATHERN, 2015).

Kalina e Maciel Silva localizam Michele exatamente como um dos grandes expoentes da religiosidade militante existente entre parte dos pensadores humanistas. (SILVA; SILVA, 2009). De fato, uma vez nomeado médico da corte dos Este, e com base ainda no cânone escolástico que acreditava ser possível fornecer uma explicação causal da relação entre alma e corpo, apreendendo o homem em sua universalidade, o paduano teria se comprometido ainda

¹¹⁶ Por exemplo, sua concepção de que os clérigos não poderiam agir em desacordo com o que tinha sido ordenado por Deus tinha grande relação com as denúncias de corrupção da Igreja comuns entre os homens de seu tempo. (STRATHERN, 2015).

mais a difundir o ideário cristão. Isso se deu a tal ponto que Michele produziu obras confessionais para os cortesãos, até mesmo, para os próprios monges.¹¹⁷

Embora essas obras (nas quais ele sequer mencionava os saberes próprios de sua profissão) não tenham chegado a ser publicadas, o que diminuiria, para Zuccolin, seu papel de reformador da corte, entendemos que, ainda assim, em sua intenção pedagógica de exortar as pessoas a buscarem a Cristo como médico das almas, ele realizou uma ação moralizante referenciada na doutrina da Igreja. (ZUCCOLIN, 2008). Foi precisamente a força de sua espiritualidade e dos valores a ela relacionados, presentes não só em seus escritos, mas naturalmente em sua ação, os elementos mais perceptíveis que Girolamo recebeu do avô ainda enquanto criança, tendo-os acompanhado ao longo de toda sua vida.

O contato muito próximo com o avô e o desejo prévio da família teriam, então, de fato, criado o desejo de que Girolamo seguisse seus passos e desempenhasse o mesmo ofício de Michele. Foi a sabedoria cultural e erudita adquirida junto a seu avô que fez com que lhe fossem proporcionadas condições que teriam facilitado sua entrada na Universidade de Ferrara (MARTINES, 2011), onde fez o curso de artes, pré-requisito para que pudesse depois estudar medicina,¹¹⁸ como era planejado para ele.

O avô, todavia, faleceu em 1468 (STRATHERN, 2015), tendo escolhido ser sepultado justamente em uma igreja dominicana da cidade. (BELLETTI, 2012). Niccolò, tendo rapidamente consumido toda a herança de seu pai (STRATHERN, 2015) na tentativa de investir nos negócios do setor de troca de divisas (MARTINES, 2011), depositava ainda mais expectativas em um futuro de sucesso do filho como médico. (STRATHERN, 2015). Quatro anos após a morte do avô, contudo, com vinte anos, em seus primeiros escritos já se mostrava sua firme identidade moral e suas preocupações religiosas.

Em seu poema *‘De ruina mundi’*, daquele ano de 1472, Savonarola afirmava que já não existiam mais virtudes na Terra e que os inimigos de Deus haviam dominado Roma. Para ele, o papa, a quem, contudo, não se referia pelo nome, seria um *‘proxeneta afeminado’*. (MARTINES, 2011). O ferrarense questionava a demora da providência em castigar as almas

¹¹⁷ Ele produzia esses manuais, que não costumavam ser escritos por leigos, partindo da noção de que ambos os círculos sociais, o monástico e o ambiente das cortes, necessitavam de tais instruções, porque estariam contaminados por corrupção, vícios e ignorância. (ZUCCOLIN, 2008).

¹¹⁸ Dentro do esquema universitário medieval, baseado nos princípios escolásticos existiam quatro faculdades: a de artes (filosofia), a de medicina, a de direito (canônico e civil) e a de teologia. Um dos elementos que unificam essas especialidades se encontrava justamente no fato de que era necessário completar o curso de artes para poder ingressar em qualquer uma das outras três modalidades de ensino. O saber filosófico adquirido inicialmente pelos estudantes era então adaptado para o exercício de cada um dos outros domínios, sendo a base destes. (ALESSIO, 2006).

humanas cheias de vícios (luxúria, usuração, usura, vulgaridade etc.) e denunciava tanto leigos como o corpo sacerdotal da Igreja, ambos merecedores de castigo:

Eu acredito que você retarda, ó Rei Supremo, uma grande pena para tantos defeitos. (...) Aqui se estima quem é inimigo de Deus. (...) A terra está tão oprimida por todos os vícios, que nunca levantará o fardo por si mesma: para o chão vai sua cabeça, Roma, nunca mais voltará ao grande ofício. (Poema 1, SAVONAROLA in Poesie de Fra Girolamo, 1861).¹¹⁹

Além de ficar clara nesse poema sua inclinação religiosa, também percebe-se já seu interesse pelo profetismo, uma vez que ele faz menção ao livro bíblico de Amós. (FUBINI, 2010). Mas essa não é sua única referência à questão profética já nesse tempo. No *'In nativitate domini'* dizia: “Venham, Profetas, a quem vocês profetizaram; venham todos felizes; vocês que nasceram para ele e a quem o pequeno Messias foi dado.” (SAVONAROLA, 1861, tradução nossa).¹²⁰

Em seus outros sonetos, Savonarola repetiria os mesmos temas de seu famoso escrito de 1472, alguns dos quais já apareciam em outros versos italianos. Esses eram: a iniquidade dos homens, o amor a Deus, à virgem Maria e às virtudes cristãs, a necessidade de arrependimento da humanidade por seus pecados, o sofrimento pelo estado dos leigos e dos eclesiásticos. Ele era, naquele momento, mais um entre vários indivíduos a tratar dessas questões, apenas anos mais tarde apresentaria inovações no âmbito de sua postura ‘anticlerical’, como denomina Martines. (MARTINES, 2011).

Duas ocorrências particulares de sua vida ainda em Ferrara teriam, prematuramente, também reflexos na formação de seu forte componente moral, ligadas à questão da sordidez, inclusive sexual, do mundo e à sua visão social (essa última com reflexões sensíveis em seus futuros julgamentos sobre Florença). Ao lado de suas meditações poéticas religiosas, ele também teria composto versos de amor a uma nobre da família Strozzi (MARTINES, 2011), que haviase mudado para a cidade depois do exílio sofrido em Florença. Rejeitado pela moça por sua condição social inferior (STRATHERN, 2015), aumentaria sua repulsa pelos prazeres dacarne e pelas vaidades mundanas (WEINSTEIN, 2011) de certos estratos sociais.

Pouco depois, irrompeu-se uma guerra civil pela sucessão do poder, o que causou terror na cidade, com assassinatos e violentos ataques sexuais às mulheres dos grupos oponentes. Sendo chamada por Savonarola de ‘sangrenta Saturnalia de Ferrara’, em menção às festividades

¹¹⁹ “Ma credo che ritardi, o Re superno, a magior pena de’ soi gran defetti. (...) Quivi se estima chi è de Dio nemico. (...) La terra è sì oppressa da ogni vizio, che mai da sè non levarà la soma: a terra se ne va il suo capo, Roma, per mai più non tornar al grande offizio.” (Poema 1).

¹²⁰ “Venitene, Profeti, ch’avete profetato; venite tutti lieti; vedete ch’el gli è nato, et a nui è donato el piccolin Messia.” (Poema 2).

da Roma Antiga, a batalha teria sido assistida por ele e sua família de dentro de casa, onde procuravam se proteger. O confronto, que demonstrava ao jovem pela primeira vez a que ponto chegavam as lutas políticas italianas entre os homens das camadas sociais mais poderosas, reforçou sua visão sobre a degeneração moral existente. O fato alimentou seu crescente senso sobre a injustiça social que percebia a sua volta.

Atingido o grau de mestre em artes e tendo começado a estudar medicina, o rapaz, contudo, com 22 anos em 1474, decidiria ingressar na vida eclesiástica. Sua motivação final teria vindo, segundo relatou, em uma visita à cidade de Faenza durante um feriado religioso. Na ocasião ouviu de um frade agostiniano uma pregação sobre uma passagem bíblica em que Deus dizia a Abraão para deixar seus pais e sua terra para segui-lo, interpretando-a como uma mensagem dos céus. Temendo o enfrentamento da família, Savonarola demoraria um ano para inserir-se de fato em uma ordem religiosa.

Nesse ínterim, já em 1475, escreveria seu *‘De ruina ecclesiae’*, falando sobre o abuso de poder entre os homens, focando, como se deduz pelo título, na acusação aos clérigos. (STRATHERN, 2015). Clamando pela punição desses sujeitos (VILLARI, 2010), enquanto lamentava o desaparecimento dos mártires e heróis cristãos, direcionava sua fala à ‘Mãe Igreja’, a verdadeira noiva de Cristo - distinta, portanto, do papado, a quem se referia de modo pujante como a meretriz orgulhosa e corrupta de Roma. Esse conteúdo seria um sinal claro, na opinião de Martines, da exacerbação do rigor espiritual do ferrarense. (MARTINES, 2015). Ele se encaminhou para Bolonha, onde pediu para ser admitido no convento dominicano local de *SanDomenico*. (STRATHERN, 2015).

Saindo escondido de casa, deixaria ainda um pequeno tratado justificando sua decisão. Para ele, era urgente escapar do mundo que estaria de ponta-cabeça devido aos pecados dos homens. Em uma leitura pessimista sobre a natureza humana, apresenta o paradoxo entre o falso conhecimento mundano (que zomba dos virtuosos e considera os caridosos como afeminados) e a humildade espiritual. (WEINSTEIN, 2015).

Nesse escrito, intitulado posteriormente pelos estudiosos do frade de ‘Sobre o desprezo do mundo’,¹²¹ ele manifestava ainda uma solução fatalista para o problema da depravação que observava particularmente na península itálica, sede de Roma, demonstrando já então uma

¹²¹ Optamos por utilizar essa denominação feita pelos primeiros biógrafos do autor, apesar da observação de Weinstein de que o texto de Savonarola era muito diferente daqueles escritos por outros autores que levaram esse mesmo título. Enquanto essas obras do gênero ascético medieval tratavam sobre a fragilidade de homem e brevidade de sua vida, ou seja, as limitações impostas às pessoas, mas diante das quais deveríamos demonstrar compaixão, Savonarola demonstra em seu texto forte censura aos comportamentos dos homens e clara repulsa às suas maldades. (WEINSTEIN, 2011).

tendência de focar em suas observações uma região específica (como mais tarde faria de modo mais individual com Florença). Esse ponto é percebido no seguinte trecho: “Ó, fuja dessas terras cruéis, fuja desta costa da ganância, fuja das terras de Sodoma e Gomorra, fuja do Egito e dos Faraós, fuja desse povo mais vil e orgulhoso, esses jovens gananciosos, velhos lascivos, indigentes bajuladores.” (Sobre o desprezo do mundo, SAVONAROLA, 1475 in WEINSTEIN, 2011, p. 13, tradução nossa).¹²² Segue em seu texto:

Nem um, nem um único homem justo sobrou. (...) Os bons são oprimidos e o povo da Itália torna-se semelhante aos egípcios que mantinham o povo de Deus em cativeiro. Mas já a fome, inundação, peste e muitos outros sinais indicam males futuros e anunciam a ira de Deus. Divide, ó Senhor, divide mais uma vez as águas do Mar Vermelho e deixe os ímpios perecerem no dilúvio de Tua ira! (Sobre o desprezo do mundo, SAVONAROLA, 1475 in VILLARI, 1969, p. 18, tradução nossa).¹²³

3.1.2 A conversão de Savonarola em clérigo e seus primeiros anos como pregador

A entrada do frade no convento seria tratada mais tarde por ele: “tanto como um êxodo como uma chegada, uma passagem das trevas para a luz.” (WEINSTEIN, 2011, p. 21, tradução nossa).¹²⁴ Apesar dessa descrição, dentro desse novo meio social de influências diferentes e com as novas conexões que ali formaria, observamos como, mesmo nessa diversidade, a memória anterior que o constitui é trazida no cerne mesmo das mudanças que ocorrem conforme o lugar que ocupa. O resultado é uma fusão de elementos que, originalmente, pertenceriam a grupos separados. (HALBWACHS, 1990). A passagem que o frade menciona não elide toda a rede de referências construídas até aquele momento. A partir delas, aliás, é que se dá a transposição das memórias familiares especialmente relevantes na identidade individual (no caso do frade, aquelas que o ligam ao avô), no diálogo, disputa, conciliação e ajuste de valores do novo quadro social. (POLLAK, 1992).

Em todo caso, essa mudança aos 23 anos seria condição necessária para tudo o que veio a postular em um plano social posteriormente já em Florença. Porém, em sua chegada, teria dito aos líderes da instituição que gostaria de se empenhar apenas nos cuidados mais modestos

¹²² “O flee these cruel lands, flee this shore of greed, flee the lands of Sodom and Gomorrah, flee Egypt and the Pharaohs, flee this most vile and proud people, these greedy youth, lascivious old men, fawning paupers.” (Sobre o desprezo do mundo, SAVONAROLA, 1475 in WEINSTEIN, 2011, p. 13).

¹²³ “Not one, not a single righteous man is left. (...) The good are oppressed and the people of Italy become like unto the Egyptians who held God's people in bondage. But already famine, flood, pestilence, and many other signs betoken future ills, and herald the wrath of God. Divide, o Lord, divide once again the waters of the Red Sea, and let the impious perish in the flood of Thy wrath!” (Sobre o desprezo do mundo, SAVONAROLA, 149 in VILLARI, 1969, p. 18).

¹²⁴ “As both exodus and arrival, a passage from darkness to light.” (WEINSTEIN, 2011, p. 21).

da casa, como forma de expiação, não desejando obter os aprendizados filosóficos fornecidos no lugar. Mas, quase imediatamente depois, expressou em uma carta ambições maiores.

O aparente contrassenso seria, na verdade, exatamente a tradução dos conflitos internos que vivia. Conflitos entre a sabedoria de seu tempo (ele renega nesse momento a aquisição intelectual dos estudos humanistas com os quais entrara em contato desde cedo) e a ideia de uma entrega submissa e ilimitada de seus serviços somente a Deus. (STRATHERN, 2015). Esses conflitos se evidenciam em muitos de seus sermões posteriores.¹²⁵ Já em seu pequeno tratado anterior ele afirmou: “Pessoas simples e mulheres nos ensinam, mais pelo exemplo do que por palavras, a rejeitar os assuntos humanos e seguir apenas a Cristo. (...) Nós, com nosso aprendizado, afundamos no inferno. Dizemos que nos tornamos sábios, embora tenhamos nos tornado tolos.” (Sobre o desprezo do mundo, tradução nossa).¹²⁶

Mas, apenas um dia após a instalação, em correspondência ao pai, ao defender firmemente sua escolha, seria já então notável que ele não se guiava por um ascetismo individual tipicamente medieval, como diz Fubini. Apresentava uma visão epocal coletiva: a busca de um caminho para salvação de toda aquela a qual chamava de geração perdida. (FUBINI, 2010):

Quero que o senhor, com seu espírito viril e desdém pelas coisas efêmeras, seja influenciado pela verdade, e não - como o são as mulheres - pela paixão, e que dessa forma possa julgar em conformidade com o domínio da razão se eu estava ou não certo ao afastar-me do mundo para seguir meu chamado.

As razões que me fizeram entrar para uma ordem religiosa foram: primeiro, a grande miséria do mundo, a iniquidade dos homens, os crimes carnis, adultérios, roubos, orgulho, idolatria e blasfêmias cruéis, presentes em tal escala que um bom homem não pode mais ser encontrado. (...) Não fui capaz de suportar o mal daqueles na Itália que não querem enxergar, especialmente ao ver a virtude pisoteada e o vício exaltado. (...)

Não siga de luto pelo que eu fiz (pois certamente não renunciaria, ainda que acreditasse que renunciar me faria maior que César) (...) e espero que no momento certo nós dois sejamos consolados pela graça neste mundo, e, no seguinte, pela glória (nossa salvação). (SAVONAROLA, 1475 in MARTINES, 2015, p. 31-33).

¹²⁵ Até o final de sua vida o tema da simplicidade seria fundamental em suas pregações. Como vemos, no final de 1494, ele ainda colocava a característica como conflitante (mas não mais como excludente ou incompatível) com o conhecimento erudito. Assim, em um sermão daquele ano, diz: “Eu estava pensando na noite passada quão grande era a simplicidade e a bondade de nossos antepassados, de tal forma que, embora fossem eruditos e sábios, ainda havia neles tanta simplicidade que eles foram rápidos em acreditar plenamente nas coisas de Deus; e então, quando pensei que hoje em dia tudo é o contrário conosco, fiquei pasmo.” (Sermão 1, tradução nossa). No original: “I was considering this past night how great was the simplicity and the goodness of our ancient fathers, such that, although they were learned and wise, still there was in them so much simplicity that they were quick to believe fully in the things of God; and then, when I considered that nowadays everything is the opposite with us, I was dumbstruck.” (Sermão 1).

¹²⁶ “Simple folk and women teach us, more by example than by words, to reject human affairs and follow Christ alone. (...) We, with our learning, sink to Hell. We tell ourselves we have become wise, although we have become fools.” (Sobre o desprezo do mundo, SAVONAROLA, 1475 in WEINSTEIN, 2011, p. 11-12).

Da apreensão e análise dessas linhas, é possível perceber certos elementos que formariam a visão do frade e que acreditamos que se fariam presentes, anos depois, na sua leiturasobre Florença. Por exemplo, a oposição entre o mundano e o espiritual, já tão marcante em suas produções, já que, em seguida, ele se coloca como médico das almas e não dos corpos. Notamos, então, de fato, que já estava no seu horizonte de expectativa a salvação coletiva. Ao referir a si mesmo, em outro excerto do texto, como um cavaleiro militante de Jesus, compreendemos que ele enxergava que teria um papel fundamental nessa salvação da humanidade. (MARTINES, 2015). Os seus primeiros anos no convento, considerados por ele como os mais felizes de sua vida (STRATHERN, 2015), foram de austero comprometimento no cumprimento de penitências e jejuns (VILLARI, 2010), numa postura religiosa bastante severa.

Apesar do que havia dito em sua chegada, no fim do ano de seu noviciado, Savonarola fez seus votos e entrou para a escola de priorado para se tornar sacerdote. Em setembro de 1476, tornou-se subdiácono e diácono em maio de 1477. (WEINSTEIN, 2011). Seu destaque entre os alunos, aliás, foi tamanho que ele foi escolhido para avançar na academia (STRATHERN, 2015), qualificando-se, em 1478, como *studens formalis* do curso de formação de mestre em teologia sagrada. Contudo, ele teria que interromper seus estudos um ano depois, ao ser mandado pela ordem de volta para Ferrara, como *lector* (professor) júnior do convento dominicano.

Dedicado a ministrar suas aulas de lógica, que embasariam um livro lançado anos depois sobre o tema, sem muito contato com a família, foi-lhe atribuída também a função de pregador (WEINSTEIN, 2011). Tal função seria essencial no seu futuro em Florença, já que foi por meio dessa que pôde expor seu pensamento sobre a cidade e ser ouvido.

Seus sermões desse tempo não sobreviveram, mas testemunhas afirmam que eles ainda não teriam chamado muita atenção. Segundo nos diz Pasquale Villari, se assemelhavam ao formato de preleções, contendo somente uma quantidade maior de indicações morais e práticas. Tendo se recusado a seguir o exemplo do que considerava como os sofismas escolásticos de outros pregadores, priorizou unicamente as Escrituras em suas falas, afastando-se cada vez mais também de certas orientações humanistas. (VILLARI, 2010).

Um sermão da época teria tido grande significado. Por volta de 1482, na idade de seus 30 anos, ocorreu o episódio da Conspiração de Pazzi, cujas consequências acabariam sendo sentidas de maneira violenta em Ferrara. Sisto lutava para passar o território para a mão de um de seus ‘sobrinhos’ e em resposta à sua participação na conspiração e ao seu nepotismo, Savonarola realizou um ‘ataque apaixonado’ à Igreja em um sermão oferecido em Régio.

O filósofo Giovanni Pico della Mirandola¹²⁷, que seria muito importante mais tarde no estabelecimento definitivo do frade na cidade toscana em 1490, assistiu a um sermão do frade pela primeira vez e impressionou-se com seu conteúdo. (STRATHERN, 2015).

Devido ao acirramento da disputa na região de Ferrara, Savonarola foi impossibilitado de retornar à cidade após esse sermão. Com isso, mudou-se para Florença pela primeira vez, enviado pelos dominicanos. (VILLARI, 2010). Teria caminhado a pé para a cidade, como orientavam seus votos de pobreza, para atuar no convento de *San Marco* como *lecturer* (professor adjunto) das Escrituras e instrutor-chefe de teologia.

Ali, formaria um vínculo de amizade com Mirandola, mas também se depararia com um ambiente substancialmente distinto daquele em que crescera, ambiente que contrastava muito com a corte principesca autocrática de sua terra natal. Era um verdadeiro centro comercial internacional, e, em teoria, ainda uma república (apesar de Lorenzo ser seu verdadeiro governante), na qual os cidadãos discutiam sobre os homens da política e até de assuntos especificamente políticos, ainda que com cautela. Também os frades, muitas vezes, se envolviam mais diretamente com as questões locais.

Savonarola encontraria dificuldades em pregar para aquele povo com suas características particulares. (MARTINES, 2015). Florença, ademais, já vivia no campo das produções ‘artísticas’ e filosóficas o tempo que seria chamado de ‘idade de ouro’, inclusive pelos florentinos da época.

Leonardo da Vinci estava de partida para Milão, deixando para trás sua ‘Adoração dos Magos’ inacabada. Andrea del Verrocchio, que podia contar entre seus antigos aprendizes Sandro Botticelli, Lorenzo di Credi, Pietro Perugino, e Leonardo, completava sua escultura dramática ‘A Incredulidade de São Tomás’, e Domenico Ghirlandaio (em cuja oficina Michelangelo começaria seu aprendizado em 1488) acabava de completar sua ‘Última Ceia’ para o refeitório da igreja do convento de Ognissanti. Botticelli, depois de seu interlúdio em Roma para trabalhar na Capela Sistina, empreendeu uma série de pinturas mitológicas, incluindo ‘La Primavera’ e

¹²⁷ O conde Giovanni Mirandola (1463-1498) foi um nobre ferrarense tido como o ‘príncipe dos filósofos’. (DELGADO, 2010). Teve uma formação escolástica, mas não se limitava a ela. Tinha grande interesse pelas discussões teológicas de viés humanista, mas também, a partir das discussões renascentistas do platonismo, neoplatonismo e hermetismo, chegou a desenvolver uma ligação com o universo místico e até mesmo um interesse pela magia cabalística. Ele exemplificava o que foi chamado de ‘sincretismo’ renascentista, embora esse termo não seja o mais apropriado - por ser anacrônico, e porque, na realidade, o pensamento cristão continuava a ocupar um lugar privilegiado, ainda que naquele momento ocorresse uma espécie de crise espiritual. Pico, que foi influenciado por essa crise, já pensava sobre a questão da separação entre o mundo humano e o divino, usando métodos do ceticismo, e assim buscava a purificação da religião. (EDELHEIT, 2008). Em 1486 publicou sua ‘Oração sobre a dignidade do homem’, novecentas teses, nas quais, entre outras coisas, fazia elogios à filosofia árabe, o que o levou a ser acusado de herege e preso. Conseguiu sua libertação com a ajuda de alguns homens, entre os quais se destacava Lorenzo de Medici, com quem já tinha amizade. Refugiou-se em Florença, onde foi aluno de Marsilio Ficino na academia platônica, inserindo-se no ciclo social mediciano dos pensadores florentinos. Ele teria escrito pessoalmente a carta de requisição de transferência de Savonarola para Florença e a amizade entre eles renderia na época fortes influências nas produções do frade. (WEINSTEIN, 2011).

‘Nascimento de Vênus’, com sua ousada figura nua da deusa. (WEINSTEIN, 2011, p. 58, tradução nossa).¹²⁸

Outro detalhe chamaria a atenção do frade no local e isso também influiria, segundo nossa hipótese, em sua leitura da cidade. *San Marco*, sua nova habitação, havia sido transformado em convento dominicano por interferência de Cosimo de Medici e havia sido por ele reconstruído. Isso ajudou a construir sua imagem como a de um benfeitor religioso, ao mesmo tempo em que colaborou para contrabalançar o poder exercido por fundações conventuais governadas por outras cidades. (WEINSTEIN, 2011). O líder teria realizado gastos exorbitantes no local, ao qual teria manifestado sua predileção e no momento de sua expulsão da cidade guardou ali seus bens. Nele criou até mesmo dormitórios individuais e não coletivos para seus membros uma cela particular para si mesmo.

Quando Savonarola chegou, constatou então a total dependência do convento com relação às doações de Lorenzo, mas também o conforto, pouco afim com o ideal e pobreza mendicante em que viviam seus irmãos no local, graças a essa relação tão próxima com a família Medici.

De fato, além de ter-se espantado, como diria em seus sermões, com a disparidade social que encontrou no local, ele percebeu que os dominicanos não eram bem quistos pelos pobres da cidade como eram em Ferrara. Isso ocorria em razão de atuarem como verdadeiros espões do chefe de Florença, eram os ‘homens de Lorenzo’. (STRATHERN, 2015). Esses teriam sido, acreditamos, os primeiros pontos a compor a visão política que o pregador apresentaria já nos anos 90 sobre Florença, com reflexões sobre as desigualdades e monopolização de poder na cidade.

Essa sua perspectiva política, no entanto, não estaria ainda formada naquele momento. Mais do que isso, apesar de ter ganhado fama no convento por seu ascetismo (STRATHERN, 2017) e por suas aulas (além de ter finalizado, no ano de sua chegada à cidade, seu *Compendium*

¹²⁸ “Leonardo da Vinci was just departing for Milan, leaving behind his unfinished Adoration of the Magi. Andrea del Verrocchio, who could count among his former apprentices Sandro Botticelli, Lorenzo di Credi, Pietro Perugino, and Leonardo, was completing his dramatic sculpture The Incredulity of Saint Thomas, and Domenico Ghirlandaio (in whose workshop Michelangelo would begin his apprenticeship in 1488) had just completed his Last Supper for the refectory of the convent Church of Ognissanti. Botticelli, after his interlude in Rome to work in the Sistine Chapel, undertook a series of mythological paintings, including La Primavera and Birth of Venus, with its daring nude figure of the goddess.” (WEINSTEIN, 2011, p. 58).

logicae e logo depois ter feito também outros manuais escolares),¹²⁹ não foi bem-sucedido em seus sermões públicos. (WEINSTEIN, 2011).¹³⁰

O próprio Savonarola teria dito, anos mais tarde, que, à época, suas falas “não podiam assustar sequer uma galinha” (STRATHERN, 2017, p. 200, tradução nossa).¹³¹ Tímido, com um forte sotaque ferrarense e ainda pouco hábil em suas pregações, faria anotações sobre o número irrisório de pessoas que frequentavam seus sermões. Sendo membro de uma ordem de pregadores, o dominicano teria sofrido uma crise vocacional (STRATHERN, 2015) e quase desistido de dedicar-se à atividade de pregação. Contudo, como explica o filósofo Newton Bignotto, o frade realizaria uma transformação, no ano de 1484, em sua representação discursiva. (BIGNOTTO, 2019).¹³²

3.1.3 A revelação de seu chamado profético e sua primeira passagem por Florença

Naquele momento, o frade via na acelerada e severa deterioração da saúde do papa um sinal da verdade das profecias que percorriam a Itália. (STRATHERN, 2015). Clamava em seu poema ‘*Oratio pro ecclesia*’ pela purificação da instituição cristã, tão prenunciada nessas sentenças proféticas. (MARTINES, 2017). Seu desejo e os anúncios da época, no entanto, foram frustrados quando, com a morte de Sisto IV, este foi substituído por Inocêncio VIII, homem eleito pela compra de votos e que sequer disfarçava a existência de seus filhos. (VILLARI, 2010).

Apesar desse revés, o frade logo descobriria o seu próprio dom profético. O despontar se deu nos meses finais de 1484, em *San Giorgio*, onde ele afirmou ter recebido uma iluminação divina que apontava ao menos sete razões pelas quais a Igreja estava passando por flagelos. Desde então, receberia várias mensagens (STRATHERN, 2015) e entendeu ter encontrado sua

¹²⁹ As obras, justamente por terem o caráter de manuais escolares, não traziam grandes inovações. Foram eles o *Compendium philosophiae naturalis* e o *Compendium philosophiae moralis*. Neste último consta seu primeiro texto efetivamente político, *De politica et regno*, ao qual não temos acesso direto e Savonarola ainda não discutia a situação específica de Florença. (WEINSTEIN, 2011).

¹³⁰ Mesmo que já tratasse nesses sermões, como era a tendência local, sobre a função da *civitas* de buscar o bem comum. (WEINSTEIN, 2011).

¹³¹ “Couldn’t even have frightened a chicken.” (STRATHERN, 2017, p. 200).

¹³² Em verdade, em um sermão de janeiro de 1495, ele diria, discutindo as verdades proféticas que lhe teriam sido reveladas: “Também quero que saibam que comecei a ver essas coisas há mais de quinze, talvez vinte anos, mas comecei a falar delas apenas nos últimos dez anos; primeiro na Brescia, quando preguei lá, disse algumas coisas; mais tarde Deus permitiu que eu fosse a Florença, que é o centro da Itália, para que vocês pudessem avisar todas as outras cidades da Itália.” (Sermão 4, tradução nossa). Originalmente: “I also want you to know that I began to see these things more than fifteen, maybe twenty years ago, but I began to speak of them only in the last ten years; first in Brescia, when I preached there, I said some things; later God allowed me to come to Florence, which is the navel of Italy, so that you might give notice of them to all the other cities of Italy.” (Sermão 4).

missão: “revelar a palavra de Deus que era dita por meio dele, para advertir o mundo dos horrores que aguardavam os ímpios. (STRATHERN, 2017, p. 200, tradução nossa).¹³³

No início do ano seguinte, tendo sido mandado para pregar em uma localidade próxima de Florença, “cheio da inspiração de sua recente revelação, Savonarola (...) passou a se expressar daquele modo que se tornaria o seu.” (STRATHERN, 2015, p. 72, tradução nossa).¹³⁴ Mais tarde, o mendicante afirmaria: “Ninguém gostava da minha pregação; mas quando Deus me deu este dom [da profecia], eu aceitei de bom grado por amor a ele.” (SAVONAROLA in WEINSTEIN, 2011, p. 36, tradução nossa).¹³⁵

Afirmando abertamente a proximidade de um suplício definitivo para a Igreja e já sustentando uma performance de profeta, Savonarola, contudo, rejeitou naquela ocasião o título. Apesar de já ter, então, entendido ter a capacidade de ouvir a Deus, ele ainda alegava que os eventos que ele antecipava se baseavam somente nos dizeres bíblicos, enquanto os profetas transmitiriam informações futuras sobre a chegada de guerras, pragas, fome ou do anticristo comunicadas a eles diretamente pelo Altíssimo. (STRATHERN, 2015).

Weinstein considera mesmo que, além de Savonarola não ter chamado a atenção de Lorenzo, o governante de Florença, e não ter se tornado renomado entre o povo florentino, ele também não teria anunciado suas profecias na primeira passagem pela cidade. (WEINSTEIN, 2011).

Ao analisar os primeiros anos da vida de Savonarola, após a sua revelação e até o momento em que o frade retornaria para Florença em 1490, constata-se que não fez nenhuma referência à cidade. Ainda discutia os problemas que recaíam sobre toda a península. (BIGNOTTO, 2019). “Ele era então o profeta de toda a Itália”. (BIGNOTTO, p. 2019, p. 11).

Chamado de volta a Bolonha em 1487, aos 35 anos, para se tornar mestre em teologia, foi, contudo, impedido. Na perspectiva de Weinstein, esse é um ponto de sua história pouco claro, uma vez que ele já teria sido aprovado anteriormente para realizar o curso, considerado bem preparado para tal. O caso poderia, possivelmente, ser explicado em razão dos confrontos anteriores de posição teológica do frade com o então mestre regente da universidade. Assim, foi mais uma vez mandado para Ferrara no ano seguinte, mas, mesmo já tendo desenvolvido sua habilidade profética, não obteve sucesso no local. Em 1490, afirmaria

¹³³ “To reveal the word of God as it spoke through him, to warn the world of the horrors that lay in store for the wicked.” (STRATHERN, 2017, p. 200).

¹³⁴ “Filled with the inspiration of his recent revelation, Savonarola (...) begun to express himself in that manner that was to become his own.” (STRATHERN, 2015, p. 72).

¹³⁵ “Everybody disliked my preaching; but when God gave me this gift [of prophecy] I accepted it willingly for love of him.” (SAVONAROLA in WEINSTEIN, 2011, p. 36).

a verdade bíblica de que ninguém pode ser profeta em sua própria terra, comparando-se assim a Jesus (contestado por ser filho do carpinteiro local, tendo uma origem modesta como Savonarola). Diria, então, claramente, ter sido eleito por Deus como profeta, mesmo sendo um pecador. (WEINSTEIN, 2011). Nesse ano, ocorreria, enfim, a última e mais significativa mudança de cidade na vida do frade.

3.1.4 O retorno de Savonarola para Florença e suas profecias no local

Havia sido feita, há mais de um ano, a solicitação de transferência de Savonarola para Florença pelo próprio Lorenzo de Medici, por influência de Mirandola. A demora para que o pedido fosse respondido é associada por Weinstein, mais uma vez, às discórdias de Savonarola com o chefe da universidade, a quem teria sido transmitido o pedido, enfim, sendo acatado pela Congregação Lombarda. Oito anos depois de sua primeira estadia no local, no alto de seus 38 anos (WEINSTEIN, 2011), iniciaria o que Ferraiuolo denomina de segunda fase de sua vida. (FERRAIUOLO, 2020). Essa é a parte de sua trajetória que mais nos interessa.

As razões para que Lorenzo convidasse o frade, por sugestão de Mirandola, iam desde a necessidade de encontrar um exemplo de mentor espiritual para seu filho, recém-nomeado cardeal, passando pela procura de ser visto como patrono das instituições (STRATHERN, 2017), até seu próprio sentimento cristão, fortalecido com o contínuo agravamento de suas doenças. (MARTINES, 2011). Tentando recuperar o antigo sucesso do convento ligado aos Medici (BIGNOTTO, 2019), entrevia mesmo a possibilidade de San Marco se libertar da jurisdição da Congregação Lombarda. Decidido a afastar as interferências políticas da Igreja sobre a cidade, até mesmo as denúncias feitas por Savonarola a ela eram convenientes.

A ação interessada de Lorenzo (avaliada por Weinstein como irônica, devido aos resultados das futuras atitudes do frade para sua família) foi, mais tarde, lida pelos seguidores do frade como providencial. O próprio Savonarola criaria, posteriormente, uma narrativa dotada de sentido sobre sua volta. (WEINSTEIN, 2011).

Embora a jornada de seu apostolado tenha sido complicada e incerta, ela foi descrita pelo frade, no final do século XV, vivendo em Florença, como um processo teleológico coerente, envolto em elementos mitológicos (STRATHERN, 2015).¹³⁶ As etapas anteriores de sua vida foram vistas apenas como uma preparação para esse destino. (MARTINES, 2011).

¹³⁶ Savonarola afirmava que, em meio à exaustão de sua caminhada a pé até Florença, um homem anônimo teria lhe fornecido comida e água e nos portões da cidade orientado-o a cumprir ali sua missão divina. (STRATHERN, 2015).

Essa construção discursiva nos ajuda a entender como ele se colocou em uma posição de distinção dentro do sistema de crença cristão, como profeta; mas também como colocou Florença como o centro das preocupações de Deus, Aquele que o teria eleito por como guia religioso e mesmo político para a cidade. Podemos, dessa maneira, compreender como o conteúdo profético atuou em seu envolvimento com os assuntos políticos da cidade e se a sensibilidade local, ainda influenciada pelo republicanismo, atuaria sobre ele.

Chegando em junho de 1490 para ensinar lógica aos noviços (STRATHERN, 2015), filosofia e leitura bíblica, ele teria logo sido foco de interesse dos florentinos, em primeiro lugar, pelo próprio fato de ter sido convidado por Lorenzo. Segundo Weinstein, ele, que já teria começado lentamente a se tornar renomado nas terras do norte da Itália, era uma estrela em crescimento. Cada vez mais pessoas se juntavam para ouvir suas pregações abertas, de modo que, já a partir de outubro daquele ano, ele passou a estar sempre no foco da observação pública. (WEINSTEIN, 2011).

Nas palavras do frade, ele agia naquele local como uma tempestade de granizo, pronto a atingir todos os que não se cobrissem. Logo, decidiu-se que o sermão da quaresma do ano seguinte, 1491, deveria ser feito por ele, na maior e mais importante igreja da cidade (STRATHERN, 2015), sendo escolhido, ainda, para ser o prior de *San Marco*, também em 1491. (MARTINES, 2011).

Ele e Mirandola voltaram a ter um relacionamento próximo (STRATHERN, 2015), mas no que diz respeito a Lorenzo, não houve da parte de Savonarola nenhum sinal de agradecimento. Segundo o frade, um clérigo que tivesse a atitude de buscar a afeição de um *gran maestro* estaria se corrompendo; para o líder político florentino, contudo, aquele era um comportamento ofensivo. (MARTINES, 2011). A relação entre eles sofreria um aumento progressivo de tensão. Nos parece seguro afirmar que um dos motivos dessa desavença esteve ligado à capacidade crescente de mobilização popular do frade. Somente esse poder, afinal, poderia gerar em Lorenzo a preocupação com o impacto de suas palavras.

Naquele momento, além de Mirandola e de vários florentinos anônimos, diversos outros pensadores do círculo laurentiano se viram envolvidos pelos sermões de Savonarola. Se Ficino rejeitou parte de suas falas, o escritor Angelo Poliziano, os poetas Ugolino Verino e Girolamo Benivieni, o franciscano Giorgio Benigno Salviati e o clérigo e antigo professor do *Studio*, Domenico Benivieni, abraçaram alguns dos propósitos ascéticos, impacto que seria percebido em suas produções. Este último, mais adiante, abandonaria muitas de suas visões filosóficas em nome da busca de realização do trabalho divino, chegando a escrever um tratado em sua defesa e apoiaria suas visões, mesmo após a sua morte. Poliziano entraria para uma fraternidade

leiga dominicana antes de morrer e seria enterrado em San Marco. Pico cogitaria entrar para a ordem dominicana, seguindo uma predição feita por Savonarola, mas mesmo não concluindo essa intenção, escreveria a biografia do frade e adotaria uma maior devoção por sua influência. (WEINSTEIN, 2011).

Instalado naquela cidade cuja camada alta, segundo considera Martines, estava mergulhada em interesses e preocupações políticas (MARTINES, 2011), Savonarola começou a fazer comentários e observações que incidiam diretamente sobre o âmbito que Strathern denomina de perigoso território político. (STRATHERN, 2015).

Assim, em que pese a percepção de certos autores de que Savonarola, pelo menos até então, “não media o mundo dos homens em conformidade com preceitos políticos. (...) Místico sincero, homem que encarava o amor de Cristo como um êxtase, (..) era incapaz de sequer considerar a possibilidade de que ele tivesse colocado a política antes de Deus.” (MARTINES, 2011, p. 52-53). Sob nosso ponto de vista, desde sua chegada, suas atitudes tiveram consequências políticas, ainda que não possamos, como tenta fazer Martines em sua apologéticaconsideração, avaliar a intenção dessas.

O frade já trataria sobre a arte de governar, os problemas sociais ligados ao luxo, os abusos econômicos, o orgulho dos grandes, a hipocrisia do conhecimento mundano. “Sua visão da Igreja (...) e do impacto da vida social na moral, ou seja, na salvação, o levaria a um posição na qual ele iria desejar ter voz política.” (MARTINES, 2011, p. 52-53). Não tendo Savonarola, no entanto, acusado diretamente Lorenzo, prendendo-se a observações genéricas, o Medici não tomou nenhuma atitude mais severa. (WEINSTEIN, 2011). Uma possível expulsão do frade poderia, afinal, gerar uma reação coletiva, como ocorrera anos antes com Bernardino da Feltre,¹³⁷ como discutiremos. (STRATHERN, 2015).

Lorenzo tentou uma aproximação conciliatória (STRATHERN, 2017) que acabou sendo mal sucedida. Os presentes especiais e o aumento da quantia de dinheiro enviada ao

¹³⁷ Bernardino da Feltre (1439–1494) foi um frade franciscano observante. Teve em Bernardino de Siena uma grande inspiração para sua atuação. Transitou por muitas cidades italianas em sua atividade de pregação, tendo tido êxito ao pregar a paz em muitas delas e aconselhando a criação da casa de penhores pública do Monte de Pietà (KIMURA, 2014), um fundo comunal de empréstimos comunitários que serviria para aliviar a carga tributária sobre os pobres. Essa instituição de crédito teria sido idealizada por frades franciscanos e existiu em muitos pontos do norte italiano e foi ele quem primeiro propôs sua criação em Florença. Em homenagem a seu confrade e mentor de Siena (WEINSTEIN, 2011) é que recebeu seu nome ao entrar na ordem, saindo então do seio de sua poderosa família, o que teria ocorrido, assim como relatou Savonarola sobre sua história, como fruto de uma decisão tomada após ouvir uma pregação. Feltre cumpriu um papel central como defensor da justiça econômica em sua época. (CUSATO, 2017). Apesar de já ter sido tido como um santo pelos florentinos, foi expulso da cidade em 1488 depois que um conjunto de meninos atacou a loja de um judeu ao sair de uma de suas pregações que tratava da necessidade de expulsão desse povo ‘usurário’, mas foi aceito novamente no local depois de alguns anos. (WEINSTEIN, 2011).

convento, sob comando do ferrarense, foram retornados ou distribuídos. Savonarola afirmaria que um bom pregador deveria ser como um cão vigilante: ao receber um osso jogado por um ladrão, deveria ignorar e continuar latindo.

Foi então que, segundo Strathern, Lorenzo teria instigado Mariano da Genazzano,¹³⁸ até então o mais famoso frade de Florença, a atacar os falsos profetas que encorajavam o povo à subversão, afirmando ser absurdo alguém ter conhecimento do futuro. A tática, novamente, teria falhado. Muitos florentinos saíram em defesa de Savonarola e ele mesmo teria respondido em seus sermões às acusações, levando à diminuição de popularidade do agostiniano e a sua mudança da cidade. Strathern pondera que o fortalecimento de seu poder representava o crescimento da ameaça política por ele representada.

Ao reapresentar o sermão da quaresma de 1491 para a *Signoria*, como era costume na cidade, ele teria se comparado a Cristo na casa do fariseu, referindo-se aos “tiranos” locais pela primeira vez, apesar de não mencionar nomes. Afirmou também que tudo de bom ou ruim que ocorria em uma cidade dependia de seu governante, citando a corrupção política e o desprezo aos pobres. (STRATHERN, 2015). A discussão sobre a tirania, aliás, estaria muito presente nos sermões do final de sua vida e é central para entendermos seu projeto político-religioso.

“À medida que o público de Savonarola crescia, sua mensagem se tornava mais ousada. (...) Seus sermões começaram a adquirir um tom cada vez mais político.” (STRATHERN, 2017, p. 203, tradução nossa).¹³⁹ Embora a sua visão ainda não estivesse amadurecida, suas pregações proféticas o ajudaram a obter fama na cidade e a ligar-se a assuntos locais. Ao tocar na ideia da tirania, ele, por exemplo, reverberava a visão já muito disseminada pela cidade a respeito de Lorenzo. (VILLARI, 2010). Os trabalhadores mais humildes e pequenos mercadores foram os primeiros a aderir aos discursos do dominicano (STRATHERN, 2017), sendo ele chamado desde cedo de ‘pregador dos desesperados’ e seus seguidores de ‘*piagnoni*’ (lamentadores) (WEINSTEIN, 2011), precisamente por discutir as injustiças sociais florentinas. (MARTINES, 2011).

Não eram, contudo, nada inéditas as falas de pregadores italianos sobre: “corrupção pública, impostos desiguais, aplicação seletiva das leis e penalidades severas impostas a

¹³⁸ Até então chefe local da ordem agostiniana, possuía um elevado conhecimento de teor renascentista e era bem quisto entre os florentinos mais pobres. A queda de sua popularidade ocorrida após sua pregação contra o frade, fez com que ele decidisse se mudar para Roma. (STRATHERN, 2015). Aquele homem que apresentava sermões polidos, como bom apreciador da poesia de seu tempo e indivíduo com grande crédito entre o círculo laurentino florentino (posição a partir da qual defendeu os interesses de Lorenzo), mais tarde morou na cidade que sediava a Igreja, onde foi um dos instigadores do papa Alexandre VI em sua luta contra Savonarola. O dominicano chegaria a considerá-lo como o principal dentre eles. (WEINSTEIN, 2011).

¹³⁹ “As Savonarola’s audiences grew, so his message became bolder. (...) His sermons began to take on an increasingly political tone.” (STRATHERN, 2017, p. 203).

protestos de trabalhadores.” (WEINSTEIN, 2011, p. 78, tradução nossa).¹⁴⁰ Elas se alicerçavam em uma longa tradição do pensamento mendicante.

De fato, outras importantes personalidades teriam precedido Savonarola na cidade, influenciando mesmo seu modo de agir, com isso, atestando a força da socialização e da cultura sobre um indivíduo e caracterizando Girolamo como um homem de seu tempo. Entre os pregadores que teriam se sobrelevado nos tempos anteriores tiveram destaque os supramencionados Bernardino da Feltre, Mariano Genazzano e também Domenico da Ponzio.¹⁴¹ Savonarola chegou mesmo a reproduzir algumas de suas atitudes. Consideradas as similaridades, cabe-nos, então, determinar o lugar que o ferrarense ocupou em Florença, ponderando se houve alguma grande diferença entre ele e aqueles que o precederam.

Embora os principais assuntos tratados por Savonarola já fossem discutidos pelos outros pregadores, com vigorosas advertências ao povo no sentido de abandono de seus vícios, naquele primeiro momento após o retorno à cidade, o frade foi bastante contido se comparado aos outros. Foi com o passar dos anos que seu discurso foi se intensificando. (BIGNOTTO, 2019). Junto às suas crescentes denúncias sobre a corrupção do clero e a necessidade de reforma da Igreja, pouco tratada pelos frades anteriormente citados, Savonarola aprofundou em dois pontos mais do que qualquer outro pregador: na discussão escatológica e no seu tom apocalíptico. (WEINSTEIN, 2011). Essa mensagem de Savonarola teria encontrado um terreno fértil e propício, uma vez que Florença vivia naquela época uma verdadeira febre apocalíptica (BIGNOTTO, 2019), estimulada por uma grande profusão ali de histórias sobre o fim dos tempos.

A característica que mais individualizou Savonarola entre seus pares, no entanto, foi mesmo sua fala profética. Um conjunto de narrativas de caráter profético também se faziam presentes na cidade (WEINSTEIN, 2011), o que acreditamos, segundo uma das hipóteses deste trabalho, que ajudou a alavancar seu sucesso. Segundo Martines, contudo, nenhuma vez naquele século o povo da cidade tinha ouvido diretamente de clérigo afirmações como as de Savonarola que alegava: “acredito que Cristo fala pela minha boca.” (SAVONAROLA in MARTINES, 2011, p. 47).

¹⁴⁰ “Public corruption, unequal taxes, selective applications of the laws, and harsh penalties for worker protest.” (WEINSTEIN, 2011, p. 78).

¹⁴¹ Este último foi, como Bernardino de Feltre (a quem ele apoiou em suas ações na cidade), outro agitador franciscano de Florença. Teria chegado a alterar o acento de sua fala para competir com as pregações de Savonarola depois da chegada do dominicano no local, passando a falar também sobre o fim dos tempos. Em 1493, foi proibido de pregar, acusado de atuar como espião para o duque de Milão e voltou para a Lombardia. Por algum tempo depois da apresentação das profecias de Savonarola, se tornou seu aliado, considerando-o como um homem santo. Depois de retornar da Lombardia, contudo, questionaria tanto suas profecias como seu envolvimento com assuntos políticos, desafiando-o em muitas de suas falas. (WEINSTEIN, 2011).

As suas previsões das mazelas futuras, aliás, fariam com que, ainda em 1491, um grupo de homens entre os mais eminentes na cidade, ligados a Lorenzo, solicitassem que o dominicano pregasse de forma mais tradicional, uma espécie de primeiro aviso ao frade. (MARTINES, 2011). Strathern defende que ele teria interpretado o conselho como mais uma forma de controle daqueles que detinham o poder. (STRATHERN, 2015). Oportunamente declarou que naquela cidade muitos pregadores acabavam sendo silenciados, fosse pela oferta corrupta de privilégios ou por meio de decretos. (WEINSTEIN, 2011).¹⁴²

Mais para a frente, Savonarola demarcaria sua distância com relação aos outros pregadores do local também na ação de desafiar abertamente as instituições políticas da cidade. Contudo, esse ponto estaria relacionado a fatores de ordem contingente que ocorreriam em 1494, acontecimentos que ele teria, supostamente, profetizado.

Foi no sermão da quaresma de 1492 que, além de mais uma vez criticar indiretamente Lorenzo,¹⁴³ ele também fez uma de suas mais graves previsões. Assegurava que grandes mudanças ocorreriam na península itálica (STRATHERN, 2015) com as mortes iminentes de três tiranos locais (HIBBERT, 1993), sua primeira *‘terrifica praedicatio’*. (TURCHETTI, 1998). Essas profetizações foram admitidas como possibilidades reais quanto mais conhecidas se tornavam as notícias sobre o adoecimento de Lorenzo e de Inocêncio VIII.

Ainda naquele ano, aproveitou de seu sucesso, atestado, por exemplo na ardente adesão de dois de seus confrades, Domenico da Pescia e Silvestro Maruffi, como seus seguidores e escreveu textos pastorais e devocionais como os: ‘Tratado sobre o amor de Jesus Cristo’, ‘Tratado sobre a humildade’, ‘Tratado em defesa e elogio da oração silenciosa’ e ‘Algumas muito breves e úteis regras concernentes às vidas dos religiosos.’¹⁴⁴ (WEINSTEIN, 2011, tradução nossa). Foi também nesse mesmo ano que Lorenzo o convocou para receber sua confissão no leito de morte.

O encontro foi relatado de diferentes formas pelas testemunhas, muitos descrevendo o momento de forma poética ou sobrenatural. Poliziano, cuja estima pelo frade já seria reconhecida, teria relatado que Savonarola, antes de absolvê-lo, teria solicitado que Lorenzo renunciasse a seus pecados, à sua riqueza e que restaurasse a liberdade republicana do povo. Strathern especula um suposto acordo secreto proposto por Lorenzo e firmado entre as partes,

¹⁴² Se referia, certamente, à expulsão de Feltre da cidade e às diversas ameaças de banimento sofridas por Domenico da Ponzio no mesmo sentido. (WEINSTEIN, 2011).

¹⁴³ Savonarola critica sua decisão política de aumento dos juros e de limitação da quantia passível de retirada do *Monte delle Doti* - fundo popular criado por Cosimo para ajudar as moças pobres a conseguirem dote por meio do depósito feito por suas famílias - para se apossar pessoalmente do dinheiro ali reunido. (STRATHERN, 2015).

¹⁴⁴ Não foi possível obter o acesso a essas obras.

o que o autor sugere em razão dos acontecimentos que se sucederam. O pacto seria de que Savonarola apoiaria Piero na sucessão do pai em troca de ajuda no convento. Essa seria a primeira demonstração da ambição por poder do frade.

Além de ser uma atitude discrepante com sua postura até então, o próprio Strathern diz que nenhuma fonte apoia essa história, o que faz com que ela permaneça conjectural. Com a morte de Lorenzo e meses depois a de Inocência, os prognósticos de Savonarola pareciam se confirmar. Restava apenas a morte do último tirano, que seria o rei de Nápoles. (STRATHERN, 2015). Weinstein explica que não existe nenhuma evidência de que Savonarola tenha feito, já no final daquele ano, o anúncio da profecia da descida de um novo Ciro na península (sua segunda grande profecia, aquela mais decisiva para aumento de sua fama), a não ser por seus próprios relatos (em um livro lançado três anos mais tarde), mas esse anúncio já não seria inverossímil. Essa plausibilidade, afinal, teria relação direta com a situação explicada da reivindicação francesa sobre o trono de Nápoles. (WEINSTEIN, 2011).

Strathern esclarece que Savonarola, tendo amplo conhecimento sobre os assuntos da política italiana (STRATHERN, 2015), sabia que a morte de Lorenzo, considerado um hábil diplomata, representava um risco no equilíbrio de poder na região. Sabia igualmente que Carlos VIII, com cerca de vinte anos à época, era um rapaz que alimentava muitos sonhos de conquista e glória, e que seu pai, o antigo rei, havia morrido poucos anos antes. (HIBBERT, 1993).

Imaginar que a entrada francesa ocorreria por volta daquele tempo, naquele contexto, era bastante admissível, como também representar Carlos como um novo ‘Ciro’ - já que a apropriação da imagem desse imperador persa tem um claro sentido dentro da leitura cristã de mundo. Ciro é retratado na Bíblia como o libertador do povo de Deus do exílio babilônico do século VI a.C. É mencionado em várias das passagens das Escrituras e ganha ênfase especial justo no livro do profeta Isaías, que prenuncia os feitos que o persa realizaria antes mesmo de seu nascimento.

O foco do texto bíblico não é, naturalmente (embora Ciro seja tratado como o príncipe justo), enaltecer um homem que professava uma fé pagã. O discurso expresso evidencia que o Deus de Israel, tendo ungido Ciro - um mero instrumento em Suas mãos para a libertação do seu povo escolhido - foi Quem de fato agiu. O Senhor foi quem permitiu cada uma de suas conquistas e poderia privá-lo a qualquer momento do poder e grandeza por Ele concedidos no caso do não cumprimento de Suas determinações. (LAUTER, 2015). Considerando que os florentinos já possuíam um senso de sua cidade como ocupando um lugar especial na avaliação divina (BIGNOTTO, 2019), Savonarola soube fazer o uso dessa figura cristã do salvador, que mais tarde ajudaria a legitimar seu projeto político-religioso para o local.

Sabemos que, após a morte de Lorenzo em 1492, o ferrarense não contestou diretamente o poder de Piero. Na verdade, manteve uma relação boa com o novo governante (MARTINES, 2011), fato que leva Strathern à defesa de sua controvertida ideia de um pacto tácito entre Lorenzo e o frade. (STRATHERN, 2015). Essa ideia, vale registrar, não é sequer mencionada por outros estudiosos e não tem qualquer outra sustentação.

Savonarola, desde 1491, tinha expressado sua vontade de transferir os homens de San Marco para uma região afastada para corrigir seu comportamento, no entanto, não possuía ainda a força política para tal. A atitude demonstraria, na visão de Weinstein, sua precoce vontade de reforma, mas principalmente que ele ainda não reconhecia sua missão divina fundamentalmente ligada a Florença. (WEINSTEIN, 2011). Com a morte de Lorenzo, aquele que era o maior templo dominicano da Toscana e que já pertencia à Congregação Lombarda, passava definitivamente para as mãos do duque de Milão. (STRATHERN, 2011).

O desejo antigo de Lorenzo de realizar a separação entre eles coadunava então com o interesse de reforma de Savonarola. Isso nos lembra da complexidade da relação dos Medici com o convento que tanta importância tinha para a família. Desse modo, a ajuda de Piero na solicitação do dominicano por essa separação, deve ser vista com cautela. De toda forma, foi, certamente, com a ajuda desse suporte que o pedido acabou sendo aceito pela Cúria (WEINSTEIN, 2011) e a Congregação Toscana, que existira até 1448, pôde ser recriada. Naquele ano de 1492, as baixas no número de frades do convento de San Marco, que haviam levado à extinção dessa Congregação, já tinham sido, afinal, recuperadas. (VILLARI, 2010).

Assim, Savonarola pôde determinar um rigoroso regime de jejuns, orações, comportamento, vestuário e alimentação aos centros religiosos incluídos sob sua nova condição de vigário geral, impedindo até a posse de pequenos objetos religiosos de luxo (como cruzeiros de prata). Essa radicalidade fez com que quase todas as casas, como a de Pisa e Fiesoli, tentassem resistir à incorporação (MARTINES, 2011) e construiu mais inimizades entre o frade e importantes famílias florentinas que financiavam San Marco, muitas das quais tinham filhos no local.

Sem se utilizar ainda de sua grande influência para atuar diretamente na política local, o frei Girolamo continuava afirmando suas profecias e, em 1494, começou a pregar em especial sobre a arca de Noé, fazendo referência a um castigo apocalíptico que seria mandado por Deus, mas ao qual alguns sobreviveriam. Era, como esclarece Strathern, a primeira visão na qual o frade previa de fato a salvação para o povo, o que ele procurava alcançar por meio de suas reformas. (STRATHERN, 2015). Ocorreu, naquele ano, a terceira das mortes previstas pelo profeta, a do rei Fernando de Nápoles, e, com isso, a entrada de Carlos VIII. (WEINSTEIN,

2011). Para Strathern, uma outra situação entre as forças francesas e um dos poderes italianos também ajudou a precipitar esse acontecimento:

Ludovico 'o Moro' Sforza (...) não era de fato o legítimo duque de Milão, mas (...) seu sobrinho, o jovem Gian Galeazzo Sforza, que (...) se casou com sua prima Isabella de Nápoles, a neta do Rei Ferrante. (...) Quando o pai de Isabella, Alfonso, subiu ao trono de Nápoles com a morte do idoso e enfermo Rei Ferrante, ele pretendia afirmar a reivindicação de poder de Gian Galeazzo. (...) Para fazer frente a esta ameaça, Ludovico Sforza (...) em 1493, num movimento totalmente inesperado, procurou ajuda fora da Itália, apelando para apoio a Carlos VIII. (...) Em troca de tal apoio, Ludovico Sforza prometeu que apoiaria Carlos VIII se ele optasse por fazer valer sua reivindicação ao reino de Nápoles, ao qual tinha direito um tanto obscuro por meio de sua avó paterna. (...) Carlos VIII esperava por tal oportunidade (...) [mas] assim como seus conselheiros e familiares, sabia que precisava de alguma justificativa. (STRATHERN, 2015, p. 167-169, tradução nossa).¹⁴⁵

O acordo foi, então, duplamente benéfico para Ludovico, já que assim acreditava poder neutralizar também qualquer desejo que os próprios franceses poderiam ter sobre as terras de Milão (haja vista a existência de relações de parentesco do rei com aqueles que reivindicavam o poder sobre a região). Na sequência, Carlos, com a intenção de tomar o trono de Nápoles e seguir, posteriormente, para o Oriente Próximo (STRATHERN, 2017), atravessou os Alpes, em setembro de 1494, com um imenso contingente de homens. (MARTINES, 2003).

A postura de oposição de Piero à entrada do rei uniu-se às já antigas ressalvas dos *ottimati* com relação a seu governo. Gerou insatisfação também entre o *popolo*, em razão da questão dos impostos e dos impactos da expulsão dos comerciantes florentinos da França. Dessa maneira, Weinstein diz: “Piero havia decepcionado tanto os *ottimati* (...) quanto o *popolo*. (...) Seus conselheiros seniores instaram-no a restaurar *avita civile* (para muitos deles um eufemismo para governo oligárquico)” (WEINSTEIN, 2011, p. 105, tradução nossa)¹⁴⁶. A possibilidade do surgimento de uma revolta na cidade parecia cada vez mais real.

Àquela altura, bilhetes anônimos se espalhavam pela cidade solicitando que o governante renunciasse e a sociedade voltasse a viver sob a liberdade republicana. Martines,

¹⁴⁵ “Ludovico ‘il Moro’ Sforza (...) was not in fact the rightful Duke of Milan, but (...) his nephew, the young Gian Galeazzo Sforza, who (...) married his cousin Isabella of Naples, the granddaughter of King Ferrante. (...) When Isabella’s father Alfonso ascended to the throne of Naples on the death of the aged and ailing King Ferrante, he intended to assert Gian Galeazzo’s claim to power. (...) In order to counter this threat, Ludovico Sforza (...) in 1493, in a wholly unexpected move, he sought help from outside Italy, appealing for support to Charles VIII. (...) In return for such support, Ludovico Sforza promised that he would support Charles VIII if he chose to enforce his claim to the kingdom of Naples, to which he had somewhat obscure entitlement by way of his paternal grandmother. (...) Charles VIII had been waiting for such an opportunity (...) [but] as well as his advisers and family, knew that he needed some justification.” (STRATHERN, 2015, p. 167-169).

¹⁴⁶ “Piero had disappointed both the *ottimati* (...) and the *popolo*. (...) His senior advisors urged him to restore the *vita civile* (for many of them a euphemism for oligarchic rule).” (WEINSTEIN, 2011, p. 105).

com precisão, reconhece que estava formado o quadro para uma ‘exacerbação do sentimento público’. (MARTINES, 2011). Savonarola, por sua vez, enquanto Piero decaía no conceito popular, reunia mais seguidores com a suposta realização de suas profecias, “a história estava dando lugar à realidade apocalíptica.” (STRATHERN, 2015, p. 180, tradução nossa).¹⁴⁷

Diante da desestruturação do governo e do pavor da aproximação do rei francês, o discurso de Savonarola de que aqueles males se deviam aos pecados do povo e dos clérigos traziam uma explicação para os acontecimentos. Ao mesmo tempo, ele parecia personificar a única esperança para o povo e ajudava a conter o desespero popular com seus sermões. Nesse momento, começaram a chegar a Piero acusações de que o frade estaria pedindo por sua derrubada. (STRATHERN, 2015). A verdade é que, embora ele continuasse a discutir sobre a tirania, fazendo de fato ataques indiretos à Piero, manteve o costume de não mencionar nomes. (VILLARI, 2010). Teria dito: “comecei a esperar vivamente que minha profecia não seria absoluta, e que se o povo florentino fizesse penitência, Deus diminuiria o rigor de seu julgamento.” (SAVONAROLA, 1494 in BIGNOTTO, 2019, p. 15).

3.1.5 A suposta realização da grande profecia de Savonarola e o envolvimento político do frade

Depois do acordo feito entre o governante florentino e Carlos VIII, o desagrado se instalou de vez na cidade. Foi quando a *Signoria* mandou sua própria embaixada de quatro homens para negociar com o rei e começou a discutir como reestabelecer um ‘bom governo’ na cidade. (WEINSTEIN, 2011).

Piero Capponi,¹⁴⁸ originalmente escolhido pelo Medici como gonfaloneiro de justiça, permaneceu à frente da magistratura (STRATHERN, 2015) e teria escolhido pessoalmente Savonarola como um dos embaixadores, vendo-o como um homem inteligente e de vida santa. Para Strathern, isso acabaria tornando o ferrarense o verdadeiro líder da cidade (STRATHERN, 2015) naquele momento de vácuo do poder mediciano. (STRATHERN, 2017). O fato de Capponi ter mobilizado a ideia da verdade profética de Savo-

¹⁴⁷ “History was giving way to apocalyptic reality.” (STRATHERN, 2015, p. 180).

¹⁴⁸ Sua família já era uma das mais importantes no governo florentino desde os tempos pré-medicianos do governo oligárquico. Em 1494, segundo Brown, menos em razão de posições políticas do que pelo embate de interesses entre o banco de sua família e o do governante florentino, os Capponi começaram a criticar Piero di Lorenzo. Piero Capponi foi embaixador florentino na França no ano de 1493 e chegou a avisar o Medici da tentativa de conluio de seus primos (que seriam mais tarde presos por esse motivo) com o rei francês contra seu governo em Florença. Em julho de 1495 diria que só seria possível governar em Florença com o consentimento do povo, não por meio da lei, mas sim pela aceitação tácita destes. (BROWN, 2011). Com efeito, na altura da chegada do rei francês ele ajudou a derrubar os Medici e tomou no novo governo republicano uma postura de tentativa de reassseguramento de sua posição enquanto ‘patrício’ florentino. Sugeriu propostas que beneficiariam a elite e setornou mais hostil a Savonarola. (WEINSTEIN, 2011).

rola, independente de possíveis motivos escusos para tal, comprova que a justificativa já tinha força. De fato, “mais e mais florentinos aceitaram frei Girolamo não apenas como um verdadeiro profeta, mas como *seu* profeta”. (WEINSTEIN, 2011, p. 112, grifo do autor, tradução nossa).¹⁴⁹ Savonarola aceitou participar da embaixada, dizendo que não teria o propósito de discutir a situação de pessoas privadas (referência a Piero de Medici), mas apenas buscar a salvação da cidade, atuando como um estabelecedor da paz. (WEINSTEIN, 2011).

A embaixada teria saído no dia 5 de novembro e, no dia 9, alcançou o rei, Piero de Medici, que havia retornado à cidade um dia antes e foi expulso de Florença. (MARTINES, 2011). O fato de seu irmão ter fugido com trajes dominicanos e ter escondido alguns dos tesouros da família em *San Marco*, como pontua Strathern, causa indagações. A suposição desse autor é de que a amizade que existia entre Pico e as duas partes é que teria possibilitado esses fatos. (STRATHERN, 2017).

As prédicas sobre a tirania e sobre a necessidade de mudanças sociais do frei Girolamo teriam contribuído com o cenário florentino na expulsão de Piero (WEINSTEIN, 2015) e sua conversa com o rei também colaborou na definição do destino de Florença. Assim que encontrou Carlos VIII, saudou-o como o instrumento de justiça divina, o flagelo de Deus que ele tanto anunciara contra os tiranos italianos, sendo sua chegada motivo de alegria. Alertou-o, no entanto, de que ele deveria poupar os florentinos em sua passagem pela Itália e seguir seu caminho, já que caso descumprisse os planos do Senhor, Ele voltaria contra si Sua ira.

A crença do rei nas profecias de Savonarola e na vontade de Deus teriam mesmo levado-o a solicitar uma reunião individual com o frade. A intervenção do dominicano foi, portanto, realmente, um dos multifatoriais elementos que ajudaram a livrar a cidade de um possível ataque francês.

De volta à cidade no dia 11, pregou ao povo para que recebesse pacificamente o rei, afirmando que teria recebido de sua parte a promessa de que não atacaria os florentinos. Na ocasião, demandou ainda que os antigos apoiadores dos Medici fossem perdoados, uma tentativa de restaurar a harmonia cívica perdida mais uma vez. (STRATHERN, 2015). Encorajou o povo a agradecer a Deus a forma como a revolução (representada pela renovação do governo que vinha ocorrendo e que ele teria predito ao rei) ocorreu na cidade, em suas palavras, sem derramamento de sangue. (WEINSTEIN, 2011).

A necessidade de estabelecimento da ordem era mesmo fundamental naquele momento para a chegada do rei e para a posterior criação de um novo governo. O frade continuou a oferecer sermões até a véspera da entrada do rei, no dia 17, trazendo já então elementos que

¹⁴⁹ “More and more Florentines accepted fra Girolamo not only as a true prophet but as *their* prophet.” (WEINSTEIN, 2011, p. 112, grifo do autor).

comporiam sua visão final de um plano político para Florença. (STRATHERN, 2015). Também aproveitou sua notoriedade e a densa atmosfera religiosa que fomentava (MARTINES, 2011) para transcrever muitos de seus sermões, criando registros escritos de suas falas. (FUBINI, 2010). Sobre isso, Weinstein pondera: “negar que a ambição desempenhou um papel na ascensão de Savonarola à proeminência seria inútil. É mais frutífero considerar para que fins ele dirigiu sua ambição e em que medida ele permaneceu fiel a esses fins, enquanto se movia para o centro das atenções.” (WEINSTEIN, 2011, p. 2, tradução nossa).¹⁵⁰

Villari esclarece que, naquele momento, “Piero Capponi (...) tornou-se o braço direito da república, da mesma forma que Savonarola tornou-se o seu coração e a sua alma.” (VILLARI, 2010).¹⁵¹ Ainda que não se posicionasse abertamente contra os Medici, ele estava cada vez mais alinhado com aqueles que derrubaram Piero. Chegou a dizer que a destituição do antigo poder em Florença era a realização verdadeira da vontade divina.

Bignotto defende que foi somente nesse decisivo ano de 1494, portanto, que o frade se tornou de fato um ‘homem político’ - no sentido de que foi somente com a chegada do rei que começou a tratar e a atuar em questões mais imediatas e urgentes da cidade. (BIGNOTTO, 2019). É impreciso, em especial para esse período da história, delimitar um campo como meramente religioso, sendo necessário colocar a afirmação do autor em perspectiva, como já o fizemos. De todo modo, porém, “ao ser levado (e de certa maneira ter escolhido) a exercer cada vez mais influência política, seus sermões passaram a mesclar algo sobre as mais calorosas questões do momento.” (MARTINES, 2011, p. 80).

Por esse motivo é que os sermões que nos servirão de fonte de investigação no capítulo seguinte serão aqueles enunciados e registrados a partir desse ano. Quando o rei francês entrou, enfim, na cidade, os homens da *Signoria* já se referiam a ele como o libertador de Florença e da Itália, nos mesmos termos usados por Savonarola.

Durante os dias em que os franceses estiveram na cidade, houve um aumento de tensão entre o exército e a população e ainda entre os magistrados e o rei. Esses últimos se deram em decorrência das questões que envolviam a readmissão de Piero. Ela era desejada por Carlos VIII, haja vista a aliança que formou com o Medici e os termos do acordo que o monarca havia firmado com ele, mas era repugnada pelos líderes florentinos do momento, que afirmavam lutar pela liberdade. Savonarola tomou parte algumas vezes desse problemas.

¹⁵⁰ “To deny that ambition played a role in Savonarola’s rise to prominence would be pointless. It is more fruitful to consider to what ends he directed his ambition and to what extent he remained true to those ends as he moved into the limelight.” (WEINSTEIN, 2011, p. 2).

¹⁵¹ “Piero Capponi (...) became the right hand of the republic, in much the same way as Savonarola became his heart and soul.” (VILLARI, 2010).

Recorriam a ele como uma figura que poderia ajudar a resolver os embates. (WEINSTEIN, 2011). A demora para a saída definitiva do rei, mesmo depois de firmado um novo acordo, fez mais uma vez com que a intervenção diplomática de Savonarola fosse solicitada. A preservação da paz foi vista na época como mérito seu e de Capponi. (STRATHERN, 2015).

3.1.6 O declínio do prestígio do profeta e sua execução

Os inimigos do frade admitiram, então, que a cidade estava submetida a seu poder (WEINSTEIN, 2011). Entendiam que a criação do órgão do Grande Conselho e as outras mudanças que começaram a ser feitas pelo novo governo em prol de um certo ‘republicanismo’ se deviam à sua interferência e sua vida passou a estar permanentemente sob perigo. (MARTINES, 2011).

Além da disputa pelo poder político, os mais ricos rejeitavam as ações de transformação de Florença na ‘Cidade de Deus’, na ‘Nova Jerusalém’, por não desejarem se desfazer de suas posses e vaidades. Foi quando se delinearam com clareza dois grupos na cidade. De um lado os opositores do frade, os ‘*arrabbiati*’ (bravos), formados essencialmente de homens da elite, desejosos da volta do governo oligárquico, e, de outro os já mencionados ‘*piagnoni*’. Como explica o autor, esse último não era formado somente por mercadores das classes médias burguesas e pelo *popolo minuto*, mas também por filósofos e homens influentes, alguns da própria *Signoria*. Além da cidade estar assim dividida, sendo o frade seu ponto de cisão, ele possuía ainda um rival extremamente poderoso fora de Florença, o papa Alexandre VI.

Alvo antigo de muitos dos ataques do pregador, pouco depois de ter permitido a passagem de Carlos por Roma, ele decidiu criar uma Santa Liga, em abril de 1495, contra o francês. A recusa florentina de união à causa, justamente em razão do acordo feito com os franceses, fez com que o papa convidasse Savonarola para Roma.

O frei Girolamo, contudo, entendendo o gesto do papa como uma ameaça (STRATHERN, 2017), alegou, além de problemas de saúde, a existência de atentados contra sua vida dentro da cidade - motivo pelo qual, inclusive, tinha passado a andar com guarda-costas, não podendo arriscar uma saída de Florença (STRATHERN, 2015). Uma vez que o papa havia justificado seu pedido pela necessidade de esclarecimento de Savonarola de seu suposto dom profético, Savonarola respondeu que logo lançaria seu *Compendium revelationum*, no qual suas profecias seriam clarificadas.

Se a reação da cúria romana a essa resposta foi bastante negativa, na cidade, a não adesão à liga italiana e apoio do ‘invasor’ também rendia ainda mais conflitos para o frade.

Por cartas, ele cobrava de Carlos que cumprisse a renovação da Igreja, estando ainda receoso de que o rei saqueasse Florença no momento de sua volta para a França ou que ajudasse Piero em um possível regresso à cidade. Nenhum dos dois receios se concretizou, mas a imagem do rei francês como um novo Ciro foi desvanecendo à medida que sofria grandes perdas para a Santa Liga em sua volta para a França (WEINSTEIN, 2011), entre julho e agosto, depois dos dois meses que passou dominando Nápoles.

A situação se tornou ainda pior quando ele se recusou a pagar as contas pelo período em que se alojou na cidade e por não ter devolvido efetivamente alguns dos territórios ocupados em sua passagem aos florentinos. (STRATHERN, 2017). Nesse meio tempo, o papa lançou uma bula que determinava que o frade estava proibido de continuar com suas pregações e que o convento de San Marco deveria retornar ao domínio da Congregação Lombarda para que, assim, o ferrarense fosse devidamente investigado com relação às suas heréticas declarações de que conversava diretamente com Deus. (STRATHERN, 2015).

Impossibilitado de oferecer seus sermões, Savonarola deu início a uma verdadeira guerra de propaganda, assim como a que teria ocorrido durante a Conspiração Pazzi, um dos primeiros momentos em que a nova tecnologia da imprensa foi utilizada de tal forma. Ele traduziu do latim algumas de suas obras e providenciou sua rápida propagação. Pelo menos seis gráficas passaram a lançar diversas edições de seus trabalhos, sendo ele, na leitura de Martines, possivelmente o autor mais publicado na península naquele final de século. (MARTINES, 2011).

A *Signoria*, antes desses ataques impressos, teria escrito uma carta ao papa exaltando tudo o que o frade havia feito por Florença. Enquanto isso, o dominicano explicava que nunca tinha afirmado ‘expressamente’ ser um enviado de Deus, mostrando, nas acusatórias palavras de Weinstein, que sua memória podia ser seletiva. Em todo caso, defendeu, por meio de passagens das escrituras, a legitimidade da existência dos profetas e afirmou ter dito verdades transmitidas por Deus (WEINSTEIN, 2011) e que ainda tinha outras a revelar.

A luta entre o gigante e o anão, como coloca Martines, que se dava no campo religioso-doutrinal (já que o pontífice não mobilizou em seus ataques os assuntos políticos que os envolviam) (MARTINES, 2011), ainda estava só começando. O frade logo voltou a oferecer seus sermões, recebendo apoio, ainda que discreto, da *Signoria*. O papa àquela altura não teria condições de excomungá-lo, tendo apenas lançando um novo breve na intenção de silenciar o ferrarense. De fato, a ligação do dominicano com Carlos VIII, que desejava voltar para a península e era assim instigado pelo frade para que cumprisse a renovação da Igreja, ainda representava riscos ao papa. (STRATHERN, 2015). Alexandre VI teria até mesmo oferecido

um cargo cardinalício a Savonarola nesse meio tempo. Como resposta recebeu uma declaração que já mostrava o vislumbre do frade com relação a um futuro martírio, tendo afirmado preferir outro chapéu vermelho, pintado de sangue. (HIBBERT, 1993).

Após as pregações da quaresma de 1496, ele, auxiliado pelos meninos da cidade que o seguiam, recolheu todo tipo de objeto luxuoso, pagão ou que remetia a futilidades e jogos e realizou sua primeira ‘fogueira das vaidades’. O evento que se repetiu no ano seguinte e mostra seu forte poder de mobilização na cidade (STRATHERN, 2015), embora ele não tenha sido o primeiro a fazê-lo. A própria reunião de jovens meninos já era comum entre as confraternidades espirituais da cidade. Weinstein, de forma perspicaz, afirma sobre a atuação do frade, “a conquistade Savonarola (...) foi investir ideais e práticas tradicionais com um novo significado e urgência.” (WEINSTEIN, 2011, p. 184, tradução nossa).¹⁵²

Pouco tempo depois, foi enviado um comitê eclesiástico para investigá-lo, mas não obtiveram provas de heresia. Tão logo isso ocorreu, o papa chegou a atacar os florentinos, porém, sem sucesso. De todo modo o governo perdia cada vez mais a aprovação da população devido às despesas da guerra de retomada de Pisa. Ela havia sido cedida pelo governo de Florençapara o rei francês durante o tempo que durasse sua passagem, conforme acordado.

A morte de Capponi nessa guerra trouxe ainda mais instabilidade para a cidade e o frade era cada vez mais questionado com relação à efetivação de sua profecia de renovação da Igreja por meio de Carlos VIII. Em 1497, o papa conseguiu realizar uma aliança entre a Santa Liga e o rei francês, agravando a situação de Savonarola.

A descoberta de uma armadilha montada no púlpito onde ele pregaria, dias depois da tentativa falha de Piero em retornar para a cidade, em maio, seguida por uma tentativa de ataque direto a Savonarola enquanto pregava, demonstrou que ele ainda tinha bastante suporte na cidade. (STRATHERN, 2015). Mesmo proibido de pregar naquele dia pela *Signoria*, supostamente devido à peste que retornara, muitos florentinos se equiparam para defendê-lo nesse momento. Seus apoiadores, no entanto, não eram capazes de protegê-lo do poder papal.

Alexandre VI teria criado a Congregação Toscana-Romana no final do ano anterior a fim de submeter San Marco ao seu domínio. Porém, Savonarola (que declarava cada vez mais abertamente que não temia ser martirizado, sendo, na verdade, esse o seu desejo) e seus homens se recusaram a se enquadrar na nova Congregação. Agora que o rei francês estava do seu lado, o papa pôde, enfim, como resposta a tais atitudes do frade, realizar sua excomunhão e ameaçar quem quer que continuasse a defendê-lo com a mesma pena.

¹⁵² “Savonarola’s achievement[s] (...) was to invest traditional ideals and practices with new meaning and urgency.” (WEINSTEIN, 2011, p. 184).

A mensagem sobre a possível excomunhão dos apoiadores do frade chegou à cidade no mesmo dia em que uma nova lei de reforma das eleições era aprovada no Grande Conselho. Ela tinha sido fortemente articulada pelos *arrabbiati*, que já vinham aumentando suas críticas ao próprio órgão do Grande Conselho. No seu gesto de maior afronta até então, o frei Girolamo afirmou em mensagem a seus aliados (alguns deles poderosos eclesiásticos, que já deixavam de tentar defender sua posição ao lado de Bórgia) que um papa só deveria ser obedecido se de fato representasse Deus. Para ele, esse não era o caso de Alexandre VI. Disse ainda que aquelas tribulações que viviam já eram esperadas, eram parte do plano divino. Ele insiste na ideia de seu martírio e não cede a nenhuma das exigências papais.

Orientou na ocasião, de novo, que fosse concedido o perdão político, porém, o fez de modo pouco incisivo (diferente de sua muito mais intensa campanha em favor da clemência depois da expulsão de Piero em 1494). Weinstein afirma que essa sua defesa contra as vingativas violências na cidade, aliás, não se impôs por muito tempo. Afinal, considera, o medo da volta do tirano era fortemente alimentado por ele. (WEINSTEIN, 2011). Ele estava, de fato, mais recluso até o início de 1498, dedicando-se a produzir livros como seu *‘Triumphus Crucis’*, e na leitura de Strathern, o fato do ferrarense não ter tentado impedir, efetivamente, a execução de cinco homens, acusado de traição pelo governo, seria um comportamento calculado de defesa do poder republicano e do Grande Conselho e assim de seu próprio poder. (STRATHERN, 2015).

Embora essa análise sobre as motivações políticas de Savonarola em relação a essa situação não possa ser completamente sustentada, o caso serviu como estímulo para o aumento de acusações de que o frade reunia uma *intelligenza* em torno de si. Esse tipo de grupo secretode deliberações políticas (WEINSTEIN, 2011), também chamado de ‘seitas’ ou ‘partes’ (reprovadas pelo frade), eram proibidas na cidade exatamente em razão do surgimento de tiranias na Itália por esse meio.

Porém, segundo Martines, o único grupo que parecia expressar características que de fato se assemelhavam a uma verdadeira seita política era aquele que vinha se formando com os mais ferrenhos adversários do frade. Eram os *Compagnacci* (Brutos ou Maus companheiros), que tinham alguma coesão interna, mas não um programa definido. Mesmo que, por três anos, as *Signorias* tenham sido formadas em grande medida pelos homens do frade, não existem provas de quaisquer encontros privados que ocorreriam no convento para debater assuntos políticos. Savonarola pedia, na prática, abertamente em seus sermões que o povo votasse nos ‘bons homens’, mas não mencionava grupos específicos.

De todo modo, a execução de cinco homens ocorrida na cidade seria, para Maquiavel, o ponto de virada da sorte do frade, que depois de sustentar o discurso de reconciliação em

1494, cada vez mais levantava em seu lugar a bandeira da justiça, afirma Martines.¹⁵³ Embora seus seguidores fossem chamados de crédulos supersticiosos e ele fosse acusado de corromper os antigos costumes da cidade, a *Signoria* ainda tentava conseguir a revogação da excomunhão do frade, apresentando-o como um ícone da nova república. (MARTINES, 2011). Pouco depois, aliás, pareceu ocorrer uma nova virada de ventos. Foi com a perspectiva da possível volta de Carlos à Itália que esse mesmo órgão, apostando no cumprimento da profecia de renovação, mandou produzir um medalha de bronze em homenagem ao frade com a espada do Senhor acima da cidade que representaria Roma.

Savonarola foi voltando, aos poucos, a pregar na cidade, no início sem a presença dos magistrados, mas na sequência com o aval e participação desses. (WEINSTEIN, 2011). Além disso, tentou reunir o rei francês, o rei espanhol e o imperador germânico para realizar um Concílio da Igreja para destituir Alexandre VI. A *Signoria* eleita para governar em janeiro e fevereiro encomendou-lhe a produção do tratado sobre o governo local. No documento, expôs suas convicções, foi o ápice da elaboração de seu pensamento político sobre a cidade.

O frade e o governo florentino não ficariam impunes pelos seus desacatos. O papa ameaçava coletivamente os florentinos com a excomunhão, caso não fosse realizada a prisão e o envio de Savonarola para Roma. Nenhum apelo feito pelos cidadãos importantes da cidade sobre o bem promovido por suas pregações ou sobre o perigo de um levante popular local, caso ele fosse preso, teve resultados. Proibido de falar pelos seus próprios apoiadores, alterava-se drasticamente a atmosfera local e, em março, foi eleita uma *Signoria* menos inclinada a defendê-lo, mas ainda receosa das repercussões de realizar sua prisão.

Nesse ínterim, entretanto, um frade franciscano de Florença desafiou Savonarola a um ordálio pelo fogo. Se o dominicano conseguisse atravessar as chamas sem se queimar estaria comprovada a verdade de suas profecias pela especial proteção concedida a ele por Deus. Foi

¹⁵³ De fato, como veremos no terceiro capítulo, antes desse episódio o frade teria insistentemente pedido que fosse aprovada na cidade uma lei por meio da qual qualquer cidadão poderia apelar de sua condenação. Contudo, diz Maquiavel, ao argumentar, de forma teórica, que o não cumprimento de uma lei produz mau exemplo, em especial, quando ela não é cumprida justamente por quem a criou, diz que a lei de apelação sugerida pelo frade se encontrava entre aquelas que, influenciadas por Savonarola, deveriam garantir a liberdade dos cidadãos. Entretanto: “Mal confirmada essa lei, que Savonarola tinha proposto havia muito tempo, e que só com dificuldade conseguiu fosse adotada, cinco cidadãos foram condenados pela *Senhoria* por atentar contra a segurança do Estado. Os acusados quiseram apelar, o que não lhes foi concedido, violando-se assim a lei. Este episódio contribuiu, mais do que qualquer outro, para prejudicar o crédito de Savonarola. Se ele considerava o apelo uma instituição de utilidade, deveria fazer observar a lei; em caso contrário, não deveria ter feito tantos esforços para que fosse aprovada. Estes fatos foram ainda mais marcantes porque nunca se ouviu Savonarola, nos sermões que pregou depois da violação da lei, acusar ou justificar os que a tinham violado — porque não queria desaprovar uma ação que lhe trouxera benefício mas, ao mesmo tempo, porque não podia justificar os que assim tinham agido. Com isto revelava seu caráter faccioso, e a ambição que o dominava, perdendo a reputação, e atraindo acusações gerais.” (*Discorsi* I, 45, §2-3, p. 145-146).

Domenico da Pescia, o seguidor do ferrarense que vinha substituindo-o na realização de pregações (enquanto ele estava impedido de fazê-lo) quem aceitou participar do ordálio em seu nome.

Todavia, no dia marcado para o feito, sob a supervisão da *Signoria*, após uma longa discussão sobre a licitude do desejo de Domenico em carregar uma hóstia em sua travessia pelo fogo, uma forte chuva teria posto fim ao evento. Embora alguns dos *frateschi* enxergassem no imprevisto um sinal divino, essa estava longe de ser a opinião mais popular. O próprio fato de Savonarola não ter-se disposto a submeter-se a tal prova era motivo de desconfiança. Na volta dos dominicanos ao convento, as manifestações de rejeição foram intensas, com gritos e tentativas de ataque. (MARTINES, 2011). Coincidentemente, naquele mesmo dia de abril, Carlos VIII seria encontrado morto na França. Isso foi visto pelos florentinos como um mau indicativo dos céus com relação a Girolamo. (WEINSTEIN, 2011).

No dia seguinte, um cerco foi armado, encorajado pelos opositores do frade, em torno de San Marco. (STRATHERN, 2015). Entre os seguidores do frade que ali se encontravam, muitos dos quais tinham também se oferecido para participar do ordálio, estava, inclusive, Francesco Valori, um dos membros da *Signoria*, que saiu em busca de ajuda, acabando, contudo, morto pelos revoltosos. Apesar de Savonarola ter solicitado que seus homens não usassem de violência, eles revidaram aos ataques. Oito horas depois, os guardas da *Signoria*, que haviam tomado as rédeas da ação, conseguiram invadir o prédio levando Savonarola e seus dois aliados para o palácio governamental (WEINSTEIN, 2011). Pouco mais tarde, seria emitida anistia geral para os crimes daqueles dias. (MARTINES, 2015).

As armas encontradas no convento para defesa foram usadas por seus inimigos para afirmar que Savonarola pretendia tomar o poder na cidade. Nas eleições seguintes, realizadas para o Grande Conselho, nenhum *Piagnoni* teve permissão de participar; sendo muitos presos na tentativa (frustrada) de conseguir provas contra o ferrarense. Um curto impasse entre o governo local e o papa sobre as decisões a serem tomadas ocorreu concomitante a uma sequência de sessões de tortura do frade e seus dois aliados durante mais de um mês. Então, Savonarola teria supostamente confessado a falsidade de suas profecias e sua ambição política, resultando na sua condenação e de seus companheiros à pena capital. (STRATHERN, 2015).

O fato, de todo modo, é que certas fontes, diz Martines, comprovam que, antes mesmo das inquirições, a sentença de Savonarola já estaria determinada. Dessa forma, em 23 de maio foram enforcados os três homens, entregues pelos representantes do papa ao braço secular florentino. Em seguida, seus corpos foram queimados para eliminar qualquer resíduo que pudesse ser transformado em relíquia (MARTINES, 2011) e, mesmo suas cinzas tendo sido

jogadas no Arno, segundo Strathern, alguns florentinos ainda tentaram guardar alguns restos. (STRATHERN, 2017).

As mortes teatralizadas demonstravam o sucesso dos opositores de Savonarola, que teriam, antes do evento, divulgado suas confissões e assim neutralizado qualquer apoio que o frade ainda pudesse ter. (WEINSTEIN, 2011). Depois da eliminação de Savonarola, seus inimigos, dominando o governo, implementaram um outro conjunto de ações para extirpar o que restava de sua influência e tentar impedir que ele fosse transformado em um mártir. Iniciou-se o que Martines denominou de uma vingança, especialmente simbólica, por parte da Igreja e do governo de Florença.

Muitos frades de San Marco foram transferidos para outros conventos, o local foi fechado por meses à entrada de qualquer leigo, seu sino (*'la piagnona'*, usado durante o cerco para chamar apoiadores) foi retirado e os homens que continuaram no convento tiveram seu hábito, austero no tempo de Savonarola, alterado. Foi determinado o confisco dos escritos do profeta e quem desobedecesse estaria sujeito à excomunhão. Muitos antigos apoiadores foram torturados e banidos da cidade; na vida cotidiana, as questões morais foram bastante abrandadas. Os seguidores de famílias menos proeminentes perderam seus direitos políticos e os das casas mais importantes, apenas temporariamente afastados, mantiveram sua posição, tendo, no entanto, que pagar multas para o governo. (MARTINES, 2011).

O governo de base civil estabelecido com a ajuda de Savonarola, no entanto, manteve-se, e mesmo os inimigos mais ferrenhos do frade desejariam então impedir a volta dos Medici. Além das funções práticas, o Grande Conselho, cuja implantação foi ajudada pelo frade, como veremos, teria passado a significar para muitos florentinos a incorporação do antigo ideal de fundo republicano. Desse modo, sua manutenção estaria, sem dúvida, relacionada a sua memória. Independentemente, já em 1502, uma alteração foi aprovada determinando que o cargo de gonfaloneiro da justiça deveria durar por toda a vida (o que contrapunha os princípios republicanos. Ao ocupante do cargo, no entanto, caberia o cumprimento de várias das metas políticas propostas pelo frade e um discurso republicano, que em muito se assemelhava ao do clérigo, era ainda usado como base do poder desse representante do povo.

O 'fenômeno Savonarola' não teria chegado ao fim com sua morte. A entrada do rei Luís XII, filho de Carlos, na Itália, em 1499, foi vista por muitos como o momento em que o plano divino anunciado por Savonarola seria cumprido. Alguns anos depois, a propagação de uma campanha moral e política que enxergava Savonarola, Valori, Domenico da Pescia e Silvestro Maruffi como quatro mártires demonstram a força que a mensagem de Savonarola manteve na cidade. Nos anos iniciais do século XVI, os frades de San Marco reanimaram de fato os ensinamentos do ferrarense e muitos homens surgiram na cidade colocando-se como

profetas. Alguns deles viam, inclusive, na morte de Savonarola um último sinal de que a Igreja seria não somente renovada, mas sim destruída. Outros afirmavam o lugar de Florença como a Nova Jerusalém, onde o povo se uniria contra qualquer seita tirânica, aos moldes do que dizia o frade.

A família Medici não demorou muito para retomar o poder na cidade. Primeiro com a derrota de Luís pela Santa Liga, em 1512, quando Giovanni de Medici instalou uma *balia* que colocou o poder nas mãos de poucos e extinguiu o Grande Conselho e o Conselho dos oitenta. Esse governo durou pouco, mas, em 1530, os Medici retornaram de forma definitiva a cidade. Ainda assim, contudo, sofreram resistência. Após sua primeira volta, houve um saque de Roma no momento em que um Medici ocupava o papado e o povo de Florença interpretou o episódio como o flagelo da Igreja que Savonarola mencionava. Isso disparou uma revolta na cidade, instaurando-se de novo um governo de base republicana, ligado aos *Piagnoni*. Por um rearranjo de forças, todavia, os Medici retornaram, banindo aqueles que carregavam memória do frade e destruindo até mesmo suas instituições de caridade (WEINSTEIN, 2011) da ‘República de Cristo’. (STRATHERN, 2015).

O movimento político de Savonarola foi destruído na cidade, mas, mesmo assim, o frade não foi esquecido. Seu nome e suas ideias continuaram a repercutir no local. Foi produzido um culto em torno de sua imagem, com a criação de biografias hagiográficas, seu legado se espalhando pela Itália.

Sua atuação política seria comentada por homens famosos como Maquiavel e o historiador e político florentino Francesco Guicciardini, influenciando líderes políticos no século XVI. No que diz respeito a essa avaliação de sua ação, que nos aponta para pelo menos uma das maneiras pelas quais a figura do frade foi inscrita na posteridade, frisemos as interpretações do primeiro autor referido. Ele foi um dos maiores nomes da teoria política do século XVI e o mais reconhecido entre os florentinos. A posição do pensador com relação ao frade, que demonstra um desses vieses de como ele foi rememorado e lido por seus contemporâneos, é crítica. Ele reconhece seus feitos, mas questiona e apresenta provocações sobre seu comportamento.

Assim, vemos Maquiavel afirmar que “a república de Florença havia reformado seu governo sob a influência de frei Savonarola, cujos escritos dão prova de ciência, sabedoria e virtude” (*Discorsi* I, 45, §2, p. 145) e que, portanto, “sobre um homem tão extraordinário só se deve falar com respeito” (*Discorsi* I, 11, §13, p. 59). Ele chega mesmo a dizer que grandes acontecimentos sempre são previstos de alguma forma, colocando o caso da profecia de Savonarola sobre a descida de Carlos VIII como um exemplo. Considera que, com efeito, o clérigo alcançou sucesso em convencer os florentinos, que “não se julgam ignorantes ou

grosseiros” (*Discorsi* I, 11, §13, p. 59), da verdade de seu lugar como profeta, embora ele mesmo não fosse capaz de avaliar a autenticidade dessa alegação do frade.

Por outro lado, Maquiavel também diz que o sucesso atingido por Savonarola com esse convencimento não resultou em poder político direito e suficiente em suas mãos. Para ele, esse poder seria necessário para fazer valer uma intenção que o filósofo acredita que estaria subjacente nos sermões do frade e que seria também fundamental para um cidadão realizar uma boa obra: a eliminação dos homens invejosos. (*Discorsi* III, 30, §8, p. 390). Por depender de outros para completar seus propósitos e por não ter capacidade ou condições de sozinho forçara realização de seu projeto de governo - que incluía a “coisa mais difícil, [...] de êxito mais duvidoso, [...] mais perigosa” (MAQUIAVEL, 1973, p. 30), o procedimento de passar novas leis¹⁵⁴ - é que Maquiavel coloca Savonarola no rol dos profetas desarmados. Se é “fácil persuadi- los [os povos] de uma coisa, mas [...] difícil firmá-los na persuasão” (MAQUIAVEL, 1973, p.31), o ferrarense, diferente de homens como Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, não conseguiu manter, por sua autoridade individual, a imposição da crença nas vantagens de sua reforma entre os habitantes de Florença. (MAQUIAVEL, 1973).

Por fim, em uma carta a um amigo, que não foi escrita para ser publicada e redigida enquanto o frade ainda era vivo, os ataques de Maquiavel a Savonarola são ainda mais agudos. Pela primeira vez, o pensador o acusa de faccioso, o que repetiria em seus *Discorsi*. Ele ainda vai além. Julga que muitas de suas declarações, naquele momento final de vida, quando já se encontrava fortemente ameaçado e sua inclinação para causar terror com suas palavras teriam se intensificado, tinham como objetivo reunir e revigorar seu ‘partido’ contra os adversários. O filósofo vê nessa atitude uma clara demonstração do temor do frade. Era por esses motivos que ele teria chegado ao ponto de declarar serem seus oponentes seguidores do diabo, declara. Essa era a prova, para Maquiavel, de que Savonarola ainda “continua[va] agindo de acordo com os diferentes momentos e tornando suas mentiras plausíveis”. (MAQUIAVEL, 1961, p. 88, tradução nossa).¹⁵⁵

As impressões recolhidas em seu tempo por Maquiavel facultam um vislumbre sobre o impacto do legado do ferrarense sobre os florentinos e sobre a complexidade desse legado. Embora o pensador do século XVI assuma um tom recriminatório ao falar do pregador, ele não pode ignorar suas conquistas e o seu significado na história da cidade. Por tudo isso, se comprova sua importância para o pensamento político. Mas ela esteve longe de se restringir

¹⁵⁴ Já que: “o novo legislador terá por inimigos todos aqueles a quem as leis antigas beneficiavam, e terá tímidos defensores nos que forem beneficiados pelo novo estado de coisas.” (cap 6, p. 30).

¹⁵⁵ “Keeps on working with the times and making his lies plausible.” (MACHIAVELLI, 1961, p. 88).

somente a esse âmbito. Notamos como a fé do pregador, seu ataque aos senhores e sua relação com o Grande Conselho se mantiveram presentes no espírito republicano florentino por muito tempo e como repetidas vezes sua memória foi recuperada pelos florentinos e como outros indivíduos tentaram retomar suas ideias e repetir suas propostas. Numa data tão distante quando o século XIX, no momento do *Risorgimento* italiano, sua figura seria retomada como símbolo de liberdade, justiça, heroísmo e virtude civil. (WEINSTEIN, 2011).

Entendemos que Savonarola soube, indiscutivelmente, mobilizar as forças da cidade florentina. Defendeu um posicionamento alinhado com muitas das ideias republicanas que já existiam ali, conseguindo articulá-las em momentos precisos da história política local. Cabe-nos agora entender quais foram as referências que compuseram a figura do frade e seu repertório, mesclando-se na sua construção e no desenvolvimento de seu pensamento.

3.2 AS BASES FILOSÓFICAS E TEOLÓGICAS DO PENSAMENTO DO FRADE

A trajetória do frade, desde seus anos iniciais até o final de sua vida em Florença, foi construída por meio de um conjunto de referenciais que, uma vez identificados, nos permitem entender melhor suas já discutidas ações. Também permitem-nos, de forma central, deslindar sua formade pensar, compreendendo as motivações que o estimulavam e, assim, a construção de seu pensamento político-religioso a respeito de Florença, objeto de nossa análise no capítulo seguinte.

Dessa forma, acreditamos poder esclarecer como ele foi influenciado pelo contexto em que viveu, como atuou e julgou o mundo em que esteve inserido como um homem de seu tempo, o que justamente teria possibilitado a criação de seu pensamento naquele momento, problema principal de nosso trabalho. Toda a análise que faremos aqui, portanto, tem esse intuito como guia.

Sustentamos nosso aprofundamento nos sentidos do projeto de Savonarola, por compreender que tanto seu fundamento cristão quanto a estrutura profética de pensamento que o baseia inserem-se no âmbito da história política. Para além de todas as outras implicações, esse projeto firma-se assim, tendo ainda se tornado possível por acontecimentos específicos de forte significado na história política de Florença, em uma filosofia política e em uma estrutura religiosa.

A história, uma vez que entende o tempo como objeto em si e não apenas como uma variável relevante, enxerga que a relação humana com esse tempo é tripla. As sociedades buscam medi-lo, encontrar seu sentido e, por fim, narrá-lo, de tal forma que a filosofia política

e a religião são precisamente dois dos meios por meio dos quais isso se realiza. O projeto e o pensamento de Savonarola, dessa forma, procurariam se situar, dar conta do tempo, explicá-lo e transmiti-lo. Ao profetizar o futuro, Savonarola dá um sentido intelectual e espiritual ao transcorrer forçoso do tempo. (SIRINELLI, 2014).

Como já apontado, um homem se destacou com relação aos primeiros estímulos espirituais e intelectuais que Girolamo recebeu, tendo exercido tal influência muito cedo na sua vida. Pertencente a sua própria família, Michele Savonarola, seu avô, com afinco moldou as primeiras noções de mundo de Girolamo ainda quando garoto, dentro de sua própria casa, mas também forneceu seus primeiros conhecimentos qualificados. Além de ter herdado de seu avô o forte espírito cristão e aprendido com ele a desprezar as expressões de luxo da corte de sua cidade natal, os conteúdos específicos dos ensinamentos do avô foram decisivos na formação de sua índole, gosto e inclinações.

Seria, em seguida, na universidade de Ferrara, já na mocidade, que ele daria continuidade em seus estudos. Pela primeira vez foi instruído por outras pessoas além de seu avô, em um espaço de trocas culturais e intelectuais bastante intensas. Começou a frequentar a escola de artes liberais sob os cuidados de Battista Guarini, cujo pai, Guarino da Verona, era o fundador da escola, considerado por Michele o primeiro dos humanistas. (WEINSTEIN, 2011). Ali, Girolamo se inspiraria mesmo a aprender a tocar alaúde e a escrever poesias. (STRATHERN, 2015).

Sendo inegável o seu particular entusiasmo com os estudos renascentistas, muitos de seus poemas foram produzidos ao estilo das antigas composições de Petrarca. (MARTINES, 2011). A primeira de suas *canzones* conhecidas chegava a reproduzir uma frase de um escrito de seu conterrâneo, Antonio Beccari, também um humanista. O conteúdo de seus trabalhos, no entanto, afastava-se mais do movimento, sendo essencialmente voltado desde o início para suas preocupações espirituais, possuindo fundo bíblico. (WEINSTEIN, 2011). O amplo conhecimento que adquiriu das referências greco-romanas clássicas bem como das novas formas de expressão artística e literária de seu tempo foi, portanto, parte importante de seu vasto repertório filosófico (TROMBONI, 2019) e, mesmo com suas posteriores censuras ao humanismo renascentista, ele nunca se tornaria alheio a esse movimento.

Alguns anos depois de sua entrada na Universidade de Ferrara, no ano de 1474, ao assistir a um sermão que decidiu tornar-se um clérigo. As predisposições religiosas já muito marcantes de seu caráter, como é perceptível em seus escritos, tê-lo-iam levado naquele momento ao ápice de sua crise espiritual, fazendo-o sair de sua cidade e abrir mão do caminho

que seguia para ser médico e encaminhar-se, pouco tempo depois, para o convento dominicano de Bolonha. (STRATHERN, 2015).

3.2.1 A educação dominicana de Savonarola

Deixou uma carta ao pai em que declarava sua busca pela simplicidade espiritual (WEINSTEIN, 2011) e revelava uma postura de endurecimento em relação ao humanismo (STRATHERN, 2017). Chegou à igreja de San Domenico, em Bolonha, onde teria manifestado o desejo de cumprir somente as tarefas braçais e domésticas necessárias para a manutenção do lugar. Expressava, com isso, sua busca por uma postura de humildade (VILLARI, 2009), sob a justificativa de não querer trocar o aristotelismo¹⁵⁶ do mundo por aquele pregado do convento. (STRATHERN, 2015).

Esses argumentos usados pelo futuro frade precisam ser então analisados, confrontando tais fundamentos com aqueles de fato verificados entre os dominicanos. As razões para a decisão específica de Girolamo por essa ordem nos abrem ainda outros questionamentos a respeito das características que a qualificavam e sobre os princípios firmados especificamente entre os membros da Ordem de São Domingos.

Como foi próprio dos membros das ordens mendicantes, Savonarola conseguiu primorosamente corresponder aos anseios espirituais da população de Florença, ajudando a dar sentido para o novo estilo de vida que se desenvolvia naquele ambiente urbano. Posiciona-se, não obstante, em relação às atividades tipicamente citadinas, aos hábitos mercantis, e mesmo às doações feitas pelas elites que forneciam recursos aos mosteiros (GILLI, 2011) de forma um pouco discrepante de seus pares. Ele fez críticas mais agudas a essas questões de fundo moral, o que foi um dos motivos que levou aos questionamentos sobre um caráter supostamente ‘medieval’ e não ‘renascentista’ do frade. Apesar da rejeição de certos aspectos da vida na cidade de Florença, o frade conseguiu, principalmente com suas profecias, atingir a população local de uma forma muito única (o que se relacionou também ao seu envolvimento político superior a de muitos outros membros das ordens). Essa sua ligação com o público marcou o seu sucesso individual, mas também esteve plenamente de acordo com o cumprimento dos intentos de um mendicante.

Com base nas informações já tratadas sobre o surgimento e os valores dessas ordens, parece-nos bastante compreensível que Savonarola, tendo abandonado todos os seus bens em busca de uma vida de humildade e pobreza, optasse por integrar uma delas. Mais ainda quando considerado que elas representavam uma via de experiência religiosa diferente daquela do clero

¹⁵⁶ Weinstein afirma que o frade receava entrar em contato com a escolástica dominicana e dizia já estar muito familiarizado com esse tipo de conhecimento propiciado por seu avô. (WEINSTEIN, 2011).

tradicional, que o ferrarense tanto criticava, denunciando o acúmulo de riqueza e o luxo em meio ao qualeses setores viviam .

É a partir do lugar de frade dominicano que Savonarola se tornará conhecido e, se ele elegeu Florença dentre várias como a cidade escolhida por Deus (devido a uma diversidade de fatores ligados aos acontecimentos e estruturas do tempo em que viveu), não podemos ignorar que sua própria escolha por entrar em uma ordem mendicante, pela própria história desses grupos, já criava para ele uma oportunidade singular de contato com as cidades e os cidadãos.

Mas essas indicações sobre os mendicantes já apresentadas ainda não são suficientes para refletir de forma total sobre as motivações alegadas pelo futuro profeta para optar por fazer parte da Ordem de São Domingos e nem nos permitem vislumbrar todos os efeitos dessa escolha. Os dominicanos, afinal, tinham suas particularidades e nos parece indispensável entender melhor seu despontar e funcionamento. Somente assim é possível ainda verificar se as razões levantadas para seu ingresso eram condizentes com o que era estabelecido nessa ordem. ~~Min~~ Ainda, se, diante das preocupações de caráter espiritual que o frade já demonstrava em sua vida e seus escritos, ele encontraria na ordem possíveis soluções e caminhos para suas próprias aspirações e anseios.

Frederico Dias, em sua dissertação, nos apresenta um pouco da figura e do itinerário de vida seguido por Domingo de Gusmão (1170-1221), criador da ordem. Nascido em Castela, em uma família nobre, recebeu um ensino cristão desde muito novo graças a seu tio, um arcepreste local. Depois de estudar na universidade, por cerca de dez anos, as disciplinas de teologia, filosofia e letras, torna-se cônego do cabido de Osma. Com isso passa a acompanhar o bispo da região em suas missões designadas pelo rei de Castela. É nesse momento, ao se deparar com diversas heresias e vencer, em Toulouse, a luta contra os albigenses que, com o apoio do bispo, decide criar sua ordem que teria em Bolonha - para onde Savonarola se dirigiu no intuito de inserir-se entre os dominicanos - um de seus primeiros conventos, o primeiro em território italiano, de onde mais tarde se espalhariam.

Dessa maneira, em 1216, mesmo após certa resistência, sua ordem foi oficializada e, na impossibilidade de criar uma nova regra, Domingos aderiu à de Santo Agostinho. Não por acaso, poderíamos supor, teria sido a pregação de um de seus membros que Savonarola atribuiu como o momento de virada para sua vida religiosa. A escolha de Domingos por Agostinho estaria relacionada ao fato de que também ele teria desempenhado árduas batalhas contra as heresias. (DIAS, 2018).

Carolina Fortes, em sua tese que tem por objeto justamente a ordem à qual pertenceu Girolamo Savonarola, entende que as novas ordens se alinharam à política de reforma papal,

estando no centro de renovação da Igreja. A autora, problematizando de forma prudente o processo de institucionalização da ordem dos Pregadores (visto normalmente pela historiografia como um fato dado), desenvolve as discussões sobre as disputas com o clero secular e sobre as diversas tensões vividas ao longo da elaboração da identidade de seus membros. Mas, além de afirmar o intuito de combate aos hereges e das ideias de vida apostólica, explica que a formação educacional se tornou o ponto central da identidade dos dominicanos, em grau maior até do que a própria pregação (essa última seria para eles um resultado do ensino teológico).

Correspondendo à necessidade de instrução que a Igreja já visava estabelecer entre seus membros e seguindo o exemplo de Domingos, esse grupo passou, por meio de um movimento que não foi, entretanto, regular, a se definir e diferenciar como uma *societas studii*. Essa foi sua forma de legitimar-se (como o grupo que se dedica a aprender profundamente o conteúdo verdadeiro de sua fé) e manter-se coeso.

De fato, por meio de documentos que configuraram sua constituição legislativa, uma escola conventual passou a figurar em cada unidade de suas instalações dominicanas. Isso possibilitou, inclusive, já em seus primeiros tempos, o desenvolvimento de homens como Tomás de Aquino e Alberto Magno, referências para o frei Girolamo. Assim, Savonarola provavelmente teria sido avaliado com relação à sua capacidade intelectual pelos mestres da Ordem de São Domingos em Bolonha, de tal forma que, certamente, seus conhecimentos anteriores teriam sido importantes nessa etapa. Todavia, suas indicações sobre não desejar se dedicar ao aprofundamento dos aprendizados, em particular mencionando aqueles alinhados à corrente de pensamento de Aristóteles, parecia representar uma contradição com as características da ordem.

Em certo sentido, levando em conta seus primeiros poemas sobre a degeneração do mundo, poderíamos dizer até mesmo que ele se assemelhava aos primeiros dominicanos do século XIII, que, ainda sem clara compreensão do movimento mendicante, viam na entrada na ordem um caminho para fugir do mundo. (FORTES, 2011). Mas, como nos esclarecem os autores que estudaram Savonarola, o mais provável era que sua alegação de desejar apenas responsabilizar-se pelas atividades cotidianas mais simples dentro do convento fosse somente um recurso retórico usado por ele. Recordamos que em suas cartas à família ele logo demonstraria pretensões mais grandiosas a partir de sua entrada em San Domenico.

É, pois, interessante notar o que expusemos no tópico anterior de que, apesar de sua suposta aversão inicial a aplicar-se aos estudos, ele não somente se enquadrava nesse pré-requisito da Ordem dos Pregadores (e que devido aos seus saberes prévios teria sido libera-

do de algumas disciplinas, como a de lógica aristotélica e metafísica), cumprindo o grau básico da instrução prevista para os dominicanos, mas atingiu o segundo e chegou quase a concluir o último grau dos estudos. Foi impedido de terminar o processo, como vimos, somente devido às contingências de sua vida ligadas às suas atividades como pregador e aos resultados de seus posicionamentos. (WEINSTEIN, 2011). Seus posicionamentos provavelmente iam de encontro ao princípio de boa conduta e complacência ditados pela regra como exigências para completar o último grau.

Fortes é quem, mais uma vez, nos explica que, dentro do sistema educacional superior tripartido dos dominicanos, poucos eram os indivíduos que iam além dos ensinamentos da *schola* ou *studia* conventual (primeira etapa) e somente os melhores passavam da *studia* particularia (segunda fase) para a *studia generalia* (terceira e última divisão dos níveis escolares). Os poucos que chegavam ao final dessa trajetória se tornavam *lectores* (professores) dos centros de ensino e deviam dedicar-se somente àquela atividade. Esses ficavam isentados inclusive da pregação, o que representava a força da ordem enquanto reunião de estudiosos no século XIII. Uma vez fixada essa caracterização de estudiosos, vale dizer, puderam investir em outros aspectos de sua identidade, como a própria pregação (que, se já então era, como dito, considerada o fim último dos aprendizados, na prática era muitas vezes relegada pela ‘atividade meio’ de instrução, verdadeira obrigação e muito mais prevalente). (FORTES, 2011).

No que diz respeito ao funcionamento dos estudos dentro da ordem, tem-se o foco primordial na Palavra sagrada, que foi em todos os sermões de Savonarola de anos mais tarde sua fonte principal de embasamento, suplantando cada vez mais qualquer outro referencial. Nesse sentido, a escolha de Savonarola é percebida como coerente. Porém, falta ainda nos questionarmos sobre o lugar do aristotelismo dentro da ordem (perspectiva que ele já dizia desde o momento de sua entrada rejeitar), para entender se sua escolha também estava em consonância com seus desejos, além de avaliar a partir desses dados se o pensamento de Aristóteles, depois da saída de Savonarola da ordem, refletiria em sua atuação e escritos e como se daria tal impacto.

Acontece que, no mesmo século em que as ordens mendicantes se estabeleceram, nas também recém-surgidas universidades, a descoberta de obras pela primeira vez traduzidas do filósofo representou uma inovação no conhecimento da época. A posição da Igreja quanto a essa novidade, no entanto, não foi de consentimento. Seguidas vezes, ao longo do século XIII, como explica Fortes, a instituição proibiu essa influência da filosofia sobre a teologia. Assim, inicialmente, os pregadores também teriam rejeitado a filosofia aristotélica tanto quanto o ensino das artes de uma forma geral, visões que, se tivessem sido mantidas, decerto agradariam

Savonarola dois séculos mais tarde, segundo suas próprias justificativas para entrar na ordem. Contudo, a ausência desse conhecimento começaria a criar uma lacuna no domínio erudito dos pregadores com relação aos seculares já no século XIII, ameaçando sua própria identidade de estudiosos.

Com a necessidade de superar essa crise e junto às divergências com os seculares, que foram um dos motores para reafirmação de suas distinções em suas Constituições, em poucas décadas, alguns dos seus representantes, dentre os quais se incluía Tomás de Aquino, inseriram nas escolas dos dominicanos certos conteúdos já estudados nas universidades. Fizeram-no, evidentemente, de forma cautelosa para evitar os perigos que poderiam representar. Procurando não confrontar muito diretamente os mais conservadores, Fortes explica que o ensino de Aristóteles das artes e de outras obras filosóficas foi estabelecido de forma seletiva (com várias censuras) somente para os graus superiores do ensino e apenas na medida em que ajudasse a entender melhor a palavra de Deus.

Com o tempo, o controle e as proibições ligadas ao conhecimento dito pagão e não ortodoxo, fontes de possíveis erros heréticos, foram sendo flexibilizados. À medida que isso ocorria mais membros recebiam permissões para entrar em contato com certas obras ainda no século XIII. (FORTES, 2011).

Podemos ler em Franco Alessio a respeito dessas diversas proibições feitas pelo ordenamento escolástico universitário (ordenamento do qual as ordens mendicantes, em especial a dominicana, foram os maiores representantes no século XIII) de textos e ideias filosóficas aristotélicas. O mesmo autor nos explica, entretanto, que não só a lógica aristotélica era a base do método técnico linguístico escolástico, mas que no século XIV o aristotelismo cristão de Tomás de Aquino deixou de ser tão atacado, ganhando lugar de destaque. (ALESSIO, 2006). Já no século XV, quando o humanismo triunfou, o interesse universitário por Aristóteles foi renovado e bastante fortalecido, como vimos.

Quando Savonarola entrou em uma das fundações dominicanas, portanto, o contato com o tipo de matéria que ele dizia desejar evitar (o aristotelismo, mas, de uma forma geral toda a filosofia antiga) já estava mais difundido. Fortes traz ainda outra informação sobre o contexto dominicano do século XIII que pode nos ajudar a entender Savonarola. Se desde esse século, ela entende que os estudos fornecidos pela ordem era o que estimulava os jovens a fazerem seus votos, tem-se que, especificamente no caso da instituição da ordem em Bolonha, a existência e ligação com a universidade mostrava-se um diferencial e um atrativo.

De fato, nessa cidade e em Paris era onde se encontravam os grandes centros universitários do século XIII, em que a influência dos estudos filosóficos e mesmo de obras

proibidas era crescente, de tal modo que havia maior contato dos dominicanos com o currículo aristotélico.¹⁵⁷ Com base nessas observações, parece no mínimo curioso o fato de Savonarola ter optado justamente por se dirigir a Bolonha. Lá o convento dominicano era bastante interligado com a universidade, expondo seus membros ao contato com conhecimentos e experiências de ordem secular. (FORTES, 2008).

A universidade de Bolonha, aliás, foi a primeira nascida na Itália, de modo que existia um movimento bastante pronunciado de estudantes em direção àquela região. (MARTINES, 2011). Sem desconsiderarmos possíveis motivos práticos, como a própria questão da distância, no entanto, não especificada por Savonarola, outras razões podem ser presumidas.

Mais uma vez aqui entra a suposição apresentada por parte da bibliografia de que os argumentos levantados pelo ferrarense no momento de sua entrada fossem meros pretextos, já que ele acabou por abraçar o modelo de estudos estabelecido no local. Porém, não podemos afirmar que Savonarola, intencionalmente, se utilizou de tal subterfúgio. É provável que as razões da escolha de San Domenico de Bolonha passavam de todo modo pelo renome da casa, pelo fato de ter sido criada pelo próprio Domingos de Gusmão e ter sido escolhida por ele como local de moradia e de sepultamento. (DIAS, 2018).

O que nos interessa, essencialmente, é que Savonarola, depois de entrar na ordem, de fato obedeceu ao esquema de estudos postulado para os seus membros até lograr sua inserção no último de seus níveis. Dessa maneira, aprimorou sua capacidade intelectual, aprendeu mais sobre filosofia, mas, principalmente, entrou em contato com mais conhecimentos das Escrituras e das obras de caráter religioso. Durante os quatro anos em que esteve na cidade, desenvolveu-se profundamente em seus estudos teológicos. (MARTINES, 2011).

¹⁵⁷ Savonarola definitivamente absorveu muito desse repertório aristotélico, iniciado já com seu avô. Ao analisar a amplitude de conhecimentos do pregador por meio dos textos que ele nos legou, Lorenza Tromboni defende que o frade tinha de fato uma vasta cultura filosófica na qual Platão e, principalmente, Aristóteles teriam ocupado locais de destaque. Sua maestria no que tange a esse domínio é comprovada na forma como ele compunha seus textos, que veremos no quarto capítulo, mas também nos apanhados de notas que ele produzia para sua consulta privada sobre o conteúdo das ideias desses pensadores, para que depois ele pudesse usar em sua ação pastoral. (TROMBONI, 2019). Além desses textos de uso pessoal, natureza por vezes desconexa e redação pouco uniforme, também fez análises completas e elaboradas, organizadas e contendo suas próprias opiniões sobre eles. Referenciava elementos que sequer eram tratados nas exegeses feitas por Tomás de Aquino e Alberto Magno ao tratar desses pensadores, o que demonstra, como nos diz a autora, que em muitos casos que ele teve acesso a traduções originais diretas dos textos da Antiguidade na íntegra. Ele comentou uma diversidade de obras desses filósofos e deu usos diferentes para esses materiais. (TROMBONI, 2006).

3.2.2 Os fundamentos históricos e teológicos da alegação de Savonarola enquanto profeta

Já passavam vários anos após sua entrada na ordem quando, em 1484, aos 32, depois de já ter feito algumas mudanças de cidades e viajado para vários locais, enquanto ainda tentava se firmar com dificuldade como pregador, ocorreu o episódio que o próprio Savonarola denominou como uma revelação divina. Entendemos que esse seria um momento marcante, a partir do qual o frade mudou sua forma de abordar o público de seus sermões. Pode ser destacada à essa altura uma nova postura que tinha por base outros referenciais teóricos e exemplos de vivências que se, certamente, o ferrarense já conhecia, ainda não tinha passado a desenvolver em sua atuação.

Em nossa visão, essa transformação seria a última etapa da formação da perspectiva que Savonarola passaria a apresentar sobre o mundo, baseando-se em novos referenciais dignos de análise. Foi em 1484 que o frade, que já era obcecado pela ideia do castigo divino, colocou-se dentro do rol de pessoas capazes de proferir vaticínios.

Ele, como muitos de seus contemporâneos, esperava para aquele ano, de acordo com a difundida perspectiva apocalíptica de Giovanni da Viterbo (Annio de Viterbo),¹⁵⁸ baseada em cálculos de astrólogos, a vinda do anticristo e a renovação da Igreja, sendo aquele o *annus mirabilis*.¹⁵⁹ Mesmo não tendo ocorrido os eventos esperados, Bignotto enxerga uma ligação direta entre essa profecia específica, tão famosa como se tornou e aderida pelo frade, e o seu próprio entendimento enquanto profeta. (BIGNOTTO, 2019). Essa sua nova posição abre algumas questões sobre suas outras possíveis inspirações e fontes, considerado seu processo de ‘iluminação’ como um fenômeno construído em um contexto específico de referências naquele tempo e lugar.

Antes de mais nada, contudo, é válido observarmos a questão das profecias a partir do âmbito da posição ocupada por Savonarola enquanto clérigo, um pregador da Palavra, ou seja, trabalharemos o sentido político das profecias do frade,¹⁶⁰ antes de seu aspecto propriamente

¹⁵⁸ Pregador dominicano, Viterbo (1432-1502), seguindo um estilo humanista, tentou conciliar a revelação cristã com a astrologia. Estudioso de grego, hebraico, teologia e história, ele foi bastante respeitado pelos papas Sisto IV e Alexandre VI. Tratou sobre a vinda do anticristo, que já teria surgido na figura de Maomé, e sobre o apocalipse sob o viés astrológico. Anunciou que as igrejas do oriente voltariam a estar submetidas a Roma e que os turcos seriam destruídos. (THORNDIKE, 1934).

¹⁵⁹ Aquele não foi, contudo, o primeiro ano a ser entendido dessa forma em Florença. A antiga relevância da realidade profético-apocalíptica de Florença teve repercussões durante a revolta dos Ciompi, momento em que, segundo Cohn, os efeitos emocionais daquela ruptura com a ordem social, levou um certo cronista a retomar não apenas o pensamento de Fiori, como dito, mas também uma narrativa de um frade franciscano que teria anunciado em 1368 que aquele ano de 1378, da revolta, seria um ‘*annus mirabilis*’. (COHN, 2004).

¹⁶⁰ O mesmo tipo de análise política será feita no último capítulo com relação à pregação, de uma forma mais ampla, não nos restringindo àquelas que contém um valor profético, para avaliarmos os sermões do frade em sua

espiritual, para entendermos mais a fundo o impacto social da sua alegação como profeta. Para tanto, recorremos a São Tomas de Aquino, um dos mais influentes membros da ordem dominicana à qual o ferrarense aderiu. Ele foi uma referência fundamental que sustentou a argumentação de Savonarola sobre a dimensão religiosa de seu posicionamento profético e também nos fornece condições de refletir sobre a forma como ferrarense se colocou como aquele que professava não somente os conteúdos já contidos nas Escrituras, mas aqueles que Deus elegeu para transmitir-lhe diretamente. Aquino então define o que seria, já na época de Savonarola, um parâmetro sobre a mensagem profética dentro da ordem de São Domingos:

A revelação profética abrange não só os acontecimentos humanos futuros, mas também às cousas divinas – tanto em relação às verdades propostas para que todos nelas creiam, o que constitui a fé, como em relação aos mais altos mistérios, propostos aos mais perfeitos e que são o objeto da sabedoria. Mas também a revelação profética abrange as substâncias espirituais, que nos induzem ao bem ou ao mal. (*Summa Theologica*, Parte II, Questão 171).

Dessa leitura, podemos avaliar que para São Tomas como para os dominicanos o grande fator da profecia diz respeito à qualidade de proferir a verdade. Essa última perpassa, na realidade, todas as exposições dos clérigos dominicanos, pois “o princípio daquilo, que é manifestado pelo lume divino é a verdade primeira em si mesma.” (ST II, 171, art. 4). Isto, obviamente, está presente igualmente nas Escrituras por meio das quais Deus se manifesta, como em suas declarações aos profetas. Há ainda, contudo, um segundo elemento na sobredita definição que o estudioso produz sobre a revelação profética: a capacidade de direcionamento da ação dos homens para o bem ou para o mal.

Nesse sentido é que Aquino diz adiante, ao discutir como o lume divino impresso na alma do profeta pode ser usado para discernir, inclusive, coisas que foram vistas por outros, que ele pode ser usado também “para discernir, à luz da verdade divina, o que o homem aprende no decurso natural da vida. Quer enfim, para discernir, com verdade e eficácia, o modo de proceder num caso dado, conforme a Escritura. O espírito do Senhor foi o seu condutor.” (ST II, 173, 2, p. 969). Essas afirmações, ao lado da consideração de que “a profecia, primária e principalmente, consiste num conhecimento” (ST, II, 171, 1, p.)¹⁶¹ levam-nos a uma ponderação adicional quanto ao valor político das profecias. Se “o ínfimo grau da profecia é o de quem é

tipologia. A leitura realizada aqui das profecias para São Tomás em seu sentido político deve, assim, ser aplicada também, discernidas as devidas especificadas de cada uma, às prédicas dos dominicanos de modo geral. O alcance político dessas pode ser relacionado, portanto, aos sermões do frade como um todo.

¹⁶¹ Ainda que, a amplitude de saberes do profeta, como coloca Aquino, contemple um conhecimento divino que extrapola aquele passível de ser acessado pelas vias naturais por meio da leitura e da erudição, “porque os profetas conhecem o que de muito sobrepuja o conhecimento humano.” (ST, II, 171, 1, p.)

movido, por uma inspiração interior, a praticar externamente certos atos” (ST II, 174, 3, p.), o segundo grau já “é o de quem o lume interior ilumina para ter um conhecimento, que contudo não excede os limites do conhecimento natural. Assim (...) como já tinha a Escritura dito antes: Deu Deus a Salomão uma sabedoria e prudência sobremaneira prodigiosa.” (ST II, 174, 3,)

De outro modo: ao mensurar os graus da profecia, o filósofo aponta que antes do conhecimento sobrenatural, finalidade última da profecia, e depois da ação direcionada por Deus, insere-se o conhecimento ‘humano’, no qual está implicada justamente uma virtude que, como discutiremos de modo mais aprofundado no terceiro capítulo, está diretamente ligada ao exercício de um bom governante como também à vida civil como um todo. Logo, por meio desta associação, inferem-se as implicações políticas do discurso profético. É com relação a esse tipo de discurso que lemos ainda: “a profecia consiste secundariamente na palavra, porque os profetas anunciam, para a edificação dos outros, aquilo que conhecem, ensinados por Deus.” (ST II, 171, 1).

Admite-se, com isso, que, para São Tomas, enquanto um dominicano, bem como para seu leitor e irmão de ordem, Savonarola, antes mesmo do anúncio da mensagem divina profética, há um fator de caráter moral e social e, portanto, político nas mensagens transmitidas aos fiéis sobre o caminho correto a se seguir.

O impacto político e social, que já trabalhamos no contexto das cidades italianas como sendo um dos mais importantes aspectos na atuação dos mendicantes, lembrando que o próprio Aquino nasceu e atuou no contexto do italiano comunal, ganha um peso ainda maior para o profeta. É, para o profeta, como o será para o dirigente de um governo, essencial exercitar a prudência que, junto com a caridade, para o autor, seriam as duas virtudes que guiam as outras.¹⁶² A prudência está essencialmente ligada com a profecia precisamente porque “ser prudente significa, por assim dizer, ver ao longe; pois o prudente é perspicaz e prevê os acontecimentos incertos. (...) Prudência é o amor, enquanto discerne com acerto que nos ajuda a tender para Deus, daquilo que no-lo pode impedir.” (ST II, 47, 1).

Assim, é pela prudência - como potência cognoscitiva vigilante, própria do sentido racional, com um fim determinado, que deve ser alcançado por meio da razão prática - que se pode separar, distinguir os meios corretos que devem conduzir ao objetivo da obra final por meio dos atos adequados. A prudência é classificada, nessa perspectiva, como uma forma de sabedoria e aquele que possui essa virtude como uma pessoa capaz de julgar e aconselhar, conforme a necessidade. As prescrições ditadas por Savonarola a partir de suas mensagens

¹⁶² “Não existem as virtudes morais sem a prudência, nem as outras virtudes, sem a caridade.” (ST II, 51, 2).

proféticas, sua astúcia e intelecto (também essas duas últimas partes da prudência), enquadram-se nesse ponto.

“Quem raciocina certo relativamente ao bem viver, chama-se prudente, em absoluto” (ST II, 47, 2), diz São Tomas. E, sendo o bem viver, conforme veremos, um assunto recorrente nas falas de Savonarola, ao examinarmos o sentido político de seu lugar de profeta fica claro que é válido, para seu caso, a afirmação do santo sobre como essa virtude se estende ao governo (também religioso) da multidão. A política, afinal, é, nos escritos de Tomas, aqui usada para estudar a figura do ferrarense, um dos tipos de prudência evidente em Savonarola.

Já, para início do debate sobre o aspecto espiritual do papel do frade como profeta, consideramos a necessidade de caracterizar a imagem que se configura sobre o profeta. É precisamente nesse ponto que, na introdução do livro dirigido por André Vauchez, no qual ele e outros historiadores discorrem sobre a temática, o medievalista procura definir os elementos que configuram a visão ocidental sobre esse sujeito. Ele traça uma linha do tempo que remonta desde as afirmações de Max Weber sobre tal figura como um tipo ideal. Para este último, os profetas seriam definidos por seu caráter carismático, cuja autoridade não estaria ligada à instituição religiosa, mas derivaria diretamente de Deus. Seriam capazes de despertar o entusiasmo das massas, ao apontar as forças do mal presentes no mundo e propor-lhes um programa de salvação, embasado em comportamento moralizado, de modo a evitar as futuras catástrofes por eles previstas.

O sociólogo observa ainda que eles teriam uma influência débil sobre sua ‘comunidade emocional’. Para essa afirmação Vauchez considera que Weber teria levado em conta justamente o caso de Savonarola que, nas suas palavras, teria subjugado Florença e derrubado forças políticas e religiosas opositoras na cidade para pouco depois ser morto pelos florentinos. Weber esclarece também que, devido aos pontos já apresentados, os profetas devem ser vistos como pessoas aptas a apreenderem os sintomas do momento em que vivem e as necessidades da população diante deles. Eles atuam como homens da espera,¹⁶³ separam o tempo da opressão, o da impaciência e revolta e o da salvação, em uma ideologia milenarista.

A literatura weberiana, então, privilegiando, já nessa última caracterização, a tradição judaico-cristã, diferencia seus profetas daqueles das religiões orientais. Entende que os primeiros não se prenderiam à mera contemplação, mas seriam homens de ação, cuja libertação prometida se daria de fato na história. Vauchez, assim, defende que a escatologia profética

¹⁶³ Dentro da perspectiva escatológica, segundo o autor, profetas e Messias seriam considerados homens da espera, os primeiros, porém, seriam transmissores da mensagem de Deus, mas não seriam uma personificação direta da divindade. (VAUCHEZ, 2012).

cristã como um todo não seria pessimista prevendo um cataclismo inescapável que levaria ao desespero. Funcionaria, sim, como um alerta para que a sociedade evitasse o futuro ameaçador e fosse conduzida a um tempo de paz, muitas vezes referenciado em um passado mítico, viável ainda no plano terreno. Isto é, uma visão milenarista.¹⁶⁴ Vauchez leva em conta, pois, que a perspectiva histórica do cristianismo é linear. Concebe o profeta como uma lâmpada a iluminar o caminho da humanidade, sendo aquele guia que precisamente revela para os homens o significado dessa história.

Todos esses elementos trazidos por Vauchez e enunciados por Weber parecem estar alinhados com a percepção apresentada na bibliografia especializada acerca de Savonarola, ajudando-nos, assim, a de fato compreendê-lo adequadamente em seu papel como mentor espiritual. Vauchez traz ainda outros dados que também são de fundamental importância para análise completa da realidade dos profetas e, assim, do que o frade dominicano passou a encarnar a partir daquele momento em 1484, a partir do qual veio a entender-se como detentor do dom da profecia.

Ele explica que Norman Cohn foi quem realizou uma renovação do interesse na temática depois da perspectiva clássica de Weber. Recorre, por esse motivo, a ele para complementar a tipificação desse indivíduo e delinear alguns pontos sobre sua forma de inserção social, dimensão para nós bastante relevante de consideração. De acordo com Cohn, os profetas seriam sujeitos que concretizariam sua atuação pelo efeito magnético de suas palavras, pela confiança que depositam em sua missão e pela articulação de um vocabulário específico que dá conta das fantasias partilhadas por eles e seus seguidores, em uma dupla projeção. Ela é verificada, conforme defendemos, concretamente na adaptação do discurso do frade quatrocentista ao ideário da cultura republicana florentina.

Segundo declara Cohn, a maior parte desses homens costuma pertencer às camadas inferiores da intelectualidade. O autor relaciona o surgimento destes a determinadas condições socioeconômicas de aumento da disparidade entre ricos e pobres, que promoveria um maior nível de ansiedade coletiva. Com isso, haveria maior propensão da população de se voltar pa-

¹⁶⁴ Bernhard Töpfer, por seu lado, faz alguns contrapontos a Vauchez, sem discordar em essência de sua tese, ao investigar o significado das noções de milenarismo e escatologia e ao analisar seu desenvolvimento desde os tempos iniciais do cristianismo. A escatologia diria respeito às coisas que devem ocorrer no fim do mundo, no momento do Juízo Final, enquanto o milenarismo ou ‘qualismo’, em princípio seria a ideia de mil anos de paz em que Cristo reinaria na Terra antes do Juízo, mas depois passou a significar um tempo qualquer de ordem perfeita que precederia o Juízo, sendo então toda corrente milenarista escatológica, mas nem toda corrente escatológica necessariamente milenarista. Ele explica que, nos primeiros tempos do cristianismo, animados pelo livro de Apocalipse e pelos escritos de Santo Agostinho e São Jerônimo, vigoravam ideias escatológicas. De acordo com essas pressupunha-se um esquema, que prevaleceu na Idade Média, sobre a vinda do Anticristo, que seria anunciada por eventos catastróficos, levando ao fim do mundo, em uma visão pessimista. Por outro lado, também durante o medievo, um outro ponto de vista fomentou correntes de esperança milenarista. Para essas, a derrota do Anticristo traria o tempo de paz prometida que duraria até a chegada do apocalipse. Desde o século XII e XIII, em particular, muitas dessas realizaram críticas ao clero, vislumbrando a chegada de uma Igreja purificada (TÖPFER, 2006), tal qual o propôs Savonarola.

Ra uma liderança carismática que demonizaria uma determinada parte da sociedade, enquanto elegeria um grupo de escolhidos ‘puros’ a quem prometeria, diz Vauchez, um rompimento violento com o estado atual das coisas em nome de uma nova sociedade ideal.¹⁶⁵

Consideramos a refutação de Vauchez de que os profetas não incitariam somente os ânimos das camadas sociais mais desfavorecidas - não podendo também ser lidos como indivíduos psicologicamente desequilibrados que controlam uma massa totalmente desorientada ou, como queria Cohn, fazendo uma leitura patologizante - e entendemos o profetismo em seu sentido coletivo, seu papel nos momentos de crise. Percebemos que esse conjunto de aspectos, mais uma vez, pode ser corretamente associado à forma como Savonarola atuaria em sua caminhada profética. (VAUCHEZ, 2012). Na realidade, Strathern, em sua análise sobre o movimento profético de Savonarola, identifica nele rigorosamente as mesmas particularidades apontadas por Cohn. Strathern discorre sobre a natureza de apaziguamento da angústia do *popolo minuto* promovida pelo frade e relacionada, em parte, ao declínio conjuntural da venda do tecido florentino naquele final do século XV. (STRATHERN, 2017).

Essa caracterização do ser do profeta apresentada pelos autores, foi assimilada por Savonarola a partir de 1484 e cada vez de forma mais firme e melhor estabelecida ao longo dos anos. Como discutimos no capítulo anterior, o ferrarense tomou por base central de sua ação pastoral, como ele próprio afirmou por toda a sua vida, as Escrituras. Vemos isso em seu Sermão 4, no qual discute seu papel como profeta na predição da renovação da Igreja, e como esse livro sagrado é o foco de todas as suas discussões e base do seu projeto político-religioso. É justamente no texto bíblico que ele se baseia para afirmar a verdade de suas profecias e especificamente daquela que trata da renovação.

Ao alegar a falsidade das adivinhações astrológicas e a idoneidade das suas (visto que lhe eram transmitidas por Deus), apresenta e discute figuras e passagens do texto sagrado e diz:

Comecemos agora pelas razões que venho citando há muitos anos, que demonstram e provam a [vinda da] renovação da Igreja. Algumas razões são prováveis e, portanto, podem ser contestadas. Outras são demonstráveis e, portanto, não podem ser contraditas porque se baseiam na Escritura Sagrada. Aquelas que eu direi a vocês são todas demonstráveis, todas fundadas na Sagrada Escritura.” (Sermão 4, tradução nossa).¹⁶⁶

¹⁶⁵ Vauchez faz, nesse ponto, a observação de que uma vez que no cristianismo teria havido a eleição dos pobres por Deus, existiria nesse sistema de crença um espaço favorecido para esse questionamento da ordem estabelecida. (VAUCHEZ, 2012).

¹⁶⁶ “Let us now begin with the reasons I have been citing for many years gone by, which demonstrate and prove the [coming] renewal of the Church. Some reasons are probable, and, so, they can be contradicted. Others are

É válido, portanto, avaliarmos como os profetas são retratados na Bíblia para assim podermos debater como essas referências se revelaram ou não em sua fala e comportamento. No livro, como escreve Pierre Gibert, o profeta aparece como um verdadeiro porta-voz de Deus. Mais que um mensageiro, é uma personificação do povo em meio ao qual é chamado para ensinar na construção da comunidade. Ele surge sempre no momento historicamente certo e mobiliza, assim, uma vasta gama de pessoas. Muitas vezes confronta figuras de autoridade em sua jornada, como é o caso de tantos dentre aqueles profetas bíblicos que se posicionaram contra diversos reis. Gibert esclarece ainda que, após o exílio babilônico, a acepção profética da maldição foi substituída pela vertente da consolação (iniciada com o envio do imperador persa Ciro como libertador do povo de Deus) que, em uma lógica pedagógica, passava a oferecer a esperança de escapar à punição divina pelo arrependimento. (GIBERT, 2012).

Savonarola parece ter, de fato, procurado criar uma imagem baseada nesses exemplos bíblicos. Ele não somente remete às suas personagens e age conforme a caracterização feita sobre os profetas, mas mesmo no que diz respeito ao ato de desafiar figuras de autoridades o frade se assemelha ao modelos bíblicos. Como vimos, desde seu retorno a Florença, ele disparou críticas veladas ao governante local, sendo este, por sinal, um dos pontos relevantes em nossa análise de seu projeto político-religioso para a cidade.

Como veremos, o próprio ferrarense apontará essas claras ligações. Tem-se que, desde os anos 70, como percebemos em seus escritos, Savonarola já se fiava a uma perspectiva apocalíptica sobre o mundo. (BIGNOTTO, 2019). Perspectiva que também se constituiu, a partir do texto Sagrado, em torno do movimento profético (GIBERT, 2012) e configura, ao lado da noção escatológica, a própria essência da religião cristã. (ARMOGATHE, 2012). O ponto de vista apocalíptico de Savonarola surgiu, como não podemos esquecer, antes mesmo da descoberta de seu dom profético.

Porém, tanto a visão apocalíptica que o frade expressa desde seus primeiros discursos quanto, principalmente, a posição profética que passou a assumir a partir de sua revelação e até o final de sua vida devem ser melhor contextualizadas. Tais fenômenos se dão naturalmente, não nascem, como bem coloca o estudioso Jorge Delgado, de forma espontânea na história. Precisam ser avaliados com base no próprio tempo em que se moldam. “Expressão específica do imaginário coletivo de uma certa tradição cultural. Ou seja, são acontecimentos históricos. (...) [Sua] característica fundamental é se comportar como uma correia transmissora tanto de ideias quanto de comportamentos simbólicos” (DELGADO, 1997, p. 34,

demonstrable and, so, cannot be contradicted because they are founded upon Holy Scripture. Those which I will tell you are all demonstrable, all founded on Holy Scripture.” (Sermão 4).

tradução nossa).¹⁶⁷ De tal forma que, consideramos fundamental esclarecer um pouco da evolução do profetismo para entender como esse tipo de movimento se encontrava no tempo em que Savonarola viveu. Quaiseram as condições, portanto, que tornaram possível o surgimento de sua própria abordagem profética.

Vauchez explica que, do final da Antiguidade aos séculos iniciais do medievo, com a maior institucionalização clerical, houve um decaimento do profetismo - apesar de que, no seio mesmo do monaquismo cristão, em especial o oriental, ele começou a renascer denunciando vícios e abusos dos poderosos. Somente no século XII, com Hildegard von Bingen¹⁶⁸ e Joaquim Fiori (indivíduo mais importante do profetismo medieval), a profecia começa a retomar o lugar que havia perdido, ainda que de forma muito limitada.

Ambos os pensadores, contudo, apresentam comportamentos e pensamentos em relação aos quais podemos traçar um paralelo com Savonarola. A monja pregava um retorno a uma linguagem primordial original, anterior ao pecado. Afirmando que a história humana era um relato sobre o decaimento da simplicidade e perfeição dos tempos iniciais. Criticava a imoralidade do clero e perda do vigor religioso dos leigos, pautada nas noções de moral e justiça e abrindo caminho para movimentos cristãos femininos anti-intelectuais.

Fiori, em sua profecia, falava sobre a renovação da Igreja e sobre o tempo de paz terrena para a humanidade, tencionando estender a toda a cristandade os padrões morais estabelecidos aos clérigos. Algumas de suas proposições foram consideradas como questionadoras da hierarquia clerical. Os dois, ainda, apesar de serem vistos como profetas por seus contemporâneos, rejeitavam a denominação, o que é compreensível, uma vez que naquele mesmo século fora feita uma formulação escolástica das profecias dos evangelhos, mas o significado dessas ainda era ambíguo, existindo entre os teólogos forte suspeita com relação aos adivinhos. (VAUCHEZ, 2012). Mesmo com a distância temporal é possível então verificar semelhanças entre os temas e o profetismo desses pensadores, pertinentes como foram no movimento profético.

Vauchez esclarece que, após essa etapa do profetismo cristão representada especialmente por Bingen e Fiori, o milenarismo começou a ganhar mais espaço no final do

¹⁶⁷ “Expresión específica del imaginario colectivo de una cierta tradición cultural. Es decir, son acontecimientos históricos. (...) [Su] característica fundamental es la de comportarse como una correa de transmisión tanto de ideas como de conductas simbólicas.” (DELGADO, 1997, p. 34).

¹⁶⁸ As visões milenaristas dessa abadessa diziam respeito à discussão do grande nível de injustiça, cupidez e falta de fé entre o clero que levaria os príncipes seculares a investirem contra a Igreja. Seria por meio desses acontecimentos que a Igreja poderia ser purificada e o mundo comandado por príncipes justos, porém tudo isso chegaria ao fim com a aparição do Anticristo. (TÖPFER, 2006).

medieval e também as ideias apocalípticas ganharam força desde o século XIII. Esse assunto passou mesmo a figurar com maior frequência na iconografia dos templos cristãos no século XV.

Na acepção de Vauchez, é de fato apenas nos séculos XIV e XV, que o profetismo é reabilitado. Principalmente após o Grande Cisma essa corrente se popularizou e até se tornou banal na literatura. Isso levou ao uso indiscriminado das ideias de Bingen, Fiori e outros profetas como forma de construir a credibilidade das novas e variadas profecias que despotavam. Ocorreu, ainda, nesse momento uma vasta produção de tratados de estudiosos que tentavam distinguir quais eram as profecias verdadeiras dentre essas tantas. Foi precisamente nesse período, época em que nosso autor desenvolveu seu pensamento profético, que Vauchez (2012) explica ter-se difundido um tipo específico de profecia que se imiscuia mais diretamente nas questões do poder terreno, como discutiremos mais profundamente no próximo capítulo.

Como Jean-Robert Armogathe complementa em outro texto do mesmo livro, o século XV foi então um período de intensa profusão, como também de renovação profética.¹⁶⁹ Elenca, junto ao Cisma também a queda de Constantinopla como eventos desestabilizadores da cristandade. Esses eventos ajudaram a catalisar o profetismo que, segundo ele, se constituiria para o período moderno não como um fenômeno minoritário ligado a movimentos extremistas. Ele destaca o século XV como época das inquietudes, aumentando, principalmente após o significativo ano de 1484, da grande conjunção entre Saturno e Júpiter e, na Itália precisamente após a entrada do rei Carlos VIII - ambos acontecimentos importantes para o profetismo de Savonarola. (ARMOGATHE, 2012).

Delgado (1997), reconhece, assim como Armogathe (2012), o tempo em que Savonarola viveu como uma era de ‘furor profético’. Associa esse dado à perspectiva (já defendida pelos autores aqui expostos) segundo a qual esse tipo de pensamento é característico de fases históricas de convulsão social, quando a ideia de um final escatológico para a humanidade é visto como a única possibilidade de eliminação do mal.

Assim, é sintomático para nós que as profecias tenham se dispersado como uma ‘praga’ nessa transição do medieval para a modernidade. Com base nessas observações, podemos, interpretar a profecia de Savonarola como um sinal dos tempos. A respeito das profecias do

¹⁶⁹ Vauchez explica que o impulso místico, que vinha desde a segunda metade do século XIII (em razão da dificuldade do antigo clero acessar os fiéis), se uniu às dificuldades passadas pela instituição cristã e, no século XV, houve esse aumento do profetismo visionário, principalmente entre as mulheres, excluídas do corpo sacerdotal. Mas a caracterização feita pelo autor com relação a elas é igualmente válida para Savonarola: o frade não coloca em causa a existência das instituições, mas questiona seu funcionamento e suficiência. Por meio da palavra inspirada investe então contra o topo da hierarquia, com somente “duas armas: a ameaça da cólera de Deus, irritado com o pecado dos homens e com a traição dos clérigos, e o apelo ao amor infinito e misericordioso do Cordeiro.” (VAUCHEZ, 1989, p. 221).

momento renascentista, Delgado (1997) analisa, ainda, uma peculiaridade que a individualiza e nos ajuda a compreender um pouco mais o contexto de Savonarola e suas ideias. Para ele, está em jogo nessas profecias o embate entre a transcendência medieval e a imanência moderna.

Sendo o homem renascentista predisposto a crer em narrações fantásticas (não podendo ser definido como “racional” dentro dos nossos parâmetros atuais), elas surgiam como representação do desejo de mudança diante dos conflitos políticos, sociais e culturais. A retórica da salvação apresentando a possibilidade da renovação absoluta. (DELGADO, 1997). Foi precisamente no vislumbre dessa alteração total da vida humana que Savonarola desenvolveu sua profecia para Florença, construindo seu ideal político para a cidade, fortemente baseado em seus pressupostos proféticos e, como acreditamos, tendo sido possibilitado somente como decorrência de tais pressupostos.

Temos assim que, de acordo com Bignotto (2019), desde o despontar do dom profético do frade em 1484 até sua chegada em Florença em 1490, seu profetismo teria oscilado entre uma visão negativa e outra positiva sobre o futuro, sem se fixar em nenhuma das duas. Aproximou-se cada vez mais, em especial depois de sua chegada, de correntes milenaristas com algum nível de relação com o pensamento de Fiori.

Armogathe (2012) afirma que o pesquisador Gian Carlo Garfagnini nega que Savonarola tenha seguido uma linha de abordagem milenarista, assim como também o faz Riccardo Fubini (FUBINI, 2010). Contudo, Vauchez (2012), em seu primeiro texto aqui analisado, faz uma definição teórica acerca do milenarismo que nos permite assentir com a proposição de Bignotto.

Como ele nos explica, a noção milenarista não diria respeito somente à expectativa de estabelecimento de um reino milenar de felicidade e paz, mas faria referência, de modo geral, a qualquer corrente que admitiria a existência de um tempo de justiça entre os homens. Correntes que não enxergavam a possibilidade de paz somente no além, mas a almejavam para o próprio plano terreno. Nesse sentido, Savonarola, de fato, foi-se alinhando a essa perspectiva depois de seu retorno a Florença.

No entanto, quanto à ligação das propostas proféticas de Savonarola com o pensamento de Fiori abre-se uma nova questão. Isso porque, como diz Weinstein, o frade dizia ter pouco conhecimento de suas ideias, rejeitadas, aliás, por muitos dominicanos como São Tomas de Aquino e Bernardino de Siena¹⁷⁰ (que teriam influenciado fortemente o ferrarense),

¹⁷⁰ Bernardino da Siena (1380–1444) foi um frade franciscano observante que foi mais tarde tido como santo pela Igreja. Foi fundamental na tradição de pregação de paz, por meio da qual procurou agir como um mediador neutro nas cidades italianas onde atuou, evitando apoiar as facções locais. (KIMURA, 2014). Foi um representante da visão ética e social do franciscanismo medieval que pregava por justiça, tratando, como grande parte dos membros dessa ordem no final da Idade Média, sobre a questão da pobreza de forma central. (CUSATO, 2017).

bem como das diversas outras profecias que se difundiam naquela época, tomando apenas os dizeres bíblicos como fundamento para seus anúncios proféticos.

Weinstein assegura essa fala de Savonarola como digna de crédito, defendendo que o dominicano realmente não deve ter sofrido impactos das convicções joaquimitas sobre suas profecias. Essa interpretação, todavia, nos parece favorecer um deslocamento do frade de seu contexto, sendo indevida. Afinal, não só Fiori foi, como o próprio Weinstein admite, o indivíduo do tardo-medieval que trouxe mais inovações para o pensamento escatológico.¹⁷¹ Também, como esclarece o mesmo autor, desde o século XIII muitos textos de sua autoria (ou falsamente atribuídos a ele) e um conjunto de outras obras e histórias proféticas e oraculares (algumas anônimas, outras relacionadas ao nome de Hildegarda de Bingen, ao profeta Daniel, a Carlos Magno, ao profeta Merlin ou às sibilas romanas).¹⁷² A Itália, em especial, recebeu essa grande produção que chegou a ser usada na luta entre papado e império na península. As previsões de Fiori, de modo particular, foram apropriadas durante a importante revolta florentinada Ciompi. (WEINSTEIN, 2011).

Mais do que isso, o próprio frade menciona Fiori em seu Sermão 4, usando-o, inclusive, como figura de autoridade para defender suas profecias: “O abade Joachim [de Fiore] e muitos outros pregam e anunciam que este flagelo deve vir agora. Estas são as razões pelas quais tenho pregado a vocês sobre a renovação da Igreja.” (SAVONAROLA, Sermão 4, tradução nossa).¹⁷³

Assim, se esses textos eram vastamente conhecidos por toda a Europa, em especial na Itália (WEINSTEIN, 2011), temos que, como já foi dito, embora naquela época não existisse em Florença nenhum pregador que se colocasse como profeta (WEINSTEIN, 2011), a presença

¹⁷¹ Para Weinstein, as inovações introduzidas por Fiori se deram a partir do momento que ele postulou a ideia de que existiriam três estados do mundo e que cada um corresponderia a uma das pessoas da Trindade. O primeiro seria o estado do Pai, o tempo do Velho Testamento, concluído com a chegada de Cristo. Em seguida, teria se iniciado o tempo do Filho. Por fim, diante as tribulações que já se multiplicavam, ele anunciava, com base no livro do Apocalipse, o surgimento do Anticristo, que deveria ser derrotado para que começasse o tempo do Espírito Santo. (WEINSTEIN, 2011).

¹⁷² Essas ideias apocalípticas, que embasavam o pensamento escatológico cristão, durante o medieval não só figuravam nas representações artísticas do Juízo Final nas igrejas, mas foram úteis, afirma Töpfer, para a instituição Romana como meio educativo, elas atuavam para “inspirar temor, sem paralisar os homens.” (TÖPFER, 2006, p. 355). Assim, a escatologia foi muito importante durante a história medieval, usada para converter e convencer as pessoas a adotarem determinados comportamentos, em especial sendo um mote dos mendicantes para exortar o povo à penitência. “A Igreja não encontrava nela nada a corrigir, exceto nos períodos nos quais tais esperas se exacerbavam e incitavam espíritos proféticos a pretender conhecer com precisão o momento da aparição do Anticristo ou do fim do mundo” (TÖPFER, 2006, p. 364), assim aconteceu com Savonarola, como vimos, e com outros antes dele. Vários dos quais, como diz Töpfer, também foram considerados como hereges, alguns, inclusive, perseguidos e mortos - como no caso de Dolcino, filho de um padre de Parma que acabou queimado pela Inquisição no início do século XIV, por liderar um movimento milenarista, que visava a pobreza franciscana e sustentava ideias semelhantes às de Fiori. (TÖPFER, 2006).

¹⁷³ “The abbot Joachim [da Fiore] and many others preach and announce that this scourge has to come at this time. These are the reasons why I have preached to you about the renewal of the Church.” (SAVONAROLA, Sermão 4).

do elemento apocalíptico-profético no lugar fez com que a cidade fosse um solo extremamente adequado para a continuidade e aperfeiçoamento de sua missão profética. (BIGNOTTO, 2019).

É para nós, então, ilusório negar a influência dessas variadas profecias sobre o dominicano, já que no território peninsular desde os duzentos:

A semente da fantasia apocalíptica foi implantada na cultura comum. Estabelecida em uma estratificação complexa de anúncios e previsões, implantando um vocabulário cada vez mais familiar de símbolos e sinais, e sendo constantemente revisado para "prever" novos eventos, o apocalipticismo milenar foi uma característica chave na propaganda de príncipes e nos manifestos de líderes populares, um recurso para pregadores penitenciais e um elemento difundido do discurso cívico e político. (...) As profecias circulavam de boca em boca, bem como na imprensa. Havia muitos textos rimados, talvez destinados ou inventados por pessoas analfabetas. (...) A astrologia também foi posta em cena para emprestar sua autoridade "científica" às profecias "reveladas". (...) Florença [especificamente] se tornaria o principal centro da Itália para a difusão de profecias impressas. (...) Algumas das profecias de Santa Brígida encontradas em textos florentinos, por exemplo, saudaram a eleição de Florença à liderança, mas alertaram contra a cobiça excessiva de novos territórios. A esse respeito, as profecias formaram um vínculo nocional com a antiga tradição guelfa, lembrando Florença de suas responsabilidades religiosas e morais para com a comunidade cristã. (WEINSTEIN, 2011, p. 39-40, tradução nossa).¹⁷⁴

Assim, cremos que, por mais estritamente vinculado às Escrituras que fosse Savonarola, é incorreto entender a natureza e conteúdo de suas profecias apartadas do quadro social então vigente. Em Florença, desde a chegada da prensa na Itália em 1460, eram reproduzidos muitos textos a preços acessíveis, textos esses recitados por contadores de história, e a própria cidade era objeto de algumas profecias. Entre os poetas florentinos, por exemplo, a ideia de Florença como o lugar da futura renovação da Igreja, a nova Roma, já era famosa há mais de século (BIGNOTTO, 2019). Dessa forma, é inegável a implicação desse cenário italiano no surgimento dos anúncios proféticos de Savonarola e, sobretudo, do ambiente florentino, com grande disseminação de escritos proféticos nos primeiros anos do retorno do frade ao local, favorecendo o aprimoramento e manutenção de suas profecias.

¹⁷⁴ "The seed of apocalyptic fantasy was implanted in the common culture. Laid down in a complex stratification of announcements and predictions, deploying an ever more familiar vocabulary of symbols and signs, and constantly being revised to "predict" new events, millenarian apocalypticism was a key feature in the propaganda of princes and the manifestos of popular leaders, a resource for penitential preachers, and a pervasive element of civic and political discourse. (...) Prophecies circulated by word of mouth as well as print. There were many rhyming texts, perhaps intended for, or invented by, people who were illiterate. (...) Astrology was also brought into play to lend its "scientific" authority to "revealed" prophecies. (...) Florence [specifically] was to become Italy's leading center for the diffusion of printed prophecies. (...) Some of the Bridget prophecies found in Florentine texts, for example, hailed Florence's election to leadership but warned against the excessive coveting of new territories. In this respect the prophecies formed a notional link with the old Guelf tradition, recalling Florence to her religious and moral responsibilities toward the Christian community." (WEINSTEIN, 2011, p. 39-40).

Por outro lado, Strathern nos informa que, tendo vivido o clérigo sua revelação, ele afirmaria ter feito, nas diversas localidades por onde passou desde tal momento até 1490, suas pregações proféticas, constantemente baseadas no Antigo Testamento. Portanto, na opinião do autor, Girolamo já teria formado com firmeza sua percepção como profeta, tendo, já antes de seu retorno a Florença, esse papel se tornado central no seu senso de identidade. (STRATHERN, 2015).

De volta à cidade tão tomada pelas profecias, no entanto, entendemos que ele ganharia ainda mais confiança nessa sua nova atribuição e em suas próprias profecias. A partir de 1490, em Florença, seu profetismo ganharia ainda mais impulso e seria ali que atingiria o ápice em sua configuração final.

3.2.3 Avaliação das profecias de Savonarola em Florença

Olhando para a profecia savonaroliana como um todo e não apenas especificamente para o estágio em que se encontrava nos anos iniciais passados em Florença na década de 1490, Fubini (2010) faz uma análise importante para entender como se caracterizaram suas profecias desde a descoberta do frade de sua faculdade profética e até o fim de sua vida. Assim, tendo o ferrarense uma compreensão particular sobre o que era a profecia, é necessário examinar também essa sua percepção individual dentro do contexto de definição dessa ideia para a época em que viveu. Nas palavras de Fubini, Savonarola não veria a profecia cristã (que para ele, naturalmente, existiria mesmo após a vinda de Cristo) somente como presciência do futuro. Ele entenderia que, uma vez tendo recebido o *divinum lumen*, agiria de modo a advertir o povo sobre a malícia dos homens e encaminhá-los pela estrada correta.

Nessa lógica, Mario Turchetti nos explica que naquele período existia efetivamente mais de um parecer que embasava as conceituações de profecia em Florença, como na Europa de uma maneira geral - ainda que o nível e abundância das trocas na cidade toscana favorecessem sobremaneira a existência da variedade de realidades espirituais que serviam de sustentáculo para essas conceituações.

O autor esclarece que, embora para Savonarola a cultura pagã não devesse, de modo algum, contaminar a pureza cristã, a presença da visão muçulmana sobre o tema, embasada no Alcorão, e da judia, cuja fonte principal, porém, não a única, seria o Antigo Testamento, se unem à percepção cristã sobre o profetismo, orientada essencialmente pelo Novo Testamento. A prova, aliás, tanto da forte presença das três religiões sobre o pensamento filosófico-teológico europeu ocidental, bem como das repercussões de todas as três visões sobre a profecia na

atuação de Savonarola, está no fato de que o impacto dessas três correntes espirituais seria demonstrável na obra de São Tomas de Aquino. Ele, como dissemos foi um dos pensadores de maior destaque entre aqueles que ajudaram a compor o repertório savonaroliano.

Desse modo, Turchetti identifica em Savonarola, observando, inclusive, os dois textos que escreve ao longo de sua vida sobre o tema, o ‘*Compendium revelationum*’ e o ‘*Della veritate prophetica*’, uma visão que se alinha justamente à que apresentamos de São Tomas em sua ‘*Summa Theologica*’.

Os escritos de Aquino¹⁷⁵ defendem, fundamentados nas Escrituras, como já vimos, que a profecia seria um milagre cognitivo. Temporariamente¹⁷⁶ Deus permitiria o acesso do profeta à sua luz de modo que esse enxergasse coisas que ultrapassassem o conhecimento racional, possibilitando, inclusive, a visão do futuro e sua descrição. Ainda que o profeta, por ser imperfeito, possa transmitir uma mensagem confusa, ele acessaria um entendimento derivado de Deus, que fugiria ao conhecimento natural e sensível dos objetos. Nesses elementos também é que se fundamenta a visão de Savonarola. Ambos determinam, portanto, dois pilares da profecia. Esses são: que ela é necessariamente verdade e que advém necessariamente de Deus. Sob esse ponto de vista é que Savonarola diz que o conhecimento do profeta não tem causas intelectuais, seria insondável por estas e nem poderia ser originado na luz natural (mas apenas da sobrenatural divina), como os astrólogos, adivinhos de um futuro contingente, tentavam estabelecer.¹⁷⁷

Turchetti diz que o frade se adequaria, então, ao que é dito sobre os profetas, sobretudo no Antigo Testamento.¹⁷⁸ Nele o profeta seria o guardião do povo, uma vez que agiria para admoestá-lo, anunciando a verdade de Deus, independentemente de suas próprias concepções. Cumprindo, desse modo, um importante papel na comunidade com suas exortações, que não seriam pregadas de acordo com seu coração, seriam servos da vontade de Deus, singularmente ligados a Ele, de tal modo que as suas previsões, de fato, seriam somente um caso especial de profecia, como afirma Fubini sobre Girolamo.

Ademais, Turchetti complementa essa primeira determinação da perspectiva específica de Savonarola sobre a profecia como a participação parcial do profeta na eternidade de Deus,

¹⁷⁵ Escritos esses que faziam parte daquele conjunto de tratados proféticos dos séculos XII e XIII, entre os quais os compostos pelo próprio mestre de Tomás de Aquino, Alberto Magno. (TURCHETTI, 1998).

¹⁷⁶ “O lume profético mora na alma do profeta a modo de paixão ou impressão transitiva.” (ST II, 171, 2).

¹⁷⁷ Tomás de Aquino defende, por sua parte, que os verdadeiros profetas teriam conhecimento tanto das verdades imóveis, quanto dos futuros contingentes. Ademais, diferente das falsas previsões de futuro feitas por aqueles que tentavam fazer a leitura dos astros, tem-se que a “previsão dos futuros não pode provir da natureza, mas só, da revelação divina”. (ST II, 172, 1, p.).

¹⁷⁸ Ainda que, segundo Turchetti, na realidade, boa parte dos preceitos do Antigo Testamento tenham se mantido, pelo menos inicialmente, no Novo. Também no Novo Testamento, em princípio, o profeta é aquele que anuncia a palavra de Deus, sem ter que necessariamente apresentar visões sobre o futuro. (TURCHETTI, 1998).

ou seja, na verdade por ele transmitida, dois outros pontos que compreende como formadores de sua mensagem profética, sendo assim, igualmente necessários para nossa apreensão. Para o autor, a profecia de Savonarola teria ainda, tomando tais referências de ideias das Escrituras e de Aquino, como segundo de seus eixos centrais, o papel de conclamar o povo ao arrependimento de seus comportamentos inadequados. Em seguida, redirecioná-lo ao cumprimento dos valores da vida civil e cristã. E, como terceiro de seus eixos, de um lado, o desejo do perdão aos que se arrependessem e, de outro, nas palavras do autor, a ameaça da justiça divina implacável para quem desobedecesse as ordens proféticas.

Contudo, é preciso observar com um pouco mais de cautela cada uma dessas ideias que delimitam o estilo singular de Savonarola como profeta, observando cada uma delas separadamente. Sobre a primeira delas, como o historiador já aponta, Garfagnini dirá que o pregador usa apenas a autocertificação como argumento para afirmar a verdade divina de suas falas de forma geral. (TURCHETTI, 1998).

Em primeiro lugar, Garfagnini, de fato, discute essa questão da autocertificação, perspectiva à qual Savonarola se fiava como meio de validação de suas profecias. O frade pensava esse aspecto por meio do preceito de que o ‘lúmen profético’ advindo de Deus forneceria por si só a comprovação da verdade contida nas profecias. Não seria necessário, como no caso das proposições da *scientia* de verificações dos campos material e racional, inferiores e, portanto, menos certas, outro tipo de prova. Essa perspectiva, como se pode inferir, no entanto, não era absolutamente sólida, sendo dois de seus apologistas o já citado Picco della Mirandola e Domenico Benivieni. (GARFAGNINI, 2000).

Eles, além de demonstrarem a presença de profetas em toda a história da Igreja e declararem que os argumentos sobre a impossibilidade da existência desses no século XV (usados contra o ferrarense) iam de encontro à verdade bíblica da livre intervenção de Deus entre a humanidade. Apresentam mesmo outras elaborações para defenderem a autenticidade das profecias específicas de Savonarola, no momento em que essas sofriam seu maior ataque, ao final da vida do frade. Assumiam que a própria justificativa de autocertificação não se mostrava suficiente para comprovar totalmente a veracidade de um profecia.

Ambos se apoiaram justamente na premissa tomista da necessidade dos *miracula* para sustentação de um espírito realmente profético, que fornecia, assim, uma elaboração mais segura do que a da autocertificação. Mas, enquanto o primeiro tentou elencar de fato milagres que teriam sido realizados por Girolamo, tentando criar uma imagem do religioso como um santo; o segundo, aderindo ainda ao princípio da autocertificação, complementou-a dizendo que

os milagres seriam somente um instrumento adicional de prova da verdade profética.¹⁷⁹ O essencial para ele estaria, sim, no fato de que os retos de coração seriam iluminados por Deus para crerem nas verdades proféticas, diferente daqueles que levavam uma má vida. De todo modo, dizia o autor, a evidência de que as profecias do ferrarense eram genuínas se encontram então não só na sua bondade e integridade de seu comportamento, mas em todas as mudanças positivas, em nome do bem comum, que tinha promovido em Florença. A reformano estado e na vida religiosa local sem o derramamento de sangue e os maiores milagres que essa poderia proporcionar, seriam essas mudanças. (GARFAGNINI, 2003).

Todavia, o elemento da autocertificação presente no discurso de Savonarola (como o primeiro dos três componentes básicos de sua forma específica de profecia) não foi suficiente para livrá-lo das acusações diante do peso que alcançaram seus prenúncios sobre o futuro de Florença desde sua volta em 1490 e, cada vez mais, até a data de sua execução. Tampouco o foram as intervenções desses seus dois apoiadores. Isso nos leva a refletir sobre mais uma das unidades básicas que formou o cerne das profecias do dominicano, segundo Turchetti. O perdão divino seria concedido a quem mudasse o comportamento de acordo com sua orientação, prometia, em oposição, duros castigos futuros a todos os que não se penitenciassem. (TURCHETTI, 1998).

Seguindo então, temporalmente, o caminho profético de Savonarola que traçávamos (retornando ao momento de seu regresso a Florença e, portanto, **antes de terem sido construídas as defesas dos seus dois apoiadores**), tem-se que, à medida que o frade incluía a cidade em seu discurso (mais e mais milenarista) e se incluía na vivência da cidade, como já manifestado por Bignotto (2019), sua mensagem amadurecia. Bignotto identifica essa tendência de amadurecimento em especial entre 1492 e 1494.¹⁸⁰ No entanto, como esclarece Fubini, ainda que tenha sido a partir de 1494, com a oportunidade proporcionada pela chegada do rei francês, que Savonarola tenha começado a compilar suas profecias como um verdadeiro corpo doutrinal (lembrando que seu *Compendium revelationum* tratando a respeito do tema foi lançado um ano depois), chegando a empregá-las de modo a sobrepor a doutrina institucional religiosa de sua época, como vimos, sua consciência e discursos proféticos já vinham de muito antes. A chegada do rei fez com que se tornassem apenas mais explícitos. (FUBINI, 2010). Observamos, então, em seu Sermão 4, de janeiro de 1495, ele dizer com bastante clareza:

¹⁷⁹ Muitos profetas bíblicos, afinal, não tinham apresentado esse tipo de prova, afirmava Benivieni. (GARFAGNINI, 2003).

¹⁸⁰ Momento em que, afinal, as profecias de Savonarola pareciam se confirmar definitivamente em vista dos acontecimentos do cenário político italiano. (BIGNOTTO, 2019).

Deus reservou para si mesmo esse conhecimento do futuro e o comunica a quem Lhe agrada, quando e como Lhe apraz. (...) Os profetas também receberam um pouco dessa luz de Deus, (...) essa luz é uma participação na eternidade, que Deus comunica a quem Ele quer. “Vamos, irmão, o que você quer dizer com isso? Onde você conseguiu essas coisas que previu aqui por quatro anos?” (...) No passado, eu também ria de tais coisas, mas Deus permitiu que isso [acontecesse] comigo para que eu sentisse compaixão por você quando você descesse assim. Mas, na verdade, você deve crer, porque você já viu muitas das coisas que preguei aqui verificadas, e eu digo a você que o resto também será verificado. (...) Digo-te, Florença, que esta luz me foi dada para ti, não para mim. (...) Mas você, Florença, ouviu com os seus ouvidos não a mim, mas a Deus. (...) Acredite em mim, Florença, não sou eu, mas Deus Quem diz essas coisas. Isso é compreensível porque você viu esta nação, que estava trilhando um caminho mau, voltar ao arrependimento; não suponha que tal efeito pudesse ser causado por um pequeno frade pobre se Deus não tivesse trabalhado por meio dele. (Sermão 4, tradução nossa).¹⁸¹

Mas se, desde os seus escritos anteriores à sua entrada na ordem já eram encontradas as imprecações sobre as penas que a Igreja poderia vir a sofrer caso não se retificasse, é com a profecia de 1491 sobre as tragédias que recairiam sobre os governantes italianos e com a posterior sobre a vinda do novo Ciro, que Savonarola desenvolve suas ‘*terrifica praedicatio*’. Essas profecias expressam então uma mais grave e específica imprecação.¹⁸² Eram um meio de tentar convencer os ouvintes a realizar as mudanças que o profeta demanda. Mudanças essas que, como vimos caracterizariam, junto com a própria persuasão para tal, os últimos dos elementos-base da profecia de Savonarola.

Segundo São Tomas de Aquino, as imprecações, muito utilizadas nas Escrituras e de forma mais pronunciada entre os profetas, não representavam um desejo de vingança. Eram avisos precisamente para que o povo se redimisse de seus pecados e não fosse assim destruído por Deus. Desse modo, as imprecações de Savonarola tanto promoviam ameaças aos pecadores como garantiam a salvação dos arrependidos.

¹⁸¹ “God has reserved to Himself alone this knowledge of the future and communicates it to whomever He pleases, however much and whenever He likes. (...) The prophets also had some of this light from God, (...) this light is a participation in eternity, which God communicates to whomever He wants. “Come now, brother, what do you mean by this? Where did you get these things which you have predicted here for four years?” I do not need to tell you this, because the mind is not disposed to understand it. I have shared it with some of my friends, one or at most two. But I want to tell you that you must believe, for I am not mad, and I do not exert myself for no reason. In the past, I, too, would laugh at such things, but God allowed this [to happen] to me so that I would feel compassion for you when you disbelieved like this. But, truly, you ought to believe, because you have already seen a great many of the things I have preached here verified, and I tell you that the rest will also be verified. (...) I say to you, Florence, that this light has been given me for your sake, not mine. (...) But you, Florence, have heard with your ears not me, but God. (...) Believe me, Florence, it is not I, but God, Who says these things. This is understandable because you have seen this nation, which was headed down an evil path, turn back to penitence; do not suppose that such an effect could be brought about by a poor little friar if God had not worked in him.” (Sermão 4).

¹⁸² O termo ‘imprecação’, como explica Mario Turchetti, surge em sua significação clássica com conotação tanto positiva (de desejar o bem e abençoar) quanto com a negativa (de amaldiçoar), apesar de no uso comum ele ter acabado se fixando no segundo sentido. (TURCHETTI, 1998).

Por fim, o último elemento destacado por Turchetti como parte fundamental das falas proféticas de Savonarola era o encaminhamento do povo para uma alteração adequada de conduta. (TURCHETTI, 1998). Esse ponto, em específico, nós desenvolveremos com mais precisão no próximo capítulo, por entendermos que, a partir dele, podemos discutir mais profundamente a respeito da visão político-religiosa do frade. As indicações apresentadas até aqui sobre a abordagem profética adotada por Savonarola já nos fornecem, de todo modo, fortes indicativos de que o conjunto desses elementos foi, com efeito, fundamental na composição de sua visão específica sobre Florença, conforme sugerimos como uma de nossas hipóteses de investigação desse tema.

Uma vez tendo já discutido grande parte dos fundamentos que ajudaram a formar Savonarola enquanto um pensador eclesiástico e sendo elementar pensar a terra de Florença onde ele se instalou e sobre a qual refletiu, consideramos válido, no sentido de uma conclusão, entender como a forma de pensar e agir dos pregadores que ali viveram antes dele e que já foram aqui mencionados acabaram também colaborando para moldar seus entendimentos sobre o local. Bernardino de Feltre e Bernardino da Siena, pelas análises fornecidas por diversos autores, parecem ser aqueles clérigos que mais diretamente podem ser comparados com o frade. Servem-nos, por isso, como modelo para nossa equiparação.

Feltre adotava uma teologia que primava pela simplicidade, atacava a sofisticação intelectual e os homens que buscavam tal conhecimento mundano. Além disso, discutia os mesmos pecados e vícios que estavam no foco para Savonarola. O impacto de Bernardino da Siena sobre o dominicano, por sua vez, pode ser admitido ao observarmos que Savonarola reproduziu a prática idealizada por ele, e já realizada também por Feltre, de reunir jovens meninos como seus seguidores. (WEINSTEIN, 2011). Mas foi principalmente com relação à visão sobre as questões econômica e social que o ferrarense parece ter mais se aproximado desses dois.

Eles foram grandes exemplares de franciscanos do período que se debruçaram sobre esses dois temas. Siena e, mais tarde, Feltre, separavam a sociedade em ricos (a camada dominante politicamente), classe média (pequenos artesãos, comerciantes e fazendeiros que, por vezes, necessitavam de ajuda de crédito) e pobres (indulgentes, a quem comumente faltava comida ou abrigo).¹⁸³ Savonarola parecia seguir uma linha bastante próxima dessa para pensar

¹⁸³ Esse esquema, entretanto, não foi criado por Bernardino da Siena. Ele era muito parecido com um modelo utilizado pelo dominicano Antonino da Firenze, essas divisões, por sua vez, se baseavam em classificações mais antigas, feitas desde o século XIII, nos sermões de Antonio di Padova e dos mendicantes do período da Grande Devoção. (CUSATO, 2017). Era, pelo menos em parte, uma concepção herdada, já em voga há alguns séculos na Itália.

a realidade social italiana. Ambos os franciscanos ainda teriam sido fortes representantes de sua ordem no final do século XV na luta reavivada contra a usura (CUSATO, 2017), luta que o dominicano também travou. Os paralelos traçados nos permitem então identificar semelhanças e ainda possíveis influências do contexto das discussões mendicantes em Florença na formação de Savonarola.

Vale ainda, no que diz respeito ao seu posicionamento com relação ao humanismo e seu enquadramento ou não entre esses pensadores, traçar algumas observações que nos ajudam a enxergar sua forma de pensar ao final da vida. Amos Edelheit responde à discussão se Savonarola seria um pensador preso a ideias já superadas de um passado de trevas ou um exemplar do pensamento humanista. Ele considera que a nova teologia humanista era em parte resultado de uma crise em nível espiritual, teológico e político que levava os homens a buscarem referências nos escritores antigos para responder às suas questões e, para o autor, Savonarola ajudou a alimentar esse movimento.

A problemática sobre o local ocupado pelo frade, posta desde o tempo em que ele era vivo (EDELHEIT, 2008), se deve à aparente contradição existente entre ele e os filósofos humanistas. Suas falas de denúncia de poetas e clérigos, dos homens que pintavam vênus nuas e dos autores que valorizavam os escritores pagãos, pareciam demonstrar uma diferença irreconciliável entre ele, que via na retomada da Antiguidade pagã a prova da chegada do Anticristo, e estes últimos.

Contudo, é inegável que as ideias do frade, suas noções sobre o governo local tornaram-se parte do cânone do pensamento político renascentista. (WEINSTEIN, 2011). As relações que Savonarola mantinha com muitos dos humanistas nos trazem um vislumbre dessa questão. Delgado (2010) aponta como, na amizade entre Pico e o frade, prevaleciam características de mesmo ambiente mental de virada no entendimento do homem, central no ethos renascentista, movimento sincrético e heterogêneo em si mesmo, mas onde a credulidade ainda imperava.

Tendo Savonarola influenciado os humanistas de sua época, Edelheit apoia-se nas abordagens historiográficas mais atuais que o definem como um homem pouco usual para defender que ele foi, acima de tudo, antes de medieval ou moderno, um homem pragmático “cujas posições foram determinadas de acordo com a realidade mutável, por um lado, e sua visão, por outro.” (EDELHEIT, 2008, p. 389, tradução nossa).¹⁸⁴

Em seus sermões é possível encontrar facilmente uma retórica que ataca o humanismo. Mas, ao mesmo tempo, ele se utilizava de seu vasto conhecimento dessa forma de pensar, quan-

¹⁸⁴ “Whose positions were determined according to the changeable reality on the one hand, and his vision on the other.” (EDELHEIT, 2008, p. 389).

do esse convinha ao tema discutido, como se percebe no uso que fazia de referências a Aristóteles ou ao neoplatonismo dominante em Florença, já mencionados. Isso também se dava na apropriação explícita de noções e termos próprios do contexto intelectual e usava de argumentos do ceticismo antigo.

Para Edelheit fica claro que a intenção de Savonarola (que não atacava somente o humanismo, mas também a escolástica medieval)¹⁸⁵ era persuadir os humanistas a partir desse emprego pragmático que fazia dos textos antigos. Conclui também que ainda, que não se possa medir exatamente o grau em que Savonarola tomou parte do humanismo, é inquestionável que ele influenciou a construção de sua teologia, ainda que outros o tenham feito em maior medida.

Sua parte foi muito mais prática, política e totalmente comprometida com sua visão de renovação. (...) Essa visão incluía a renovação tanto da religião e da política, quanto da vida intelectual (...) junto com um lugar único para si mesmo como profeta pregador e, portanto, para as profecias. (...) Sua crítica aos filósofos foi parte do estabelecimento de sua própria autoridade como profeta pregador e, portanto, muito importante para a realização de sua visão renovadora. (EDELHEIT, 2008, p. 395-398, tradução nossa).¹⁸⁶

Tromboni (2019) chega mesmo a defender que o pregador, tendo se envolvido com as tendências de pensamento humanista, apesar de contraditoriamente atacá-las, usava de um método seletivo de apropriação das proposições dos pensadores antigos. O fazia na medida em que conseguia encontrar uma convergência entre elas e o cristianismo, criando uma espécie de ‘boa filosofia’ com os elementos desta que ele considerava que podiam ser adaptados e aproveitados para aumentar a devoção dos fiéis.

Ainda que na mensagem do frade exista uma distinção clara, como a autora define, entre o universo cristão e o da filosofia antiga (tendo pesos desiguais e não tendo Savonarola os tratado como totalmente compatíveis), ele empregou motivos e símbolos dos autores clássicos (embora de forma diferente da maioria dos outros pensadores renascentistas). (TROMBONI, 2018). Assim, partimos para a avaliação de como esse influxo de referências aqui apresentadas efetivou-se nas falas e escritos de Savonarola, como foi articulada, acreditamos, com a cultura política republicana local em uma acepção político-religiosa particular sobre Florença. Analisaremos ainda como, por meio desses, ele buscou atingir os resultados que desejava na

¹⁸⁵ Assim como com relação ao pensamento humanista, Savonarola afirmava rejeitar a escolástica, mas fez uso também do conhecimento adquirido por meio dela. Perceberemos, ao analisar seu sermões, que ele não abandonou o formato característico estabelecido pelas regras escolásticas, embora buscasse fugir ao intelectualismo e mais do que isso, ele é considerado como um tomista e chegou a escrever, já em sua segunda estadia na cidade de Florença, textos que Weinstein considera que se baseavam nessa mesma doutrina filosófica. (WEINSTEIN, 2011).

¹⁸⁶ “His part was much more practical, political, and totally committed to his vision of renovation. (...) This vision included the renovation of both religion and politics, as well as the intellectual life (...) together with a very unique place for himself as a preaching prophet, and thus, for prophecies. (...) His critique of the philosophers was part of establishing his own authority as a preaching prophet, and thus very important for the realization of his renovation vision.” (EDELHEIT, 2008, p. 395-398).

cidade e os detalhes de como seu projeto e pensamento afetaram de fato os acontecimentos locais e o novogoverno adotado em Florença.

4 O PROJETO POLÍTICO DE SAVONAROLA PARA FLORENÇA EM SEUS SERMÕES E NA OBRA “TRATADO SOBRE O REGIME E O GOVERNO DA CIDADE DE FLORENÇA” (1498)

4.1 SERMÕES DE SAVONAROLA: DE 1494 ATÉ A ESCRITA DE SEU TRATADO (1498)

4.1.1 A ‘cultura política’ como conceito

Para compreender a possível existência de elementos indicativos de uma cultura política republicana florentina, que teria sido incorporada nos discursos de Girolamo Savonarola, bem como exposta em seu modelo de governo, cabe-nos aqui esclarecer, antes de tudo, a definição exata do conceito de ‘cultura política’. Ela nos permitirá avaliar seu significado e o possível alinhamento dos pensamentos do frade, presentes nos documentos produzidos por ele, com essa cultura política específica. A ideia do capítulo é, em essência, identificar por via das fontes a presença desse tipo determinado de perspectiva republicana no pensamento político do clérigo, dentro dos parâmetros daquele tempo específico. Adotaremos, assim, a leitura de Rodrigo Patto Sá Motta sobre o conceito de cultura política.

Segundo o autor, o termo teria recebido sua primeira formulação teórica dentro da área das ciências sociais, nos Estados Unidos, nas décadas de 1950 e 1960. Buscava avaliar a manutenção de modelos políticos não somente como resultado do funcionamento de suas instituições, mas dos hábitos e costumes da população. Dizia respeito, nesse momento, aos “valores e atitudes políticas internalizadas” (MOTTA, 2014) de um povo. Nesse âmbito, Motta entende que Gabriel Almond e Sidney Verba destacaram-se na busca das influências dos sentimentos, princípios e tradições de um povo sobre suas ações políticas, mas suas concepções ainda eram de caráter hierarquizante e etnocêntrico.

Alguns historiadores tentaram adaptar o conceito, mas foi somente com Berstein, Sirinelli e Rémond, na França dos anos 80 e 90, que ele foi reformulado, apoiado pela renovação do paradigma culturalista, fortemente impulsionado, a princípio, pelos Annales, e, logo, o conceito começou a figurar cada vez mais entre os estudos brasileiros. A noção de ‘cultura política’ para Motta, mais do que um conceito, seria um campo fértil de oportunidades de pesquisa, exigindo, entretanto, rigor de classificação. Para ele, a melhor definição, sustentada nas proposições dos historiadores franceses mencionados, seria a de um:

Conjunto de valores, tradições, práticas e representações políticas partilhado por determinado grupo humano, que expressa uma identidade coletiva e fornece leituras comuns do passado, assim como fornece inspiração para projetos políticos

direcionados ao futuro. Importa realçar que (...) representações configuram um conjunto que inclui ideologia, linguagem, memória, imaginário e iconografia e mobilizam, portanto, mitos, símbolos, discursos, vocabulários e uma rica cultura visual. (MOTTA, 2014, p. 21).

Ele coloca ainda outros pontos como elementares nessa definição. Primeiro: a estruturação desse fenômeno, ao menos ao nível da média duração,¹⁸⁷ sem, contudo, deduzir que se trata de uma manifestação estanque (mantendo suas características básicas de identidade, ela pode se adaptar ao longo do tempo e deixar-se influenciar por valores concorrentes). Ainda que nela deve ser tida em conta uma mútua determinação entre as representações e as práticas que essas ensejam e que, por suavemente, as reiteram e, enfim, devem existir vetores como as instituições, a família, a Igreja e outros veículos de disseminação (como os livros e impressos) que reproduzam essa cultura política.

Com esse conceito podemos investigar a ideologia¹⁸⁸ presente em um momento, mas também entender a mobilização de “sentimentos (paixões, esperanças, medos), valores (moral, honra, solidariedade), representações (mitos, heróis) e ao evocar a fidelidade a tradições” (MOTTA, 2014, p. 28). Esses, muitas vezes mais que as ideias, é que levariam as pessoas a aderirem à compreensão de mundo fornecida por uma cultura política. Há que se dizer também que, por fornecerem um tipo de identidade, admite-se a possibilidade de uma pluralidade de culturas políticas em um meio social, que possivelmente implicariam em disputas por diferentes projetos de ordenamento social.

A definição de Motta, como dito, está em consonância com aquela estabelecida anteriormente pelos historiadores franceses, podendo ser vista como uma atualização desta, uma forma de delimitar com maior especificidade o conceito, sem alterar seus fundamentos. Serge Bernstein,¹⁸⁹ utilizando-se da formulação de Sirinelli de que uma cultura política seria “uma espécie de código e um conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de (...) uma tradição política” (SIRINELLI, 1992 apud BERSTEIN, 1998, p. 350), já apontava para o papel das representações para caracterizar o conceito, para seu caráter identitário e também plural.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Já que os aspectos culturais, crenças e ideias elencadas sob essa denominação devem estar efetivamente arraigados em um grupo.

¹⁸⁸ ‘Ideologia’, para ele, trata-se de um “conjunto de ideias que dá forma a determinados projetos políticos e impele à luta pela conquista do poder.” (MOTTA, 2014, p. 27).

¹⁸⁹ Bernstein, por sinal, também identifica o nascimento do conceito de ‘cultura política’ entre os franceses da nova história política ligados à Rémond e ao *Institut d’Études Politiques*, do qual foi membro. (BERSTEIN, 1998).

¹⁹⁰ “A noção de cultura política (...) se inscreve no quadro das normas e dos valores que uma sociedade faz de si mesma” (BERSTEIN, 1998, p. 352-353), porém essas normas e valores são objetos de luta social, podendo ser apropriadas de formas antagônicas. Nota-se então que “no interior de uma nação existe uma pluralidade de culturas políticas, mas com zonas de abrangência que correspondem à área dos valores partilhados. Se num dado momento

Ele entende que, por meio da cultura política, formam-se concepções de sociedades ideais, por vezes em uma ótica institucional, a partir de “um discurso codificado em que o vocabulário utilizado, as palavras-chave, as fórmulas repetitivas são portadoras de significação, enquanto ritos e símbolos desempenham, quanto ao gesto e à representação visual, o mesmo papel significante.” (BERSTEIN, 1998, p. 351). É essa fórmula, portanto, que Motta toma por base para delimitar com maior exatidão o conceito, ratificando e aprimorando o que fora produzido pelos estudiosos franceses da história política.

Respaldados na indicação de Motta sobre a necessidade de investigação da possibilidade de aplicação do conceito em períodos anteriores ao contemporâneo, além da apreciação de pesquisas de medievalistas que validam e fortalecem tal utilização, fizemos a análise da cidade de Florença. Comprovamos, com nossas verificações, a adequação e plausibilidade do uso do termo para refletir sobre a existência de um tipo republicano de cultura política no tardo-medieval. Falta-nos descobrir se conseguimos detectar sua presença também nas exposições de Savonarola e de que forma se apresentou, em primeiro lugar, em suas pregações e, em segundo lugar, em seu ‘Tratado’.

4.1.2 Os sermões de Savonarola em seu contexto político

Para o exame da presença do ideal republicano, primeiramente nos sermões de Savonarola, seguimos a separação feita por Donald Beebe, que compilou alguns desses, e selecionamos três dentre aqueles que o acadêmico denominou de ‘políticos’. Nossas fontes principais nesta parte serão então os sermões do: Ageu VII (do primeiro domingo do Advento, 28 de novembro de 1494, Sermão 1); Ageu XIII (terceiro domingo do Advento, 12 de dezembro de 1494, Sermão 2) e Ageu XXIII (28 de dezembro de 1494, Sermão 3). Para auxiliar-nos a entender o sentido religioso desses textos, analisaremos também, de forma acessória, o ‘Sermão da renovação’, do ciclo dos Salmos de Savonarola, de 13 de janeiro de 1495 (Sermão 4), em que o dominicano fala sobre seu papel como profeta. (BEEBE, 2006).

Todos foram apresentados depois da saída do rei Carlos VIII da cidade, quando o frade deu continuidade à discussão sobre a Arca de Noé, tema iniciado ainda na Quarta-Feira de Cinzas do ano de 1494, depois de o frade ter tomado conhecimento dos primeiros movimentos do rei em direção à península. A imagem da arca funciona como uma metáfora por meio da qual ele traçava um paralelo entre a histórica bíblica e a arca espiritual, que ele afirmava

(...) [essa área] se mostra bastante ampla, temos então uma cultura política dominante que faz inflectir pouco ou muito a maior parte das outras.” (BERSTEIN, 1998, p. 354).

que deveria ser construída em Florença, como desejaria Deus, para proteção das iminentes tribulações divinas. Para construir essa arca seria preciso, então, que florentinos se arrependessem de seus erros, aceitassem as verdades celestiais apresentadas em suas profecias e seguissem uma vida de retidão.

Durante a passagem do rei pela cidade, o envolvimento político direto do frade, como vimos, foi intenso. Ele que, em um primeiro momento, resistiu a alinhar-se com os opositores de Piero, passou depois a afirmar mais explicitamente que os sofrimentos vividos deviam-se aos pecados cometidos pelo povo em razão de terem estado dominados por ladrões. Teria chegado mesmo a alertar Carlos VIII sobre governantes desonestos que o rondariam (supostamente referindo-se ao Medici que ainda negociava com o rei e pretendia, com sua ajuda, voltar à cidade), recusando-se, contudo, a mencionar nomes. Ademais, afirmou posteriormente ter profetizado, ainda no acampamento francês, a assim chamada ‘revolução’ que ocorreria no governo florentino. (WEINSTEIN, 2011). Essa sua ligação com a política não ocorreria somente em suas atitudes, nos seus três sermões ‘políticos’ sua visão sobre a cidade tomaria uma forma específica antes de ser sintetizada em seu tratado.

Antes da saída do rei, muitos acreditavam, como afirmou Piero Parenti,¹⁹¹ que, de fato, somente a intervenção divina poderia salvá-los de um ataque e, assim, muitos buscaram seguir as recomendações do frade, comovidos por suas palavras. (STRATHERN, 2015). Saindo impunes dessa ameaça francesa, a atuação do frade como porta-voz do governo foi vista como um fator importante nesse acontecimento e, ainda segundo Parenti, lida como uma ação em nome da liberdade da cidade. No plano espiritual, os jejuns e as obras de auxílio com os pobres, executados conforme o que havia sido instruído por Savonarola, eram interpretados por ele e por outros apoiadores como a ferramenta que permitiu a intervenção de Deus pelos florentinos (WEINSTEIN, 2011): “Saiba, Florença, que isso aconteceu por causa da misericórdia de Deus e do ministério de Seus anjos, e não atribua nada aos homens.” (Sermão 1, tradução nossa).¹⁹²

Fortalecido, o ferrarense apresentou os sermões aqui analisados, sendo que aqueles classificados como ‘políticos’ faziam todos parte do ciclo de Ageu. Importa dizer, como coloca Giuseppe Mazzotta que, mesmo que Savonarola tenha trabalhado com outros livros bíblicos proféticos em sua jornada, Ageu seria o profeta com quem ele mais se identificaria. Apesar de ser tido como um profeta menor, Ageu teria pregado contra a volta de alguns judeus a Babilônia

¹⁹¹ Cronista florentino, era, como Weinstein coloca, um *ottimati anti-medici* que apoiava o republicanismo. (WEINSTEIN, 2011).

¹⁹² “Know, Florence, that this happened because of the mercy of God and the ministry of His angels, and do not attribute anything to men.” (Sermão 1).

após sua libertação concedida por Ciro. Contra a ligação dos sacerdotes com os governadores e teria desenvolvido todo um novo modelo de reordenamento moral, exortando o povo à construção do templo divino e ao abandono da preocupação voltada apenas para questões individuais. (MAZZOTTA, 2006).

Todos esses programas que, tinham um caráter também político, faziam sentido para Savonarola com relação ao momento que vivia. Assim, ele pregou por quase todos os dias até o Natal para suas centenas de ouvintes depois da saída do rei (WEINSTEIN, 2011), sempre traçando um paralelo com os temas de Ageu.

No que diz respeito a cada sermão, contamos com a distinção feita por Donald Beebe. Ele explica que, no Sermão 1, Savonarola discorreu sobre a questão da ordem social; no Sermão 2, sobre o modelo de governo veneziano que deveria servir de base para Florença e, no Sermão 3, discutiu o lugar de Florença como a cidade escolhida por Deus. (BEEBE, 2006). No Sermão 1, ele diz que os cristãos têm a função de se voltar para o amor e conhecimento de Deus, por isso ele orienta que as pessoas creiam nas mensagens divinas por ele transmitidas e que Lhe agradeçam e retribuam pela salvação que concedeu por meio delas. Para ele, o modo de corresponder a essas bençãos seria: com preces e ações de penitência, caridade e vida simples, assim cria-se a arca.

No Sermão 2, ele explica que os homens possuem alma, pertencente ao plano espiritual superior, e corpo. Mas, não sendo capazes de nutrir sozinhos esse segundo necessitariam de uma organização política, que só poderia alcançar estabilidade e bons frutos se guiada pelos desígnios espirituais divinos. Por essa razão, propõe uma grande reforma na cidade de Florença, de fundo primordialmente espiritual, retirando tudo que era contrário à religião cristã do local. Consequentemente, reformula a organização política da cidade, ao eliminar os traços de tirania e implantar um modelo republicano semelhante ao veneziano.

Por fim, no Sermão 3, ele afirma que somente a busca pela graça e luz sobrenaturais poderiam manter a cidade. Defende que Deus teria um plano de governo específico para Florença, o projeto republicano, por meio do qual Ele agiria como o governante local e, a partir dessa cidade celestial, reformaria Sua Igreja e o mundo.

4.1.3 A tipologia dos sermões

Uma vez caracterizados esses sermões de Savonarola como ligados a valores republicanos que, possivelmente, repercutiram a cultura política florentina que há séculos se estruturava, é necessário entender a forma de tratamento adequado a eles como fontes

historiográficas específicas. Sendo o frei Girolamo um pregador, ele alcançou muito de seu renome por meio dessas prédicas, nas quais suas visões políticas já começavam a se firmar, antes de serem definitivamente esquematizadas na forma de projeto político-religioso em seu ‘Tratado’.

Augustine Thompson nos informa que, desde a década de 70, os sermões, enquanto fontes usadas pelos historiadores, passaram a ser examinados em si mesmos: em sua estrutura e anúncio, como um meio de comunicação. Passou-se a avaliar desde aspectos externos como a audiência e a identidade do pregador, até questões de autoria e datação. Os pesquisadores buscaram abordagens que permitissem interpretar a pregação enquanto um evento oral, “algo falado e ouvido (...) uma interação entre pregador e ouvintes, e como fenômeno social” (THOMPSON, 2002, p. 15, tradução nossa)¹⁹³ e não mais como um texto estático.

Apesar das limitações de tentar apreender um acontecimento de natureza efêmera, o autor nos demonstra que é possível e necessário chegar mais próximo da realidade do ocorrido. Nos anos 90, os historiadores passaram a se perguntar também sobre as expectativas dos ouvintes e como as pregações os afetavam; o foco sendo a tríade público-pregador-sermão. O sermão é enxergado em sua teia de relações, no contexto sócio-político, apesar da dificuldade de rastrear as reações das audiências.

Thompson recomenda, como realizamos ao longo do trabalho (identificando os ambientes por onde Savonarola circulou, sua preparação, seu envolvimento com ideias e crenças de sua época e comentários sobre sua capacidade expressiva), que utilizemos em nosso método de análise as descrições da atuação do pregador, da forma como o público recepcionava e internalizava seus discursos e dos planos de pregação, caso existam. Vimos, no caso de Savonarola, como ele se inspirou na ação e forma de pregar de mendicantes que o precederam. Também vimos as marcas que deixou na cidade; as defesas que recebeu de muitos humanistas (ao lado dos ataques de certos setores e indivíduos) e, essencialmente, a forte adesão dos florentinos ao seu plano, bem como a posterior mudança de postura de grande parte desses.

Ainda seguindo as sugestões do autor, para entender como era feita a administração dos sermões devemos examinar, por exemplo, como na prática ele expunha seus discursos. Quais mecanismos usava e como acomodava formalmente a teologia pastoral em suas exortações. (THOMPSON, 2002). Beverly Kienzle, ao aprofundar-se no confronto entre o sermão escrito e a performance adotada para proferi-lo, admite que a prédica só tem existência quando vocalizada. Nela existem “enunciados [tidos] como “locucionários”, que fazem uma declaração

¹⁹³ “Something spoken and heard (...) an interaction between preacher and hearers, and as a social phenomenon.” (THOMPSON, 2002, p. 15).

simples, "illocucionários", que buscam ter um efeito e convidam a uma resposta, e "perlocucionários" ou "performativos", que produzem um efeito sobre o interlocutor" (KIENZLE, 2002, p. 90, tradução nossa).¹⁹⁴ Defende que:

Esses conceitos são úteis para analisar a linguagem dos sermões; verbos característicos da fala ilocucionária ocorrem com frequência na pregação. (...) A discussão de convenção e contexto pode ser aplicada a debates sobre o que constitui pregação quando as questões subjacentes são autoridade e autorização. (...) O enquadramento de uma determinada performance envolve o espaço onde ela ocorre, as pessoas participantes, os objetos ou símbolos que usam e o tipo de discurso que utilizam. Aplicar o conceito de enquadramento à pregação aguça a consciência das suposições feitas na definição do sermão: um sermão aceito como tal geralmente era proferido por um clérigo autorizado usando padrões de linguagem esperados; e aconteceu em um local autorizado, como uma igreja, e dentro dele, em um local especial como o púlpito. (KIENZLE, 2002, p. 90-91, tradução nossa).¹⁹⁵

A autora explica que, por meio dos três tipos de enunciados identificados é que se realiza a tensão entre a eficácia e o entretenimento que compõem o sermão. Mas, por esses terem um caráter mais ritual que teatral, é na eficácia que se encontra o grande foco dos pregadores. O objetivo dos pregadores medievais, conclui, era, portanto, essencialmente gerar mudança de comportamento, ainda que se utilizassem de gestos, entonação de voz, imposição do corpo, imagens (objetos religiosos e artísticos e até cenas imaginadas), dramatizações e linguagem carregada. Todos esses recursos foram adotados por Savonarola e outros mendicantes do período, ainda que fossem rejeitados em manuais de pregação, o que permite observá-los em sua 'multimedialidade'.

Se a fala dos clérigos deve ser percebida como sagrada, precisa adequar-se a certos padrões fixos de oratória religiosa para a construção de sua identidade pela repetição. Durante o medievo, essa se baseava em parte nas *artes praedicandi* (manuais que davam a direção formal dos sermões (KIENZLE, 2002), escritos principalmente com o surgimento das ordens mendicantes, como resposta às demandas de maior conexão com o público). Os sermões modernos que surgiram seguiram o método escolástico (a abertura feita com uma passagem bíblica, com base na liturgia anual, subdividido em partes). Guiavam-se pelas regras retóricas

¹⁹⁴ "Utterances as 'locutionary', which make a simple statement, 'illocutionary', which seek to have an effect and invite a response, and 'perlocutionary' or 'performative', which achieve their effect." (KIENZLE, 2002, p. 90).

¹⁹⁵ "These concepts are useful for analyzing the language of sermons; verbs characteristic of illocutionary speech occur with frequency in preaching. Moreover, (...) [this] discussion of convention and context can be applied to debates over what constitutes preaching when the underlying issues are authority and authorization. (...) The framing for a particular performance involves the space where it takes place, the people participating, the objects or symbols they use, and the sort of speech they utilize. Applying the concept of framing to preaching sharpens the awareness of assumptions made in defining the sermon: a sermon accepted as such generally was delivered by an authorized cleric using expected patterns of language; and it took place in an authorized location such as a church and within it at a special site such as the pulpit." (KIENZLE, 2002, p. 90-91).

convencionais desses manuais, presentes nas bibliotecas dos pregadores da época. (ROBERTS, 2002). Contudo, esses pregadores muitas vezes fugiam às suas normas quanto à performance: no lugar da contenção imposta, muitos se expressavam com pouca moderação, de tal modo que “Hervé Martin observa que a religião de 1350-1520 aparece como uma “vaste mise en scène.” (KIENZLE, 2002, p.111).¹⁹⁶

4.1.4 Análise dos significados dos sermões de Savonarola

Vemos em Savonarola essa justa combinação de sermões modernos em sua forma, mas que eram, conforme nos indicam os vestígios, anunciados de modo bastante performático. Embora tenha buscado evitar o que chamava de complexidades cerebrais escolásticas, muitos traços desse estilo seriam usados em toda sua vida. Como faziam os pregadores escolásticos, suas pregações (WEINSTEIN, 2011) iniciavam-se com um versículo em latim. Ele dava o tom do assunto a ser tratado e levava em conta as datas litúrgicas, de modo a circunscrever suas falas em um contexto ritual (THOMPSON, 2002) e dotá-las de sentido na periodização cristã: “*Erudimini, qui iudicatis terram, et servite Domino in timore*”, isto é, “Aprende bem, vós que julgais a terra e serve a Deus com grande temor”, assunto que gostaríamos de discutir essa manhã.” (Sermão 2, tradução nossa).¹⁹⁷

As passagens bíblicas davam consistência e autoridade à sua fala,¹⁹⁸ tanto em razão de seu conhecimento da Palavra quanto pela aparência de concordância entre o que ele apregoava e o que era defendido nas Escrituras. O autor, ainda conforme o padrão dos manuais (ROBERTS, 2002), discorria sobre um tema central nos sermões e dentro dele fazia claras subdivisões, muitas vezes enumeradas explicitamente. (WEINSTEIN, 2011).

Por outro lado, em sintonia com o momento em que a escolástica já decaía e se fragmentava, ajudando a abrir espaço para uma nova devoção relacionada a um acesso mais direto ao divino e às Escrituras (ALESSIO, 2006), Savonarola buscou imprimir um contato mais íntimo com o sagrado em seus sermões. Seguiu muitas das regras convencionais da ‘*forma praedicandi*’, mas sua performance era dramática. (WEINSTEIN, 2011). Ele foi avaliado como um pregador com uma capacidade de comunicação cativante e envolvente (TROMBONI, 2018), que podia falar por horas seguidas com grande emotividade (WEINSTEIN, 2011),

¹⁹⁶ “Hervé Martin remarks that religion from 1350–1520 appears as a “vaste mise en scène.” (KIENZLE, 2002, p. 111).

¹⁹⁷ “As the preceding words of our sermon declare: *Erudimini, qui iudicatis terram, et servite Domino in timore*, that is, “Learn well, you who judge the earth, and serve God in great awe,” which subject we would like to discuss this morning.” (Sermão 2).

¹⁹⁸ O que certamente também se constituía pela evocação à sua erudição, ao apresentar os versículos em latim.

intensidade de gesticulação e fazendo referências a elementos materiais presentes nas igrejas.¹⁹⁹ A sua pregação carismática, portanto, usava de diversos artifícios que lhe imprimiam um senso teatral (MARTINES, 2011), sendo importantes, conforme cremos, na efetivação do conteúdo político-social e escatológico-profético de seu discurso.

O próprio tratava de performance ao dizer: “Eu preguei para vocês, usei tanto fôlego, fervor e veemência para falar que fiquei em dúvida se uma veia em meu peito não romperia.” (Sermão 4, tradução nossa)²⁰⁰ ou “Sinto-me exausto de corpo e mente, exausto, porque já se passaram quatro anos desde que comecei a me dilacerar por vocês.” (Sermão 2, tradução nossa).²⁰¹

Ao explorar nossas fontes, percebemos o uso de várias técnicas que podemos relacionar ora com sua habilidade - como a inserção de elementos alegóricos e parábolas para tornar seu discurso didático-explicativo (BEEBE, 2006), ilustrando-o de forma figurada; ora com o modelo tradicional de composição dos sermões - como a elaboração de perguntas no esquema das *quaestio*, a respeito das quais nos fala Franco Alessio (2006): “Todos nós, então, temos que ser irmãos e religiosos se não queremos estar tão fortemente ligados?” (Sermão 3, tradução nossa).²⁰² Essas últimas eram empregadas de forma particular “para explicar a doutrina, para acusar inimigos, para defender-se, para manter a atenção, para ganhar simpatia (...) ou para dar toques de humanidade ou mesmo humor às suas falas.” (MARTINES, 2011).

Ele também criava monólogos e diálogos imaginários, parte dos atos de fala dos frades da época de que trata Kienzle (KIENZLE, 2002). Falava principalmente à cidade como uma entidade unitária: “Abra seus ouvidos, Florença, e ouça o que eu te digo” (Sermão 3, tradução nossa)²⁰³, mas também interagía e direcionava-se a certos indivíduos ou outros seres por meio da estratégia. Essas construções, por vezes imperativas, mostram a carga dramática que ele conferia às suas falas: “Ó Florença, eu não posso te dizer tudo que eu sinto dentro de mim porque você não está preparada para suportar isso nesse momento. Ó, se eu pudesse lhe contar tudo!” (Sermão 2)²⁰⁴. Esse recurso era muito marcante em seus textos, em um mesmo sermão

¹⁹⁹ Nirit Debby discute como Savonarola, em sua ambivalente relação com as artes, e outros frades lidaram com as imagens e os materiais artísticos. Para ela, Savonarola seria aquele pregador de seu tempo que mais tratava do assunto. (DEBBY, 2002).

²⁰⁰ “I preached to you, I used so much breath and fervor and vehemence in speaking that it was doubted whether a vein in my chest would not rupture.” (Sermão 4).

²⁰¹ “I find myself exhausted in mind and body, exhausted, because it has already been four years since I began to wear myself ragged for you, Florence.” (Sermão 2).

²⁰² “Do we all, then, have to be brothers and religious if we do not want to be bound so tightly?” (Sermão 3).

²⁰³ “Open your ears, Florence, and hear what I tell you.” (Sermão 3).

²⁰⁴ “O Florence, I cannot tell you everything I feel within myself because you are not prepared to bear it at present. Oh, if I could tell you all!” (Sermão 2).

ele passava de um grupo de pessoas a outro e do singular ao plural várias vezes. Constatase em um desses sermões “pelo menos 29 movimentos de trocas de personagens.” (MARTINES, 2011, p. 123).

Se, como dito, “a pregação (...) possuía essa virtude regenerativa para as sociedades e, por isso, os mendicantes buscaram dominar essa arte” (MIATELLO, 2014), essa consideração é bastante verdadeira no caso de Savonarola. Ele enaltece a potencialidade que uma pregação tem de gerar conversão ao afirmar, a respeito do sermão ouvido em 1474 que o teria conduzido a se tornar um clérigo, que: “Às vezes uma palavra vai penetrar em você de modo que entre no seu coração e te conduza à salvação.” (SAVONAROLA, 1497 apud WEINSTEIN, 2011, p. 13, tradução nossa).²⁰⁵

A frase legitimava sua experiência e validava o lugar ocupado pela atividade de pregação em sua atuação como mendicante. Consideramos, contudo, que além da combinação da configuração das suas pregações e sua performance, é decisivo o conteúdo desses textos, o qual não pode ser visto isolado de seu aparato profético. Até porque se “um líder religioso alcança o poder desistindo da expressão individual e falando por um ser sobrenatural” (KIENZLE, 2002, p. 93-94)²⁰⁶, o profeta, que expressa diretamente as palavras de Deus, alcança isso de forma mais significativa. Esse acento profético é que particulariza sua mensagem diante dos outros pregadores da época e a fortalece. (FREITAS, 2021).

Todo arsenal de que se munia Savonarola para criar e apresentar seus sermões era usado para dar fundamento e sentido a seu texto. Como outros profetas, adotava dois comportamentos-base em sua transmissão: causava assombro, fazendo referência à ira de Deus, ou deslumbramento, mencionando o amor divino (VAUCHEZ, 1989), como vemos respectivamente em: “Vejo que o pai, isto é, Deus, veio para castigá-lo.” (Sermão 4)²⁰⁷ e “Então Deus me inspira e eu forneço conforto a vocês.” (Sermão 1).²⁰⁸

Jean Delumeau explica que houve uma verdadeira escalada do sentimento de medo no ocidente por volta da mesma época em que o frade expunha suas pregações (DELUMEAU, 2009).²⁰⁹ Nesse sentido, os vácuos de poder políticos vividos em Florença no final do século

²⁰⁵ “Sometimes a word will penetrate you, so that it enters your heart and sends you your salvation.” (SAVONAROLA, 1497 in WEINSTEIN, 2011, p. 13).

²⁰⁶ “The religious leader attains power through giving up individual expression and speaking for a supernatural being.” (KIENZLE, 2002, p. 93).

²⁰⁷ “I see that the father, that is, God, has come to punish you.” (Sermão 4).

²⁰⁸ “So God inspires me, and so I give comfort to you.” (Sermão 1).

²⁰⁹ O autor diz que a cultura da renascença sentiu-se frágil diante das transformações que demarcaram o estabelecimento do mundo moderno, reação que se expressava por vezes pelo medo. (DELUMEAU, 2009).

XV certamente aumentavam esse sentimento, usado como meio de persuasão pelo frade e de manutenção de sua posição. Foi um elemento central em seus discursos. (FREITAS, 2021).

Por outro ponto de vista, desenha-se também o laço existente entre o milenarismo do frade, como uma resposta tranquilizadora, um refúgio, dentro da insegurança econômica, psicológica e social do momento. Savonarola, por meio de seus sermões, fornecia precisamente uma cadeia explicativa teológica dos acontecimentos políticos e um referencial de unidade ao povo. Para Delumeau (2009), um discurso profético liga-se à expectativa de destruição de inimigos e de vingança de grupos oprimidos, o que mais uma vez alude ao papel político dos sermões de Savonarola.

André Miatello explica que os discursos e obras dos mendicantes, de forma geral, eram fundamentais na sustentação social nos conturbados territórios italianos. Ele diz que no Ocidente cristão houve, de fato, um encolhimento da retórica cívica e um desenvolvimento da sacra de forma praticamente monopolizadora durante o medievo, mas que, em teoria, na península itálica podia-se falar de duas sub-retóricas: a cívica e a religiosa. Desde o século XIII, com as assembleias de cidadãos, a primeira forma ocupava um lugar muito relevante naquela região, tendo sido unidas por meio dela a arte de falar (*rhetorica*) e a de governar (*regere*) em uma oratória do poder influenciada, em parte, pelas acepções ciceronianas. (MIATELLO, 2013a).

Na realidade, ambas, “a *praedicatio* [o discurso eclesiástico] e a *concio* [o discurso cívico] descendem de uma mesma base discursiva que encontra suas raízes na oratória antiga” (MIATELLO, 2013b, p. 98), assemelhavam-se entre si não apenas no sentido formal. Funcionalmente, defende, as duas também estavam efetivamente envolvidas. Ambas, ademais, procuravam atuar no controle político italiano. Muitos frades não apenas discutiam os temas políticos em seus sermões, mas ainda se empenhavam na escrita de crônicas das urbes que “provavam a independência e pujança republicana das cidades desde sua fundação.” (MIATELLO, 2010, p. 97).

As pregações, ao enfatizarem as problemáticas morais, acabavam por discutir questões dos costumes-leis, próprios da vida comunitária e do tema do bem comum. Atuavam como verdadeiros ensinamentos públicos, ao recomendarem certas virtudes e rejeitarem os vícios no caminho ascendente para a perfeição espiritual. Assim devem ser lidos os sermões de Savonarola que precisamente revelam essas preocupações, como veremos. Ao falarem de temas do dia-a-dia italiano, norteando a vida dos habitantes, as pregações dos frades eram capazes “de incluir o Estado, mas também de transcendê-lo.” (MIATELLO, 2017, p. 103). Quando debatiam sistemas governamentais podiam tanto contestá-los quanto apoiá-los e com tudo isso ajudavam “a compor a linguagem política (...), tornando acessíveis a um público amplo os

referenciais teóricos que fundamentavam os debates de assembleia, restritos a um público de políticos profissionais.” (MIATELLO, 2017, p. 107).

Sendo a linguagem um dos aspectos que formam e reforçam uma cultura política, além de, por meio desses discursos refletirem-se outros elementos de uma determinada cultura política, demonstra-se o peso que as pregações mendicantes tinham para essa expressão político-cultural. Já os políticos profissionais, em suas falas, usavam de máximas e ideais cristãos para dar força a seus discursos. Inspiravam-se na divisão escolástica dos sermões e também discutiam profundamente assuntos morais. Esses políticos precisavam ser exemplos de homens que seguiam a moral cristã e houve mesmo quem afirmasse que alguns deles chegavam a proferir pregações. Miatello diz, então, que essas duas formas de retórica:

Mantiveram estreita afinidade, não sendo, portanto, fenômenos concorrentes, (...) como duas faces de uma mesma moeda, punham-se a defender um valor comum que se refere à própria cidade, naquilo que tem de inteiramente político e de profundamente cristão. (...) Houve uma intencional aproximação de ambos os tipos de discurso de assembleia (o cívico e o sacro) a ponto de formarem uma única retórica política empenhada no governo das cidades. (MIATELLO, 2017, p. 98).

Mas, se isso é verdade na península, também o é o fato de que a pregação, por sua funcionalidade e nível de mobilização era “senão a mais efetiva técnica de discurso público, ao menos a que mais fez sentido por se adaptar melhor aos ambientes e aos tempos.” (MIATELLO, 2014, p. 114). Essa “sistemática empresa de pregação (...) percorreu as comunas recém-fundadas e se estendeu por mais de três séculos, acompanhando-as em todas as suas fases” (MIATELLO, 2017, p. 103). “No caso específico de Florença, os conventos franciscano e dominicano tiveram uma grande responsabilidade na produção e difusão de ideias religiosas, mas de modo particular de ideias sociais e políticas.” (MIATELLO, 2014, p. 126).

Os mendicantes eram tão importantes na vida política dos florentinos que durante algum tempo “as chaves das bolsas que continham os nomes para eleição eram guardadas por membros do clérigo regular (e se uma ficasse nas mãos de um franciscano, outra ficaria com um dominicano) e só eram abertas com sua presença” (MARTINES, 1988, p. 149). Savonarola, sem dúvida, foi um dos maiores expoentes dentre os frades do século XV a atuar e manifestar-se sobre questões político-sociais, com suporte de seu caráter profético, na cidade de Florença, por meio de seus sermões, tendo, acreditamos, se baseado na antiga cultura política republicana local para tanto. Veremos então se, na prática, ele articulava essa cultura política em seus textos como o fazia, diante de todos os aspectos aqui expostos sobre o tratamento dos sermões como fontes documentais.

4.1.5 A concepção política nos sermões savonarolianos

Observando, como exposto, a forma como as noções teológicas e proféticas de Savonarola podem ser lidas por seu significado eminentemente político, avaliaremos nos quatro sermões selecionados, o modo como ele aborda a política florentina e se é perceptível nesses discursos um direcionamento de suas proposições ao ideário republicano da época. Nosso objetivo nesse tópico é investigar os primeiros elementos de seu projeto, referências diretas ou indiretas aos valores do ‘bem comum’ e da ‘liberdade’, assim como a rejeição da ‘tirania’.

Vimos que se passa um período de um mês e meio entre o sermão 1 e o 4 e a primeira coisa que podemos notar em todos eles diz respeito às suas menções a questões da vida na cidade de Florença. Aspecto característico, como dito, desse tipo de discurso religioso na península itálica da época. No primeiro dos sermões, ele foca na circunstância que os florentinos tinham acabado de viver com a passagem do rei francês, que havia saído da cidade naquele mesmo dia de sua exposição (STRATHERN, 2015):

Ó Florença, lembre-se do perigo em que você enfrentou recentemente, o perigo da morte. (...) Reconheçamos então o favor de Deus, que permitiu que a tua cidade passasse com segurança por este calvário. (...) Saibam que foi para evitar estas tribulações, que hoje se veem percorrendo toda a Itália, que foram feitas estas orações às quais vos exorto há tanto tempo. (...) Eu peço a Deus que o Senhor possa nos libertar delas, se não completamente, pelo menos em parte, se vocês fizerem Sua vontade. (Sermão 1, tradução nossa).²¹⁰

É ainda se referindo a esse mesmo acontecimento que ele afirma no Sermão 2:

Vocês sabem que durante estes últimos anos (...) eu predisse para vocês que muito mal e muitas tribulações viriam, e vocês não acreditaram, porque nenhum sinal disso foi visto. Agora vocês os viram e vocês veem que eles começaram; vocês veem o começo do que eu lhes disse e vocês não podem negar isso. (Sermão 2, tradução nossa).²¹¹

Nesses trechos, vemos que o frade já apresenta seu posicionamento em relação a esse fato político, colocando a libertação da cidade, supostamente concedida por Deus, como um mérito seu, enquanto Seu profeta. Portanto, “cabe destacar o “acompanhamento”, por assim dizer, de Cristo, à companhia savonaroliana em Florença.” (BARENSTEIN, 2019, p. 17,

²¹⁰ “O Florence, remember the danger in which you stood so recently, the danger of death. (...) Let us then acknowledge the favor from God, Who has allowed your city to pass safely through this ordeal. (...) Know that it was for the purpose of avoiding these tribulations, which today are seen coursing throughout Italy, that these prayers were made to which I have exhorted you for so long. (...) But I hope to God that the Lord may free us of them, if not completely, at least in part, if you will do this which is the will of God.” (Sermão 1).

²¹¹ “You know that during these past years (...) I predicted to you then that much evil and many tribulations would be coming, and you did not believe it, because no sign of this was to be seen. Now you have seen them, and you see that they have commenced; you see the beginning of what I told you, and you cannot deny it.” (Sermão 2).

tradução nossa).²¹² Esse acompanhamento valida, por sua vez, suas atuações em Florença no plano político, uma vez que, como afirma: o “povo de Deus (...) sempre foi dirigido pela luz divina e pelos profetas e santos homens iluminados por Deus, e o rei sempre tinha que ter em mãos o livro de Deuterônomo, onde está a lei de Deus.” (Sermão 3, tradução nossa).²¹³ Tendo profetizado então a passagem do rei: “o cumprimento de suas profecias (...) justifica o aparecimento na República do leão pintado de um homem de Deus encarregado de guiar o caminho íngreme de seus habitantes para uma melhor condição espiritual e material.” (VENTURELLI, 2009, p. 53, tradução nossa).²¹⁴

É nesse sentido que vemos as recomendações do frade cada vez mais passarem a tratar diretamente de questões sociais e políticas. Ou melhor, o frade passa a recomendar as mudanças de comportamento de fundo religioso e moral, sonhadas há anos por ele para promover a reforma espiritual do mundo, como forma de resolver também as questões práticas de Florença - lugar a partir do qual a renovação deveria começar, com as alterações de regime político e conduta do povo. O elemento principal que vemos no Sermão 4 é, aliás, justamente a referência aos problemas políticos da cidade como um sinal, uma comprovação da aproximação dessa renovação da Igreja, indissociável do funcionamento do governo temporal: “quando vos expus esta profecia, disse-vos que a Igreja tem duas paredes: uma são os prelados da Igreja, a outra, os príncipes seculares, que também têm de sustentar a Igreja” (Sermão 4, tradução nossa),²¹⁵ assim sendo:

Quando Deus permite que a ambição, a luxúria e outros vícios sejam [encontrados] no chefe do governo (...); quando você vir que um senhor ou chefe de governo não quer os bons e os justos perto dele, mas os expulsa porque não quer que a verdade seja dita, diga que o flagelo de Deus está próximo. (Sermão 4, tradução nossa).²¹⁶

As falhas morais dos últimos governantes da cidade, os Medici, que já eram vistos como tiranos na cidade, embora nesse trecho não sejam caracterizados explicitamente com essa

²¹² “Apunta a poner de manifiesto el «acompañamiento», por así decir, de Cristo, a la empresa savonaroliana en Florencia.” (BARENSTEIN, 2019, p. 17).

²¹³ “People of God (...) were always directed by the divine light and by the prophets and holy men illuminated by God, and the king always had to have at hand near him the book of Deuteronomy, wherein is the law of God.” (Sermão 3).

²¹⁴ “El cumplimiento de sus profecías (...) justifica la aparición en la República del león pintado de un hombre de Dios encargado de guiar el escarpado camino de sus habitantes hacia una mejor condición espiritual y material.” (VENTURELLI, 2009, p. 53).

²¹⁵ “When I expounded this prophecy to you, I told you that the Church has two walls: one is the prelates of the Church, the other, the secular princes, who also have to support the Church.” (Sermão 4).

²¹⁶ “When God allows ambition, lechery, and other vices to be [found] in the head of government (...); when you see that a lord or leader of government does not want the good and the just near him but banishes them because he does not want the truth to be told, say that God’s scourge is near.” (Sermão 4).

palavra, são usadas por ele como um dos motivos para justificar “a espada que estremeceu, (...) a do rei da França, que está aparecendo por toda a Itália.” (Sermão 4, tradução nossa).²¹⁷ Infere-se, desse modo, que o frade associa a ambição, a luxúria e o desprezo à justiça e à bondade com um governo tirânico, e então com o próprio conceito de tirania. Esse é só um dos vários momentos em que ele trata dos vícios a serem banidos e virtudes que deveriam ser seguidas dentro de seu ideal de governo.

Essa não seria também sua única alusão à ideia da tirania, mas ele já expressa abertamente algumas características que desejava eliminar da cidade por meio de seu projeto governamental. Seria uma primeira indicação de que a tirania como forma de exercício do poder seria contrária ao modelo político que ele projetava. Podemos relacionar a própria metáfora da arca e a opção pela associação com o profeta Ageu (que atuou entre os judeus logo após seu retorno do exílio), dois dos elementos presentes nos seus sermões daquele momento, como já apontado, com a tirania dos Medici.

Piero Venturelli defende que o frade retratou o período vivido sob seu domínio como o caminho das tribulações, trazendo a imagem da escravidão do povo de Israel instaurada pelo faraó como um comparativo. O autor afirma que essa argumentação se configuraria como um dos pontos de sua pregação de caráter republicano. O dominicano ainda, a partir da queda dos Medici, relacionou a experiência que Florença vivia com o êxodo bíblico do povo escolhido por Deus, momento em que a reforma se iniciava entre eles. (VENTURELLI, 2009).

Assim, notamos Savonarola fazer apontamentos diretos entre os pecados do povo, que teriam resultado nas tribulações a ele infligidas e o aparecimento de governantes tirânicos, mas que eventualmente seriam eliminados: “Esses tiranos são dados ao povo por causa de seus pecados, como diz a Escritura (...) e quando o castigo foi aplicado, pois não pode durar para sempre, pois Deus é misericordioso, então o tirano é expulso e todo o povo se levanta contra ele.” (Sermão 3, tradução nossa).²¹⁸ Sem citar o nome de qualquer membro da família, refere-se ainda, no Sermão 2, à leitura do *‘De regimine principum’*, de São Tomas de'Aquino,²¹⁹ sobre a existência de tiranos na península.

Bignotto demarca o surgimento do termo ‘tirano’ entre os gregos e afirma que, desde então, a figura “inspirou não só discursos sobre o abuso do poder, mas também e, com certa

²¹⁷ “The sword which quivered (...), that of the king of France, which is appearing all over Italy.” (Sermão 4).

²¹⁸ “These tyrants are given to the people on account of their sins, as the Scripture says (...) and when punishment has been applied, since it cannot last forever, for God is merciful, then the tyrant is thrown out and the whole people rises up against him.” (Sermão 3)”

²¹⁹ A quem Savonarola considera como um dos doutores da Igreja. Recorre, nesse mesmo sermão, também a sua *‘Summa theologica’* como fonte para suas reflexões.

frequência, reflexões sobre a natureza da alma e seus recônditos, que emergindo na vida pública, revelam abismos que gostaríamos de evitar ou de não possuir” (BIGNOTTO, 1998, p. 9), assim como o fez Savonarola. O uso do termo teria se estabelecido já no século VII a.C. na teoria dos escritores políticos gregos, mas ele ainda era utilizado de formas diferentes pelos autores, podendo significar, por vezes, simplesmente o detentor do poder. A consolidação de seu sentido negativo definitivo levaria alguns séculos.

De todo modo, Bignotto reconhece que na primeira aparição do termo, o poeta Arquíloco o empregou para se referir ao usurpador do trono lídio, a quem se reportou como invejoso e ávido por riquezas. O pesquisador explica também que o conceito de ‘tirania’ e a forma de poder que foi assim identificada se desenvolveram após uma série de transformações políticas e institucionais históricas do mundo grego que levaram ao despontar de líderes populares que, pela violência, concentravam o poder em suas mãos de forma individual. (BIGNOTTO, 1998).

Ocorre, contudo, que foi precisamente sob o signo da luta contra a tirania e da busca da liberdade republicana que a *Signoria*, antes mesmo da passagem do rei Carlos, realizou algumas mudanças no governo que daria continuidade nos dias e semanas seguintes à sua saída. Mas, apesar do discurso assumido, a direção da cidade continuava, de fato, nas mãos de um mesmo conjunto de dirigentes ligados aos Medici. Essa incongruência entre o discurso republicano e a realidade começou a gerar grandes desavenças. Isso fez com que o frade buscasse acima de tudo, pelo menos inicialmente, apaziguar a situação (WEINSTEIN, 2011); hábil que se tornara, como outros mendicantes italianos, no manejo de procedimentos de arbitragem para promover a pacificação nessas regiões. (GILLI, 2011).

Desse modo, lemos: “A primeira coisa que vocês terão que realizar será a paz universal entre todos os cidadãos; que todos os assuntos antigos sejam perdoados e apagados. (...) Esta paz universal deve ser feita entre todos os cidadãos, tanto os do velho como do novo estado.” (Sermão 2, tradução nossa).²²⁰ Detalhando ainda mais no sermão seguinte sua campanha de reconciliação social, declara:

Essa reforma que vos foi pregada nada mais é do que a unidade, isto é, o amor a Deus e ao próximo. (...) Vocês que governam, ouçam por um momento minhas palavras. Portanto, voltando-nos para esses funcionários do governo que foram nomeados, os antigos e os novos, dizemos: vocês, que cumpriram seus deveres e realizaram em seu próprio tempo esta nova reforma, vocês fizeram bem, uma coisa agradável a Deus. (...) Novos oficiais, vocês devem, no mínimo, providenciar essa paz universal antes de deixar o cargo. (...) Certifiquem-se de que boas leis sejam aprovadas para estabilizar e fortalecer seu governo. E que a primeira seja esta: que as pessoas não se chamem mais Bianchi (“brancos”) ou Bigi (“cinzas”), mas que todos juntos se unam como um e o mesmo. Esse partidarismo e parcialidade na cidade não são bons, (...)

²²⁰ “The first thing you will have to accomplish will be universal peace among all the citizens; let all old affairs be pardoned and erased. (...) This universal peace is to be made among all the citizens, those of the old as well as the new state.” (Sermão 2).

podem se voltar um dia contra vocês para sua ruína e destruição; as facções Guelfos e Gibelinos podem ser revividas mais uma vez em sua cidade, como no passado, e você sabe as consequências. (...) Aprova essas boas leis e não terá inimigos. (Sermão 3, tradução nossa).²²¹

Como resultado dessas declarações, em março de 1495, com efeito, passaria na cidade a Lei de Paz e Amnésia.²²² (BEEBE, 2006). Porém, como o próprio frade expõe nesse sermão, suas explícitas recomendações de criação de leis da cidade não se resumiram no tema da paz universal. Já no Sermão 2 ele pede à *Signoria* que proíba legalmente a sodomia, o uso de certas roupas e a existência de tavernas (buscando resoluções para as questões de fundo moral que tanto lhe interessavam).

Esse íntimo envolvimento com a discussão da legislação florentina mostra, portanto, a extensão de seu projeto de governo que foi efetivamente implantado, ao menos em parte, como comprova não somente a criação do Grande Conselho e aprovação da lei de Amnésia, mas pelo menos outra lei, recomendada por ele, que passou junto com esta última. Era a lei da apelação, que extinguiu o poder da *Signoria* de determinar diretamente sentenças de morte, exílio e amputação e, no lugar, concedia aos cidadãos, acusados de crimes políticos, a chance de recorrerem ao direito de reavaliação de suas sentenças, a ser realizada por membros do Grande Conselho. Essas mudanças, como bem coloca Weinstein, desafiavam a justiça punitiva de Florença.

Vemos ainda, com relação a esse aspecto do projeto do frade, como esse seu tema da união e da paz estava em perfeita consonância com sua posição de disseminador dos preceitos cristãos, mas como também se mostrava como uma demanda necessária ao momento turbulento. Mais até do que isso: a forma como foi usada para alavancar seu plano político, podendo ser relacionado com o conceito de promoção do bem comum.

É Venturelli quem nos explica essa relação de forma mais detalhada. Observamos pela

²²¹ “That reform which has been preached to you is nothing other than unity, that is, the love of God and neighbor. (...) You who rule, listen for a moment to My words. Therefore, turning to these government officers who have been appointed, the old and the new, we say: you, who have completed your duties and have carried out in your own time this new reform, you have done well, a thing pleasing to God. (...) New officers, you must, at the very least, arrange this universal peace before you leave office. (...) Make sure that good laws are passed in order to stabilize and strengthen your government. And let the first be this: that people no longer call themselves Bianchi (“whites”) or Bigi (“grays”), but that all together be united as one and the same. This partisanship and partiality in the city are not good (...) [it] might return upon you one day to your ruin and destruction; the Guelph and Ghibelline factions might be revived once again in your city, as in days gone by, and you know the consequences. (...) Pass these good laws, and you will have no enemies.” (Sermão 3).

²²² Os homens que se identificavam como ‘*Bianchi*’, os anti-medici, muitos dos quais, apoiadores da república savonaroliana, rejeitavam a ideia por acreditarem que o perdão aos ‘*Bigi*’, defensores da família, poderia ajudar a trazê-la de volta ao comando da cidade. Os inimigos do frade, os *arrabbiati*, inclusive, acusaram-no, com base nessa proposta, de ser um simpatizante secreto dos pró-Medici. Depois de repetir algumas vezes esse pedido, em março de 1495, o Grande Conselho julgou e aprovou, por grande maioria, a Lei da Anistia (*la pace universale*), que impedia que os colaboradores do antigo regime fossem exilados, torturados, presos ou tivessem suas propriedades confiscadas, como costumemente se fazia na cidade com os inimigos políticos. A lei, contudo, não se aplicaria aos descendentes diretos, do sexo masculino, de Cosimo de Medici. (WEINSTEIN, 2011).

apreciação de seus textos que Savonarola busca essa comunidade equilibrada e ordenada, sem disputas. É nesse sentido comunitário que ele pauta a construção da sociedade futura que profetiza, colocando ênfase não no indivíduo, mas na realização da paz como uma decisão e uma ação executada ao nível da vida coletiva. Ao interceder a favor da fraternidade civil, por meio da desaprovação das rivalidades das ‘seitas’ políticas locais, ele toca, portanto, diz o autor, no tema da busca do bem comum a ser efetivado no plano histórico (VENTURELLI, 2009). Isso fica evidente no seguinte trecho de seu Sermão 3, onde ele relaciona a paz e a união a esse conceito: “Exortei-vos a amar o bem comum e não o vosso, e a unir-vos na caridade; e para esse objetivo, exortei-vos a fazer a paz universal. (...) Sede diligentes e solícitos pelo bem comum e por esta paz universal.” (Sermão 3, tradução nossa).²²³

Retomando o uso do conceito de ‘bem comum’ ao longo da história do pensamento político ocidental de forma mais detida, José Cristóvam lembra que, no mundo grego antigo, era a condição de liberdade própria do cidadão, como parte integrante de um grupo político, que não apenas constituía sua identidade, mas permitia ainda a realização de uma vida digna. Era por meio do exercício das virtudes na vida em comum na pólis que o indivíduo se realizava em sua comunidade e gerava a harmonia social, daí o lugar privilegiado das reflexões políticas naquele universo. Muitos desses princípios já apareciam em Platão, para quem a Ideia central de Bem deveria orientar a vida humana também no nível da coletividade, sendo a base do bom governo. Também aparece em outros pensadores, mas é principalmente e primeiramente ao pensamento de Aristóteles que devemos recorrer no âmbito do mundo Antigo para pensar as ideias de Savonarola, haja visto sua influência sobre o pregador.

Como vimos, para Aristóteles, a função da sociedade seria também produzir e perseguir um bem, que seria igualmente prezado pelo governo justo. Seu conceito não é mais, contudo, o bem metafísico e atemporal do idealismo platônico, mas um bem que poderia, de forma pragmática, ser atingido por meio das ações políticas virtuosas, resultando na felicidade dos homens. Esses homens são vistos, por sua vez, não como seres isolados, mas necessariamente vinculados uns aos outros. (CRISTÓVAM, 2019).

O frade apresenta ainda outras falas que buscam o apaziguamento dos ânimos dos florentinos, logo na sequência do desenvolvimento cronológico da saída de Piero de Medici e da travessia do rei francês por Florença:

“Ó Senhor, livra minha alma” do pecado. Observe que não diz: “liberte minha propriedade, casa ou outros bens, nem dignidades, nem honras.” (...) “Vejo”, diz aquele que está na arca, “que meus pecados merecem todo castigo, mas o Senhor tem

²²³ “I have exhorted you to love the common good, and not your own, and to be united in charity; and toward this goal, I have exhorted you to make a universal peace. (...) Be diligent and solicitous about the common good and this universal peace.” (Sermão 3).

misericórdia de mim, e se Ele tirou de mim alguma propriedade ou qualquer outra coisa, porque Ele é justo, agradeço a Ele por isso. (...) Todos procuram ser mais ricos e mais importantes, evitando qualquer simplicidade. Não digo que seja um mal em si ter bens e honras, mas aquele que os procura cai em tentação, o que muitas vezes é a causa da ruína e da condenação de quem procura tais coisas e as possui. (...) Portanto, entreguem-se, meus filhos e filhas, à simplicidade e deixem ir o supérfluo, a pompa e as vaidades. (Sermão 1, tradução nossa)²²⁴.

Nesse trecho, ele busca justificar os danos ocorridos como resultados dos acontecimentos políticos daquele meio tempo como tendo sido uma reparação divina. Válida, com isso, igualmente as alterações feitas no governo e as ações tomadas por aqueles que passaram a liderá-lo de forma, supostamente, republicana, seguindo suas orientações. O apego dos homens às coisas do mundo, sempre tão denunciado por ele, e aqui representado na forma dos bens materiais e da luta pelo poder político que ocorria intensamente na cidade, é aqui convenientemente mencionado. O frade faz uma admoestação àqueles que buscavam postos e cargos políticos na cidade, associando essa busca a uma mera vaidade, vício moralmente reprovável. Ele reflete também, com isso, seu desejo por um governo efetivamente republicano, no qual os homens não perseguissem sempre uma posição superior.

É a partir da discussão desse apego ao material que ele busca responder também a outro problema civil do período, que dizia respeito à insatisfação dos pobres que, durante o governo de Piero, enxergavam os ricos como inimigos, afirma Roberto Oliveira. (OLIVEIRA, 2020). Naquele momento, ademais, os pobres sofriam com o fracasso da tentativa de restauração do comércio pelo novo governo - que gerava falta de empregos - e a partir disso, Savonarola remete mais uma vez à noção central do bem comum. Com propostas bastante concretas de forte apelo popular, estabelecendo, inclusive, datas para seu cumprimento (WEINSTEIN, 2011), o ferrarense, como frade mendicante, reflete sobre o uso do dinheiro em prol do benefício de todos, nesse mesmo sermão:

Florença, dê graças a Deus; retribua este favor com obras [de] (...) oração, confissão e esmolas. (...) Vocês [deveriam] dar consolo a esses pobres. É necessário, eu digo, que alguma provisão seja feita para eles. () No primeiro domingo que vem haverá duas coletas: uma será para os pobres que estão na cidade, outra para os que estão fora. (...) Que cada um ofereça de acordo com sua posição e meios. () Exorto os cidadãos e todos os que se preocupam que, neste momento, e pela caridade para com os pobres, que o dinheiro que gastais para o Studium se converta em ajuda aos pobres. () A outra boa disposição é que as lojas sejam abertas e que todos, especialmente os pobres, possam trabalhar e se sustentar com seu trabalho. () Larguem suas posses, deem-nas aos pobres. () “Se não vos tornardes pequeninos, não entrareis no reino

²²⁴ “O Lord, free my soul” from sin. Note that it does not say, “free my property, house, or other goods, nor dignities, nor honors.” (...) “I see,” says the one who is in the ark, “that my sins have merited every punishment, yet the Lord has shown mercy to me, and if He has taken away from me some property or any other thing, because He is just I thank Him for it. (...) Everyone tries to be richer and more important, shunning any simplicity. I do not say that it is evil in itself to have property and honors, but one who seeks them enters into temptation, which often is the cause of the ruin and damnation of one who seeks such things and owns them. (...) Therefore, give yourselves, my sons and daughters, to simplicity and let go superfluous things, the pomp and the vanities.” (Sermão 1).

dos céus”, por isso devotem-se, digo, à simplicidade e à humildade. (Sermão 1, tradução nossa).²²⁵

Podemos avaliar que, tanto no discurso anterior de busca de eliminação das dissensões quanto nesse fomento de melhores condições aos pobres, Savonarola considera os cidadãos de modo coletivo. Vê na modificação dos costumes locais que recomenda (chegando ao ponto, já mencionado, de sugerir a criação de leis) um meio de alcançar uma comunidade equilibrada. Levando em conta a perspectiva tomista da sociedade como uma entidade natural própria, cada homem é visto como parte desse grupo maior, colocando o bem da sociedade, ou seja, o bem comum, acima do sentido individual. (VENTURELLI, 2009).

Esse último trecho ainda nos permite vislumbrar outras questões da relação entre a visão religiosa e política do frade. Tem-se que a abnegação material, ligada ao valor mendicante da pobreza, era uma “forma de purificação do corpo e do espírito” (OLIVEIRA, 2008, p. 75) na perspectiva cristã. Ela é apropriada pelo frade para suas considerações sobre as atitudes dos cidadãos enquanto uma comunidade política. Ele também faz referência à caridade que, como nos recorda Armênia Souza, é uma das três virtudes teologais - ao lado da fé e da esperança, que também aparecem trabalhadas nos sermões de Savonarola. (SOUZA, 2008).

Discutida por cerca de oito séculos de história cristã, a virtude, lida por São Tomas de Aquino como o critério que direcionava a ação dos homens para o bem, o atributo mais representativo de Deus, como aponta Terezinha Oliveira, não dizendo respeito ainda no tempo do Aquino à assistência aos pobres. (OLIVEIRA, 2008). Vemos que, nas falas do profeta, a caridade não perde seu caráter de valor superior para alcance da vida de retidão moral e religiosa que, no caso de seus textos é incorporada aos comportamentos políticos prescritos em nível social. Mas, já então se relaciona com o auxílio aos necessitados. O termo, segundo Mark Hanssen, já havia sido renovado pelos mendicantes, adquirindo esse sentido, por meio de uma dramática transformação dos “ideais culturais deretirada monástica e contemplação em direção a incorporação de atividades seculares na vida espiritual como vias de servir ao bem comum.” (HANSEN, 60).

Relacionando a caridade com o bem comum, notamos a influência da perspectiva de Tomas de Aquino sobre o tema na formação do pensamento e projeto político do ferrarense

²²⁵ “Florence, give thanks to God; repay this favor with works [of] (...) prayer, confession, and alms. (...) You [should] give consolation to these poor persons. It is necessary, I say, that some provision be made for them. (...) The first Sunday coming up there will be two collections: one will be for the poor who are in the city, the other for those who are outside. (...) Let everyone offer according to his rank and means. (...) I exhort the citizens and anyone who is concerned that at this time and for this charity for the poor, the money which you spend for the Studium be converted to relief for the poor. (...) The other good provision is that the shops be opened and that everyone, and especially the poor, be able to work and support himself with his labor. (...) Let go of possessions, give them to the poor. (...) “If you do not become little ones, you will not enter into the kingdom of heaven,” so devote yourselves, I say, to simplicity and humility.” (Sermão 1).

Isso porque, como nos indica Oliveira, o pensador do século XIII, ao designar a caridade como algo essencialmente divino, define que os homens só se assemelhariam a Deus por meio da prática dessa virtude. Tendo vivido no momento de nascimento das cidades italianas, que abarcavam um grande contingente diversificado de pessoas, colocou tal ideal como condição e sustentáculo do convívio dos homens em sociedade. A caridade ainda seria o pressuposto da liberdade que, por sua vez, é tida como condição de formas menos autoritárias e desiguais de governo. (OLIVEIRA, 2008).

Esse terceiro conceito, que nos propusemos a analisar no plano republicano do frade, visto dessa forma, é que nos permite fazer uma leitura apropriada das ideias do pregador: “Eu lhe disse que você deveria impor uma boa forma ao seu novo governo(...) se você quer viver em liberdade.” (Sermão 2, tradução nossa).²²⁶ O frade procura, afinal, a construção de uma sociedade ideal e a liberdade é necessária em seu projeto.

Como vimos, o ideal de liberdade era uma referência nas cidades comunais italianas desde o princípio. Elas ajudava a mobilizar as pretensões de autonomia dessas entidades diante do Império e do Papado. Florença, por sinal, foi uma das cidades que se colocou como defensora dessa liberdade na Toscana, de modo que o conceito constituiu-se como sua verdadeira arma ideológica política, na leitura de Quentin Skinner. Essa mesma ideia de ‘liberdade’ foi articulada nas cidades comunais também na medida em que elas se opuseram ao surgimento das *Signorias* italianas dentro e fora de seus territórios. Particularmente Florença demonstrou essa oposição na sua luta contra o duque de Milão.

Do embate com forças externas, portanto, o termo passou a ser usado também como uma forma de resistir à ascensão de grupos ou indivíduos particulares como líderes políticos em Florença. A ‘liberdade’ assim era um valor que se relacionava com as comunas e tinha forte sentido republicano. O autor afirma que essa liberdade, vista como independência política com relação a senhores externos e autogoverno, já era um elemento de fato muito valorizado pelos escolásticos antes do estabelecimento do período Renascentista. No Renascimento, por sua vez, o conceito continuaria a ser importante e manteria alguns de seus significados anteriores, mas não seria uma derivação direta destes. O conceito ganhou um sentido moral que tomou de inspiração os clássicos da Antiguidade. (SKINNER, 1996).

Voltando ainda às reflexões do frade sobre as questões econômicas da cidade e partindo para os últimos pontos tratados em seus sermões, que podemos relacionar ao projeto que ele sintetiza no ‘Tratado’, o profeta adentra no tema das imposições financeiras feitas pelo próprio governo ao povo. Ou seja, passa a tratar não mais das contribuições, doações

²²⁶ “I have told you that you ought to impose a good form on your new government (...) if you want to live in liberty.” (Sermão 2).

e desigualdades dos indivíduos ou dos grupos da cidade, mas sobre o próprio aparato burocráticopúblico de Florença:

Também é necessário em uma cidade bem regulada que os governantes se certifiquem de que os impostos pagos em toda a cidade e seus domínios incidam sobre os bens de forma justa e não arbitrária, como às vezes tem sido feito, para que os homens possam se esforçar para o bem universal. Além disso, tomem cuidado para que os impostos pagos sobre as mercadorias sejam moderados, para que os impostos não ultrapassem a renda. (...) Quanto aos dotes: é bom que sejam repartidos com alguma medida, pois muitas vezes se vê que empobrecem os lares e as famílias quando são excessivos; por exemplo, os maiores dotes dos cidadãos não devem ultrapassar quinhentos ducados; os dos artesãos, cerca de trezentos, como pode parecer melhor para quem deve resolver essas coisas. Mas que ninguém por isso interfira nas doações do Monte [comune; a dívida pública], que pertencem ao bem comum do qual todos participam. (Sermão 2, tradução nossa).²²⁷

Esses apontamentos, como vemos, nos interessam porque mais uma vez tocam e colocam como basilar o bem comum da cidade, sendo esse abordado sob o ponto de vista dos próprios mecanismos de funcionamento dos órgãos que organizam institucionalmente a cidade. O bem comum aparece como uma medida e um objetivo do governo da cidade em sua administração financeira e não somente como um valor a ser perseguido pelos cidadãos na busca de tornarem-se melhores cristãos. As regras descritas constituem então pontos bastante objetivos do projeto político que Savonarola construía para a cidade.

Ademais, assim como, no que tange às doações de particulares aos pobres, ele já tinha prescrito que fosse feita de forma equitativa. Ao falar agora sobre a arrecadação de impostos - uma preocupação, aliás, extremamente importante nas cidades italianas, como lembra Miatello, de tal modo que mobilizava seus moradores mais pobres desde o século XIII por uma “taxa da *collecta* [que] respeitasse a divisão censitária, isto é, segundo a riqueza de cada cidadão” (MIATELLO, 2013a, p. 199) -, vemos o frade se apropriar dessa proposta da equivalência. Se o ferrarense corresponde, desse modo, uma outra vez às demandas dos mais pobres, ao associar o bem comum com o assunto da disparidade social do local, podemos fazer outras considerações.

Savonarola, como já colocamos, procurou alinhar-se às formas de agir de Bernardino da Siena e Bernardino da Feltre. Os dois foram representantes de uma longa tradição de

²²⁷ “It is also necessary in a well-regulated city that those who govern make sure that taxes paid throughout the city and its dominions are imposed on goods justly and not arbitrarily, as has sometimes been done, so that men can exert themselves for the universal good. And furthermore, take care that those taxes paid on goods may be moderate, so that taxes may not be more than income. (...) As to the dowries: it is good that they be apportioned with some measure, for often one sees that they impoverish households and families when they are excessive; for example, the larger dowries of citizens should not pass beyond five hundred ducats; those of the artisans, about three hundred, as it might seem best to whoever must settle these things. But let no one for this reason interfere with the endowments of the Monte [comune; the public debt], which belong to the common good in which everyone has a share.” (Sermão 2).

pensamento econômico relacionada principalmente aos franciscanos. (CUSATO, 2017). Essa ênfase, contudo, não deve excluir o real envolvimento da ordem mendicante à qual o ferrarense pertencia também nas questões de cunho econômico na península itálica. Os dois grupos de frades foram importantes nessa região europeia, no fim das contas. O profeta também se inspirava nesse ponto em outros autores, de todo comumente usados como referências para seus escritos. (WEINSTEIN, 2011). Um exemplo é Agostinho, na esteira de Cícero, teria postulado em sua *‘De civitate Dei’* que “a justiça é a virtude de dar a cada um o que é seu” (MENEZES, 2008, p. 154). Outro exemplo é Tomás de Aquino, que pressupunha, na sua *‘Summa Theologica’*, uma verdadeira justiça distributiva para relações de desigualdade. Ambos afirmavam ainda sobre a necessidade da lei humana se fundamentar na justiça divina. (MENEZES, 2008).

Portanto, ao tratar de uma espécie de justiça social, o frade acaba por considerar a necessidade de uma “certa igualdade jurídica que, apesar de “genérica”, que estava presente tanto nos evangelhos quanto nos autores da antiguidade, a exemplo de Platão, Aristóteles e Cícero, assim como em Agostinho, Tomás de Aquino etc. – autores lidos por Savonarola.” (OLIVEIRA, 2020, p. 132).

Vemos que a noção de igualdade jurídica, de fundo econômico, como um requisito para o bem comum fornece-lhe argumentos para retomar o assunto da justa participação política dos cidadãos. Agora, não mais apenas sob o ponto de vista da conjuntura dos embates civis da época, mas como uma proposição deliberada que delineia seu plano republicano. Coloca a anuência dos homens à sua condição política, dentro da divisão institucional da cidade, como condição para a manutenção do bem comum e contra o surgimento de tiranos:

Se alguém quiser se elevar, que seja privado de todos os seus bens. (...) Cidadão, se você quer ser um cidadão íntegro, não busque status ou cargos, se não lhe forem dados. E se lhe forem dados, exercite-os para o bem público e comum e não para si. (...) Acima de tudo, você deve estar atento para que ninguém se faça líder ou mestre de outros na cidade. (...) Seu reino [dos tiranos] não pode ser duradouro, porque todas as pessoas, embora não mostrem isso, odeiam sua tirania. Diz-se que as pessoas sob um tirano são como a água contida e retida pela força. (...) Cada um receberá o que é seu e o que lhe convém. Ninguém deve temer, pois toda a cidade será de todos, e é melhor ter o todo do que a parte. (Sermão 2, tradução nossa).²²⁸

²²⁸ “If anyone would elevate himself, let him be deprived of all his goods. (...) Citizen, if you want to be an upright citizen, do not seek status or offices, if they are not given to you. And if they are given to you, exercise them for the public and common good and not for yourself. (...) Above all, you must be on guard lest anyone make himself a leader or master of others in the city. (...) Their [of tyrants] kingdom cannot be long-lasting, because all the people, though they do not show it, hate their tyranny. It is said that people under a tyrant are like water restrained and held by force. (...) Everyone will be given what is his and what is suitable for him. No one ought to fear, for the whole city will be everyone’s, and it is better to have the whole than the part.” (Sermão 2).

No ideal republicano de Savonarola, a cidade deve pertencer a todos. Ele identifica a presença de um tirano entre o povo com uma restrição de liberdade, comparando, por meio de uma metáfora, uma cidade assim liderada com a água quando contida. E, ao citar um ditado criado por Cosimo de Medici e muito usado na cidade, ele, de novo, denuncia a família e impõe seu lugar de profeta. Sua intenção aparece como a de construir um governo oposto àquele dos Medici e, para tanto, argumenta estar buscando estabelecer em Florença o governo celestial:

Há um provérbio, um entre muitos, embora possa ser mal dito, que os estados não são governados nem com oração nem com “Nossos Padres”. Mas quero provar a vocês esta proposição: que todo governo e todo reino, quanto mais espiritual, mais forte e poderoso, e quanto menos espiritual, mais fraco e enfermo. (...) É necessário que a Magnífica Signoria ordene que todas as coisas contrárias à religião sejam removidas da cidade. (Sermão 2, tradução nossa).²²⁹

Prossegue: “As tiranias não querem ser governadas com orações nem com fazer o bem, mas o estado do povo de Deus sempre foi governado com orações e viver uma boa vida” (Sermão 3, tradução nossa).²³⁰. Enfim, conclui com a questão do condicionamento de cada indivíduo a um grau de envolvimento político:

Tentamos construir uma cidade celestial e um governo semelhante ao do Céu (...) Lá na cidade celestial estão as hierarquias dos anjos, estão os bem-aventurados, e toda criatura que é colocada ali por Deus permanece dentro de seus próprios limites, e cada um é limitado, e cada um tem seu próprio grau. Há no Céu três hierarquias (...) Seus senhores teriam que ocupar o lugar das Dominações, isto é, estar livres de qualquer obrigação para com um superior e de toda preferência pessoal e imutáveis na aplicação da justiça e não mostrar favoritismo, mas sim punir igualmente qualquer um que tenha se extraviado. (...) Façam-se também como a terceira hierarquia que vigia as particularidades. (...) Os magistrados e oficiais ocupam o lugar dos Principados e, em seguida, seus ministros e notários e juizes ocupam o lugar dos Arcanjos, que dão a conhecer aos anciãos [da cidade] a verdade e o bem da justiça, assim como a honra pública. (Sermão 3, tradução nossa).²³¹

²²⁹ “There is a proverb, one among many, though it may be ill said, that states are governed neither with prayer nor with “Our Fathers.” But I want to prove to you this proposition: that every government and every kingdom, the more spiritual it is, the stronger and more powerful it is, and the less spiritual it is, the weaker and more infirm it is. (...) It is necessary that the Magnificent Signory ordain that all those things contrary to godly religion be removed from the city.” (Sermão 2).

²³⁰ “Tyrannies do not want to be governed with prayers nor with doing good, but the state of the people of God has always been governed with prayers and with living a good life.” (Sermão 3).

²³¹ “We try to build a heavenly city and a government like to that of Heaven (...) There in the heavenly city are the hierarchies of the angels, there are the blessed, and every creature which is placed there by God remains within its own limits, and each one is bounded, and every one has its own degree. There are in Heaven three hierarchies (...) Your lords would have to hold the place of the Dominations, that is, be free from every obligation to a superior and every personal preference and immovable in enforcing justice and show no favoritism, but rather punish equally anyone who has gone astray. (...) Make yourselves also like the third hierarchy which oversees particularities. (...) Magistrates and officers hold the place of Principalities, and next, their ministers and notaries and judges hold the place of the Archangels, who make known to the elders [of the city] the truth and the good of justice, as well as the honor of the public.” (Sermão 3).

No trecho, percebemos que ele trata sobre o tema da liberdade que os governantes da cidade devem ter com relação a outros poderes externos, mas aponta que esses governantes seriam vários. Estabelece ainda que o poder governamental deveria ser separado em diferentes âmbitos burocráticos, em um esquema colegiado. Tendo cada cidadão uma posição importante dentro do funcionamento desse mecanismo, deveriam ser julgados com base em sua teórica igualdade. É por meio de toda essa estrutura e dinâmica de funcionamento que estaria firmado o governo civil republicano de defesa do bem comum.

Da avaliação dos sermões, vale reforçar que o frade efetivamente buscava dar um fundamento ético à política. Assim, “ao programa político em construção era a necessidade de reatualização do conceito de *virtù* e de república, fundamentados na objetivação de uma práxis social operada por meio da caridade, da simplicidade e da humildade.” (OLIVEIRA, 2019, p. 129-130).

Suas recomendações, validadas por seu dom profético, passam pela contenção individual da ambição dos homens. Em contraste com esse comedimento, não obstante, e contemplando os desejos riqueza da cidade, chega a prometer diretamente, nesse esteio, que os florentinos voltariam a ter o domínio sobre Pisa - cidade tão importante na península, que, entretanto, só voltaria às mãos deles em 1509, após a morte do frade. Weinstein admite que essa promessa foi uma das grandes bases da manutenção do seu lugar como profeta, um próprio seguidor do frade afirma que essa reconquista representaria a retomada da alma florentina. (WEINSTEIN, 2011). É nesse sentido que lemos o frade dizer: “Se você fizer isso, sua cidade será gloriosa porque assim ela será reformada espiritualmente e temporalmente, (...) seu império se expandirá em muitos lugares.” (Sermão 2, tradução nossa).²³²

Dessa forma, ele articula a ideia de que os críticos à sua reforma estariam se opondo à própria verdade divina. Os governantes da cidade precisavam ouvir suas orientações para que o processo desejado por Deus continuasse: “Poderemos falar das outras disposições necessárias para viver com retidão e justiça se os cidadãos se contentarem com que eu faça algumas exortações no Palácio.” (Sermão 1, tradução nossa).²³³ Seu projeto, que se firma na sua capacidade preditiva cristã, é, portanto, arquitetado como “um verdadeiro plano de ação - ou seja, um plano viável” (BARENSTEIN, 2019, p. 17, tradução nossa)²³⁴, de caráter republicano e cujas características demarcaremos com maior especificidade.

²³² “If you will do this, your city will be glorious because in this way she will be reformed spiritually as well as temporally (...) her empire will expand into many places.” (Sermão 2).

²³³ “We will be able to talk about the other provisions that are necessary to living uprightly and to justice if the citizens will be content that I should make a few exhortations at the Palace.” (Sermão 1).

²³⁴ “Un verdadero plan de acción - es decir, en uno realizable.” (BARENSTEIN, 2019, p. 17).

4.2.1 O republicanismo no Renascimento

Vimos que, no momento da expulsão de Piero, apesar da existência de homens favoráveis à volta dos Medici, grande parte dos indivíduos levantava a bandeira republicana, embora com projetos diferentes. Alguns defendendo o que alguns autores chamaram de um republicanismo aristocrático enquanto outros, a grande maioria, mais alinhada a Savonarola, desejava a participação política de um contingente maior de homens. O projeto do frade foi acatado em grande medida, no primeiro momento, sendo necessário entender a ideia de republicanismo na qual ele se apoiou.

Como discutido, “o Renascimento, por um lado, recebe (e também recupera) o legado do republicanismo clássico, que remonta a Cícero e Aristóteles. Por outro lado, dá nova vida a essa reflexão política lançando as bases do que viria a ser o republicanismo na modernidade.” (ADVERSE, 2013b, p. 10-11). Assim, houve a “persistência e variedade de uma reflexão política de matiz republicano que atravessa (não sem sofrer alterações) diferentes épocas e lugares no interior do Renascimento.” (ADVERSE, 2013b, p. 11). Newton Bignotto, que advoga principalmente pelas inovações do período,²³⁵ lembra, contudo, que o republicanismo de longa data teria ajudado a fundamentar e fortalecer o sistema comunal adotado nas cidades italianas. Já no século XII, alguns valores da vida comum na cidade (de tom republicano) eram discutidos.

Surge, ligada à legitimação do poder imperial nas disputas com o Papado, uma primeira discussão sobre a soberania (que, de forma gradual, abriu espaço para a reflexão da vida coletiva e da origem das leis de forma mais independente do religioso, aumentando a referência à comunidade ao bem comum). Desenvolve-se, ainda, e principalmente, uma discussão também sobre a retórica, como abordada nos manuais da *ars dictaminis*²³⁶ e, em seguida, nas novas crônicas da cidade (BIGNOTTO, 2021)²³⁷ e nos livros de conselhos aos magistrados. (SKINNER, 1996). Ambos os debates (a respeito da soberania e aquele concernente à retórica) foram importantes na defesa dos ideais republicanos e comunais.

²³⁵ Ele destaca o surgimento de uma nova forma de concepção da vida pública, critérios originais para avaliá-la e uma preocupação mais atenta aos valores cívicos. Também destaca a lenta dissociação do papel de Deus nesta vida pública e a valorização da vida ativa, em detrimento da vida contemplativa, esta última alvo do pensamento medieval. (BIGNOTTO, 2021). Esses parâmetros, aliás, reforçam o já tratado lugar “heterodoxo” ocupado por Savonarola no renascimento; afinal, além da preponderância do papel de Deus em seus escritos, ele continua a considerar a importância da vida contemplativa.

²³⁶ Propunham o aprendizado das melhores formas de escrever cartas oficiais (SKINNER, 1996), mas esses manuais começaram a tratar sobre questões diplomáticas e administrativas dos governos italianos de forma direta. (BIGNOTTO, 2021).

²³⁷ Que se diferenciavam das anteriores, por terem um formato propagandístico dos valores republicanos. (SKINNER, 1996).

Entretanto, para Bignotto, todos esses aspectos só se desenvolveriam com maior intensidade e em uma nova dimensão à medida que o Renascimento se estabelecia. O autor coloca, por exemplo, que até a Renascença, a retórica recuperava muito pouco do passado da antiguidade, e, desde então, com a busca mais marcante das referências clássicas, a retórica ganharia uma outra face. O mesmo ocorre com a definição em si do republicanismo, que, com outras bases para reflexão, é reelaborado. Não é mais aquele da época comunal, mas um republicanismo ou republicanismos diferentes daquele. (BIGNOTTO, 2021). Assim, cabe destrinchar como a República era concebida durante o tempo Clássico, já que essa teria sido importante nas regiões italianas enquanto essas adentravam no que seria chamado de Renascimento. Impactou, conforme entendemos, a cultura política florentina e é, desse modo, necessária para leitura da visão de Savonarola.

Nicola Matteucci descreve que ‘*res publica*’ dizia respeito, como o próprio termo já assinala, à coisa pública, à coisa do povo, ao bem comum. O termo, diz, surge entre os romanos como sendo o correspondente em latim para um dos vários significados do grego ‘*politeia*’. Por isso, respaldou-se no que o autor chama de tipologia tradicional de divisão política, mas, ao mesmo tempo, diferiu fortemente dela. Isso porque ela se referia à comunidade e não aos princípios de governo (*archia*) que distinguiram a monarquia, a aristocracia e o que o autor traduz como ‘democracia’. (MATTEUCCI, 1998).

Essa tipologia, é preciso dizer, foi sumariada essencialmente por Aristóteles, recebendo expressiva contribuição do autor, e influenciou decisivamente todo o pensamento político ocidental, sendo justamente o Estagirita a maior referência de Savonarola para pensar tal separação. Nos tópicos 6 e 7 do seu livro 3 da ‘Política’, o filósofo discute as três formas, especificamente ‘retas’, de organização, que se diferenciariam a depender se são “supremos ou um indivíduo ou poucos ou muitos” (Pol. III, 7, 1279a, p. 28). Esses três tipos são chamados, respectivamente, ‘realeza’, ‘aristocracia’ e ‘regime constitucional’. Sem especificar uma proposta de poder republicano, ele aponta que essas três modalidades buscariam o bem comum, opondo-as às formas deturpadas de governo, que visariam o bem particular. (Pol. III).

Essas especificações foram importantes, mas não centrais na definição de ‘república’. A forma constitucional da Roma Antiga contemporaneamente chamada de ‘republicana’, como diz Roberto Nonini, assim, poderia ser considerada “tanto monárquica como aristocrática ou democrática, conforme se levasse em consideração, respectivamente, o poder dos cônsules, do Senado ou dos comícios [populares]” (NONINI, 1998, p. 1112). Cícero, tido como um dos grandes responsáveis por engendrar e registrar a definição de “República” na época Antiga, com efeito, apontou que ela estaria firmada no:

Interesse comum e, principalmente, [n]a conformidade com uma lei comum, o único direito pelo qual uma comunidade afirma a sua justiça. Cícero acabava por contrapor a República não já à monarquia, mas aos Governos injustos, que Santo Agostinho mais tarde denominará *magna latrocinia*. Foi com este significado ciceroniano que o termo foi recebido pela cultura posterior. (MATTEUCCI, 1998, p. 1108).

Essa caracterização da república como oposta às formas de governo injustas terá um reflexo muito evidente em Savonarola, como veremos. No mais, segundo a definição de Cícero, num modelo republicano o “povo não é qualquer congregação de pessoas, mas um conjunto de homens associados por um consenso jurídico (*iuris consensus*) e pela utilidade comum (*utilitas communis*) que serve a todos por igual.” (SILVA, 2017, p. 239). Essa definição inicial é útil então como referência para examinar a questão do bem comum em Savonarola, mas também nos ajuda a pensar o valor dado à questão legal,²³⁸ com relação à qual a opinião de um grupo maior de homens deveria ser considerada, e à equiparação dos cidadãos diante dos julgamentos guiados pelas leis locais.

Devemos recorrer ao sentido e formato do governo, que seria chamado de republicano em Roma, para pensar a cultura política italiana renascentista como um todo. Já que, embora os italianos tenham fornecido “contribuição original à história do pensamento republicano, constituindo efetivamente uma de suas matrizes” (ADVERSE, 2013a, p. 51), a Itália renascentista se propunha a realizar verdadeiramente “uma retomada do passado, isto é, dos valores e noções caros ao republicanismo antigo, mais especialmente a partir de sua formulação romana.” (ADVERSE, 2013a, p. 51).

Sabemos que, com a exclusão dos reis na Antiga Roma, as diversas magistraturas eleitas tinham como características essenciais a temporaneidade, ou seja, a duração limitada dos mandatos; a colegialidade; a gratuidade (submissão dos magistrados às decisões do povo em assuntos que impactassem sua vida); e o que Roberto Nonini chama de responsabilidade (o respeito às leis). Esse modelo constitucional, que pressupunha a submissão de todos os cidadãos às decisões dos órgãos públicos, repercutiu na elaboração do pensamento republicano renascentista. Mas é fundamental dizer que os romanos da Antiguidade não identificaram esse governo que passou a ser dirigido por vários homens como republicano.

Para eles, apesar do aspecto moral de busca do bem comum, da virtude dos governantes

²³⁸ Nesse ponto, podemos lembrar o que diz Aristóteles sobre o papel das leis, esse pensador a quem necessariamente devemos nos referir continuamente para entender as ideias políticas do frade por claramente ter sido sua maior fonte de influência. Para o fundador do Liceu é por meio da lei, instituída pelo princípio equitativo, que se deve governar, porque, assim como vemos em Savonarola sobre o erro dos favorecimentos políticos na cidade, guiados pelas paixões das facções, “a lei é, pois, a razão liberta do desejo.” (Pol. III, 16, 1287a, 32).

e mesmo da igualdade e liberdade dos cidadãos sob a lei, ‘república’ era entendida em um sentido próximo ao de ‘bem-estar do estado’, ‘negócios do estado’ ou meramente ‘estado’. Era um termo semelhante à ‘*patria*’, e alguns de seus usos fazia referência especificamente à grandeza e prosperidade romanas, não tendo sido usado na nomenclatura legal da Roma Antiga em suas relações externas.

Autores romanos chegaram a chamar de ‘república’ a épocas comandadas por reis, dizendo respeito a uma forma de governo justa que levava em conta o interesse de seus cidadãos, podendo ser conduzida por um ou mais homens. Sua contraparte não seria a monarquia virtuosa, mas a tirania, a forma despótica assumida em governos deturpados encabeçados por um único indivíduo. (NONINI, 1998). Aqui se encontra o primeiro uso desse termo que será tão importante no discurso republicano do frade ferrarense, sendo usado pelos romanos para definir a forma despótica assumida em governos encabeçados por um único indivíduo. Se o termo ‘tirano’ demora, como vimos, a desenvolver sua conotação negativa, a demarcação da oposição entre república e tirania que é notada em Savonarola já passa a ter grande importância desde a Antiga Roma.

Pensando nos usos dados à noção de ‘República’ no decorrer da história do ocidente, James Harkins afirma que, “no início da Idade Média, o termo *respublica* só raramente é usado por filósofos e teólogos em suas discussões sobre o melhor regime, e nunca no sentido de “regime não monárquico.” (HANKINS, 2010, p. 460, tradução nossa).²³⁹ Uma primeira mudança em direção a um uso diferente do termo deu-se justamente por volta dos séculos XII e XIII. Com base na ideia que, segundo Matteucci, iria vigorar, relacionada à noção de república, até a Revolução Francesa, de legitimação e consentimento popular que, por sua vez, calcava-se em um certo princípio de igualdade, vimos que “para designar as formas concretas de organização do poder então existentes usou-se *regnum* e *civitas*, indicando esta última, junto com *communitas*, *populus*, (...) pequenas Repúblicas.” (MATTEUCCI, 1998, p.1108).

Como explica Jacques Chiffolleau, todo o direito medieval passou por uma nova sistematização, com a maior valorização da lei escrita, a partir da chamada Reforma Gregoriana, quando se deu a derrocada do que o autor chama de império do costume. A instituição da Igreja busca firmar a importância da lei escrita como um dos meios de, justamente, afirmar sua autoridade absoluta sobre os poderes seculares. Mas, como resultado desse movimento, foi precisamente nas comunas italianas que se deu a exploração dos antigos códigos romanos. Com eles, a noção da deliberação das regras comuns e o assentimento coletivo em nome

²³⁹ “In the earlier Middle Ages, the term *respublica* is only rarely used by philosophers and theologians in their discussions of the best regime, and never in the sense of “non-monarchical regime.” (HANKINS, 2010, p. 460).

da utilidade pública, assumiram importante expressão nos estatutos locais e nas suas práticas que pressupunham uma divisão mais igualitária do poder. Contemplou-se, de tal forma, uma maior participação dos cidadãos. (CHIFFOLEAU, 2006).

Foi também no século XIII que textos de Aristóteles foram transliterados do grego, reproduzindo a ambiguidade que o termo *'politeia'* possuía nos livros do Estagirita. O significado, em seu sentido genérico, era 'constituição'. No sentido estrito, um modo específico de tipo de governo, virtuoso e de acordo com as leis, administrado por várias pessoas, com elementos democráticos e oligárquicos. O vocábulo, portanto, passou a ser utilizado pelos escolásticos para descrever governos compostos por mais de um líder, enquanto o nome *'respublica'*, “nas raras ocasiões em que é usado, significa qualquer governo que sirva ao bem comum” (HANKINS, 2010, p. 462, tradução nossa),²⁴⁰ podendo esse ser monárquico, aristocrático ou popular. Tornaram-se fundamentais na discussão das boas formas de governo, durante o medievo, alguns atributos ligados ao republicanismo que se desenvolveriam de forma mais acabada no Renascimento (ainda que poucas vezes o nome *'república'* fosse ainda adotado), como a ideia da participação, da consulta e do bem comum. De forma que James Hankins chega a afirmar que “no sentido pré-renascentista da palavra *respublica* (...) todos os pensadores políticos medievais eram republicanos” (HANKINS, 2010, p. 462, tradução nossa)²⁴¹.

A afirmação do autor não deve elidir o fato de que a maioria dos escritores escolásticos, embora não a totalidade, mesmo partindo de valores como o *'bem comum'*, na hora de classificar os modelos de governo de sua preferência chamavam-nos de monárquicos²⁴² (ou advogavam por formas de governo misto). Não sendo ainda possível detectar a defesa irrestrita de governos que seguiam os valores, mas não eram monárquicos (HANKINS, 2010), identificados, por exemplo, com o sentido restrito recuperado da *'politia'* de Aristóteles. De todo modo, observamos no século XIII a noção de *'república'* ligada ao *'bem comum'* assim como no período Clássico *'república'* passava a ter um sentido cada vez mais positivo.

Cabe mencionar exemplos concretos na apropriação dos preceitos republicanos pelos pensadores italianos, para compreender como eles foram se desenvolvendo, sendo no final do século XV utilizados por Savonarola. Arthur Monahan aponta para a existência de apoiadores de um modelo republicano, que admitia a participação popular e os mecanismos de

²⁴⁰ “On the rare occasions when it is used at all, signifies any government that serves the common good.” (HANKINS, 2010, p. 462).

²⁴¹ “In this sense, all medieval political thinkers were republican.” (HANKINS, 2010, p. 462).

²⁴² Na península, a figura do doge foi, por vezes, enquadrada nessa categoria.

consentimento, já na virada do século XIII para o XIV - como o florentino dominicano Remigio de' Rigolami (?-1319) e o também dominicano Ptolomeo da Lucca, esse que Savonarola teria meticulosamente seguido e cuja obra *'De regimine principum'* confundiu-se com o texto homônimo de São Tomás, circulando juntas por muito tempo. (MONAHAN, 1994). No século XIV, vários outros homens foram importantes nesse sentido. O mencionado poeta Francesco Petrarca (1304-1374) teria sido um dos primeiros a se dedicar à busca das fontes Antigas para tal. Ele foi seguido por homens como Coluccio Salutati (1331-1406), chanceler de Florença. (ADVERSE, 2013a).

Escolhemos apresentar de forma mais detida e na prática o caso de Marsílio de Pádua (1275-1342), não somente porque seu texto reúne muitos elementos ligados ao desenvolvimento do republicanismo, que em outros autores do século, por vezes, encontravam-se dispersos, sendo uma espécie de protótipo (trata sobre os tipos de governos bons e ruins, com inspiração aristotélica, tomando por base a ideia das virtudes que os validariam -o que veremos também no 'Tratado'). Também o escolhemos porque ele ajudou a elaborar questões que repercutiriam consideravelmente no republicanismo do século seguinte.

Ademais, por ter discutido teologia, apresenta uma perspectiva afim com a que encontramos em Savonarola, tendo os dois pensado a associação entre o religioso e o político, possibilitando, assim, uma melhor comparação com relação às mudanças na forma de pensar o assunto de um século para o outro.

Apesar de não termos informações a respeito do conhecimento que o profeta de Florença possuía dos textos do paduano, é possível sugerir essa relação. Até mesmo porque os dois autores têm um forte vínculo na medida em que ambos são representantes da tradição tomista-aristotélica. Nessa medida, eles apresentam uma aproximação na forma de pensar. Os dois pensaram ainda a mesma realidade italiana, embora em séculos distintos, ainda que consecutivos (o que permite uma comparação das transformações nas tendências de abordar os assuntos concernentes à política local nesse meio tempo).

Mas o ponto de maior relevância para nossa discussão é entender que, como defende Monahan, entre os autores que viveram entre o fim do século XIII e primeira metade do XIV, o pensador de Pádua foi o expoente mais conhecido e o que mais abertamente argumentou pela limitação constitucional do poder e pela soberania do povo. O autor chega a afirmar que a postura assumida por Savonarola com relação a esse tema foi a mesma desse filósofo do *trecento*. Ponto que clarifica ainda mais a relação entre esses indivíduos e justifica nossa escolha por essa figura para traçar um paralelo com as posições do profeta ferrarense. (MONAHAN, 1994).

No já apresentado *'Defensor Pacis'*, Marsilio de Pádua desdobrou, a partir de sua

discussão central relacionada à rejeição da autoridade papal sobre as questões seculares, algumas consequências que já se ligavam, segundo entendemos, a ideais de fundo republicano. Vemos em sua obra que, já no início do século XIV, mantinha-se a tendência de defesa da monarquia como a melhor forma de governo, o que seguia a posição de Aristóteles.²⁴³ Mas notamos a partir de seu exemplo, como se dava, efetivamente, o uso de argumentos que se aproximavam de uma proposta republicana para defendê-la. É interessante notar, assim, lemos:

Um dos tipos de principados bem-temperados, e talvez o mais perfeito, é a monarquia real; (...) Mas cada um dos ditos modos [de governo] participa mais do modo régio quanto mais estiver sobre os súditos dispostos e de acordo com uma lei aprovada para o benefício comum desses súditos; tem sabor de tirania, em contraste, quanto mais se afasta dessas condições, viz. o consentimento daqueles sujeitos e uma lei estabelecida para o benefício comum. (Defensor I, IX, §5, p. 47, tradução nossa).²⁴⁴

Vê-se que não apenas a monarquia deveria necessariamente guiar-se por leis aceitas pelo povo, que se pautassem no bem comum, como outros tipos de governos também poderiam seguir esse esquema, o que faria com que se assemelhassem ao tipo ideal e se afastassem de seu oposto, a tirania. A característica definidora daquele que ocupa a função que ele denomina de ‘judicial’ ou ‘príncipesca’ para ele, aliás, é a ação em nome da preservação do bem comum. No caso de descumprimento dessa função, ainda que o governante tenha a disposição legal para ocupar seu cargo, tendo sido eleito pelo povo, seu regime seria deturpado.

Além desses elementos, o paduano também designa outro ponto na oitava subdivisão de seu Discurso I. Diz que o ocupante do cargo ‘príncipesco’ (responsável pela regulação do que seria justa a todos, por meio da correção dos atos dos homens em direção à igualdade ou a devida proporção),²⁴⁵ assim como as outras posições que dele seriam derivadas para compor a cidade, seriam instituídas pela figura, central em seu pensamento, do que ele chama de ‘legislador.’²⁴⁶ Lemos, que, em consequência disso, como ele coloca no próprio título 11 de

²⁴³ É interessante notar ainda como ele se apodera de seu termo ‘*politia*’, fazendo assim sua acurada distinção: “Polity, even if in one of its significations it is something common to every kind or type of regime or principate, nevertheless in another implies a certain specific type of tempered principate in which every citizen has some share in the principate or councillor function, in turn and according to his rank, means or condition, and also for the common advantage and according to the will or consent of those subject.” (Defensor I, VIII, §3, p. 41-42).

²⁴⁴ “One of the types of well-tempered principate, and perhaps the more perfect, is royal monarchy; (...) But each of the said modes shares more in the truly royal the more it is over willing subjects and in accordance with a law passed for the common advantage of these subjects; it savours of tyranny, by contrast, the more it departs from these conditions, viz. the consent of those subject and a law established to the common advantage.” (Defensor I, IX, §5, p. 47).

²⁴⁵ “There was of necessity instituted within the city a particular part or office through which the excesses of such acts might be corrected and reduced to equality or due proportion (...) This part is called by Aristotle the judicial or the princely and councilor, together with the things that minister to it, and it belongs to this part to regulate what is just and beneficial in a community.” (Defensor I, V, §7, p. 26).

²⁴⁶ “The institution and differentiation of the parts of the city comes about through some motive cause, which we called the legislator; and that this same legislator institutes, differentiates and separates these parts in the manner of nature in an animal: sc. by first forming or establishing a single part in the city – which in chapter 5 of this discourse we called the princely or judicial – and through this the others.” (Defensor I, VIII, §1, p. 40).

seu primeiro discurso, que “não convém a nenhum príncipe, por mais virtuoso ou justo, exercer sua função sem leis” (DEFENSOR I, XI, p. 56, tradução nossa).²⁴⁷ Em outras palavras, a sua defesa do governo monárquico aparece limitada justamente pelas leis que seguem princípios ligados ao sentido Antigo de ‘república’.

Grande parte dessas ideias, como vimos, podem ser identificadas em diferentes medidas nas primeiras proposições de projeto de governo encontradas nos sermões de Savonarola. É importante dizer que, junto com as caracterizações do ‘bem comum’ e da ‘tirania’, o filósofo também tratou do tema da ‘liberdade’. Essa deveria estar presente na lei perfeita e ser preservada militarmente contra as tentativas tirânicas de sua usurpação.²⁴⁸ Mas ainda é possível encontrar outras implicações para a posterior elaboração da noção republicana que seria manifestada pelo frade.

Assim como diz que caberia a todos a capacidade de instaurar e remover sacerdotes, ele identifica a ‘causa ativa’, o legislador, com o povo.²⁴⁹ O povo, representado por esse legislador, é que poderia deliberar sobre suas questões, complementando e alterando, em diferentes épocas, suas leis. Essas afirmações apresentam uma faceta muito importante para nossa análise. Não só por mostrar a importância das leis para uma comunidade humana (que vai aparecer também nos sermões que examinamos), mas por fazer uma referência à autoridade do povo²⁵⁰ nesses trechos de seu trabalho.

Ainda sobre o tema das leis humanas, que não deveriam favorecer uns ou outros ou ser afetadas por paixões (Defensor I), para o pensador elas não deveriam confrontar as leis divinas. Todavia, essas últimas não são tratadas como a base de fundamentação das decisões de caráter político e social ditadas pelas leis, elas são reivindicadas por meio de sua origem entre os homens. Esse ponto é um dos que chamam a atenção de Helton Adverse, que destaca o papel do pensador, ao lado de outro nome importante no cenário italiano, o jurista Bartolo de Sassoferrato (1314-1357), nas “contribuições decisivas para a formulação de uma teoria política abertamente secular e que confira legitimidade ao exercício do poder das cidades-estados.” (ADVERSE, 2013a, p. 54).

²⁴⁷ “Is not expedient for any prince, however virtuous or just, to exercise his function without laws.” (Defensor I, XI, p. 56).

²⁴⁸ Também quando fala da auto suficiência de uma cidade, para ele, a comunidade perfeita, afirma que sua causa final se encontra nesse sentido da liberdade com relação a forças externas. (Defensor I).

²⁴⁹ “The law is an eye resulting from many eyes, i.e. an understanding forged from the understanding of many, for the purpose of avoiding error with regard to civil judgements and of judging correctly.” (Defensor I, XI, §3, p. 60).

²⁵⁰ Não admite, contudo, o governo que seja chamada de democracia, aquele em que: “a plebe ou multidão de pobres estabelece o principado e governa por si mesma, além da vontade ou consentimento dos outros cidadãos.” (Defensor I, VIII, §3, p. 42, tradução nossa). No original: “plebs or multitude of the poor has established the principate and rules by itself beyond the will or consent of the other citizens.” (Defensor I, VIII, §3, p. 42).

Bignotto também enxerga nessa formulação de justificativas, pautadas no âmbito social e não mais unicamente no divino, uma tomada de posição que seria um requisito e favoreceria uma disposição que está nas origens do republicanismo moderno. Nele, a liberdade do ‘estado’ de determinar leis criadas por seus cidadãos, que embatia com o modelo comum da monarquia sagrada, tinha um sentido republicano. Ainda assim, o autor continua inserido no terreno da preocupação com uma sociedade necessariamente cristã (BIGNOTTO, 2021), mesmo terreno em que se move Savonarola. Esse, apesar de trabalhar profundamente com a validade divina de seu projeto, da escolha de Deus pelo republicanismo, apregoa que esse seja moldado por leis nas quais os florentinos tomem parte. Vemos reflexos, portanto, das mudanças no pensamento político do *trecento*, aqui representadas por Marsílio de Pádua, sobre o frade.

Mas esse personagem, selecionado aqui como um dos sujeitos cujo pensamento assemelhou-se ao de Savonarola, é apenas um dos exemplos dos pensadores da época que não resume todas as influências que as elaborações teóricas do mesmo período tiveram sobre o dominicano que conquistou Florença. Monahan também equipara a visão desses dois autores com a de Sassoferato. O jurista, como Marsílio e Girolamo, afinal, seguia a teoria do bem comum como a base da paz nas entidades italianas. Advogavam pela independência das cidades da península a partir da ideia de que as comunidades seriam capazes de criar e sustentar as formas legais de autogoverno, asseverando que a estrutura política deveria se fundamentar nas condições das próprias comunidades onde se estabeleceriam.

Outro pensador que Monahan relaciona a Savonarola é o jurista, aluno de Sassoferato, Baldus de Ubaldis (1326?-1400). A semelhança entre o ferrarense e Ubaldis estaria na visão que o autor denomina de ‘corporativista’. Ele entende que essa perspectiva, reproduzida por Savonarola, teria sido a contribuição dada pelo jurista, à teoria do governo popular, com base nos ensinamentos de seu mestre na área do Direito. Ubaldis teria realizado uma combinação entre a noção jurídica de ‘comunidade’ ou ‘corporação’ com a ideia aristotélica da existência de entidades políticas naturais, já que ele precisava enxergar nos grupos políticos humanos mais do que uma unidade fictícia. Assim, o *populus* para ele, como também para o frei Girolamo, mais tarde, passa a ser encarado como uma comunidade própria, um organismo com direitos de realizar ações em seu próprio nome. Essa interpretação se alinhava com o republicanismo próprio das cidades italianas (MONAHAN, 1994), que afirmamos que compunha uma cultura política específica.

Todavia, como pontuam diferentes pesquisadores, é só a partir do século XV que se pode falar, de fato, em uma forma nova, específica e definida de republicanismo no cenário da

península, hoje chamado de republicanismo de matriz italiana. Se durante o período pré-moderno o termo ‘*respublica*’ era aplicado a diferentes formas de governo, foi no renascimento italiano que ele começou a ser usado para definir governos conduzidos por várias pessoas (fossem eles populares ou aristocráticos) e não por monarcas individuais. A linguagem política produzida então teria criado as bases, segundo James Hankins, para a formação do republicanismo do século XVIII, que ele denomina de ‘exclusivista’, por considerar essa forma de governo, baseada na vontade do povo, como a única legítima, em oposição às monarquias hereditárias e não eleitas.

Foram essas mesmas mudanças nas práticas discursivas do Renascimento que levaram os pensadores da época a utilizarem pela primeira vez a alcunha de ‘republicano’ ao período da história de Roma em que o poder político não foi encabeçado por um rei, mas comandado por vários homens. Longe de já serem exclusivistas, os pensadores renascentistas continuaram a enxergar a legitimidade de governos principescos, uma vez que entendiam que esse formato também comportava a existência do princípio constitucional e do bem comum. Porém, eles foram os primeiros a associar esses elementos mais intimamente ao governo republicano. Entre outras questões lexicais, as cidades italianas passam a se autointitular de repúblicas, incorporando todo o significado valorativo antigo do termo e usando-o para especificar seu regime político como não monárquico. Sobre essas transformações da época Hankins diz:

Não era simplesmente uma questão de terminologia, no entanto, (...) implicava também uma mudança mais ampla no caráter da reflexão política formal. (...). Na segunda metade do século XV, então, *respublicae* e monarquias são comumente vistas na Itália (..) como tipos constitucionais concorrentes. (HANKINS, 2010, 454-469, tradução nossa).²⁵¹

Adotado em primeiro lugar em Florença por políticos, como Leonardo Bruni, o termo república “encontrou um lugar no campo semântico do latim humanista graças, em parte, ao terreno político contemporâneo” (HANKINS, 2010, p. 467, tradução nossa).²⁵² Com os embates externos entre entidades políticas italianas (algumas com governos mais centralizados e outras que supostamente preservavam uma maior partilha do comando) e os embates internos (entre regimes de participação mais ampla nas antigas comunas e as formas de poder individual que se fortaleciam), vários homens empregaram a noção da ‘república’ como uma das formas de

²⁵¹ “Was not simply a matter of terminology, however. (...) implied to a wider change in the character of formal political reflection. (...) By the second half of the fifteenth century, then, *respublicae* and monarchies are commonly seen in Italy (...) as competing constitutional types.” (HANKINS, 2010, p. 454-469).

²⁵² “Found a place in the semantic field of humanist Latin thanks in part to the contemporary political terrain.” (HANKINS, 2010, p. 467).

responder à tendência crescente de restrição do poder. Assim, faziam frente e, ao mesmo tempo, criavam o quadro político italiano, dentro nos movimentos próprios da História.

Contra a força milanese principesca, a noção foi usada em Florença, durante o governo oligárquico, de modo a estabelecer sua legitimidade. Visava, assim, ofuscar as diferenças entre as oligarquias e os regimes com maior nível de participação, sob a ótica de que ambos seriam repúblicas por serem dirigidas por vários sujeitos. Ao lado do uso do vocabulário e de símbolos da comuna, essas estratégias funcionariam, segundo Hankins, como um “useful disguise for the rule of the powerful in a supposedly popular state.” (HANKINS, 2010, p. 467).

Os literatos e humanistas que, por sua vez, apoiavam os governantes principescos italianos, como é o caso daqueles que ajudaram a sustentar os Medici, conforme constatamos no primeiro capítulo deste trabalho, naturalmente ficaram em clara desvantagem nesse embate ideológico e discursivo. Tentaram mesmo acomodar o termo e as propostas republicanas aos modelos monárquicos. Seu movimento já denota uma clara dificuldade de tornar esses elementos compatíveis naquele momento.

O exemplo vem do próprio avô de Savonarola, Michele. Em mais uma demonstração de seu espírito supostamente ‘medieval’, o estudioso defende, em um texto de 1425, o governo da família Este em Ferrara. Tenta argumentar que uma verdadeira república necessitaria de um príncipe e coloca-se contrário até à visão de que o período republicanos de Roma Antiga teria sido o tempo em que não existiram reis. Contudo, ele demonstra consciência de que esses seus argumentos vão em direção oposta ao que defendiam os homens a quem ele mesmo chama de modernos. Isso aponta para a ineficácia das tentativas de Michele e outros autores que se contrapunham à nova noção de ‘república’, de sustentar, a partir dessa ideia que ganhava cadavez mais respaldo, os modelos monárquicos.

Já na primeira metade do século XV, ela havia se transformado radicalmente, rejeitando lenta, mas crescentemente, o enquadramento da monarquia em seu seio. Sem embargo, só veria neste último modelo uma negação absoluta do republicanismo bem mais tarde quando adquire sua faceta exclusivista a partir do XVII. (HANKINS, 2010). Em Florença, como vimos, de fato, houve reações fortes a essa propensão, com críticas feitas tanto ao governo das leis quanto ao acesso de mais indivíduos às magistraturas, por homens como o chanceler local Bartolomeo Scala e o humanista Aurélio Lippo Brandolini. Para Adverse, o platonismo que foi usado para validar formas mais restritas e autoritárias de governo, com a subida dos Medici, deve ser lido dentro desse contexto de reformulação republicana.

No século XV, já dentro da “realidade política do Renascimento italiano [que] apresenta um horizonte mais amplo, abrigando forças, concepções e formas de organizações políticas

complexas” (ADVERSE, 2013a, p. 52), vê-se uma quantidade ainda maior de homens favoráveis a um republicanismo de bases diferentes daquelas apregoadas pelos defensores desse modelo político antes do *quatrocento*. Muitos conceitos, como os usados por Savonarola, como vimos, foram usados nos dois momentos diferentes, contudo, também eles sofreram modificações durante este tempo.

Por outro lado, não sendo o republicanismo ainda exclusivista, os autores do período, aodemarkarem suas preferências por diferentes formas de regime, faziam-no sempre a partir de uma atitude de relativização. A legitimidade de outros modelos não era totalmente negada. Como entenderemos mais à frente, o que ocorria de forma hegemônica era a percepção e defesa de regimes republicanos ou monárquicos de acordo com o contexto em que ele se inseriria, avaliando o tamanho, as potencialidades e as limitações de cada território. (HANKINS, 2010).

Em todo caso, esse breve panorama histórico é essencial para compreendermos o tratamento específico dos princípios republicanos fornecidos por Savonarola. O republicanismo renascentista será bastante importante para a versão moderna, “transmitindo-lhe temas e problemas, assim como parte de seu vocabulário e de seu método, parte de suas convicções.” (ADVERSE, 2013a, p. 112). Por isso, pode até ser visto como um elemento de continuidade entre o medievo e a modernidade. Sob outro prisma, como bem coloca Adverse, tendo também sido influenciado pelos valores das comunas medievais, ele não pode ser tratado como um mero fator de transição. O seu significado e produções têm um sentido muito próprio que precisa ser circunscrito ao seu momento histórico e às condições do pensamento de sua época. A análise do ‘Tratado’ de Savonarola, levando em conta os apontamentos feitos aqui, nos permite atingir esse entendimento.

4.2.2 A tipologia do ‘Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença’

É no seu ‘Tratado’ que Savonarola defende de modo mais claro o republicanismo em seu tipo específico. Republicanismo que toma por base toda a formação social dos florentinos e sua cultura política e as determinações da forma de pensar esse tipo de regime no Renascimento. Cumpre descrever um pouco da estrutura de seu livro. Dividido em três curtas partes ou, como o frade denomina, I, II e III Tratados, a redação do corpo de seu trabalho comporta ainda uma introdução, na qual o dominicano, ao dirigir-se aos “magníficos e excelsos senhores” (Tratado, p. 27) que estavam à frente do novo governo da cidade e que tinham encomendado o documento. Busca, nesse início, explicar a validade de seu texto, o porquê de escrevê-lo e de suas opções de escrita.

Afirma que, durante seu tempo em Florença, pregou basicamente sobre quatro temas (a fé verdadeira, a sabedoria da vida cristã simples, os acontecimentos futuros e o governo da cidade) e que já tinha escrito sobre os três primeiros, de modo que precisaria ainda tratar do último. Embora seu desejo originalmente fosse o de escrever seu trabalho em latim, como o fez com os outros três, acabou decidindo, conforme solicitaram os integrantes da *Signoria*, redigir o ‘Tratado’ “para maior utilidade comum (...) em língua vulgar e brevemente.” (Tratado, p. 28).

Cada um dos três tratados do livro foram igualmente divididos em três capítulos. No I Tratado, os capítulos são: ‘O governo é necessário nas coisas humanas. Qual é o bom e o mau governo’; ‘O governo de um só, quando é bom, é por sua natureza ótimo, porém não é bom para qualquer comunidade’; ‘O governo civil é ótimo na cidade de Florença’. Já o II Tratado têm os seguintes capítulos: ‘O governo de um só, quando é mau, é péssimo, principalmente o governo daquele que, de cidadão, converteu-se em tirano’; ‘A maldade e as péssimas condições do tirano’; ‘Os bens da cidade que o tirano impede. Entre todas as cidades, Florença é aquela para a qual é mais nocivo o governo tirânico’. Por fim, no III Tratado seguem-se: ‘A instituição e o modo do governo civil’; ‘O que os cidadãos devem fazer para aperfeiçoar o governo civil’; ‘A felicidade de quem bem governa. A miséria dos tiranos e seus seguidores.’

Refletindo sobre a consideração feita pelo próprio autor do texto a respeito de sua anterior abordagem do modelo político de Florença, Julián Barenstein julga que “o frade sabia que se queria prolongar no tempo sua reforma, devia expor de maneira mais clara e sistemática o que ensinava no púlpito.” (BARENSTEIN, 2019, p. 15, tradução nossa).²⁵³ Assim, vemos o profeta reforçar em seu ‘Tratado’ vários dos temas já expostos em seus sermões e reproduzir também os padrões de escrita que constatamos na transcrição dessas suas pregações. No entanto, o ‘Tratado’ apresenta certas singularidades próprias do seu gênero que precisam ser analisadas.

Como já mencionado, na península itálica no século XIII, foram produzidos livros que continham conselhos para os governantes. Fábio Hahn aponta-nos que, na verdade, o formato de espelhos de príncipes (*speculum principum*) que seguiam já existia no ocidente pelo menos desde o período helenístico, estendendo-se até o século XVI.²⁵⁴ Ao longo dos séculos, esse esquema, obviamente, foi alterado, mudaram-se os enfoques devido, inclusive, a sua relação com cada momento político, sem que, contudo, ele perdesse certos elementos identitários

²⁵³ “El fraile sabía que, si quería prolongar en el tiempo su reforma, debía exponer de manera más clara y sistemática lo que enseñaba desde el púlpito.” (BARENSTEIN, 2019, p. 15).

²⁵⁴ Quando, segundo Senellart, as artes de governar deixaram de seguir a forma tradicional dos espelhos (SENELLART, 2006), ainda assim permanece a preocupação com as virtudes. (HAHN, 2008).

próprios que permitem enquadrá-lo como um tipo específico de escrita. Foi de fato na Idade Média que a essas obras foi conferido “o status de gênero literário definido e independente (...) agregando (...) especialmente após o século XIII, características eminentemente políticas, convertendo-se então em verdadeiros tratados político-pedagógicos.”(HAHN, 2008, p. 1).

Desde a Antiguidade, propunha-se com esses escritos uma normatização de comportamentos, fornecendo certas bases de princípios morais e políticos. No medievo, com a sistematização do gênero, as orientações morais e políticas passaram a funcionar a partir do modelo das virtudes cristãs. Esse passou a ser um dos aspectos mais expressivos e centrais dessas obras, servindo de padrão para definir o gênero, na época escrito majoritariamente por clérigos. Com relação a esses pontos fica, portanto, evidente a proximidade do texto de Savonarola com o gênero.

Essa espécie de guia ou manual, que passou a transmitir ensinamentos cada vez mais pragmáticos ligados à governança, dedicava-se então a criar um modelo-imagem ideal do governante cristão virtuoso. Ainda assim, supunha que seus preceitos deveriam ser seguidos também pelo povo, com base na reprodução dos comportamentos do dirigente. O gênero efetivamente consumido por um vasto público no fim da Idade Média e início da era Moderna. (HAHN, 2008).

Como analisa Le Goff, desde o início do medievo, um processo de moralização religiosa era realizado por meio do caráter de projeção de exemplos contido e implicado nesses textos. Denominados *exemplas*, esses textos cada vez mais, a partir do século XIII, passavam a fazer referência direta aos acontecimentos históricos dos momentos em que eram escritos. (LE GOFF, 2008). Esse é mais um ponto que se apresenta com destaque quando observamos as discussões levadas por Savonarola.

À vista da construção realizada nesses textos, Fábio Hahn entende que, por um lado, os espelhos podem ser entendidos como um “subgênero da *Historia Magistra vitae* (...) [em] uma escala menor, mais objetiva e singular”. Quer dizer, um estudo do passado para retirar dele fórmulas para a vida atual. Por outro, uma característica de peso nesses documentos é a preocupação com o presente, fornecendo assim certas projeções de futuro, já que tais construções pedagógicas tinham vistas à concretização real desses padrões de ação. (HAHN, 2008). Faziam parte mesmo de uma literatura parenética erudita com fins a transmitir aos príncipes parâmetros morais baseados nos discursos sagrados. (COSTA, 2003).

O caráter prescritivo desses textos pode ser lido à luz de uma determinada particularidade do medievo. O detentor do poder político, a figura real ou do governante era a de uma pessoa que tinha, acima de tudo, certos deveres a cumprir. (LE GOFF, 2008). Michel Senellart discute essa questão afirmando que, desde Santo Agostinho e durante toda a Idade Média, era justamente com base neste atributo que se diferenciava o rei e o tirano. Se, a

partir de Maquiavel e ao longo da modernidade, essas ideias sobre o exercício do poder se alterarão em sua essencialidade,²⁵⁵ o fato é que durante o *regimen* medieval²⁵⁶ entendia-se que a função do rei (*rex*) ou do governante justo era a de reger (*regere*). O que significava: dirigir, governar não o que era visto como seu oposto: dominar. Por isso, as discussões medievais giravam em torno dos deveres e não dos direitos do rei. (SENELLART, 2006).

Por meio dessa forma de pensamento por oposição, por sinal muito característica da escrita dos clérigos do baixo medievo, como observamos no próprio Savonarola, nesses espelhos de príncipes eram as virtudes²⁵⁷ que impediriam que o rei se convertesse em seu contrário, que “se tornasse um tirano e passasse para o lado do mal, do Diabo.” (LE GOFF, 2008, p. 221).

A importância dessas virtudes dava-se, portanto, não somente no sentido do alcance individual de uma elevação espiritual, mas, podemos admitir, que tinham um duplo valor para o âmbito coletivo. Forneciam ao povo condições políticas justas de existência e eram o meio para que o rei desempenhasse seu papel de garantir a “salvação sua e de seu povo, [ele] é um governante escatológico” (LE GOFF, 2008, p. 233), afinal.

Esses elementos colocados com relação aos livros produzidos para os reis podem igualmente ser observados nos manuais aos dirigentes italianos, que passaram a existir desde oséculo XIII, mencionados neste capítulo. Apesar do nome, não era uma regra que os livros fossem escritos, portanto, somente para príncipes ou monarcas. Eram escritos até mesmo livros para os cortesãos. (HAHN, 2008). Cumpre dizer que, inclusive desenvolveu-se tópos comum no pensamento político, a partir do século XIV, e em especial no ambiente da península itálica, a noção do bom e do mau governo. Ela foi usada em vários espelhos de príncipes (LE GOFF, 2008) e é evidenciada no livro em questão, escrito por Savonarola.

É com relação ao exemplo das obras escritas aos magistrados italianos que a análise metodológica do ‘Tratado’, sob o ponto de vista do gênero dos espelhos de príncipes, faz-se válida, fazendo referência à sua forma e seus temas. Ao lado das já mencionadas virtudes teológicas que, como vimos, são claramente encontradas nos sermões do frade, nos espelhos de

²⁵⁵ “Ao fazer aparecer o interesse pessoal do príncipe, preocupado em garantir sua segurança, no centro do dispositivo do Estado, Maquiavel desmistificou utilmente uma certa retórica do ‘bem comum’ e do ‘interesse público. (...) Dependem da dominação os meios que permitem ao príncipe garantir sua própria segurança.” (SENELLART, 2006). Vemos assim, como argumenta o autor, surgir uma visão oposta àquela *Ragion di Stato* que vigorava na Idade Média.

²⁵⁶ Senellart explica que a noção moderna de governo ainda não existia como conceito nesse período, por isso opta pelo termo, demarcando que as formas do exercício do poder não são naturais. (SENELLART, 2006).

²⁵⁷ Na ‘Alegoria do Bom Governo’, de Lorenzetti, o pintor também representa o rei, em oposição ao tirano diabólico do mau governo. Cercado por figuras que representam a caridade, o amor à pátria, a magnanimidade, a paz, a temperança, a prudência, a fortaleza, a fé e a esperança, logo, é o rei virtuoso. Ele também segura o cetro da justiça e o escudo que simboliza o cristianismo, sendo apresentados também na imagem os conselheiros políticos da cidade, remetendo a uma assembleia e ligados em concórdia. (COSTA, 2003).

príncipe seria possível perceber a existência de outras virtudes que se embasavam no pensamento da Antiguidade Clássica e também são perceptíveis na obra do frade, como discutiremos. (HAHN, 2008).

Embora Savonarola não proponha um modelo educacional completo em seu livro e o direcione aos cidadãos de Florença como um todo e não a um monarca particular - o que é um reflexo de seu próprio projeto republicano, uma vez que nele pressupunha-se que uma quantidade maior de homens poderia ocupar os cargos políticos -, a interpretação de seu livro segundo o modelo tradicional de espelhos de príncipes é adequada. Isso porque o frade segue os aspectos mais importantes²⁵⁸ desse gênero. Ainda que, possivelmente, ele pudesse ser enquadrado de outras formas ou lido simplesmente como um tratado teológico-político que se assemelha a um *speculum*, entendemos ser apropriada sua leitura como um espelho de príncipe. A dificuldade de classificação desses títulos, considerando suas possíveis variações e traços originais, é, aliás, tratada por Márcio Muniz, que reconhece, no entanto, a importância da ligação que esses textos podem ter com a tradição do gênero. (MUNIZ, 2005).

Ricardo da Costa admite, inclusive, que se o *ethos* do bom e mau governo encontra manifestações não somente na literatura mas também nas artes. O gênero dos espelhos de príncipes inspira e assume uma materialização artística,²⁵⁹ por meio desse mesmo *ethos*, em pelo menos um caso: as pinturas feitas por Ambrogio Lorenzetti (que inclusive viveu por um curto período em Florença, sofrendo as influências desse meio), no palácio comunal de Siena²⁶⁰, no século XIV. Em sua obra se personificam com clareza os vícios e virtudes de um governo para os dirigentes políticos e para o povo. (COSTA, 2003).

O fato é que o ‘Tratado’ não somente tem a “intenção pedagógica de sistematizar, segundo uma perspectiva moralizante, a arte de governar (...) [segundo] uma reflexão moral sobre o poder civil, mas [essa é] calcada sobre modelos e símbolos religiosos.” (MUNIZ, 2005, p. 89-90). Com relação a primeira forma de classificação do gênero, considerada como genérica

²⁵⁸ De resto, a existência de livros de conselhos para os magistrados na península indica a adaptação do modelo para as particularidades desse cenário político em que o poder se encontrava dividido entre vários homens. Esse elemento por si só, antes mesmo de uma avaliação mais profunda do texto do frade, atesta nossa hipótese, ao menos no que diz respeito ao seu aspecto estrutural, de que o ‘Tratado’ seria um resultado das condições e situações próprias da península, embora ainda não comprove sua ligação com as circunstâncias e fatos especificamente florentinos em seu conteúdo.

²⁵⁹ Lorenzetti, assim como o faz diversas vezes Savonarola em suas falas e, como nos lembra Costa, em uma forma de expressão muito comum no período, traduz por meio de uma alegoria a mensagem sobre as formas de governo. (COSTA, 2003).

²⁶⁰ A cidade era, à época, uma das mais prósperas da região italiana; no século XIII, um grupo de proeminentes homens do comércio conquistou sua representação política, criando seu ‘Conselho do povo’ e, em seguida, exilou grande parte dos nobres da cidade, os únicos até então a ocuparem os postos de poder. Essa mudança fez com que houvesse uma forte valorização das instituições comunais, inspiradas no direito romano; foi quando o palácio comunal, que Lorenzetti seria chamado posteriormente para adornar, foi construído. Vale dizer que, ainda no século XIII, Siena, como aliada do imperador, disputava com Florença, apoiadora do papa, pela Via Francesa. (COSTA, 2003).

por Muniz, é possível identificar plenamente no texto de Savonarola as características apresentadas na citação do autor como típicas de um espelho de príncipes. O ‘Tratato’ ainda contempla os elementos primários e secundários delimitados por Muniz como componentes dos discursos de espelhos. Com relação aos indivíduos que participam do discurso, assim, o ‘Tratado’ segue a exigência de ter sido escrito por um homem considerado sábio que é, como em grande parte das vezes, solicitado pelo governante para passar seus ensinamentos sobre a construção do bom governo.

Quanto à função de determinar a imagem do governante ideal, o que, no caso de Savonarola, é encarnado no corpo de cidadãos que devem manter o chamado governo civil, mas também na caracterização da imagem daqueles que deveriam ser escolhidos para compor o governo e na rejeição da figura do tirano, o ‘Tratado’ também condiz com o restante da literatura de espelho. Cumpre, portanto, os dois aspectos formais distintivos dessa tipologia e, de forma suplementar, também segue seus tópos comuns: trata das responsabilidades do governante, da busca pela melhor constituição e das condutas para uma administração adequada (tendo um caráter preceptivo). Tem ainda uma concepção organicista da sociedade, exalta o governo orientado pelo bem comum e condena a tirania. Por fim, para além da existência de uma filosofia moral, os propósitos políticos do frade são bem definidos e coesos. (MUNIZ, 2005).

4.2.3 Os conceitos e os ideais republicanos no ‘Tratado’

Em seu trabalho, Savonarola tem como foco apontar os requisitos para que os florentinos alcançassem um governo ideal, bem como o que deveriam evitar, justificando cada uma de suas escolhas. Ele trabalha explicitamente com o paradigma já estabelecido do bom e do mau governo, como vemos na seguinte observação:

É bom o governo que com toda diligência procura manter e aumentar o bem comum e também induzir os homens às virtudes e ao bem-viver, especialmente no que concerne ao culto divino; é mau governo o que abandona o bem comum, procurando o seu próprio bem (...) a tal governo se chama tirânico. (Tratado, p. 32).

Assim, junto com as atitudes desejadas e do bem que elas trariam para a cidade, ele discute também e, de forma ainda mais aprofundada, os defeitos e pecados indesejados no governante e que se reuniam todos no tirano. Dedicar todo o seu segundo tratado para discutir esse personagem que representa a antítese do governante ideal, condensa nele tudo o que contraria o seu projeto. Como coloca José Brandão, os tiranos seriam os arautos da inversão de valores. (BRANDÃO, 2008). Com efeito, para o profeta, como vimos na análise feita por Le Goff, que já associa os dois, o tirano “parece-se com o diabo (...) [por que] só pensa no mal, e

que, se alguma vez diz a verdade, ou pratica uma ação que tem um aspecto de bem, ordena tudo para um fim mau.” (Tratado, p. 44).

Lorenzetti, nos seus supramencionados afrescos, pinta justamente um tirano²⁶¹ como representação do mau governo. Simbolicamente caracterizado com chifres, vesgo, caninos afiados, vestido de negro e usando uma capa dourada (cor relacionada à falsidade). Em seu entorno se encontram dois bodes, um dos quais tem o peito humano e carrega um punhal e também as figuras da crueldade, com uma serpente nas mãos; da traição, com um carneiro branco; da maldade; da divisão e da guerra. Há, ainda, em torno de sua cabeça, a representação da avareza, da vanglória e da soberba; aos pés do tirano diabólico, encontra-se a justiça de branco, abandonada e com a balança quebrada (COSTA, 2003), como vemos a seguir.

Figura 9 – Alegoria do Mau Governo (1337-1340).



Fonte: Ambrogio Lorenzetti. Siena, *Palazzo Pubblico*.

Esse conceito da tirania como demoníaca, aludida e elucidada por meio da pintura de Lorenzetti, é que pretendemos analisar à frente de modo mais detido. Até porque o frade se debruça mais longamente sobre os perigos e defeitos que podem existir em um governo, como um modo de ditar as virtudes que lhes seriam contrárias, do que propriamente no detalhamento

²⁶¹ No caso do afresco do pintor, o tirano era a encarnação dos potestades nobres que haviam governado em Siena. (COSTA, 2003).

dessas e de como poderiam ser obtidas - o que, para nós, estaria de acordo com sua visão muito moralista de tentativa de denúncia e correção de aspectos que já se faziam presentes e merece uma maior discussão.

No que tange ao elemento que sustenta esse pensamento moral, assim como todas as discussões do ‘Tratado’, a base religiosa cristã, podemos lembrar que, partindo do modelo de textos, muito comum desde patrística, de combate dos vícios e cultivo das virtudes,²⁶² vê-se que o papel de disciplinar os corpos atribuído ao governante nasce como mero auxiliar da Igreja. E, mesmo com a necessidade cada vez maior, a partir do século XIII, de se “levar em conta as exigências concretas da *res publica*” (SENELLART, 2006), Savonarola continua a evocar um lugar de importância do espiritual.

Se, seguindo o esquema espelhar, caberia ao governante ajudar os clérigos nessa salvação das almas por meio do modelo de qualidades fornecido ao povo para que fosse imitado, Savonarola admite, contrariamente, que: “de seu [do tirano] perverso governo derivam todos os pecados do povo e, por isso, ele é devedor de todo como se os houvesse cometido.” (Tratado, p. 43). Todos esses pontos o levam a afirmar a necessidade de sua atuação no âmbito político já na introdução do livro, ao explicar que, apesar da existência de muitos livros de “grande sabedoria a respeito do governo das cidades e dos reinos” (Tratado p. 27), o pedido para que ele escrevesse especificamente sobre o ‘novo governo’ da cidade não seria de modo algum supérfluo, mas sim “convenientíssimo ao nosso estado e útil a todo povo e **necessário ao meu ofício atual.**” (Tratado, p. 27, grifo nosso). E continua:

Deve-se, pois, cuidar atentamente para que na cidade se viva bem e que ela esteja repleta de homens bons, principalmente ministros do altar, porque o aumento do culto divino e do viver cristão faz com que necessariamente se aperfeiçoe o governo. Isso acontece, (...) pelos bons conselhos pelos quais se conservam e se aumentam os reinos. (Tratado, p. 52).

A importância do cumprimento dos preceitos cristãos e promoção do culto divino, estaria no fundamento mesmo do funcionamento de um regime político, como colocado no final do primeiro capítulo do primeiro livro: “o governo da comunidade foi criado para zelar do bem comum a fim de que os homens possam viver juntos pacificamente e entregar-se à virtude e conseguir mais facilmente a felicidade eterna. (...) A união e a paz do povo [é] o fim do

²⁶² Esse elemento fundante dos espelhos de príncipes, inclusive, ajuda colocar em perspectiva o lugar do monarca, como não sendo o único a quem esse tipo de documento poderia ser direcionado e explicar, como veremos, como, mesmo preferindo a monarquia como forma ideal de governo, Savonarola recomenda o governo civil republicano para Florença. Isso porque, durante esse período da história: “A realeza valia o que valia o rei” (LE GOFF, 2008, p. 222), em outras palavras, um monarca só era adequado a um povo se fosse virtuoso, assim, também um governo em que o poder se divide entre um número maior de homens, poderia ser recomendável, se nutrisse as virtudes necessárias à comunidade.

governo” (Tratado, p. 31). Reforça essa sua ideia no Capítulo III do II Tratado: “todos os governos dos homens cristãos devem ser ordenados em seu fim para a felicidade que nos foi prometida por Cristo. (...) Por isso, os cristãos devem instruir todos os seus governos (...) de tal modo que esse viver cristãos seja por eles obtido de modo principal.” (Tratado, p. 51). Dessa forma, é exatamente o conceito do ‘bem comum’ que o frade assinala como a questão mais determinante para o bom funcionamento de um governo que possa levar os homens à salvação.

Essa promoção do bem comum, vista por ele como tão essencial, por sua vez, só poderia ser atingida com a existência de um governo. Assim, ele parte de diferenciação, caracteristicamente aristotélica, entre os animais não humanos e os homens - a quem Deus concedeu inteligência e livre-arbítrio, mas não dotou de condições de sobrevivência individual, de modo que é “imprescindível que os homens vivam juntos, a fim de um ajude o outro, trabalhando alguns em uma coisa e outros em outra.” (Tratado, p. 28-29)²⁶³ - para diagnosticar que o ser humano seria: “muito propenso ao mal, (...) [de modo que] não existe animal pior que o homem, quando vive sem lei. (...) Tendo os homens a necessidade de viver juntos e desejando viver em paz, foi necessário instituir leis pelas quais os maus sejam punidos e os bons premiados.” (TRATADO, p. 30).

O governo das leis aparece, como coloca Rafael Salatini, como um limite voluntariamente aceito pelos indivíduos que, sendo animais sociais, se organizariam compulsoriamente em grupos. Fazendo-no para a contenção de seus muitos apetites destrutivos - que tipificam a concepção antropológica negativa do dominicano. (SALATINI, 2015).

A partir desses apontamentos gerais, que o profeta apresenta como uma forma de sistematizar sua discussão e justificar racionalmente suas determinações de fundo religioso para Florença, ele segue para as discriminações mais específicas. No que diz respeito ao responsável pela criação e observação das leis do governo, ou seja, àquele que ele afirma que deteria o poder sobre os outros homens e a guarda do bem comum, ele diz que “não compete fazer leis senão a quem é superior.” (Tratado, p. 31). É na determinação desse superior que ele diferencia suas três formas básicas de governos. Lemos, desse modo:

Alguns homens, então, convieram em constituir a um só para que zelasse pelo bem comum e ao qual todos obedecessem. Tal governo foi chamado reino, e rei aquele que governa. Alguns outros, ou por não poderem chegar a um acordo quanto a um só

²⁶³ Vale apontar que Aristóteles já abre o seu ‘Política’ afirmando que “toda comunidade é constituída em vista de algum bem.” (Política, I, 1, 1252a, 2). Por isso, o homem, como animal político, quando não vive na cidade, a comunidade completa, que atinge seu bem ao alcançar o máximo de auto-suficiência (enquanto o indivíduo separado não é capaz dessa autonomia) e assegurar a vida boa (sendo essa uma das finalidades desse agrupamento), é um decaído. Para ele, é natural aos homens que se reúnam nesse tipo de comunidade. (Pol. I).

nome, ou por lhes parecem melhor assim, indicaram os principais, melhores e mais prudentes homens da comunidade, desejando que tais governassem distribuindo entre si os cargos em tempos diversos e este foi chamado governo dos otimates. Outros desejam que o governo permanecesse nas mãos de todo o povo, cabendo a este distribuir os cargos a quem quisesse, em diversos tempos, e este foi chamado governo civil, porque **pertence a todos os cidadãos**. (Tratado, p. 31, grifo nosso).

Essa passagem nos leva a algumas reflexões. Em primeiro lugar, percebemos que Savonarola, em conformidade com os outros pensadores de sua época (HANKINS, 2010), entende que o cuidado do bem comum seria possível em qualquer uma das três formas de organização do poder, contanto que cumprissem as leis e se preocupassem com o interesse público, com o bem dos indivíduos enquanto uma coletividade. Contudo, como colocamos, dentro da qualificação Renascentista, que tomava por base o período da história de Roma que não foi governada por reis, existiam outros elementos que compunham o que era lido como um governo republicano. Encontramos também em Savonarola essa caracterização ao separar o governo monárquico dos não monárquicos. Esses últimos definidos pelo número maior de pessoas responsáveis pela administração política, pela duração limitada de seus cargos, pela consulta ao povo e submissão à suas decisões em questões que afetassem sua vida cotidiana e pela responsabilidade. (NONINI, 1998).

Vemos então como, sem apresentar uma visão republicana exclusivista, o autor do ‘Tratado’ já reproduz o entendimento de que o governo liderado por um único indivíduo era diferente do governo republicano. Essa delimitação, entretanto, diferente do que se possa supor, uma vez que afirmamos que Savonarola cria um plano de governo republicano para Florença é, na realidade, usada na defesa da monarquia como modelo preferível. Esse parecer manifesta novamente sua abordagem de fundo aristotélico: “de modo absoluto, o governo civil é bom, o dos otimates é melhor e o do rei, ótimo.” (Tratado, p. 32).

A partir desta fala, podemos atestar que, para ele: “os tipos de governo são graduados em termos de sua eficácia inversamente proporcional ao número daqueles que os detêm.” (BARENSTEIN, 2019, p. 20, tradução nossa).²⁶⁴ Portanto, o autor adota primeiramente critério quantitativo de comparação para discutir ‘quem’ governa, mas usa também um critério qualitativo, com determinações morais, funcionais, jurídicas e institucionais, atentando-se para ‘como’ se governa. O pesquisador Rafael Salatini constata que essa disposição crescente que delineia a tipologia dos graus de conveniência de cada governo tem fins axiológicos e normativos.

²⁶⁴ “Los tipos de gobierno son graduados en cuanto a su efectividad de manera proporcionalmente inversa al número de los que los detentan.” (BARENSTEIN, 2019, p. 20).

Ele aponta, ainda, que o frade segue a teoria tradicional das formas de governo, mas usa uma terminologia moderna que não altera em essência os significados, existindo, não obstante, uma modificação em nível substancial. Isso porque o segundo tipo de governo não é chamado meramente de ‘governo de poucos’, mas governo dos melhores e o ‘governo de vários’, por sua vez, é, para o ferrarense o governo de ‘todos’ os cidadãos. (SALATINI, 2015). A essa divisão feita, o pregador, coloca logo em seguida o parâmetro que mais nos interessa e serve de explicação para a particularidade do caso florentino assumir uma forma republicana: “muitas vezes (...) aquilo que é ótimo absolutamente não é bom, antes é mau em algum lugar.” (Tratado, p. 33).

Interpretamos, com Barenstein, que para efetivar seu projeto, Savonarola entendeu que precisava se focar no que individualiza o que ele chama de natureza florentina. Ele, que já tinha formalizado por escrito o lugar de Florença na renovação espiritual do mundo em algumas de suas obras anteriores (cuja unidade é assinalada na abertura de seu ‘Tratado’),²⁶⁵ passou ao intuito de falar das singularidades do povo florentino apenas nesse último. (BARENSTEIN, 2019). Segue, para tanto, uma orientação que expressa o “relativismo constitucional” iniciado com Aristóteles.²⁶⁶ (HANKINS, 2010). Conhecedor da realidade política italiana, o frade faz um uso adaptativo do critério axiológico que emprega em sua tipologia para atingir seu objetivo. (SALATINI, 2015).

Para ele, de fato, a monarquia seria a forma mais estável, mais forte, mais efetiva em promover a união e a paz,²⁶⁷ uma vez que, “quando todos os homens de uma comunidade respeitam e obedecem somente a um, não se desviam em partes, mas todos se unem no amor e no temor dele (...), a força unida é mais forte do que a força dispersa.” (Tratado, p. 32). O exemplo viria de Deus, líder único: “é tanto mais perfeito o governo das coisas humanas, quanto mais se assemelha ao governo do mundo e da natureza.” (Tratado, p. 33). Por isso “o governo de um só, quando é bom, supera todos os outros bons governos e, se fosse possível, deveria ser

²⁶⁵ Junto com o ‘Tratado’ formam a tetralogia: “*De simplicitate christianae vitae*”, “*Triumphus crucis*” e “*De veritate prophetica*”, todos escritos depois da passagem do rei Carlos. Antes dessas, porém, o frade começara a tratar da reforma florentina já no seu “*Compendium Revelationum*” (1495). Berenstein afirma que essas obras seguem os princípios tomistas e a razão natural, em sua argumentação silogística e racional. (BARENSTEIN, 2019).

²⁶⁶ Ele discute que cada povo é, por diferentes disposições (de composição familiar na cidade, virtudes dos homens e capacidade militar), destinado naturalmente a um tipo de governo, “o que é justo e vantajoso para cada um deles” (Pol. III, 17, 1287b, 39), à exceção das formas pervertidas de governo, que não são naturais. À ciência política caberia justamente, dentre outras coisas, a avaliação da forma mais adequada de regime a cada povo.

²⁶⁷ Assim, como para Aristóteles, “a realeza apresenta-se como o regime menos exposto a causas externas de dissolução, e em virtude disso como o mais perdurável de todos. (Pol. V, 10, 1312b, 37-39).

instituído em todos as comunidades, isto é: que o povo concordemente elegeisse um príncipe bom, justo e prudente.” (Tratado, p. 33).

Assim, é de primordial relevância lembrar que, por volta de 1484, durante sua primeira estadia em Florença, ele escreveu seu *Compendium philosophiae moralis* e tem-se que o último livro dessa obra, denominado *De politica et regno*, tratava precisamente e pela primeira vez em sua carreira sobre a temática política. Nesse, o frade, em sua perspectiva aristotélico-tomista, embora já denuncie o governo tirânico como o pior, é essencialmente uma defesa da monarquia (WEINSTEIN, 2011). Lemos, então, a seguinte relativização feita em seu ‘Tratado’ como uma prova da grande influência do conhecimento e envolvimento do frade na história florentina no pensamento do frade. Ele aponta:

O governo de um só é ótimo em si, mas seria péssimo para um povo inclinado a dissensões, porque seguido aconteceria a perseguição e a morte do príncipe (...), o povo haveria de dividir-se em partes e seguir-se-ia a guerra civil, escolhendo-se diversos chefes, dos quais, aquele que superasse os outros, haveria de se tornar tirano. (...) Há, pois, alguns povos cuja natureza é tal que não pode tolerar o governo de um só, sem que haja grandes e insuportáveis inconvenientes. (...) Por isso, os homens sábios e prudentes, que devem constituir um governo, consideram primeiramente a natureza do povo. (Tratado, p. 34)

Por meio dessa análise, Savonarola desenvolve o grande diferencial de seu texto e o fator que explica seu projeto republicano. Para ele, em Florença não seria adequado, ou, antes, possível, o governo de um príncipe não tirânico. Também o segundo tipo em teoria mais apropriado de governo, os otímatas, não caberia na cidade. Diferente dos povos de natureza senil - aos quais falta sangue (como os orientais, que seriam débeis), engenho (como os povos do sul, apesar da compleição robusta) ou ambos - e que por isso seriam facilmente submetidos a um poder monárquico, ele assevera:

Os povos engenhosos, que abundam em sangue e são audazes, não podem ser facilmente governados por um só, (...) vivem preparando insídias ao príncipe (...), como sempre se viu na Itália. (...) Ora, o povo florentino é o mais engenhoso entre todos os povos da Itália e o mais sagaz em suas empresas; também é animoso e audaz, como por experiência se viu muitas vezes. Embora seja dado ao comércio, e pareça ser um povo quieto, contudo, quando começa alguma empresa de guerra civil, ou contra inimigos externos, torna-se muito terrível e animoso, como se lê nas crônicas das guerras que empreendeu contra diversos grandes príncipes e tiranos, aos quais jamais quis ceder, mas defendeu-se até o fim e acabou obtendo vitória. (...) Também não lhe convém o governo dos otímatas, porque o costume é uma outra natureza. Ora, a natureza é inclinada a agir de um modo, e não pode sair dele, tal como a pedra, que é inclinada a cair (...), também o costume converte-se em natureza. (...) Ora, o povo florentino escolheu antigamente o governo civil e nele acostumou-se de tal forma que, além de ser tal governo o mais natural e que mais lhe convém, além disso, pelo costume está de tal modo impresso na mente dos cidadãos, que seria muito difícil e quase impossível removê-los de tal governo. (...) Tanto pela autoridade divina, da qual procedeu o presente governo civil, como pelas razões precedentes, na cidade de Florença o governo civil é ótimo, embora em si não o seja. (Tratado, p. 37-38).

A explicação aristotélica de razão natural se combina então com a determinação divina do governo ‘ótimo’ para Florença. Ele, com efeito, faz uma análise bastante acurada do funcionamento do sistema político florentino sob os Medici para reafirmar a ação de Deus sobre o local:

Aconteceu já, que por muitos anos foram [os florentinos] governados por tiranos, no entanto, aqueles cidadãos, que em tais anos usurparam o principado, não tiranizavam de tal modo, a ponto de privarem a “Signoria” de tudo, mas com grande astúcia governavam o povo não o tirando de seu natural e de seu costume. Por isso, preservavam na cidade a forma de governo e os magistrados ordinários, ficando, porém, atentos para que no número de tais magistrados não entrassem a não ser seus amigos. (...) Se a cidade esteve dividida e cheia de discórdia nos tempos passados, (...) muito mais o estaria no presente, se Deus não a houvesse socorrido por sua graça e misericórdia, havendo retomado os cidadãos expulsos pelos governantes em diversas épocas, principalmente de 1434 para cá. (...) Acontecendo as coisas que aconteceram com a vinda do rei da França, não restou dúvida (...) que esta seria a destruição final dela [Florença]. Mas o conselho e o governo civil, que nela foi fundado não por homens, mas por Deus, foi instrumento da virtude divina, (...) para mantê-la em liberdade. (Tratado, p. 37-38).

Nesse trecho, vemos que o frade associa o governo civil, forma de poder de caráter republicano, como sinônimo de liberdade. A mesma liberdade que seria perdida se fosse buscada outra forma de governo para a cidade, e que foi usurpada no passado, junto com o bem comum, por um tirano. (Tratado).²⁶⁸ O conceito de liberdade, já discutido na avaliação dos sermões, segundo aponta Skinner, começaria a aparecer ligado cada vez mais às formas republicanas de governo. Nesse sentido, como começa a ser perceptível nesse texto, o conceito se dissocia paulatinamente de um governo monárquico.

A liberdade política, que foi uma bandeira desde os períodos iniciais da história de Florença, tem reforçado, em autores do *quatrocento* - dentre os quais, como aqui vemos, se encontra Savonarola -, seu sentido de garantir uma constituição livre com uma abertura mais igualitária para que os cidadãos tomem parte ativa no governo.²⁶⁹ (SKINNER, 1996). É a partir desse sentido de liberdade que podemos compreender a recomendação, que compõe seu projeto republicano para a cidade, feita ainda em um sermão, no qual ele considera que, para a manutenção da liberdade: “sobretudo, (...) ninguém deve pensar em tornar-se líder.” (Sermão 2, tradução nossa).²⁷⁰

²⁶⁸ Em Aristóteles, vemos como esse conceito aparece na sua própria conceituação de cidadania, já que para ele, dentro do contexto em que viveu: “o governo político é exercido pelos que são livres e iguais.” (Pol. I, 7, 1255b, 20-21).

²⁶⁹ Skinner aponta, inclusive, que munidos dessa ideia muitos homens do período chegaram a criticar a monarquia, tão valorosa no medievo, como... salutati, bruni. (SKINNER, 1996).

²⁷⁰ “Above all, (...) no one should think to make himself a leader.” (Sermão 2).

Assim como qualquer conceito histórico, também a noção de ‘liberdade’ se modifica ao longo do desenrolar da experiência humana. É uma construção, como qualquer outra, que ganha sentido relativamente ao tempo e espaço em que é adotada, e que, por isso, deve ser entendida nos próprios discursos dos atores sociais. Kalina e Maciel Silva fazem uma observação, que fornece um panorama geral sobre o conceito que nos ajuda a visualizar essas variações com o tempo que esse conceito sofre. Registram que ele tem uma faceta abstrata e filosófica, mas que, a partir dessa, ele pode ser relacionada a situações da vida concreta. (SILVA; SILVA, 2009).

A pesquisadora Mariana Cunha chama a atenção para o fato de que, com o desenvolvimento do cristianismo, ocorre um corte significativo entre a liberdade e a política. Segundo ela, para os Antigos, o termo tem um significado social, ligado à condição de cidadaniados homens em uma ordem social estabelecida. A partir da revelação cristã, ele passa a ser visto no seu sentido vertical, ganha contornos de um reflexo da liberdade de Deus, concedida por meio do livre-arbítrio aos homens. (CUNHA, 1997). Seguindo uma tradição que remonta pelo menos aos estóicos de pensar a liberdade como o meio através do qual o “homem alcança a forma mais alta de auto-realização submetendo-se a alguma norma moral” (OPPENHEIM, 1998, p. 712), Savonarola parece se alinhar com essa perspectiva.

Tem-se que, a partir do advento do cristianismo, “o exercício da liberdade representa para o homem uma espécie de cooperação com a obra divina. (...) Significa acima de tudo a escolha, por livre decisão (através do livre-arbítrio), do sumo bem, da verdade” (CUNHA, 1997, p. 494-495). Efetivamente, vemos o frade prescrever o ajuste do comportamento do florentinos, conduzindo sua vontade, uma vez que poderiam escolher pelo pecado ou pela via cristã, para ação, conforme o que era aconselhado por Deus. Contudo, vemos também em seu texto que ele contrapõe a liberdade à servidão à qual os homens estariam submetidos no governo tirânico. Essa oposição reproduz o que se constatava nos escritos políticos de Aristóteles e Platão na forma do vocábulo ‘escravidão’. (CUNHA, 1997).

Consideramos, com isso, que o aspecto filosófico e o político do uso do termo “não são totalmente distintos, pois, na prática, uma forma de liberdade depende da outra” (SILVA; SILVA, 2009, p. 265). No tratamento do vocábulo feito pelo frade há um aspecto descritivo (embora sem uma definição precisa), mas, acima de tudo, um tom valorativo e laudatório - comumente atribuído ao termo, segundo Felix Oppenheim. Nesses casos o propósito de convencer é muito mais acentuado do que o de ser explicado. (OPPENHEIM, 1998). O ponto mais fundamental de nossa leitura sobre a concepção do frade, entretanto, se encontra na forma como ele alia o sentido político ao religioso de ‘liberdade’ em seus escritos.

Isso se daria não só porque o frade discute separadamente a ideia do livre-arbítrio e a questão do poder de deliberação política de todos os cidadãos, mas também por que ele

relaciona diretamente a salvação dos males, oferecida por Deus aos florentinos, com o governo civil que lhes permite a liberdade de escolha e participação governamental. É sob esse ponto de vista, que Savonarola afirma ser ela “mais preciosa que o ouro e a prata (...) [e] se acha acima de todos os tesouros.” (Tratado, p. 64-68).

Notamos, a partir daí, a construção em seu texto do par governo civil *versus* governo tirânico, logo liberdade e tirania são colocadas como incompatíveis e autoexcludentes. Essa ideia é que nos permite observar a descrição criteriosa do que caracterizaria o tirano e todos os malefícios que um líder desse tipo promoveria especificamente em Florença, no II Tratado de Savonarola. Ele sintetiza toda a essência do que o frade tinha discutido sobre o tema, principalmente depois da passagem do rei francês por Florença, quando ele se aprofundou no assunto. Foi nessa época que o conceito se tornou tema primordial de seus sermões, com a intenção de promoção de sua reforma espiritual e política. (TURCHETTI, 1998).

Lemos, neste II Tratado, que: do mesmo modo como em absoluto o “o governo de um, quando bom, é ótimo, segue-se que, quando mau, é péssimo.” (Tratado, p. 39). Com a objeção que o governo virtuoso de um mais dificilmente se transformaria em tirania do que o governo de muitos, porque o governo de um único indivíduo seria mais sólido, duradouro e forte, porque unido. Inversamente quando o governante é “mau e injusto” (Tratado, p. 39), reúne em torno de si homens de mesma índole e, com o poder concentrado em uma unidade, maior seria a dificuldade de mudar o governo.

As mesmas características do governo individual, destarte, fariam do governo tirânico o pior entre todas as formas nocivas de governo. É o que mais se afasta do propósito mesmo de um bom governo, o bem comum: “se muitos usurpam o bem comum e o dividem entre si - apoderando-se dos impostos e das dignidades - contudo, sendo dividido entre mais pessoas, de certo modo tal bem permanece comum. Mas quando o bem se reduz a um só, (...) torna-se de todo particular”. (Tratado, p. 40). Esse argumento repete a ideia da necessidade da partilha dos bens e poder da cidade entre o maior número possível de homens como condição do governo republicano e elemento de manutenção do bem comum, já discutida em seus sermões.

Os principais argumentos que vemos serem usados nessa parte do texto contra o governo tirano se dão na descrição em minúcias de algumas das “falhas, abusos e pecados (...) [que] são infinitos” (Tratado, p. 42) no tirano e os perigos que esses representariam para o povo. Na lista de atributos desse sujeito, o frade o classifica como: soberbo, invejoso, avarento, ladrão, luxurioso, violento, fraudulento, vingativo, depravado, irado, mau, injusto, perverso, odioso, cruel, homicida, enfim, ele, com efeito, “tem virtualmente todos os pecados do mun-

do (...) [por isso] não pode (...) praticar coisas que não sejam más.” (Tratado, p. 44). O autor usa, portanto, de aspectos estritamente morais para qualificá-lo.

Já na frase introdutória do Capítulo II deste II Tratado, ele discute a forma de ação do tirano ligado a sua condição moral degenerada: “homem de má vida, e péssimo entre todos os homens, (...) pela força quer reinar sobre todos. Este é, principalmente, o que de cidadão converte-se em tirano.” (Tratado, p. 42). A segunda frase desse trecho, por sua vez, parece aludir de forma encoberta à subida dos Medici na cidade, considerando que ele não só afirma em outro ponto do texto que tiranos já governaram em Florença²⁷¹, mas que a referência não para por aí. Ele entende que o pior tirano é o que não tem o título oficial ou disposição legal como senhor da cidade, porque esse tirano para “reinar é-lhe necessário destruir pela morte, pelo exílio, ou por outros modos, não só os cidadãos que lhe são adversários, mas todos aqueles que lhe são iguais em nobreza, em riqueza ou em fama.” (Tratado, p. 41).

Entendemos que, como alega Turchetti, o tirano de Savonarola aparece então em dois registros complementares. Ele tem um sentido histórico quando se refere aos atos tirânicos levados a cabo em momentos passados na cidade, mas também é empregado no sentido retórico-político, como uma forma a inspirar medo nos florentinos, alertando-os contra essa forma de encaminhamento futuro do governo da cidade. Esse segundo uso configura suas profecias imprecatórias. (TURCHETTI, 1998). A tirania é tão importante nesse escrito do profeta que, apesar de não ignorar a existência de maus governos comandados por vários indivíduos ou por alguns poucos, ele sequer chega a nomeá-los, resumindo todos os defeitos possíveis de governo deturpado na forma do governo do tirano. (SALATINI, 2015).

Embora, na visão de Turchetti, não seja correto encarar o clérigo como um teórico da tirania, pelo fato de que ele discutia essa forma de governo somente como uma contraparte do governo republicano civil (TURCHETTI, 1998), é inegável a centralidade do conceito neste trabalho do frade como na construção do seu projeto político e. A forma como Savonarola aborda e caracteriza o tirano, ademais, está de acordo com a construção feita no ocidente desde o período Clássico, cujas produções foram intensamente retomadas no Renascimento, embora o termo tenha assumido facetas próprias com o passar do tempo até o momento em que o dominicano viveu.²⁷²

²⁷¹ Dentre outras passagens, notamos essa declaração no primeiro capítulo de seu III Tratado quando ele diz: “Pretendemos, pois, esclarecer como se deve providenciar para que um cidadão, não pela força das armas, mas pela astúcia e através de amigos, aos poucos não se torne tirano da cidade, apoderando-se do domínio dela, como aconteceu em tempos passados.” (Tratado, p. 56).

²⁷² A discussão sobre o tirano voltou a ganhar relevância, em especial entre os italianos na baixa Idade Média. A pesquisadora Letícia Schrim mostra como o jurista do século XIV, Bartolus da Sassoferrato, vê na tirania uma forma de opressão que promoveria a escravidão do povo. Além de repetir as características já apresentadas na

A questão referente ao uso da força pelo tirano para rebaixar os homens e, assim, centralizar em torno de si todas as vantagens (sendo avarento e orgulhoso), pode nos elucidar a semelhança desse aspecto descrito por Savonarola com o sentido Antigo do termo. Ele é bastante equivalente àquele traçado por Aristóteles que, como diz Bignotto, constrói a imagem de um homem que se preocupa apenas com sua grandeza e assim submete os outros a sua autoridade. (BIGNOTTO, 1998).²⁷³ Na obra do Estagirita, aliás, o que é para nós central, a tirania, já aparece como a pior forma de governo dentre todos: “a tirania é o tipo de regime mais nefasto para os que são governados, uma vez que acumulando o que há de mau nos dois regimes [oligarquia e democracia],²⁷⁴ acumula os desvios e os defeitos em que ambos incorrem.” (Pol. V, 10, 1310b,5-7).

Ainda, ao particularizar o tirano, Savonarola diz que ele não somente se beneficiaria das lutas dos partidos para conseguir ascender ao poder, mas que propriamente “a tirania se conserva pela discórdia dos homens, motivo pelo qual o tirano favorece uma das partes, que mantém a outra rebaixada e torna forte o tirano.” (Tratado, p. 44). Nesse ponto, igualmente, podemos voltar a Aristóteles, tão importante no pensamento político do frade.²⁷⁵ O grego debate, ao tratar do tirano, em seu livro V da Política, sobre a eliminação de concorrentes, a promoção de desavenças entre os cidadãos e de guerras, o aumento de impostos para empobrecimento dos homens e a perversidade do tirano, que busca se aliar a homens de igual índole. (Pol. V).²⁷⁶

A ambição, elencada por ambos os pensadores como uma das marcas do tirano, é vista então como um dos motivos para que ele perturbe as relações entre seus concidadãos, mas igualmente para que tire proveito de guerras externas, como os Medici foram acusados de fazer,

Antiguidade, ele coloca grande ênfase na ilegitimidade desse tipo de governo. A grande questão para ele é que o tirano desobedeceria as normas, leis ou, antes, o poder instituído na cidade, o que faria com que nenhuma de suas ações tivesse valor, por serem realizadas fora das condições estabelecidas pelo direito. O autor chega ao ponto de assumir que as facções que se formam nas cidades somente seriam aceitáveis se tivessem o intuito de pôr fim à tirania. (SCHRIM, 2012).

²⁷³ O que faz tanto pelo uso da força, quanto por meio da rede de ‘amigos’, ele, por isso “presta honra aos adúladores (...) [e] com muito gosto recebe presentes. (...) Não se pode constituir oficial algum que ele não queira saber” (Tratado, 45-48). Heródoto já descrevia, no período Antigo, o tirano como ávido por adulações. (BIGNOTTO, 1998).

²⁷⁴ Sendo a tirania forma deturpada do governo de um, a oligarquia é o de poucos e a democracia o de muitos; em oposição existiria, respectivamente, a monarquia, a aristocracia e o ‘regime constitucional’. Aristóteles explica que o regime político resulta de um certo modo de ordenar os cidadãos na cidade, mais precisamente, de um modo de organizar as magistraturas, em especial as supremas, na cidade. O homem que é cidadão em um modelo político, ou seja, que pode participar do governo e da administração judiciária, não o é necessariamente em outro, sendo, então, que cada regime, que define a identidade da cidade e varia conforme o número de indivíduos que são supremos, tem seus critérios de definição de cidadania. (Pol. III).

²⁷⁵ Alguns trechos de seu ‘Tratado’ são praticamente transcrições de partes da ‘Política’.

²⁷⁶ Sobre isso, Savonarola diz: “Quando, pois, governa um tirano, a força do mau governo encontra-se unida em um só, e como (...) cada semelhante ama seu semelhante, todos os homens maus procuram unir-se a ele.” (Tratado, p. 39).

promovendo-as supostamente com o propósito de se garantir no poder com maior segurança, uma vez que, por meio delas, manteria o povo “magro com taxas e impostos. (...) [Também por isso] apossa-se do dinheiro público.” (Tratado, p. 45-47). Ele “não só rouba o principado que pertence a todo o povo, mas também o que pertence à comuna.” (Tratado, p. 43). Mais uma vez aqui, o governo da cidade é tido como relativo a todos os cidadãos, em uma perspectiva republicana, assim como o tesouro da comuna, que também estaria incluído na noção de bem comum.

Um outro elemento sobre o tirano trazido pelos dois possibilita a leitura de um dos pontos mais importantes para o dominicano sobre o tema. Esse governante agiria de forma a acobertar seu comportamento tirânico. Afirma Aristóteles: “o tirano deve actuar, ou dar a entender que actua, como um rei, (...) deve mostrar-se religioso, (...) [apresenta-se] não como um usurpador dos bens alheios, mas como um gestor; deve mostrar também uma conduta moderada.” (Pol. V, 11, 1314a, 40-1315b, 44). Claramente inspirado por Aristóteles, o nosso autor declara que as atitudes falsas do tirano incidiriam especialmente sobre a vida espiritual:

No seu governo quer permanecer oculto, dando a impressão, a quem vê de fora, de não governar, e dizendo e fazendo dizer por seus cúmplices que não quer alterar, mas conservar o governo da cidade; por isso gosta de ser chamado conservador do bem comum. (...) Procura parecer religioso e dedicado ao culto divino, mas faz somente alguns atos exteriores, (...) de outra parte, empobrece a religião. (Tratado, p. 46).

É esse o motivo, diz o frade no terceiro capítulo do II Tratado porque não só “em toda a cidade se deve remover o governo tirânico e suportar antes qualquer outro governo imperfeito” (Tratado, p. 55), mas porque ele seria particularmente danoso em Florença. Segundo o ferrarense, os florentinos seriam um povo essencialmente inclinado ao cuidado com a vida religiosa, de forma que seria “muito fácil instituir nesse povo um bom governo e (...) Florença acabaria vivendo como os primeiros cristãos e seria um espelho de religião para todo o mundo” (Tratado, p. 54).

Em contrapartida, como consequência dessa inclinação, o tirano traria para essa cidade, em específico, maiores males do que para qualquer outra, por não existir nada “que o tirano mais odeie que o culto a Cristo.” (Tratado, p. 53). Percebemos, assim, que a tirania não aparece só como uma restrição da liberdade, como já colocado, mas como um obstáculo para o próprio bem-viver cristão que sustenta toda a discussão do dominicano.

Seguindo suas proposições de fundo religioso, mais um ponto merece ser observado com relação à tirania no discurso do mendicante. Se outros pensadores italianos anteriores a ele entenderam a tirania, por vezes, mais como um modo de governar do que como um tipo particular, não restringindo sua manifestação necessariamente ao governo de um só. Para o

pregador, a tirania só existiria no governo individual. Ele coloca, assim, em seu Sermão 3: “Ó Florença; Vejo que você gostaria que alguém fosse seu líder. (...) Toma Cristo como teu Rei e coloca-te sob a Sua lei, pela qual Ele te governa. (...) Fique com Cristo, Florença, e não procure outro líder.” (Sermão 3, tradução nossa)²⁷⁷. Essa proposição mostra sua rejeição novamente ao governo de um homem em Florença, tendo ele recorrido à história bíblica de Samuel para trabalhar o tema.

Samuel teria dito ao povo de Deus que o pedido que lhe faziam por um rei era uma renegação da decisão do Senhor e, por isso, profetiza a chegada de um rei cruel. Na leitura exegética, essa passagem ficou conhecida como a “lei dos reis” e ajudou a relacionar o regime monárquico cada vez mais com a tirania. (TURCHETTI, 1998). Por meio do apelo de Savonarola a esse texto, notamos a mudança que Hankins indica ter ocorrido principalmente no século XV, em direção a uma visão do republicanismo cada vez mais dissociado do governo de um só. (HANKINS, 2010). E se, em seus sermões, Savonarola recomendou que o poder na cidade fosse dividido, embora tenha dito que os cidadãos podiam deliberar sobre o melhor modo de fazê-lo, indicou um tipo específico de modelo político, visto como republicano pelo fato de ter seus cargos de poder ocupados por vários homens distintos:

A forma [de governo] que você iniciou não pode durar a menos que você lhe dê uma ordem melhor. Acredito que nenhum poderia ser melhor do que o dos venezianos; você deve tomar o exemplo deles, cortando, no entanto, algumas coisas que não são para nosso propósito nem necessárias para nós, como a do doge. E também acredito que seria bom, para incentivar todos a se comportarem virtuosamente, que os artesãos fossem de alguma forma qualificados para o cargo [beneficiati] e induzidos a se comportarem bem para serem tão honrados. Além disso, não seria totalmente errado atribuir cargos mais altos por eleição e os menores por sorteio. (Sermão 3, tradução nossa).²⁷⁸

Nessa descrição, encontram-se os parâmetros principais indicados por Savonarola para Florença, seu plano político, em suma. James Grubb explica que a chamada república veneziana era essencialmente aristocrática, apesar disso, vigorava na cidade fortemente o mito da continuidade com o passado comunal das cidades-estados. Muitos dos apologistas locais defendiam a ideia da constituição mista que, supostamente, existiria na cidade, que seria alega-

²⁷⁷ “O Florence; I see that you would like someone to be your leader. (...) (...) Take Christ as your King and place yourself under His law, by which He governs you. (...) Stand with Christ, Florence, and do not search for another leader.” (Sermão 3)

²⁷⁸ “The form [of government] which you have initiated cannot endure unless you give it a better order. I believe none could be better than that of the Venetians; you should take example from them, cutting out, however, some things which are neither to our purpose nor necessary to us, such as that of the doge. And I also believe that it would be well, in order to encourage everyone to behave virtuously, that the artisans be in some way qualified for office [beneficiati] and induced to behave well for the sake of being so honored. Also, it would not be altogether off the mark to assign higher offices by election, and minor ones by lot.” (Sermão 3).

damente republicana. (GRUBB, 1991). Fruto das disputas territoriais na Itália, segundo a interpretação de Levorin, os florentinos, sem o apoio veneziano em suas lutas contra Milão, teriam acusado a Rainha do Adriático de possuir um governo oligárquico.

Com um viés predominantemente platônico, a partir da metade do século XV, passou a fazer parte da propaganda oficial dos venezianos a ideia de que seguiam um modelo de governo republicano misto - que tinha na figura do doge, uma representação da monarquia, a democracia seria simbolizada pelo Grande Conselho, e a aristocracia, de fato preponderante, estaria revestida de poder pelo Senado. (LEVORIN, 2001). Em torno dessa aristocracia se delineia a imagem da portadora das virtudes cívicas republicanas, que seria responsável pela ausência de guerras, enquanto a participação dos diversos setores da sociedade no governo garantiria a liberdade, o bem comum e impediria a subida de um tirano. Todos esses aspectos da imagem que foi construída sobre Veneza ganham a atenção dos florentinos, de acordo com José Martins. A estabilidade e a paz da cidade, além de sua alegada ortodoxia religiosa, que remontava à também mítica fundação da cidade pelo evangelista Marcos (MARTINS, 2013), certamente, foram fatores levados em conta por Savonarola para fazer sua associação.

É muito sintomático, no entanto, que o frade não se alinhe totalmente ao governo misto de Veneza, mostrando seu desacordo no que tange justamente ao elemento monárquico do doge e ao preconizar que haja uma abertura de postos de governos aos homens das camadas mais populares. É realmente em relação ao órgão do Grande Conselho, tido como a personificação do republicanismo, que Savonarola advoga com maior veemência, tendo, como discutimos, conseguido inseri-lo na cidade de Florença. Inversamente, se o dominicano defendia um republicanismo que contemplasse em certa medida os setores mais baixos da sociedade, ele deixa muito claro que no seu governo civil isso não deveria se dar de modo ilimitado.²⁷⁹ O seu projeto se firma, portanto, de acordo com as seguintes caracterizações:

Mais do que o dinheiro, os cidadãos buscam na cidade dignidades e reputação, (...) é preciso tomar cuidado para que nenhum cidadão goze da autoridade de forma a poder conceder benefícios, ofícios e dignidades da cidade, visto que esta é a raiz principal que produz o tirano. (...) Por isso é necessário instituir que a autoridade para distribuir ofícios e benefícios **pertença a todo o povo**, a fim de que um cidadão não tenha que se submeter a outro, mas que cada um se julgue igual ao outro, e que não possa tornar-se chefe do outro. Como, porém, seria muito difícil reunir todo o povo a cada dia, é necessário instituir um certo número de cidadãos, que recebam essa autoridade de todo o povo. (...) Porque, talvez, todos quisessem pertencer a esse número - o que poderia gerar confusão -; e porque, talvez, a plebe quisesse ingerir-se no governo - o que logo traria alguma desordem -, é necessário limitar de tal modo este número de

²⁷⁹ Aristóteles dizia que, na cidade perfeita, não haveria necessidade de que o trabalhador manual, o artesão participasse do governo e mais adiante considera: “Parece absurdo que os cidadãos inferiores sejam supremos nas questões mais importantes” (Pol. III, 11, 1282a, 25-26), embora explique que nos regimes em que existe a assembleia popular, a decisão parte de todo o conselho, o que validaria sua ação.

cidadãos. (...) Constituído, pois, este número de cidadãos, que se chama o Grande Conselho, e cabendo a ele distribuir todas as honras, não há dúvida que **ele é o senhor da cidade**. (Tratado, p. 57-58, grifos nossos).

O frade deixa claro o seu princípio republicano de que o poder deveria estar igualmente distribuído nas mãos de todo o povo, esses sendo representado pelos magistrados que comporiam a cada vez o Grande Conselho. Em compensação, nega ao *popolo minuto* a participação efetiva nas fileiras deste, em particular, que seria o órgão governamental por excelência de Florença. Poderiam ser eleitos ao Grande Conselho, elementos fundantes de seu projeto, portanto, homens da aristocracia dos *otimati* e das camadas médias dos burgueses, seguindo o sentido de justiça que apregoava nos sermões de conceder a cada um o que lhe caberia.²⁸⁰ Vemos então que o frade propõe de fato um republicanismo mais ampliado²⁸¹ do que aquele que era proposto pela elite florentina, mas que não pode ser chamado de democrático.²⁸²

Por fim, temos que, ao lado da necessidade de criar leis fortes,²⁸³ de nutrir o temor por Deus, de praticarem a justiça e não sobrecarregarem o Grande Conselho - todas as condições para que o governo civil instaurado fosse aperfeiçoado e, assim, aumentasse sua coroa no céu, sendo contemplados com a felicidade terrena e eterna, pelo que Deus concedeu “a seus filhos a graça desse governo perfeito” (Tratado, p. 63) - o frade coloca outros dois requisitos. Esses são: o amor mútuo entre as pessoas, o que seria precisamente uma forma de manifestação do cuidado com o bem comum e a própria atenção a esse bem coletivo: “Seria necessário que amassem [os

²⁸⁰ A relação com Aristóteles de novo deve ser demarcada. É em torno desse conceito de justiça, que o grego constrói todo seu Livro III e outras partes da ‘Política’. Richard Bodéüs aponta que o fim da política, para ele, não é, portanto, distinto do que seria buscado por cada homem, sendo que é preferível que seja atingido esse bem para todos do que somente para alguns, logo, nos regimes deturpados seria possível alcançar somente a justiça relativa, mas não a absoluta. (BODÉÜS, 2007). Com efeito, “a justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos.” (Pol. I, 2, 1253a, 37-38). Seu sentido de justiça é moldado pela noção de equidade, à qual Savonarola adere: a cada um deve ser dado o que lhe cabe. O conceito é também central no projeto do profeta, mas decidimos analisá-lo em sua relação com a ideia do bem comum, de implicações republicanas mais claras, por serem diretamente ligados dentro do ponto de vista adotado pelo ferrarense.

²⁸¹ Se a elite era favorável a um regime oligárquico, Savonarola, que propõe um modelo mais ampliado, parece tomar como base as considerações de Aristóteles (o frade abertamente defende essa posição em seu ‘*De politia e Regno*’, por sinal) (WEINSTEIN, 2011) sobre a classe média como meio de temperar as forças antagônicas favoráveis à democracia e à oligarquia. Uma mistura que, não sendo a melhor forma de governo seria a melhor dentre aquelas que têm maior possibilidade de ser implantadas em qualquer cidade. (BODÉÜS, 2007).

²⁸² Janet Coleman nos lembra, afinal, tomando por base inclusive as cidades-estados italianas, que o republicanismo constitucional ao longo da história ocidental nem sempre foi prescrito como democrático (apenas começa a ser no século XVII). Aliás, em grande parte das vezes fazia referência mais a um consenso tácito da população do que a sua participação ativa na legislação e governo. O termo foi usado, de fato, em muitas das vezes, para caracterizar governos mistos, e na Antiguidade, como vimos, o termo era por vezes ligado à monarquia. Mas, o pensamento de Savonarola, ainda assim era considerado republicano na sua época, pela ênfase nas leis, na duração limitada dos homens eleitos nos cargos eleitos, respeito às instituições, virtudes cívicas contra um domínio arbitrário e suposto apoio na vontade do povo que seria consultado. (COLEMAN, 2005).

²⁸³ Dentre as quais: a eliminação dos homens que tentassem se tornar tiranos e o impedimento de combinados políticos escusos, que também impediriam o surgimento do tirano. (Tratado).

cidadãos] o bem comum da cidade e que quando estivessem nas magistraturas deixassem de lado todas suas propriedades e os interesses de parentes e amigos e tivessem os olhos voltados exclusivamente para o bem comum.” (Tratado, p. 61).

Vale observarmos, nesse ponto, como, em oposição aos vícios do tirano, o frade, de fato, procura apontar as virtudes necessárias para o governo civil, combinando as de cunho religioso, as virtudes teologais, com as cardeais (*cardus* significando gonzo, dobradiça que abriria o portal da vida). Ainda que não as nomeie explicitamente, fica claro, por oposição às características dos tiranos, uma reflexão não só sobre a justiça, mas indiretamente recomenda também a temperança, a prudência e a fortaleza. Josef Pieper nos indica que a virtude, conforme postula Tomás de Aquino, baseado na Antiga filosofia anterior ao cristianismo, se trata do máximo que alguém pode ser. No sentido estritamente vinculado à teologia cristã esse alcance seria a realização do caminho projetado por Deus aos homens. Sempre que, fazendo uso de sua liberdade, o ser humano escolhe o bem está percorrendo esse trajeto, ao qual se sente, antes mesmo de sua escolha moral deliberada, impulsionado-o a esse percurso. É com tais referências que devemos pensar as virtudes presentes no texto do frade.

Pieper nos descreve, portanto, a noção da justiça como a ideia de conceder a cada um o que lhe é devido, pensamento rigorosamente presente nas discussões de Savonarola. Parte-se da pressuposição de que a arte de conviver bem, logo, de viver em sociedade, significa a busca de que a cada um lhe seja entregue o que lhe cabe. Vale dizer que, nas reflexões cristãs, sendo impossível retribuir a Deus o que lhe seria justo, o que as pessoas podem e devem fazer, conforme é também repetidamente dito pelo autor do ‘Tratado’, é adora-Lhe, entregar-se a Ele e por Ele sacrificar-se. (PIEPER, 2012). Ademais, como aponta Armênia Souza com base em sua pesquisa sobre o tema, a justiça, de fato, com base na filosofia greco-romana como um todo e especialmente nos estoicos, é tratada no baixo medievo como o sustentáculo de um bom governo.

Ligada à ideia da bondade, tem nas Escrituras uma relação direta com a vontade divina e o cuidado com os pobres, mas também, na prática política, com a aplicação de penalidades, diretamente implicadas pelos valores éticos. Ela seria mais importante dentre as virtudes e já foi pontuada no texto do frade: as próprias referências à misericórdia que os cidadãos deveriam ter uns com os outros e o amor a Deus dialoga com uma das facetas da justiça.

A prudência, por meio da qual os homens conseguiriam racionalmente distinguir entre o bem e o mal, como já trabalhamos no segundo capítulo, pode ser constatada no texto do frade, ainda de acordo com o que Souza analisa sobre essa virtude, na medida em que ele prescreve aos legisladores o cuidado e avaliação cautelosa para a escolha de um governo. A capacidade de tomar essa decisão diria respeito à ideia de evitar incorrer em erros passados, erros esses que o frade descreve longamente como um alerta. Próxima da sensatez, ela pode ser entendida

como o elemento que conduz as instruções do frade sobre o agir correto dos florentinos para aperfeiçoar o governo, a forma como devem evitar bajuladores, por exemplo, sempre pautada na necessidade de conhecer e se aproximar de Deus. Não por acaso, essa virtude é vista, por vezes, em oposição ao saber mundano, tão denunciado por Savonarola. (SOUZA, 2008).

Pieper acrescenta que a prudência, sendo a mãe de todas as outras virtudes, é essencial para a praticar de qualquer uma das outras, isso porque, como sintetiza o autor, exercitar a prudência se traduz em ‘ver aquilo que é’. Quer dizer, enxergar a realidade como ela se apresenta, conhecer concretamente essa realidade, para só a partir daí poder agir sobre ele fazendo uso das outras virtudes. Vê-se, desse modo, porque ela também é tratada pelo frade. Ele procura fazer uma clara descrição do quadro histórico, político e social da Itália e de Florença. Esses elementos estão na estrutura de seu texto e é por meio e pautado neles que o ferrarense desenvolve seus argumentos e defende seu projeto. É somente quando ele completa essa sua busca pela verdade dos fatos sobre o mundo que ele pode cumprir também a virtude da prudência inteiramente, transformando o que viu em diretrizes de comportamento (aquelas que Savonarola demanda claramente do povo florentino). Por isso, conclui Pieper, essa virtude é definida como a arte de decidir de forma correta. (PIEPER, 2012).

Já a temperança, a exigência de controle das más inclinações e a não submissão aos prazeres, por meio da moderação (SOUZA, 2008), guia toda a discussão de Savonarola. Não apenas no que trata da questão política e moral, mas, essencialmente, por sua motivação cristã. A extensa discussão dos perniciosos defeitos do tirano como elementos a serem evitados comprovam a dimensão dessa virtude para o frade. A discussão sobre essa virtude, destarte, não se inclui somente no seu espírito ascético (apesar de nele se apresentar também com bastante força), quando ele advoga pela contenção dos desejos da carne e pela eliminação dos vícios para cada ser, de forma individual. O grande mérito político da exortação dessa virtude, que precisamente se define como uma defesa contra a auto-destruição, se apresenta na associação da falta da temperança pelo tirano. Ele que, por sua ira, soberba, depravação, ambição atravanca e impede a auto-conservação da comunidade em que vive, pelo que o frade, à sua maneira, aponta a obrigatória necessidade da prática da temperança no seu governo republicano civil.

Por fim, a virtude fortaleza, como diz Pieper, passaria pela ideia de se empenhar na busca do bem, se opondo a força do mal. A fortaleza em si mesma é fundamental pelo fato de existirem tais forças do mal. É a disposição a resistir, mesmo quando se faz necessário o sacrifício - não se pode esquecer, nesse ponto, a preminência da ideia do martírio na própria vida do frade, martírio que o autor descreve como o verdadeiro símbolo da fortaleza. (PIEPER, 2012). A fortaleza, ainda, ao tratar do governo do medo e dos atos impulsivos, pode ser interpretada como confiança, magnificência e grandeza (perceptível quando o frade aponta para a certeza que os homens deveriam ter da concessão das bênçãos de Deus sobre a ci-

dade, na esperança, no êxito do governo civil que Ele enviara). Enquanto a segurança, perseverança e paciência ligadas a essa virtude deveriam ser demonstradas por Florença na coragem e firmeza que seus habitantes deveriam mostrar diante das adversidades recém-vividas e que ainda se perpetravam no estabelecimento do novo governo. Como a ideia da justiça, também a fortaleza faz eco ao conceito do bem comum, ela representava o modo de se privar dos interesses próprios em nome do benefício coletivo. (SOUZA, 2008).

Ao retomar, então, o motivo tão repetido em seus textos do bem comum, vemos o profeta trabalhar mais uma vez com esse conceito de caráter já republicano, dizendo, inclusive, que os antigos romanos só foram capazes de alcançar a magnitude de seus domínios, mesmo sem o amor por Deus, porque Ele os recompensou por amarem o bem comum. Esse é o fator final e decisivo de seu projeto. Diz respeito tanto aos bens públicos da cidade, de forma objetiva, como vimos em outros pontos de suas discussões - o que poderia ser melhor denominado como *communis utilitas* - como, em especial aos interesses e o bem-viver dos florentinos enquanto uma comunidade - o *bonum commune* propriamente dito (MIATELLO, 2013a), que condicionaria a necessidade de distribuição do poder político. O termo é usado pelo autor, ao mesmo tempo, como “o princípio edificador da sociedade humana e o fim para o qual ela deve se orientar, (...) busca a felicidade natural, sendo portanto o valor político por excelência, sempre, porém, subordinado à moral”. (MATTEUCCI, 1998, p. 106).

Mais do que a mera soma dos bens individuais, como explica Nicola Matteucci, se traduz, nessa acepção, na busca em concórdia e em conjunto do fim comum da criação de condições para desenvolvimento das qualidades dos indivíduos enquanto membros de uma comunidade solidária. Está, desse modo, relacionado à ideia de consenso (MATTEUCCI, 1998), cara ao ideal republicano, remetendo às decisões colegiadas. A ação política, dentro desse quadro, deve se direcionar ao que é público, à *communitas*, e não à *domus privada*, (MIATELLO, 2013a). Por isso, podemos reiterar a influência dos Antigos no uso desse conceito, que se tornou tão recorrente desde o tempo comunal italiano e, mormente, de Aristóteles no texto do frade ferrarense.

José Cristóvam denomina a doutrina do autor no que diz respeito ao conceito de ‘bem comum’ de organicista, já que dentro de sua filosofia prática ele, de fato, não se baseia em uma noção individualista de homem. Nesse sentido, é que o bem de um deve corresponder ao bem de todos na *pólis*, por meio da ação moral virtuosa. O vínculo do sujeito com o coletivo se dá de forma indissociável, e assim é que, juntamente, devem contribuir para o bem comum sem que, no entanto, o todo seja reduzido a mera soma das partes (CRISTÓVAM, 2019), assim como aparece em Savonarola. Lemos que para o antigo filósofo é o princípio do bem comum

que distingue as três formas retas de governo das três formas desviadas, bem como para o profeta ferrarense. Demonstra-se, desse modo, a forma como o conceito aparece de maneira central pela primeira vez no tempo Antigo para validar os tipos adequados de governo contra a tirania: “A tirania (...) não visa propriamente o bem comum, mas tão só o proveito pessoal.” (Pol. V, 10, 1311a, 3-4).

Por essas observações podemos entender que não havia ainda naquele tempo uma oposição clara entre o ideário republicano enquanto um modelo de governo no qual o poder é necessariamente dividido por várias pessoas e o governo de um único indivíduo. Dessa forma, as duas formas de regime propostas após a expulsão dos Medici pudessem ser vistas, à época, como republicanas. Em contrapartida, temos que o plano do frade para Florença pressupunha realmente a existência de uma base mais ampla de poder como sustentáculo do seu republicanismo. O Grande Conselho, que passa a funcionar na cidade em grande medida por sua influência - alçando 3600 homens como membros dessa assembleia governamental desde o primeiro encontro, em janeiro de 1495, e levando mais tarde à construção de um salão grande o suficiente para abarcar essa quantidade de indivíduos, no *Palazzo della Signoria* - é o reflexo claro do republicanismo próprio do frade. Republicanismo que visava o ‘*governo largo*’, em contraposição ao ‘*governo stretto*’ desejado pelos notáveis da cidade que pretendiam que o poder continuasse hereditariamente nas mãos de uns poucos homens. (WEINSTEIN, 2011).

Dessa forma, tem-se que esse modelo contemplava a antiga cultura política republicana de Florença que, em suas bases, tinha a suposição de maior divisão de capacidade de tomada de decisões políticas. O modelo do frade, assim, moveu as ações e ambições dos florentinos por muito tempo após sua morte, servindo como exemplo do republicanismo popular visado por muitos. Tais ideias, que permaneceram na cidade, foram ainda articuladas e sustentadas por meio de conceitos mobilizadores bastante determinados, como os de ‘bem comum’, ‘tirania’ e ‘liberdade’, haja vista a grande potência de comoção dos valores da república a eles ligados.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Girolamo Savonarola se constituiu, por meio de sua trajetória, como uma das figuras mais emblemáticas do cenário político da cidade de Florença, não somente no que diz respeito ao insigne ano de 1494, com a chegada do rei Carlos VIII. Sua atuação política é lembrada como um dos maiores marcos com relação a todo o século XV, não se restringindo ao contexto florentino: seu impacto se fez sentir naquele século em toda a península e repercutiu ainda pormuitos anos adiante.

Esse personagem histórico se inseriu na vida da cidade de Florença a partir de sua formação como frade dominicano, o que delineou e possibilitou toda sua jornada posterior de reconhecimento na cidade da Toscana como profeta. A partir dessa condição é que ele pôde se tornar relevante durante a passagem do rei francês, e, em seguida, permitiu com que ele se colocasse e fosse aceito como o instrutor político, religioso e moral dos da população florentina. Seus direcionamentos visavam, segundo ele afirmava, responder aos preceitos ditados pelo cristianismo; esse deveria ser, portanto, o norteador do funcionamento da organização política institucional e da instauração dos novos órgãos administrativos que ele propunha para a cidade.

Vimos, por meio de nossa pesquisa, que o interesse do ferrarense por aspectos da vida política italiana surgiu muito cedo em sua vida, ligado, em um primeiro momento, aos seus aprendizados cristãos e ao conhecimento erudito adquirido junto ao seu avô e, mais tarde, na universidade. Dessas suas primeiras influências, Savonarola desenvolveu sua condenação moral ao modo de vida dos italianos e à postura da Igreja, endurecendo suas críticas com o tempo. Uma vez tendo ingressado na Ordem de São Domingos, seu ascetismo seria reforçado e, nas suas passagens por várias cidades da península, lhe chamariam atenção os problemas sociais. Assim como outros mendicantes, ele apontaria e denunciaria, depois de sua chegada em Florença, as desigualdades também o poder político irrestrito da família que já controlava a cidade há anos, os Medici, em oposição ao que se previa na constituição da cidade. Ele chegaria a se referir a Lorenzo e, mais tarde, a seu filho, Piero, como tiranos.

Após a passagem do rei estrangeiro pela região, quando o sentimento do frade pelos florentinos e por sua cidade atingiria seu ponto máximo,²⁸⁴ foi que o frade estipulou suas noções

²⁸⁴ Não é sem razão que lemos em um sermão daquele período, mais precisamente de janeiro de 1495, sua afirmação sobre os habitantes daquela cidade: “eu sou louco por essas pessoas!” (WEINSTEIN, 2011, p. 133, tradução nossa).

sobre o regime e o governo da cidade de Florença de forma mais clara em seus sermões e em no seu tratado especificamente direcionado para a questão. Apontamos ao longo de nosso trabalho a existência de uma cultura política republicana de longa duração na cidade de Florença, que remonta à sua formação como cidade-estado comunal e tem vínculos com as crenças, valores, ideais e comportamentos políticos das outras cidades da península. Procuramos evidenciar, por meio dos indicativos da bibliografia, as expressões que essa cultura política assumiu mesmo quando o governo local foi definitivamente dominado por uma oligarquia de homens da elite e, em seguida, pelos Medici. Conforme buscamos demonstrar, foi essa cultura política uma das mais fundamentais influências na formação do projeto político-religioso de Savonarola.

A relação decisiva com a cultura política de Florença pôde ser confirmada pela análise dos sermões e do ‘Tratado’ de Savonarola, com foco para os conceitos de ‘bem comum’, ‘tirania’ e ‘liberdade’, que, como comprovamos, foram usados no sentido de articular a campanha de persuasão do frade a favor de um governo republicano para Florença, já que, naquele período, tais conceitos podiam ser diretamente relacionados com essa forma de organização política.

O propósito de nossa pesquisa foi atingido na medida em que apresentamos soluções para as problemáticas levantadas. Respondendo ao nosso questionamento central, pudemos analisar a multiplicidade de fatores que, em sua combinação, tornaram possível a construção do projeto político-religioso do frade em seu caráter republicano.

O resultado de nossa pesquisa aponta, além do forte impacto que a cultura política de Florença teve no programa político de Savonarola, para o modo como sua própria formação também foi importante nesse sentido. Desde as primeiras orientações recebidas do avô, passando pela consolidação de seu forte sentimento religioso, as aulas na universidade, o ambiente intelectual do convento de San Domenico de Bolonha, os pressupostos mendicantes, até seu amadurecimento enquanto pregador e seu contato com as ideias apocalípticas e de seu tempo, vimos como essa conjunção particular de fatores ajudou a modelar seu caráter e o entendimento político que ele viria a construir sobre Florença no fim de sua vida.

Ao lado da cultura política de Florença e da trajetória pessoal do frade, ficou claro ainda como a definição de profecia, a visão sobre republicanismo, os autores retomados pelos humanistas e as próprias produções dos eruditos renascentistas (com seus conceitos e convicções), foram configurando valores políticos no dominicano e uma forma própria de expressão desses. Por fim, destacamos o peso dos acontecimentos, que precederam o anúncio dos sermões e a escrita do tratado do frade, na configuração de seu projeto. Demarcamos com isso o modo como a imprevisibilidade do acaso também compõe o desenrolar da História.

Pelo exame das fontes entendemos, portanto, como o discurso religioso profético deu forma aos princípios políticos do frade, como ele funcionou como mecanismo de validação e agiu como elemento que criou as condições para que seus conselhos e opiniões políticas fossem considerados relevantes e resultassem em ações práticas. Foi sua posição como profeta, como sujeito com especial acesso às vontades divinas e às Suas decisões sobre o destino futuro dos homens que determinou seu lugar no campo político. A argumentação de fundo eminentemente cristão, perceptível em todos os trechos das fontes estudadas, se sustentava na sua narrativa e posição de profeta, e ela favoreceu na escolha e aceitação da propaganda do ferrarense em prol do republicanismo, atestando nossa primeira hipótese.

Quanto à segunda hipótese que propusemos, pudemos igualmente confirmá-la em nossa pesquisa. De fato, não apenas a cultura política da cidade, formada ao longo de séculos, foi fundamental na escrita de Savonarola, mas os eventos da história mais recente do local foram igualmente definidores. Notamos como identificação gradual dos Medici como opositores dos ideais republicanismo da cidade se deu por meio de um processo de construção ligado a esses eventos e não de forma *naturale espontânea*. Foi uma reação que se formou especialmente nos últimos anos de seu governo (com a concentração de poder pelas redes de clientelismo, o controle paralelo dos órgãos políticos, os gastos exorbitantes feitos com o dinheiro público, a passagem hereditária do domínio da cidade) e que se agudizou ainda mais com a irrupção da chegada do rei francês, as atitudes tomadas por Piero e o envolvimento do frei Girolamo nessas questões. Vemos, nesse sentido, a proposta político-religiosa republicana como uma resposta a essas movimentações, como um modelo de governo que o frade colocava como contrário àquele recém-derrubado.

A nossa terceira hipótese também se mostrou verdadeira, uma vez que os conceitos de ‘bem comum’, ‘tirania’ e ‘liberdade’ empregados pelo frade tinham um respaldo muito claro nas abordagens da teoria política da época e, em sua combinação e sob a argumentação fornecida pelo frade, asseguraram o viés republicano de suas propostas. O aparato disponível no período do século XV italiano, como tratamos, não se limitava à defesa do republicanismo de participação popular ampla (sendo, aliás, usado para corroborar e legitimar muitas vezes regimes monárquicos ou oligárquicos), mas o sentido dado por Savonarola a essas construções admitia como adequado um modo singular de governo republicano, ao qual o frade denominou de governo civil. Ratificamos, assim, a importância desses conteúdos de reflexão política na criação do projeto do profeta.

Na transcrição dos sermões e no livro do frade, os vestígios do passado que usamos como os documentos principais de investigação, o dominicano, com efeito, não adota diretamente o termo ‘republicano’ para caracterizar seu projeto, contudo, todos os diversos

aspectos de sua composição se concentram efetivamente na discussão e preservação da ‘coisa do povo’, a ‘*res publica*’. No contexto em questão, vemos o frade manifestar fundamentalmente a visão do republicanismo de seu tempo, da necessidade de estabelecimento de um poder que impedisse o surgimento de governos injustos e que primasse por um tratamento de maior igualdade dos homens diante das leis e práticas de exercício do poder.

Para tanto, embora ele não tenha delineado de forma detalhada um modelo político rígido (muitas vezes se fixando em orientações gerais), na afirmação principalmente de corpo de ideias e das estruturas de comportamento moral-religioso, ele traçou os parâmetros do que chamou de governo civil. Vemos que, no seu entendimento, a república de Florença só faria jus ao seu significado se o poder do governo fosse colegiado, temporário e, como enfatiza, estivesse nas mãos de todo o povo, o que seria personificado, em especial, na criação da instituição do Grande Conselho, nos moldes por ele idealizados.

A grande questão, a partir desse momento da análise das fontes, se tornou para nós então a compreensão de quem conformaria, para ele, o ‘povo’. Apesar de não definir claramente o significado de ‘governo civil’, Savonarola indica que o termo se refere a um governo republicano expandido, de tal modo que para ele o ‘povo’ incluiria todos os cidadãos, ou seja, o poder de participação no governo não deveria ficar restrito nas mãos da elite como ocorria até então. O frade faz, entretanto, uma ressalva, uma exceção, explicando que os homens da plebe, não deveriam ter acesso aos cargos mais altos, o que, conforme sua percepção, não os impediria de ter seus interesses levados em conta pelos magistrados que os representariam no trato do ‘bem comum’.

Assim, compreendemos como o frade (como uma das provas do impacto da história particular de Florença sobre suas opiniões) defendeu a noção republicana de um governo colegiado e de poder temporário para a cidade, contra o controle individual dos Medici, ao qual denomina de ‘tirania’, em contrariedade a sua perspectiva de defesa da monarquia como o melhor regime de forma absoluta, defesa realizada de forma irrestrita em uma de suas obras anteriores, ‘*De politica et regno*’. A favor da autonomia externa, que moldou de forma basilar o caráter republicano do governo de Florença no seu surgimento como comuna, o profeta, enfim, usa do ideal da ‘liberdade’, o último entre os três grandes conceitos que estruturaram seu projeto.

Apontados tais principais resultados de nossa pesquisa, podemos concluir nossa argumentação de que as ações políticas de Savonarola (nas quais se incluem a proposição e aprovação de leis e a reestruturação dos órgãos de governo florentino, assim como a forma de funcionamento do governo) estiveram indissociavelmente atreladas a uma ideia específica de republicanismo, cujos ditames valorativos foram claramente delineados em seus sermões e na redação do seu texto do ‘Tratado’.

Girolamo Savonarola, essa figura emblemática do século XV florentino, lembrada pelas controvérsias que envolveram sua enérgica posição moral, considerada por muitos como bastante severa (geradora de momentos como aqueles de estabelecimento das ‘fogueiras das vaidades’) e rememorado ainda por sua interferência política semelhantemente polêmica não poupou esforços para fazer valer suas ideias. Ao lado de sua trajetória de vida, observamos a importância que teve seu projeto. Embora utópico em sua totalidade, agiu sobre a população italiana, suas instituições, sobre seus próprios movimentos na cidade de Florença e ainda, assumiu papel de grande valia dentro do quadro do pensamento político de sua época. O frade impactou esse quadro realizando a defesa de um modelo de governo que seguia a direção contrária da tendência geral de centralização da política europeia e mesmo dos escritos políticos de seu tempo. O significado de suas elaborações dentro do cenário das teorias políticas de sua época é demonstrado na sua busca por uma divisão mais popular do poder, guiada pelos valores cristãos, e pautada em um memória do suposto antigo republicanismo local, reconfigurado a partir da forma de abordagem do ideal republicano no Renascimento.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

AQUINO, Tomás. Tratado sobre a prudência; Tratado sobre os atos específicos de certos homens. *In: ____*. **Suma Teológica**. Campinas: Ecclesiae, 2016.

ARISTÓTELES. Livro I; Livro II; Livro III; Livro IV; Livro V. *In: ____*. **Política**. Ed. bilíngue, Trad. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Belo Horizonte: Vega, 1998.

MACHIAVELLI, Niccolò. Letter to Ricciardo Bechi, Florence, 9 March 1498. *In: ____*. **The Letters of Machiavelli: A selection**. Trad. Allan Gilbert. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

MACHIAVELLI, Niccolò. Livro I; Livro III. *In: ____*. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. 3ª ed. Título original: Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. Dos principados novos que se conquistam pelas armas e nobremente. *In: ____*. **O príncipe**. 1ª ed. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Athena Editora, 1973.

PADUA, Marsilius. Part I; Part II. *In: ____*. **The Defender of the Peace**. Trad. Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005.

SAVONAROLA, Girolamo. **Poesie di fra Girolamo Savonarola. Tratte dall'autografo**. A cura di Cesare Guasti. Firenze, Antonio Cecchi, 1862. Disponível em: [https://it.wikisource.org/wiki/Poesie_\(Savonarola\)/III](https://it.wikisource.org/wiki/Poesie_(Savonarola)/III). Acessado em: 07 de julho de 2021.

SAVONAROLA, Girolamo. **Selected Writings of Girolamo Savonarola**. Trad. Anne Borelli and Maria Pastore Passaro. New Haven and London: Yale University Press, 2006.

SAVONAROLA, Jerônimo. **Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença**. Trad. Maria Aparecida Brandini de Boni e Luís Alberto de Boni. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADVERSE, Helton. A matriz italiana. In: BIGNOTTO, Newton. **Matrizes do republicanismo**. Editora UFMG, 2013a.

ADVERSE, Helton. Introdução. In: __. **Filosofia política no Renascimento italiano**. São Paulo: Annablume, 2013b.

ALESSIO, Franco. Escolástica. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

ANTONETTI, Pierre. L'Italia e Firenze ai tempi di Dante. In: _____. **La vita quotidiana a Firenze ai tempi di Dante**. Rizzoli, 2017.

ARMOGATHE, Jean-Robert. Le prophétisme chrétien, d'inquiétude à la Révolution (XVe-XVIIIe siècle). In: VAUCHEZ, André. **Prophètes et prophétisme**. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

BARBOSA, João Morais. Hierocracia e sacerdotalismo uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média. **Revista Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, Universidade Nova de Lisboa, v. 1, no. 7, 1994.

BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio. Introdução; O período gregoriano. In: _____. **O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

BARENSTEIN, Julián. Savonarola en Florencia: Reforma religiosa y construcción de la autoridad. **Ambitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades**, n. 41, 2019.

BARON, Hans. **The Crisis of the Early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an Age of classicism and tyranny**. New Jersey: Princeton University Press, 1955.

BELLETTI, Eleonora. **Michele Savonarola: medicus ferrariensis**. (raccolta bibliografica) TLA, Ferrara, 2012.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean- François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, p. 349-363, 1998.

BIGNOTTO, Newton. Apresentação; A invenção do tirano. In: __. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BIGNOTTO, Newton. Introdução. In: SAVONAROLA, Jerônimo. **Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença**. Petrópolis: Vozes, 2019.

BIGNOTTO, Newton. **Origens do republicanismo moderno**. 2 ed. Niterói: Eduff, 2021.

BLACK, Christopher. Disunited Italy. In: _____. **Early Modern Italy: A Social History**. Routledge, 2001.

BODÉÜS, Richard. Os elementos de uma filosofia política; Questões de justiça (A respeito do Livro III); A política ou a arte do mal menor. In: _____. **Aristóteles - A justiça e a cidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BOTANA, Federico. Introduction; Two Youths; Dealing with others in the *Esopo Volgarizzato*; Serving the state in the *Fior di virtù*. In: _____. **Learning Through Images in the Italian Renaissance**. London: Cambridge University Press, 2020

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. **Economia das trocas simbólicas**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 27-78.

BRAGAGNOLO, Manuela. Recensione a Gabriella Zuccolin, Michele Savonarola «medico humano». Fisiognomica, etica e religione alla corte estense, **Bari**, Edizioni di Pagina, 2018.

BRANDÃO, José. Tirano ao Tibre. Estereótipos de tirania nas Vidas dos Césares de Suetônio. **Humanitas**, v. 60, p. 115-137, 2008.

BRESCIANI, Maria Stella. Cidade e história. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. (org.). **Cidade: história e desafios**. Rio de Janeiro: Ed.Fundação Getulio Vargas, 2002.

BROWN, Alison. Introduction; Lorenzo and Public Opinion in Florence: The Problem of Opposition. In: _____. **Medicean and Savonarolan Florence: the interplay of politics, humanism, and religion**. Turnhout: Brepols, 2011.

BURKE, Peter. Introdução; O problema. In: _____. **O Renascimento italiano**. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.

CHASTEL, André. O artista. In: GARIN, Eugenio (org). **O homem renascentista**. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

CHIFFOLEAU, Jacques. Direito. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval 1**. Bauru: Edusc, 2006.

CHITTOLINI, Giorgio. The Italian City-State and Its Territory. *In*: EMLIN, Julia; MOLHO, Anthony; RAAFLAUB, Kurt (Ed.). **City states in classical antiquity and medieval Italy: Athens and Rome, Florence and Venice**. Ann Arbor: F. Steiner, 1991.

COHN JR., Samuel. The Other Florence Within Florence. *In*: FINDLEN, Paula; FONTAINE, Michelle; OSHEIM, Duane J. (Ed.). **Beyond Florence: the contours of medieval and early modern Italy**. Stanford University Press, 2003.

COHN JR., Samuel. The Revolt of the Ciompi, 1378-1382. *In*: _____. **Popular protest in Late Medieval Europe: Italy, France and Flanders**. Manchester and New York: University Press, 2004.

COLEMAN, Edward. The Italian communes. Recent work and current trends. **Journal of Medieval History**, v. 25, n. 4, p. 373-397, 1999.

COLEMAN, Janet. El concepto de república. Continuidad mítica y continuidad real. **Res publica**, v. 15, 2005

COSTA, Ricardo. Um “Espelho de Príncipes” artístico e profano: a representação das virtudes do “Bom Governo” e os vícios do “Mau Governo” nos afrescos de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348?). **Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social**, n. 23, p. 55-72, 2003.

CRISCIANI, Chiara. Nota introduttiva. *In*: CRISCIANI, Chiara; ZUCCOLIN, Gabriella. **Michele Savonarola: Medicina e cultura di corte**. Firenze: Sismel Edizioni del Galluzzo, 2010.

CRISTÓVAM, José. Sobre a noção de bem comum no pensamento político ocidental: entre becos e encruzilhadas da dimensão ancestral do moderno conceito de interesse público. **Revista de Investigações Constitucionais**, v. 6, p. 107-134, 2019.

CUNHA, Mariana Sérvulo. Comentários sobre a liberdade e o livre-arbítrio da vontade em Agostinho: uma reflexão sobre o De libero arbitrio. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 3, p. 493-503, 1997.

CUSATO, Michael. Bernardino da Feltre's Vision of Social and Economic Justice. **The Catholic Historical Review**, Volume 103, Number 2, 2017.

DAVIS-SECORD, Sarah C. Medieval Sicily and Southern Italy in recent historiographical perspective. **History Compass**, v. 8, n. 1, p. 61-87, 2010.

DEAN, Trevor. Introduction. *In: _____*. Land and power in late medieval Ferrara. The Rule of the Este, 1350-1450. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DEBBY, Nirit. The Preacher as Goldsmith: The Italian Preachers' Use of the Visual Arts. *In: MUESSIG, Carolyn. Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.

DELGADO, Jorge Velázquez. Girolamo Savonarola y el paradigma de la profecía en el Renacimiento. **Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, v. 18, n. 41, p. 33-46, 1997.

DELGADO, Jorge Velázquez et al. Pico della Mirandola y Savonarola. **Prometeica-Revista de Filosofía y Ciencias**, n. 2, p. 30-45, 2010.

DELUMEAU, Jean. Introdução. *In: _____*. **A civilização do Renascimento**, Vol. I. Lisboa: Estampa, 1994.

DELUMEAU, Jean. Introdução. *In: _____*. **A história do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.

DIAS, Frederico Caetano Pereira. Antecedentes; Ordem dos Pregadores. *In: _____*. **Franciscanos e Dominicanos nos séculos XIII a XV: sociedade e espiritualidade**. Dissertação (Mestrado em História). – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho. Braga, 2018.

DUBY, Georges. A catedral, a cidade, a escola. *In: _____*. **A Europa na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

EDELHEIT, Amos. Introduction; The Savonarola affair – The government of God as republican practice. *In: _____*. **The Ficino, Pico and Savonarola: The evolution of Humanist theology 1461/2–1498**. Boston: Brill, 2008.

FALLABRINO, Maria Veronica Perez. Prestígio e poder: estratégias matrimoniais na Florença do Quattrocento. **Revista de História da UEG (ISSN 2316-4379)**, v. 5, n. 1, p. 247-268, 2016.

FERRAIUOLO, Antonio. **Girolamo Savonarola**. (ebook) Passerino Editore, 2010.

FORTES, Carolina Coelho. Introdução; A prática do estudo a partir das atas dos capítulos gerais e provinciais; Os frades pregadores e as universidades: Paris e Bolonha. *In:_____*. ***Societas Studii: A construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII***. Tese (Doutorado em História). – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011.

FREITAS, Diego. A retórica na atuação de Savonarola. *In:_____*. ***A República teocrática florentina: retórica e profecia na experiência política de Girolamo Savonarola***. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 2021.

FUBINI, Riccardo. From social to political representation in renaissance Florence. *In: EMLÉN, Julia; MOLHO, Anthony; RAAFLAUB, Kurt (Ed.)*. ***City states in classical antiquity and medieval Italy: Athens and Rome, Florence and Venice***. Ann Arbor: F. Steiner, 1991.

FUBINI, Riccardo. Profezia e riforma nel pensiero di Girolamo Savonarola. ***Studi Slavistici***, v. 7, 2010.

GARFAGNINI, Gian Carlo. ***Introduzione a Domenico Benivieni, Trattato in difesa di Girolamo Savonarola***. Savonarola e la Toscana, Firenze: 2003.

GARIN, Eugenio (org). Introdução. *In:_____*. ***O homem renascentista***. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

GEJDOŠ, Miroslav. Mendicants - The begging religious orders of Middle Age. ***Scientific Bulletin of Chelm-Section of Pedagogy***, n. 1, p. 147-160, 2017.

GIBERT, Pierre. Le prophétisme biblique. *In: VAUCHEZ, André*. ***Prophètes et prophétisme***. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

GILLI, Patrick. ***Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: séculos XII-XIV***. São Paulo: Unicamp, 2011.

GRUBB, James. Diplomacy in the Italian City-State. *In: EMLÉN, Julia; MOLHO, Anthony; RAAFLAUB, Kurt (Ed.)*. ***City states in classical antiquity and medieval Italy: Athens and Rome, Florence and Venice***. Ann Arbor: F. Steiner, 1991.

GUIMARÃES, Pedro Henrique Corrêa. O poder espiritual e o poder temporal no discurso filosófico da Idade Média. ***Ensaio Filosóficos***, Volume VII, 2013.

GUREVIC, Aron. O mercador. *In*: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Perspectiva, 1989.

HAHN, Fabio André. Espelhos de Príncipes: considerações sobre o gênero. **História e história**, v. 4, p. 11, 2008.

HALBWACHS, Maurice. Memória coletiva e memória individual. *In*: _____. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HANKINS, James. Exclusivist republicanism and the non-monarchical republic. **Political theory**, v. 38, n. 4, p. 452-482, 2010.

HERLIHY, David. The Rulers of Florence, 1282-1530. *In*: **City states in classical antiquity and medieval Italy: Athens and Rome, Florence and Venice**. Ann Arbor: F. Steiner, 1991.

HIBBERT, Christopher. **Ascensão e queda da Casa dos Médici**. San Pablo: Cia das Letras, 1993.

KIENZLE, Beverly. Medieval Sermons and their Performance: Theory and Record. *In*: MUESSIG, Carolyn. **Preacher, sermon and audience in the Middle Ages**. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.

KIMURA, Yoko. Preaching Peace in Fifteenth Century Italian Cities: Bernardino da Feltre. *In*: MUZZARELLI, Maria Giuseppina. (ed.) **From Words to Deeds: The Effectiveness of Preaching in the Late Middle Ages**. Turnhout: Brepols Publishers, 2014.

LE GOFF, Jacques. As ordens mendicantes; Retrato do rei ideal. *In*: _____. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques. Cidade. *In*: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

LE GOFF, Jacques. **Mercadores e banqueiros da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LESYCHYN, Adrianna Lubomyra. The Magnificence of Borso d'Este. *In*: _____. **The Magnificence of Borso and Ercole d'Este: Princes of Ferrara (1450-1505)**. Dissertação (Mestrado em Artes). McMaster University. Hamilton, 1981.

LEVORIN, Paulo. Florença e Veneza: Leonardo Bruni e os teóricos renascentistas do governo misto. In: _____. **A república dos antigos e a república dos modernos**. Tese (Doutorado em Ciências Políticas). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001.

LITTLE, Lester; ROSENWEIN, Barbara. Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities. **Past & Present**, No. 63, 1974.

LUCAS-DUBRETON, Jean. Florença, cidade dividida; A senhoria e comércio florentino; Aspectos diversos do espírito florentino; O surgir dos banqueiros; Os florentinos no meio das festas e das conjuras. In: _____. **A vida quotidiana em Florença no tempo dos Médici**. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.

MARTINES, Lauro. **Abril sangrento: Florença e o complô contra os Médici**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003.

MARTINES, Lauro. **Fogo na cidade - Savonarola e a batalha pela alma da Florença Renascentista**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

MARTINES, Lauro. **Power and imagination: city-states in Renaissance Italy**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988.

MARTINS, José. Aristotelismo político e republicanismo aristocrático no quatrocento veneziano: o De republica de Lauro Quirini. In: ADVERSE, Helton. **Filosofia política no Renascimento italiano**. São Paulo: Annablume, 2013.

MATTEUCCI, Nicola. República. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política I**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998.

MAZZOTTA, Giuseppe. Foreword. In: BEEBE, Donald. (Ed.) **Selected writings of Girolamo Savonarola: religion and politics, 1490–1498**. New Haven and London: Yale University Press, 2006.

MENEZES, Rodrigo. A justiça no pensamento medieval. **Vox Juris**, ano 1, v. 1, n. 1, 2008.

MIATELLO, André. A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da Baixa Idade Média. **Diálogos-Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História**, v. 21, n. 1, p. 96-113, 2017.

MIATELLO, André Luis Pereira. Formas de participação política nas comunas italianas medievais. **PHOÏNIX**, v. 25, n. 1, p. 109-123, 2019.

MIATELLO, André Luis Pereira. O pregador e a sociedade local: a luta pelo poder pastoral no seio das cidades da Baixa Idade Média ocidental (séc. XIII-XIV). **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 7, n. 2, p. 112-131, 2014.

MIATELLO, André Luis Pereira. Relações de poder e bem comum na Baixa Idade Média italiana (séc. XIII-XIV). **Anos 90**, v. 20, n. 38, p. 181-217, 2013a.

MIATELLO, André Luís Pereira. Retórica religiosa e cívica na atuação pastoral dos frades Menores. In: _____. **Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz**. Tese (Doutorado em História). - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

MIATELLO, André Luis Pereira. Introdução; A pregação e a cidade. In: _____. **Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiografia**. 1 ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013b.

MONAHAN, Arthur. Civic Republicanism and Renaissance Liberty. In: _____. **From Personal Duties Towards Personal Rights: Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300-1600**. Montreal & Kingston: McGill-Queen's Press-MQUP, 1994.

MONTEIRO, Charles. Entre história urbana e história da cidade: questões e debates. **Oficina do historiador**, v. 5, n. 1, p. 101-112, 2012.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Introdução. In: _____. **Culturas políticas na História: novos estudos**. 2. ed. Fino Traço, 2014.

MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. "O leal conselheiro" e a tradição do espelho de príncipe: considerações sobre o gênero. In: **Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval**: (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001). Departamento de Filología Española e Latina, 2005. p. 89-104.

NAJEMY, John. **History of Florence 1200-1575**. Blackwell Publishing, 2006.

NONINI, Roberto. República Romana. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política I**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998.

OLIVEIRA, Roberto Silva. O pathos republicano em Girolamo Savonarola: a atualização de um conceito. **Revista Veredas da História**, v. 12, n. 2, 2020.

OLIVEIRA, Terezinha. O ensino da caridade: uma virtude para o bem comum sob o olhar de Tomás de Aquino. **Notandum**, São Paulo, n. 18, p. 67-80, 2008.

OPPENHEIM, Felix. Liberdade. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política I**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998.

PAIZANI, Gabriel Ferreira. A autonomia da vida terrena em Dante Alighieri e Marsílio de Pádua. **Revista Vernáculo**, v. 1, n. 19/20, 2007.

PIEPER, Josef. As virtudes cardeais revisitadas. **International Studies on Law and Education**, v. 11, p. 95-101, 2012.

PINZANI, Alessandro. Donatello e Masaccio republicanos, Botticelli cortesão? Arte e representação na Florença do século XV. In: FÁVERO, Altair; PAVIANI, Jayme; RAJOBAC, Raimundo (orgs). **Vínculos Filosóficos**. Caxias do Sul: Educs, 2020.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista estudos históricos**, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

PRATA, Rafael Costa. A Nova História Política e a Idade Média: diálogos, caminhos traçados e possibilidades de estudo da esfera do Poder. **Revista Em tempo de Histórias**, v. 1, p. 76-89, 2019.

REBELO, António Manuel. O apreço da rainha Santa Isabel pela espiritualidade franciscana. **Itinerarium**, LXIV, pp. 73-108, 2018.

RÉMOND, René. Por que a história política?. **Revista Estudos Históricos**, v. 7, n. 13, p. 7-20, 1994.

RÉMOND, René. Uma história presente. In: _____. **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

ROBERTS, Phyllis. The Ars Praedicandi and the Medieval Sermon Phyllis. In: MUESSIG, Carolyn. **Preacher, sermon and audience in the Middle Ages**. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.

ROMERO, Mariana. O inferno de Dante Alighieri. *In: _____*. **Dante Alighieri e a busca do paraíso: de Florença à Ravena (1265-1321)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

ROUSSIAUD, Jacques. O cidadão e a vida na cidade. *In: LE GOFF, Jacques*. **O homem medieval**. Lisboa: Perspectiva, 1989.

RUBINSTEIN, Nicolai. **The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)**. Nova York: Oxford University Press, 1997.

RUST, Leandro Duarte. Os Bórgia e a invenção do “Grande Inimigo”. *In: _____*. **Mitos papais: política e imaginação na história**. Petrópolis: Vozes, 2015.

RUST, Leandro Duarte. Reforma na Idade Média, ideologia da Modernidade: ou sobre como vigiar as próprias algemas. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 9, n. 100, p. 127-133, 2009.

SALATINI, Rafael. Girolamo savonarola e as formas de governo. **Trans/Form/Ação**, v. 38, p. 43-56, 2015.

SCHIRM, Letícia Dias. Estudo da tirania medieval como uma cultura política: possibilidades. **Atas XVIII Encontro Regional da ANPUH/MG**, v. 24, 2012.

SCHMITT, Jean-Claude. Prefácio; É possível uma história religiosa na Idade Média; A noção de sagrado e sua aplicação à história do cristianismo medieval; Problemas do mito no Ocidente Medieval; A crença na Idade Média. *In: _____*. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: Ensaios de antropologia medieval**. Petrópolis: Vozes, RJ, 2014.

SENELART, Michel. A noção de governo; As artes de governar. *In: _*. **As artes de governar: do "regimen" medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Editora 34, 2006.

SILVA, Elivanda. A construção do ideário republicano: a vida ativa e a defesa da liberdade. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 16, n. 2, p. 236-252, 2017.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. Humanismo; Liberdade. *In: Dicionário de conceitos históricos*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SIMONETTA, Marcello. **A conspiração contra os Médici: arte e traição do domo de Florença à Capela Sistina**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SIRINELLI, Jean-François. A história política na hora do “transnational turn”: a ágora, a Cidade, o mundo... e o tempo. *In: _____*. **Abrir a História**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

SOUZA, Armenia Maria. Os remédios para os pecados: as virtudes necessárias ao rei. *In:___*. **Os pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e pranto da igreja e no Espelho dos reis do frasciano Galego D. Álvaro Pais (1270-1350)**. Tese (Doutorado em História). - Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

STRATHERN, Paul. **Death in Florence: the Medici, Savonarola and the Battle for the Soul of the Renaissance City**. Random House, 2015.

STRATHERN, Paul. **The Medici: Power money and ambition in the Italian Renaissance**. Nova York: Pegasus books, 2017.

SKINNER, Quentin. O ideal de liberdade; Retórica e liberdade. *In:_____*. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

TENENTI, Alberto. **Florença na época dos Medici**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

THOMPSON, Augustine. From Texts to Preaching: Retrieving the Medieval Sermon as an Event. *In: MUESSIG, Carolyn*. **Preacher, sermon and audience in the Middle Ages**. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002

THOMPSON, Augustine. The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe. *In: PRUDLO, Donald (Ed.)*. **The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies**. Boston: Brill, 2011.

THORNDIKE, Lynn. Michael Savonarola; Theology and astrology. *In:_____*. **A History of Magic and Experimental Science. Volumes III and IV: Fourteenth and Fifteenth Centuries**. New York: Columbia University Press, 1934.

TÖPFER, Bernhard. Escatologia e milenarismo. *In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude*. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

TROMBONI, Lorenza. Gli appunti filosofici di Girolamo Savonarola e la predicazione sulle leggi urbane. *In: Verbum e ius: predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale* = preaching and legal frameworks in the Middle Ages. Reti Medievali E-Book. Firenze University Press, Firenze, 2018.

TROMBONI, Lorenza. La cultura filosofica di Girolamo Savonarola tra predicazione e umanesimo: Platone, Aristotele e la Sacra Scrittura. **Cahiers d'études italiennes**, n. 29, 2019.

TURCHETTI, Mario. Savonarola: La tirannide secondo un profeta. *In*: GARFAGNINI, Gian Carlo. (org.). **Savonarola, democrazia, tirannide, profezia**. Firenze: Sismel Edizioni del Galluzzo, 1998.

VAUCHEZ, André. Introduction; Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. *In*: _____. **Prophètes et prophétisme**. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

VAUCHEZ, André. O Homem Medieval à Procura de Deus: Formas e conteúdos da experiência religiosa. *In*: _____. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

VAUCHEZ, André. O santo. *In*: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Perspectiva, 1989.

VENTURELLI, Piero. Florencia en el “desierto de las tribulaciones”. Notas sobre Jerónimo Savonarola, profeta del bien común histórico. **Araucaria**, v. 11, n. 22, 2009.

VILLARI, Pasquale. **The life and times of Girolamo Savonarola**. Edição Kindle, 2010.

WEINSTEIN, Donald. **Savonarola: the rise and fall of a Renaissance prophet**. New Haven & London: Yale University Press, 2011.