

Il destino del Savonarola secondo Ḥasan ‘Uṭmān

Cronaca di un martirio

Nadia Tebbini

Université de Tunis El Manar

<https://orcid.org/0000-0002-3183-6068>

Abstract: In his book *Sāfūnārūlā, ar-rāhib at-tā’ir* (Savonarola, the rebel monk), published in 1947, the Egyptian Dante scholar and translator Ḥasan ‘Uṭmān (1909–1973) – best known for his Arabic translation of the *Divina Commedia* – focuses on the tragic fate of the Dominican monk. This study aims to analyse how this figure is perceived and depicted both as a model of the Italian Renaissance and as a hero/martyr within the context of 1940s Egypt. Particular attention will be paid to the representation of Savonarola’s assassins, a category which includes individuals, factions, and the city of Florence itself.

Keywords: Savonarola; Ḥasan ‘Uṭmān; Hero; Martyr

***Contact:** nadia.tebbini@issht.utm.tn

Introduzione

Ḥasan ‘Uṭmān (1909–1973) – dantista, traduttore e professore universitario egiziano – è noto in Italia soprattutto per aver tradotto integralmente in arabo la *Divina Commedia* (1959–1969). La sua traduzione è considerata la più valida e documentata grazie alla formazione storica dell’autore e alla sua ottima conoscenza della lingua e della cultura italiane.¹ Tuttavia, il primo personaggio italiano a cui dedica un volume monografico non è Dante Alighieri bensì il frate domenicano Girolamo Savonarola, pubblicando nel 1947 *Sāfūnārūlā, ar-rāhib at-tā’ir* (Savonarola, il monaco ribelle).² Il libro – scritto in una prosa elegante e forbita – è strutturato in quindici capitoli (più una premessa sullo stato dell’arte degli studi italianistici, un’introduzione generale sul periodo rinascimentale e una conclusione) che ripercorrono gli episodi più importanti della vita del monaco, dalla nascita a Ferrara nel 1452 fino alla morte sul rogo a Firenze nel 1498.³ Il taglio storico dell’opera non impedisce allo studioso di far trasparire nel testo opinioni e posizioni ideologiche. In effetti, ogni rappresentazione storica contiene una parte soggettiva, frutto di un processo di ricreazione basato su modelli antecedenti che contengono a loro volta elementi legati all’intenzionalità dell’autore. Questa ‘part d’interférence dans le questionnement et le traitement du matériau historique’⁴ ci permette di proporre una lettura interpretativa del volume storico alla luce di elementi extratestuali relativi alla situazione socio-politica egiziana degli anni Quaranta. Sarebbe in effetti interessante capire innanzitutto le motivazioni che portano Ḥasan ‘Uṭmān a scegliere questa figura come oggetto del suo libro, ma anche analizzare il modo in cui il tragico destino di Savonarola viene percepito e rappresentato nel contesto dell’Egitto di quegli anni. Non si tratterà di cogliere l’originalità del

¹ Cfr. A. De Simone, ‘Notizie bio-bibliografiche su Ḥasan ‘Uṭmān’, in: *Oriente Moderno*, 54, 1/3 (1974), pp. 23–27.

² Ḥ. ‘Uṭmān, *Sāfūnārūlā, ar-rāhib at-tā’ir* [1947], Baġdād, Dār al-madā li-at-ṭaqāfah wa an-našr, 2009.

³ La bibliografia riportata dall’autore comprende gli scritti dello stesso Savonarola, oltre a opere storiche di carattere generale e altre specifiche sulla figura del monaco. Tra queste, i testi in italiano sono quelli di Aquarone (1857), Burlamacchi (1761), Galletti (1912), Luotto (1897), Marchese (1855) e Villari (1887–1888). Nella prefazione, ‘Uṭmān menziona anche uno studio in lingua araba su Savonarola dello scrittore egiziano Muḥammad Luṭfī Ġum ‘ah (1886–1953), autore della traduzione araba del *Principe* di Machiavelli (1912), senza però fornire ulteriori informazioni in merito (p. 13). Si tratta molto probabilmente del ‘trattato approfondito che gli inglesi [gli] sottrassero [...] quando perquisirono la [sua] casa in Egitto nel 1916’, di cui parla Ġum ‘ah nelle sue memorie pubblicate in maniera postuma dal figlio (M. L. Ġum ‘ah, *Šāhidun ‘alā al-‘aṣr. Mudakkirāt Muḥammad Luṭfī Ġum ‘ah*, Al-hay ‘ah al-miṣriyyah al-‘āmmah li-al-kitāb, al-Qāhirah, 2000, p. 271). In queste sue memorie, egli dedica alcuni paragrafi a Savonarola quando evoca la sua visita a Firenze e in particolare al convento di San Marco (Ivi, pp. 270–271). Per studi più recenti su Savonarola, si vedano G. C. Garfagnini (a cura di), *Una città e il suo profeta. Firenze di fronte al Savonarola*, Firenze, SISMELE–Edizioni del Galluzzo, 2001 e M. Pellegrini, *Savonarola. Profezia e martirio nell’età delle guerre d’Italia*, Roma, Salerno Editrice, 2020.

⁴ R. Schwok, ‘Chapitre premier. L’Historiographie : problèmes d’épistémologie’, in: idem, *Interprétations de la politique étrangère d’Hitler : Une analyse de l’historiographie*, Genève, Graduate Institute Publications, 1987, <https://doi.org/10.4000/books.iheid.4134> (23 dicembre 2025).

lavoro in un’ottica comparativa con altri studi sul personaggio storico, bensì di proporre un’interpretazione specifica al contesto. L’attenzione sarà focalizzata sul duplice ritratto del frate come eroe e martire, mettendo in evidenza le varie sfumature di queste due categorie molto elastiche, nonché i legami più evidenti con la cultura arabo-islamica. Si andranno poi a individuare le figure antagoniste di Savonarola e a definirne i rispettivi ruoli nel suo percorso di vita, per poi concentrarsi sul modo in cui vengono rappresentati gli ‘assassini’ del monaco, una categoria eterogenea che comprende individui, gruppi e la stessa città di Firenze.

Il contesto: l’Egitto degli anni Quaranta

In un contesto culturale in cui l’italianistica muove i primi passi, la scelta di dedicare il primo volume di una serie di libri sui personaggi famosi del Rinascimento italiano⁵ proprio al frate domenicano – figura complessa che la storiografia tradizionale dell’epoca contrapponeva spesso agli ideali rinascimentali, a differenza di altre personalità unanimemente celebrate – è senz’altro sorprendente e atipica. Tuttavia, elementi presenti nell’introduzione e nella conclusione del libro forniscono chiavi interpretative. Il volume viene pubblicato in un periodo di transizione politica: l’Egitto lotta per l’indipendenza dalla dominazione britannica e cresce l’insoddisfazione verso la monarchia costituzionale del re Fārūq I. Il contesto egiziano è contrassegnato da una profonda crisi a tutti i livelli:

La situation économique et sociale se dégrade très sensiblement au cours des années trente et surtout quarante. Les nouvelles générations qui ont accédé en masse à l’université se trouvent confrontées à un chômage croissant. La cause de l’indépendance totale piétine malgré l’illusion créée un temps par la signature du traité de 1936. Enfin, le sentiment d’une menace sur l’islam, que font peser l’activité des missions chrétiennes mais aussi le développement du foyer juif en Palestine, se propage au sein de la société.⁶

In una società solcata da profonde disuguaglianze, si moltiplicano le proteste e gli scioperi. Il clima culturale è ancora fortemente intriso dei valori della *Nahḍah*⁷ o Rinascita araba che presenta numerose similitudini con il Romanticismo europeo soprattutto per quanto riguarda il legame indissociabile tra cultura e politica. Il concetto di *Nahḍah* evoca in effetti una forte componente identitaria che si manifesta attraverso l’emergere dell’idea di nazione e la riscoperta di un passato medievale idealizzato, ma

⁵ Anche se poi lo studioso si dedicherà quasi esclusivamente a Dante e alla traduzione della *Commedia*, definendosi un dantista più che un italianista.

⁶ A. Clément, ‘Chapitre II. Sa’d Zaghlûl, le héros national : évolution des critères de définition’, in: idem, *Sa’d Zaghlûl : “Lieu de mémoire” du nationalisme égyptien*, Le Caire, CEDEJ-Égypte/Soudan, 2005, <https://doi.org/10.4000/books.cedj.580> (23 dicembre 2025).

⁷ Nella storiografia araba, il periodo della *Nahḍah* va dalla fine del XVIII secolo (secondo alcuni, dalla fine del XIX secolo) alla prima metà del XX secolo. A. L. Dupont, ‘Chapitre X. Un temps de Renaissance’, in: idem, *Ḡurḡī Zaydān (1861-1914)*, Presses de l’Ifpo, 2006, <https://doi.org/10.4000/books.ifpo.5477> (23 dicembre 2025).

anche una ‘*réaction diversifiée à l’ “occidentalisation”*’.⁸ In effetti, mentre tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo, gli intellettuali arabi in generale – ed egiziani in particolare – prendono per modello figure europee idealizzate e portatrici di valori universali, a partire dalla metà degli anni Trenta, questi stessi modelli occidentali vengono respinti da gran parte della società egiziana. La decadenza dell’Europa devastata dalla guerra rafforza il sentimento antibritannico nella popolazione, convincendo gli egiziani che tutti i mali del Paese dipendono dal processo di occidentalizzazione avviato nel periodo precedente e dal conseguente abbandono delle proprie radici.

I valori islamici vengono quindi recuperati per poter costruire ‘la personnalité collective “authentique” del l’Égypte’,⁹ dando il via a uno spontaneo movimento di riforma, l’*islāh*. Questo termine – presente nel Corano per riferirsi all’esigenza di rigenerare la comunità dei credenti (*ummah*),¹⁰ combattendo ogni forma di devianza dalla norma profetica (*sunnah*) – assume nel corso della Storia significati molto diversi che vanno da quello morale-religioso a quello socio-politico. L’ideale riformista si diffonde particolarmente nel XIX secolo, costituendo una delle basi della *Nahḍah*, per diventare nella prima metà del XX secolo un aspetto dominante del dibattito culturale nonché un tratto principale dell’Islam contemporaneo. Oscillando continuamente tra rinnovo (*tagḍīd*) e imitazione (*taqlīd*), il movimento dell’*islāh* si presenta come una realtà plurale, attraversata da posizioni e orientamenti eterogenei. Il fenomeno delle associazioni – che esplode nell’Egitto degli anni Trenta e Quaranta – rappresenta una forma di ‘autostructuration de la société civile qui, en marge de l’État, viendrait prendre en charge [...] sa propre réforme’ ma è anche indice di ‘une maturation de l’opposition à l’ordre établi — la “féodalité”, la domination coloniale – et d’une réappropriation des valeurs centrales mises au service des objectifs du changement – le “progrès”’.¹¹ L’Egitto degli anni Quaranta è quindi un Paese in fermento, alle prese con tensioni contraddittorie. Ed è proprio nel contesto di questa apparente contraddizione tra l’apertura sull’altro e il ritorno alle proprie origini che si inserisce lo studio su Savonarola.

Savonarola come modello tra Rinascimento e *Nahḍah*

Nella prefazione del libro, ‘Uṭmān afferma che gli arabi non dovrebbero limitare la propria conoscenza a una cultura europea in particolare escludendo le altre, poiché il

⁸ A. L. Dupont, ‘Nahda, la renaissance arabe’, in: *Manière de voir. Le Monde diplomatique*, 106 (2009), <https://www.monde-diplomatique.fr/mav/106/DUPONT/17685> (23 dicembre 2025).

⁹ Clément, ‘Chapitre II. Sa’d Zaghāl’, cit.

¹⁰ Il termine indica anche la comunità politico-religiosa islamica e, con la nascita degli Stati-nazione arabi, è usato sia per definire la nazione di ciascun paese sia per esprimere l’unità del mondo arabo (*al-ummah al- ‘arabiyyah*), enfatizzata dai movimenti panarabi. Cfr. M. C. Ferjani, ‘À propos de la notion de ‘umma (oumma): les maux d’un mot’, in: S. Rémi-Giraud & P. Rétat (a cura di), *Les Mots de la nation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1996, pp. 135–147.

¹¹ A. Roussillon, ‘Réforme sociale et politique en Égypte au tournant des années 1940’, in: *Égypte/ Monde arabe*, 18–19 (1994), <https://doi.org/10.4000/ema.105> (23 dicembre 2025).

sapere non ammette fanatismo o faziosità.¹² Tale affermazione va situata in un periodo in cui la politica culturale inglese – fino ad allora mediocre soprattutto se messa a confronto con quella francese¹³ – muta sensibilmente, promuovendo ‘la diffusione non solo della lingua, ma anche della letteratura e delle arti, delle scienze, della filosofia e del pensiero politico di matrice britannica’.¹⁴ ‘Uṭmān insiste poi sul ruolo del Rinascimento italiano nel gettare le basi della civiltà europea moderna per quanto riguarda l’arte, la scienza, la letteratura ma anche la politica. Tuttavia, la sua arringa sulla necessità di far conoscere il Rinascimento italiano agli arabi è il frutto di una logica identitaria. Innanzitutto, egli vuole ricordare il ruolo fondamentale che hanno avuto ‘i nostri antenati per etnia, cultura e religione’¹⁵ nella rinascita dell’Europa. Valorizzare l’apporto del Rinascimento italiano allo sviluppo della civiltà europea equivale ad attribuirsi i meriti, ricordando il ruolo del mondo arabo-musulmano nel risveglio dell’Europa medievale. Quest’idea rispecchia perfettamente la tendenza generale degli intellettuali arabi nella prima metà del Novecento, in cui ‘il tema di una possibile influenza araba sull’Europa inizia a diventare un discorso centrale per la costruzione di un’identità nazionale araba legata alla nostalgia di un primato storico’.¹⁶

In pieno periodo coloniale, qualsiasi aspetto culturale si carica inevitabilmente di tensioni politiche. In effetti, alla rivendicazione identitaria se ne aggiunge un’altra nazionalista: paragonando l’Egitto della *Nahḍah* all’Italia del Rinascimento,¹⁷ l’autore ne

¹² ‘Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., p. 14.

¹³ ‘Au début du XX^e siècle, la Grande-Bretagne ne conçoit pas particulièrement la culture comme une réalisation exportable’, ma a partire dagli anni Venti prende coscienza di dover emulare la Francia, sua rivale, creando ‘un dispositif spécifique inspiré du réseau de l’Alliance française’. C. Okret-Manville, ‘La politique étrangère culturelle, outil de la démocratie, du fascisme et du communisme. L’exemple du British Council, 1934-1953’, in: *Relations Internationales*, 115 (2003), pp. 399–401.

¹⁴ L. Avallone, ‘Egitto moderno, una storia di diversità. Il modello europeo e la società cosmopolita’, in: *Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici*, 15 (2012), p. 12.

¹⁵ ‘Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., p. 14. Tutte le citazioni riportate dal libro sono state tradotte da me.

¹⁶ E. Benigni, ‘Trattando l’ombra come cosa calda. Una contro storia della trasmissione del *Mi’rāj* nel Medioevo mediterraneo’, in: V. Marucci & V. Leonardo Puccetti (a cura di), *Lectura Dantis Lupiensis*, 6, Ravenna, Longo Editore, 2017, p. 9. Nel più ampio quadro delle interazioni culturali tra mondo arabo-islamico ed Europa medievale si inserisce anche il noto dibattito sulle cosiddette ‘fonti islamiche’ della *Divina Commedia*, avviato dagli studi di Miguel Asín Palacios (1919) e consolidato sul piano filologico dai lavori di Enrico Cerulli e José Muñoz Sendino (1949). La tesi di Palacios, inizialmente accolta con riserve in Occidente, conobbe ampia fortuna nel mondo arabo. Per una ricostruzione critica del dibattito e della sua ricezione, si veda A. Celli, *Dante e l’Oriente. Le fonti islamiche nella storiografia novecentesca*, Roma, Carocci, 2013.

¹⁷ Per rafforzare il paragone tra l’Egitto della *Nahḍah* e l’Italia rinascimentale, l’autore usa la stessa espressione, prima riferendosi all’uno e poi all’altro contesto. A proposito della situazione degli arabi in quegli anni, egli dice: ‘Siamo in uno stato di transizione, in bilico tra l’antico e il moderno’ (‘Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., p. 14), e più avanti nel testo, parlando degli italiani durante il Rinascimento, dice ancora: ‘L’animo umano, in bilico tra l’antico e il moderno, [...] non è forse afflitto da crisi violente e pericolose?’ (Ivi, p. 20). Inoltre, all’inizio del VI capitolo, la situazione europea nel XV secolo viene descritta in termini moderni, avvicinando ancora di più le due realtà: si parla della Francia come di uno ‘Stato forte’, di una ‘Germania apparentemente debole ma con un forte esercito’ e di un’Italia che — come l’Egitto nel periodo della Seconda guerra mondiale — diventa ‘un campo di

presagisce il potenziale ruolo di culla della Rinascita araba, così come l'Italia aveva permesso alla cultura classica di cristallizzarsi per poi diffondersi in tutta Europa. Un Egitto che funge da guida culturale e intellettuale alla *umma* araba, avviando un percorso di crescita parallelo a quello avuto in Occidente. Un Egitto in cui comincia a svilupparsi l'italianistica proprio per poter studiare il Rinascimento italiano.¹⁸ Quest'ultimo viene descritto dall'autore come una rivoluzione che ha permesso di cambiare radicalmente la mentalità e l'assetto della società italiana e successivamente anche europea.¹⁹ È quindi la natura rivoluzionaria di Savonarola a farne un uomo del Rinascimento. La conclusione mette l'accento sul carattere innovatore e anticonformista delle sue idee. Benché si sia sempre mosso entro i limiti dei principi cattolici, egli è presentato come il precursore dello spirito protestante e del razionalismo.²⁰ Così, Savonarola diventa un modello rinascimentale da studiare e a cui ispirarsi. Si riporta un brano molto significativo della conclusione che illustra perfettamente questa idea:

Savonarola fu dunque uno degli uomini del Rinascimento che predissero il progresso della civiltà. Fu uno di quegli uomini il cui sangue ribolle nelle vene, dominati da forze superiori che li spingono verso la scoperta di nuovi mondi; uomini dotati di un'ispirazione inesauribile perché emana dal cuore e infonde loro una vita senza fine, che si autoalimenta e trae slancio e vitalità dai pericoli e dalle difficoltà. Non è necessario che questo tipo di uomini conosca la strada che percorre o il fine che raggiungerà. Essi hanno trascinato le folle dietro di sé, in vita e in morte. Hanno squarciato i veli delle tenebre, si sono aperti un cammino ignoto tra rocce impervie e hanno rinnovato l'umanità con il proprio sangue versato. Come avrebbero potuto apparire Galileo, Bacone e Cartesio senza l'apparizione di Ficino, Savonarola e Campanella? Come si sarebbe potuto raccogliere il frutto senza aver gettato il seme? Come si sarebbe potuta spianare la strada dinanzi a Martin Lutero senza il martirio di Savonarola, il quale dimostrò che la rinascita della fede e la riforma della Chiesa non potevano compiersi senza che avvenisse una scissione religiosa e senza spargimento di sangue!²¹

L'eroe combattente e i suoi antagonisti

Savonarola assume a simbolo e viene eroicizzato. È un personaggio fuori dal comune destinato a guidare gli altri e a compiere grandi imprese. È descritto come un 'padre affettuoso e misericordioso per i suoi discepoli', 'il maestro delle future generazioni' ma anche come 'l'anima del popolo' e 'l'idolo delle masse'.²² Predicatore carismatico,

guerra e di battaglia per i soldati stranieri' (Ivi, p. 61). L'Italia è anche 'bersaglio dell'invasione straniera (*al-ġazw al-aġnabī*)' (Ivi, p. 62), un'espressione che ricorda il binomio *al-isti' mār al-aġnabī* (il colonialismo straniero), suggerendo un ulteriore punto in comune con l'Egitto.

¹⁸ Per maggiori informazioni sugli inizi dell'italianistica in Egitto, cfr. M. A. Kenawi, *L'italiano in Egitto e Italiano d'Egitto. Autori e traduttori in epoca moderna tra l'una e l'altra sponda del Mediterraneo*, Milano, Ledizioni, 2022.

¹⁹ 'Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., p. 17.

²⁰ Ivi, p. 163.

²¹ Ibidem.

²² Ivi, pp. 158, 164, 88, 143, 114.

la sua voce ha lo stesso effetto della magia sui presenti.²³ Questo 'legislatore' agisce 'per il bene comune, per difendere la libertà e raggiungere l'unità'.²⁴

Egli fa parte dei 'grandi uomini' ('*uḏamā*') che hanno contribuito a gettare le basi delle repubbliche libere della Storia moderna²⁵ e ne possiede le qualità intellettuali e morali. Oltre alla sua solida formazione umanistico-scientifica, si mettono in rilievo la sua precocità e il suo amore per lo studio fin da bambino: invece di giocare con i suoi coetanei, egli 'divora i libri'.²⁶ È anche eticamente irreprensibile: l'intero libro è costellato di riferimenti alla sua pietà, onestà, sincerità, devozione e umiltà. Perfino la sua fisionomia diventa un segno di 'nobiltà d'animo'²⁷ e le sue origini sono garanzia di ulteriori qualità: il nonno infonde in lui 'lo spirito di pietà e di giustizia', dalla madre invece eredita 'la fermezza del carattere, la fiducia in se stesso e il rispetto dei principi'.²⁸ Altre caratteristiche vengono a rafforzare questa immagine di *leader* come per esempio l'eloquenza (*al-balāḡah*), l'audacia (*al-ḡur'ah*) e il carattere indomabile e fiero che lo porta a lasciare l'Università di Ferrara poiché non riesce a sopportare la 'cieca obbedienza che gli insegnanti pretendevano dai loro studenti'.²⁹ Un altro importante elemento di questa immagine eroica di Savonarola è quello della predestinazione: 'è spinto da una forza irresistibile verso un destino misterioso e sconosciuto'.³⁰ Il suo approdare a Firenze è il risultato di 'un vago sentimento di nostalgia per una patria lontana e sconosciuta'.³¹ Saranno poi gli avvenimenti a trascinarlo dal campo mistico-religioso a quello spinoso della politica.³²

Se le qualità finora enumerate evocano l'archetipo del padre o del vecchio saggio, altri elementi fanno decisamente prevalere l'immagine del monaco guerriero. Il linguaggio utilizzato è carico di violenza: Savonarola sente dentro di sé 'una guerra (*ḥarb*) violenta', la sua vita è 'tumultuosa e violenta', le sue parole diventano un 'grido di guerra', la sua voce rimbomba 'come un tuono' provocando 'terrore' nell'animo di chi lo ascolta.³³ Si nota anche un'abbondanza dei seguenti verbi riferiti alla lotta (e dei loro derivati) come *wāḡaha* (affrontare), *nāḍala* (lottare), *ḥāraba* (combattere), *ḡahada* (lottare), *kāfaha* (lottare). Ritratto come un eroe combattente, Savonarola deve affrontare una serie di figure che, per un motivo o per un altro, intralciano il suo

²³ Ivi, p. 65.

²⁴ Ivi, pp. 88, 69.

²⁵ Ivi, p. 88. L'aggettivo '*azīm*' può essere usato sia in senso fisico (immenso, imponente) che figurato (maestoso, magnifico) e, unito all'articolo determinato *al*, diventa uno dei novantanove nomi di Allāh (*al- 'azīm*). Nel libro, il termine '*uḏamā*' viene usato una seconda volta parlando della capacità dei grandi uomini a presentire la loro tragica fine, come succedeva anche a Savonarola (Ivi, p. 89).

²⁶ Ivi, pp. 22–23, 22.

²⁷ Ivi, p. 27.

²⁸ Ivi, p. 22.

²⁹ Ivi, pp. 28, 27, 22.

³⁰ Ivi, p. 46.

³¹ Ivi, p. 23.

³² Ivi, p. 81.

³³ Ivi, pp. 25, 22, 44, 46, 45.

cammino. Il libro viene strutturato in modo da suggerire una certa gerarchia degli avversari contro i quali egli si deve misurare, facendo emergere due figure principali: Lorenzo dei Medici e Alessandro Borgia che rappresentano il potere temporale e quello religioso.

Il primo è in qualche modo l'antagonista ideologico del Savonarola: è 'profondamente toscano', 'fiorentino fino al midollo' e 'la sua anima era imbevuta dalle tradizioni e usanze di Firenze';³⁴ per di più conosce perfettamente la natura del suo popolo e sa mantenere le apparenze democratiche, pur continuando a ricorrere alla violenza e ai tradimenti per sbarazzarsi dei suoi nemici, come si usava allora.³⁵ È il *leader* (za 'im) del suo tempo in tutti i rami della conoscenza.³⁶ Risulta quindi la figura 'più rappresentativa del periodo in cui visse'³⁷ mentre Savonarola è chiaramente controcorrente. In realtà, il Magnifico è l'esatto opposto di Savonarola: è continuamente immerso nel divertimento e trasforma i festeggiamenti in una delle attività sociali più importanti per 'distogliere [i fiorentini] dalle questioni di governo e di politica'.³⁸ Per il monaco, egli è 'responsabile della corruzione del popolo'.³⁹ La rivalità ideologica tra i due si riflette nella ripartizione dei capitoli del libro: a ogni capitolo dedicato alle imprese del Magnifico e alle sue doti letterarie e diplomatiche ne corrisponde un altro che mette in risalto quelle del Savonarola. Così, il capitolo II,⁴⁰ in cui si parla del mecenatismo del primo e della sua produzione poetica, sembra opporsi al capitolo IV,⁴¹ che tratta degli scritti filosofici e religiosi del secondo. È interessante vedere che il Magnifico venga presentato come parte di un collettivo umanistico organico, di cui fanno parte personaggi come Pico della Mirandola, Luigi Pucci e Angelo Poliziano,⁴² il che mette in risalto la spiccata individualità del monaco. Inoltre, i capitoli VIII e X⁴³ sulle 'riforme' costituzionali, morali e sociali attuate da Savonarola si oppongono al capitolo VII⁴⁴ in cui si parla dei 'cambiamenti' autocratici del Magnifico. Il raffronto tra le due figure è costante ma il tono è nettamente favorevole a Savonarola. In questo caso, la terminologia usata per indicare le varie forme di cambiamento della costituzione

³⁴ Ivi, pp. 33, 34.

³⁵ Ivi, pp. 31–32.

³⁶ Ivi, p. 34.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ivi, p. 36.

³⁹ Ibidem. Tuttavia, l'autore interviene per mitigare questo giudizio che reputa troppo severo (Ivi, p. 54). Scrive infatti: '[Il Magnifico] non era responsabile della creazione di quello spirito negli animi delle persone. Se ai fiorentini non fossero piaciuti quei festeggiamenti e quello stile di vita, né Lorenzo né nessun altro avrebbe potuto costringerli a fare ciò che non volevano fare' (Ivi, pp. 36–37). C'è quindi la volontà da parte dell'autore di criticare il popolo di Firenze, aspetto su cui si tornerà successivamente.

⁴⁰ Ivi, pp. 31–40.

⁴¹ Ivi, pp. 47–52.

⁴² Ivi, pp. 35–36, 40, 56.

⁴³ Ivi, pp. 79–88 e 95–104.

⁴⁴ Ivi, pp. 71–78.

fiorentina è molto significativa: per ‘il ricco principe tiranno’ si parla di *ta ‘dīlāt* (plurale di *ta ‘dīl*, emendamenti, aggiustamenti), mentre per ‘il monaco devoto’ sono *īṣlāḥāt* (plurale di *īṣlāḥ*, riforme), quelle del ‘filosofo politico’ Machiavelli invece rimangono come semplici *īqtirāḥāt* (plurale di *īqtirāḥ*, suggerimenti).⁴⁵ Diversamente dal singolare *īṣlāḥ*, il plurale *īṣlāḥāt* ha una chiara connotazione tecnica, ricalcando il termine *tanzīmāt*.⁴⁶ Nel libro, designa le riforme costituzionali di ispirazione veneziana realizzate da Savonarola nel 1494 e che danno il titolo al capitolo VIII del libro *īṣlāḥāt Sāfūnārūlā ad-dustūriyyah*,⁴⁷ ma anche la categoria molto eterogenea di ‘riforme morali e religiose’ (*īṣlāḥāt Sāvūnārūlā al-ḥuluqīyyah wa al-iğtimā ‘īyyah*) di cui si parla nel capitolo X.⁴⁸ Queste comprendono alcuni episodi controversi come il ruolo di *būlīs al-ādāb*⁴⁹ (letteralmente ‘polizia del buon costume’, espressione usata senza alcuna connotazione negativa) attribuito alle bande giovanili della città a partire dal 1496⁵⁰ e il Falò della Vanità avvenuto nel 1497.⁵¹

Il termine *īṣlāḥ* al singolare ricorre numerose volte per indicare il progetto di risanamento etico-religioso della società voluto da Savonarola a partire dagli insegnamenti del Libro Sacro.⁵² Ma esso si riferisce anche all’urgente riforma della Curia Papale, simbolo dei mali che rodono la società e ostacolo a una riforma più generale e profonda del popolo. Il papa, che dovrebbe essere un ‘riformatore’ (*muṣliḥ*), diventa simbolo di corruzione e di depravazione⁵³ e, in quanto tale, va combattuto. In particolare papa Alessandro VI diventa il più grande nemico di Savonarola, in quanto ‘testa’ (*ra ‘s*) della Chiesa cattolica.⁵⁴ I suoi vizi – avidità, lussuria, nepotismo, rapporti discutibili con ebrei e turchi, depravazione⁵⁵ – vengono descritti in maniera molto più

⁴⁵ Ivi, p. 71.

⁴⁶ Il termine *tanzīmāt* (‘riorganizzazione’ in turco ottomano) designa il vasto programma di riforme istituzionali e statali intrapreso dall’Impero Ottomano nel XIX secolo. ‘Tanzimat’, in *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/event/Tanzimat> (23 dicembre 2025).

⁴⁷ ‘Utmān, *Sāfūnārūlā*, cit., pp. 79–88

⁴⁸ Ivi, pp. 95–103.

⁴⁹ Ivi, p. 99.

⁵⁰ L’immagine dei ‘fanciulli’ viene idealizzata e i loro eccessi appena accennati: ‘Contribuirono a cambiare la morale degli adulti. Aggredivono alcune signore volgari e perseguitarono i frequentatori di taverne e luoghi di gioco’ (Ivi, p. 99). La loro trasformazione è il risultato concreto della riforma della gioventù attuata da Savonarola: ‘Fece della riforma dell’educazione dei bambini la base per rimodellare l’intero popolo fiorentino. Ripose in loro le sue speranze perché sono una materia malleabile che si può forgiare e modificare. In questo, Savonarola fece come gli uomini moderni che fanno affidamento sui giovani per riformare la società umana’ (Ibidem).

⁵¹ L’evento viene celebrato nella sua dimensione simbolica. L’autore difende il monaco dall’accusa di fanatismo, affermando che le opere bruciate non avevano alcun valore artistico e che comprendevano soltanto immagini ‘oscene’ (*baḍī ‘ah*) e poche copie del *Decameron*, distrutte come ‘atto simbolico di lotta contro il caos morale e di sostegno agli insegnamenti della vera religione’ (Ivi, p. 100).

⁵² Ivi, p. 52.

⁵³ Ivi, p. 44.

⁵⁴ Ivi, p. 132.

⁵⁵ Ivi, p. 57.

enfatica rispetto a quelli dei suoi predecessori, Sisto IV e Innocenzo VIII, contro i quali si è pure scagliato il monaco con le sue prediche.⁵⁶ Alcune frasi come:

Sarebbe stato opportuno che il papa non si curasse tanto delle parole di Savonarola quanto della propria condotta. Ma questa è la natura umana [...]. L'uomo si concede di commettere tutto ciò di cui è capace e, allo stesso tempo, cerca di impedire agli altri di parlarne e di criticare le sue azioni.⁵⁷

indicano il coinvolgimento dell'autore che condanna ripetutamente il comportamento del capo della Chiesa, rivolgendogli rimproveri diretti. Alla 'lotta' (*širā'*) sempre più violenta⁵⁸ con il pontefice vengono dedicati due capitoli – il XII e il XIII, intitolati 'Savonarola e il papa' e 'Savonarola e il papa (seguito)'⁵⁹ – che illustrano perfettamente il braccio di ferro tra i due. Come in una partita di scacchi, vengono riportate le mosse e le contromosse di ognuno, in uno stile asciutto e conciso che rende benissimo l'idea di un duello. Ma ancora una volta, l'individualità del monaco viene messa in risalto dal fatto che deve affrontare da solo numerosi nemici che tramano insieme per nuocergli. In effetti, benché la fine del Savonarola dipenda essenzialmente dalla volontà del papa, fin dall'inizio del capitolo XII, si cerca di porre l'accento sulla responsabilità dei suoi nemici fiorentini (i Bigi, gli Arrabbiati e i Compagnacci) che hanno fomentato la rabbia del pontefice contro di lui, con le loro dicerie e interpretazioni errate delle sue prediche.⁶⁰ Il libro non prevede una parte dedicata solo al papa (come per Lorenzo il Magnifico) che, nonostante i numerosi vizi e la nota perfidia, appare più che altro come uno strumento manipolato dai veri nemici del Savonarola. Senza l'intervento di questi ultimi, non ci sarebbe stato alcun motivo di scontro con il papa.⁶¹

Il martire e la città assassina

L'eroismo del monaco si esprime quindi essenzialmente attraverso la lotta contro coloro che ritiene responsabili dei mali della società. Questa lotta viene resa con *ḡihād*⁶² (letteralmente 'sforzo'), termine polisemico che spesso viene erroneamente circoscritto al solo significato di guerra santa. In effetti, questo sforzo

ne se limite pas à 'l'effort guerrier' [et] comprend d'autres dimensions, à savoir une dimension 'éthique et morale (le don de soi, être altruiste et généreux)', une dimension communautaire (travailler et apprécier l'impact de son travail sur sa communauté) et

⁵⁶ Ivi, p. 44.

⁵⁷ Ivi, p. 132.

⁵⁸ Ivi, p. 122.

⁵⁹ Ivi, pp. 119–128 e 129–142.

⁶⁰ Ivi, p. 120.

⁶¹ Ivi, p. 119.

⁶² Ivi, p. 136.

une dimension personnelle (mener un combat contre les passions, purifier son âme et maîtriser ses désirs).⁶³

Savonarola fa parte di quei 'riformatori (*muṣliḥīn*) che lottarono (*ḡāhadū*) per cambiare la società', le sue parole diventano 'la bandiera della lotta (*ḡihād*)'.⁶⁴

Questo suo *ḡihād* lo porta inevitabilmente verso la morte. Nella cultura arabo-musulmana, il concetto di *ḡihād* è indissociabile da quello di *istiṣhād* (martirio).⁶⁵ Di conseguenza, Savonarola viene ritratto anche come un martire (*ṣahīd*).⁶⁶ Lo si vede fin dalla dedica del libro: 'Alla memoria di coloro che sono morti da martiri (*istuṣhidū*) per difendere i loro principi'.⁶⁷ La parola araba *istuṣhidū* (cioè morire da *ṣahīd*) viene ribadita un'altra volta parlando del monaco che 'fu martirizzato (*istuṣhida*) per difendere i suoi principi'.⁶⁸ La religione islamica glorifica il martirio, esaltando il valore del sacrificio fisico e della sofferenza che diventano prove dell'autenticità della fede. Il Corano concede uno statuto molto particolare al martire poiché 'le martyr atteint le *sum-mum* de la perfection morale que peut incarner un homme [et] n'est précédé que par la place qu'occupe le prophète lui-même'.⁶⁹ Il concetto di *ṣahīd* muta nel tempo e non si limita più al campo religioso: 'Le martyr tire sa substance de la religion (Islam), mais il est au-delà de la religion'.⁷⁰ Il termine viene in effetti recuperato dalla politica per indicare i caduti per la patria e gli eroi di guerra, in particolare quella contro il colonialismo: 'Le *chahid*, héros de la lutte pour l'indépendance, est le fondement de l'idéologie nationaliste'.⁷¹ Esso incarna la resistenza, l'amore per la patria e per la libertà. Nella lingua araba odierna, le parole *ṣahīd* e *istiṣhād* richiamano alla mente innanzitutto l'idea di eroismo patriottico.

Riferendosi a Savonarola con un termine così fortemente connotato nella cultura arabo-musulmana, l'autore tenta di assimilarlo e di facilitarne la ricezione da parte del lettorato arabo. Egli ne decreta la superiorità morale, facendone una figura profetica dal forte ascendente psicologico. L'uso di parole come *wahy min allāh* (rivelazione divina) e *risālah* (messaggio, missione)⁷² – di solito riservate al profeta Muḥammad

⁶³ J. Fathally, 'La vocation défensive du jihād, son histoire et sa réalité juridique contemporaine', in: *Études internationales*, 49, 1 (2018), p. 136.

⁶⁴ 'Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., pp. 144, 44.

⁶⁵ Sul tema del *ḡihād* e del martirio, si vedano A. Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, New York, Oxford University Press, 2013 e P. Heck, 'Jihād revisited', in: *Journal of Religious Ethics*, 32, 1 (2004), pp. 95–128.

⁶⁶ Il termine *ṣahīd* proviene dalla radice ṣ-h-d (testimoniare, essere presente), la stessa da cui proviene *ṣahādah*, la professione di fede islamica. Analogamente, il termine 'martire' deriva dal greco μάρτυς (testimone). In entrambe le tradizioni, il martire è colui che testimonia la propria fede fino alla morte, rifiutando l'abiura. Cfr. A. Aggoun, 'Le martyr en Islam. Considérations générales', in: *Études sur la mort*, 130, 2 (2006), pp. 55–56.

⁶⁷ 'Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit.

⁶⁸ Ivi, p. 20.

⁶⁹ A. Ghanbarpour-Dizboni, 'Le concept de martyr en islam', in: *Théologiques*, 13, 2 (2005), p. 72.

⁷⁰ Aggoun, 'Le martyr en Islam', cit., p. 59.

⁷¹ Ibidem.

⁷² 'Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., pp. 44, 95.

(in arabo *rasūl*, letteralmente ‘messaggero’) –rafforzano questa idea. Giocando sull’ambiguità politico-religiosa del termine, egli relega al secondo piano gli elementi dell’alterità culturale del personaggio e mette in avanti quelli con cui è possibile identificarsi. Così, invece di sottolineare la differenza religiosa del monaco, se ne mettono in risalto le similitudini con l’ortodossia islamica, visibili soprattutto nella sua religiosità radicale e refrattaria alle numerose forme di libertinismo diffuse nell’Italia rinascimentale. Il monaco presenta diversi tratti comuni con la figura del religioso musulmano descritta da Nasser Suleiman Gabryel come centrale nell’approccio islamo-nazionalista all’occidentalizzazione⁷³ di fine XIX secolo, caratterizzato da ‘l’antagonisation avec la pensée occidentale de type matérialiste, présupposant une volonté de produire à partir du référentiel islamique’.⁷⁴ A ciò si aggiunge la lettura ideologico-militante della vita del monaco che insorge contro lo *status quo*, innescando un’autentica rivoluzione contro un sistema corrotto e ingiusto. In questo modo, l’idealizzazione del personaggio viene bilanciata dalle sue azioni concrete avvicinandolo ancora di più al lettore che può prenderlo per modello.

Chi dice martirio dice rito sacrificale in cui il corpo del martire viene consacrato con il sacrificio, passando ‘du domaine commun dans le domaine religieux’⁷⁵, poiché ‘la victime [est] généralement détruite tout entière dans les *piacula*’.⁷⁶ Spesso i racconti delle vite dei martiri si soffermano a lungo sulla sofferenza eccezionale subita da questi, pur di difendere il proprio credo. La descrizione delle torture inflitte corrisponde in qualche modo al *climax* estetico del racconto: ‘La souffrance absolument exceptionnelle est ainsi le moment nodal du martyre et, rapidement, le moment esthétique, le clou de la représentation’.⁷⁷ Tuttavia, il capitolo XV,⁷⁸ dedicato alla fine del Savonarola, tratta con un certo pudore questo aspetto, accennando appena agli strumenti di tortura, di cui si parla brevemente in una laconica nota: ‘Savonarola fu interrogato e torturato subito dopo il suo arresto. Lo torturarono molte volte con corda e carrucola’.⁷⁹ Anche l’esecuzione – descritta in maniera molto concisa – passa in secondo piano⁸⁰ per dare rilievo all’atteggiamento dignitoso del condannato che accoglie la sentenza con ‘coraggio e forza d’animo’ insieme ai suoi due compagni Domenico Buonvicini e Silvestro Maruffi: ‘Fu la

⁷³ N. Suleiman Gabryel, ‘De la culture politique comme culture de savoir : le politisme intellectuel entre occidentalisation et inculturation’, in: *Philosophia Scientiæ*, 20, 2 (2016), p. 117.

⁷⁴ Ivi, p. 127.

⁷⁵ H. Hubert & M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, Éditions Allia, 2022, p. 19.

⁷⁶ Ivi, p. 9.

⁷⁷ C. Biet, ‘La mort des martyrs, enjeux axiologiques, enjeux ritualisés, enjeux théâtraux’, in: *Altre modernità*, 4 (2010), p. 8.

⁷⁸ ‘Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., pp. 153–160.

⁷⁹ Ivi, p. 154.

⁸⁰ Diverso è l’approccio dello scrittore egiziano Ramsīs ‘Awaḍ nel suo libro *Abraz ḍaḥāyā maḥākīm at-taftīṣ: Ġālīlīū, Sāfūnārūlā, Brūnū* (Le più notevoli vittime dell’Inquisizione: Galileo, Savonarola, Bruno): l’autore dà enfasi all’aspetto della tortura fisica intitolando la parte dedicata a Savonarola *Al-mawtu šanqan fa-ḥarqan* (La morte per impiccagione seguita dal rogo). Cfr. R. ‘Awaḍ, *Abraz ḍaḥāyā maḥākīm at-taftīṣ: Ġālīlīū, Sāfūnārūlā, Brūnū*, al-Qāhirah, Al-hay ‘ah al-miṣriyyah al-‘āmmah li-al-kitāb, 2005, pp. 164–297.

volta di Savonarola, che appariva tranquillo e sereno. Salì la scala del patibolo pensando all'incontro con il suo Signore, e non gli importava dei volti mutevoli delle persone sotto di lui. Rese l'anima alle dieci di mattina del 23 maggio 1498'.⁸¹

Oltre ai brani di analisi oggettiva dei vari fattori che hanno portato alla caduta del Savonarola, si alternano paragrafi di pura cronaca degli eventi e altri più introspettivi in cui il narratore si immedesima con il personaggio per riportarne le riflessioni e le emozioni. Il registro usato per i passaggi dedicati all'interrogatorio e alla tortura del frate è altamente patetico e denota la totale partecipazione affettiva dello scrittore, nonché la volontà di commuovere il lettore come nella frase: 'perse conoscenza e cominciò a delirare, gridando con una voce tale da mandare in frantumi la roccia sorda'.⁸² Senza fornire dettagli raccapriccianti, l'autore descrive la sofferenza fisica di 'un corpo delicato', dalla salute cagionevole, che 'sembrava vivere grazie alla forza di volontà'.⁸³ È 'il corpo di Savonarola' a non poter sopportare il dolore della tortura,⁸⁴ quasi a volerlo dissociare dal suo spirito 'incrollabile' che rifiuta ripetutamente di rinnegare il proprio 'messaggio religioso'.⁸⁵ Anche la sofferenza psicologica del monaco viene evocata in maniera empatica. Si parla della sua 'indescrivibile tristezza' e 'profonda amarezza'⁸⁶ quando rifiuta di sottomettersi alla prova del fuoco e vede i suoi seguaci voltargli le spalle. Nella parte che descrive la sua solitudine in prigionia, lo stile muta ancora una volta e diventa introspettivo: il lettore entra nella testa del frate e ne scopre i più intimi pensieri, la lucida constatazione dei limiti del proprio corpo di fronte alla tortura e la continua lotta tra disperazione e fede.⁸⁷ Scandagliandone le profondità dell'animo, l'autore ritrae il Savonarola uomo, nelle sue debolezze e nei suoi dubbi, attirando la simpatia del lettore. Il contegno e l'intensità delle scene di addio, in cui abbraccia senza piangere i suoi fedeli compagni,⁸⁸ non fanno che rafforzare questo effetto. Ma colpisce soprattutto la scena della separazione con la madre (quando il giovane Girolamo è in procinto di lasciare la propria famiglia per farsi monaco) che prefigura l'addio finale.⁸⁹ L'immagine del martire viene rafforzata dal ricorso alla figura archetipale della *mater dolorosa*, poiché 'l'expression discursive du deuil est [dès l'Antiquité] prise en charge socialement par des figures féminines, les

⁸¹ 'Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., p. 159.

⁸² Ivi, p. 154.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ivi, p. 155.

⁸⁶ Ivi, p. 149.

⁸⁷ Ivi, pp. 154, 157.

⁸⁸ Ivi, pp. 151–158.

⁸⁹ 'Un giorno, cominciò a cantare e a suonare una melodia triste che penetrò nel cuore di sua madre, facendole apparire evidente la misteriosa verità. Allora, scossa, gli gridò con voce soffocata dalle lacrime: "Oh figliolo, questa è la melodia dell'addio!". Girolamo si immobilizzò, tacendo e trattenendo il fiato, mentre le sue dita turbate continuavano a carezzare le corde della chitarra, senza poter alzare lo sguardo sino a incontrare gli occhi di lei. Si separarono con questo addio silenzioso e triste' (Ivi, p. 25).

“pleureuses”⁹⁰. Inoltre, il *topos* della madre addolorata supera l’ambito strettamente religioso per riferirsi anche a contesti di guerra in cui i figli muoiono in battaglia: ‘*Ces mater dolorosa sont ainsi souvent mises en position de mères de la patrie*’.⁹¹ Nell’immaginario arabo-musulmano infatti, è molto frequente rappresentare il dolore di *umm aš-šahīd* (la madre del martire) come espressione suprema del lutto.

Un elemento chiave nell’intero libro è quello del fuoco che rappresenta il *fil rouge* della vita e della morte di Savonarola. Sul piano metaforico, ci sono numerose figure retoriche che anticipano la scena finale del rogo⁹² ma anche la prova del fuoco a cui il monaco si sottrae e che ne segnerà la fine (di cui si parla nel XIV capitolo).⁹³ Il fuoco è onnipresente nel testo attraverso una successione di metafore diverse. In realtà, ‘la molteplicità di significati del fuoco si riassume essenzialmente in un’ambivalenza che si riflette nella caratterizzazione rigeneratrice-distruttrice del fuoco e delle sue diverse personificazioni’.⁹⁴ Nel contesto religioso, il fuoco è simbolo della potenza divina ma anche della catarsi. Nel testo, il desiderio di predicare del Savonarola viene paragonato a ‘un fuoco che brucia’ sempre più forte nel suo petto, ‘la febbre del riformismo (*išlāh*) gli [scorre] nelle vene’.⁹⁵ Dopo le prediche, egli è in preda a una ‘febbre religiosa’.⁹⁶ Egli stesso è una ‘fiamma’ pericolosa che, a partire dal convento domenicano, avrebbe consumato lo stesso Lorenzo dei Medici, ponendo fine al suo dominio.⁹⁷ Nel contesto umano, il fuoco rappresenta la passionalità e le emozioni violente che divorano l’uomo. Si parla infatti dell’indole ‘focosa’ del Savonarola e della sua passione che accende le fiamme della ‘fornace ardente’ che manda in fumo la cultura dei fiorentini.⁹⁸ Le sue parole sono ‘infuocate’ e dai suoi occhi volano ‘scintille’.⁹⁹ Ma si parla anche del ‘fuoco dell’amore’ – ‘il più violento dei sentimenti umani’ – che arde nel suo cuore per la giovane Laodamia Strozzi.¹⁰⁰ Insomma, il fuoco – ‘LE symbole contradictoire, paradoxal par excellence – une *coincidentia oppositorum* dans la langue

⁹⁰C. Ruchon, ‘Mater dolorosa, une figure féminine de la douleur’, *Mater dolorosa*, <https://mater-dolorosa.hypotheses.org/48> (23 dicembre 2025).

⁹¹Ibidem.

⁹²‘Fu dato fuoco ai corpi che iniziarono a bruciare. I sentimenti della folla radunata davanti a quella scena variavano, e un sentimento di paura e terrore si diffondeva tra la gente. Non appena i corpi cominciarono a essere divorati dal fuoco, gli Arrabbiati spinsero alcuni ragazzi a lanciargli addosso delle pietre, allora i sostenitori [di Savonarola] si precipitarono a raccogliere qualunque reliquia sacra su cui potessero mettere la mano. I resti dei corpi furono gettati dall’alto del Ponte Vecchio nelle acque dell’Arno’ (p. 159).

⁹³‘Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., pp. 143–152.

⁹⁴I. Buttitta, *Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali*, Palermo, Sellerio editore, 2002, p. 45.

⁹⁵‘Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., pp. 43, 96.

⁹⁶Ivi, p. 45.

⁹⁷Ivi, p. 46.

⁹⁸Ivi, pp. 22, 20.

⁹⁹Ivi, pp. 90, 122.

¹⁰⁰Ivi, p. 24.

des philosophes'¹⁰¹ – sembra riassumere la complessità del personaggio, oltre a fornire un espediente letterario per preparare il lettore al tragico finale, senza doversi dilungare su di esso.

La morte del martire/eroe è necessaria e ha una sua 'utilité sociale, religieuse, politique, axiologique'¹⁰² poiché 'l'acte du martyr transforme l'état des choses, le bouleverse ou le renverse'.¹⁰³ Quella di Savonarola permette di riscattare un intero popolo. L'immagine dell'inviato divino che si sacrifica per una comunità di peccatori ci porta al reale colpevole del suo assassinio. In effetti, se l'eroe si è valorosamente opposto ai più potenti personaggi del suo tempo, il martire è la vittima sacrificale di un'intera città: 'Firenze ha ucciso il monaco straniero che vi è vissuto e che ha tentato di fare per essa, a modo suo, ciò che nessuno aveva fatto prima'.¹⁰⁴ Si ritrova qui il *topos* della città maledetta. Firenze appare come un *avatar* delle città bibliche corrotte e peccaminose. I vizi dei suoi abitanti diventano i suoi. In effetti, '[les villes] sont aussi leurs habitants, dont elles incarnent le lieu physique d'existence, le *topos* au sens grec, mais surtout le lieu éthique et politique de co-existence, que les Grecs appellent *polis*'.¹⁰⁵

Il luogo assorbe e riflette l'*ethos* della comunità che ci abita. I fiorentini sono naturalmente inclini agli eccessi e al divertimento senza freni morali o religiosi, superficiali, scettici e insolenti, ingrati e inaffidabili, mutevoli e frivoli.¹⁰⁶ Sono anche incapaci di provare un autentico sentimento religioso, caratteristica condivisa perfino dai loro monaci.¹⁰⁷ La città viene personificata e appare come una capricciosa e spietata cortigiana: prima seduce Savonarola con le sue luci e la sua bellezza, lo inganna e dopo lo respinge, si prende tutto ciò che egli ha da darle, per poi stancarsene e abbandonarlo. Il primo incontro con la città produce su di lui gli stessi effetti di un colpo di fulmine:

Appena sbarcato a Firenze, Savonarola fu inebriato dalle luci della nuova città e commosso dalla garbata lingua toscana e dalla sensibilità dei fiorentini. Fu profondamente sconvolto dall'eloquente bellezza della Toscana e della sua arte antica [...]. Ebbe l'impressione di essersi trasferito nel mondo dei sogni, la sua anima era serena, aveva dimenticato i problemi del passato e vedeva davanti a sé la luminosa speranza sorridergli.¹⁰⁸

Tuttavia, quella che sembrava 'la città eletta' e il suo 'popolo eletto che doveva riformare prima se stesso e poi l'Italia per poi portare i semi della riforma in tutto il mondo'¹⁰⁹ si

¹⁰¹ K. Becker, 'La symbolique du feu et de la flamme dans la littérature', in: *Linguae &*, 15, 1 (2016), p. 11.

¹⁰² Biet, 'La mort des martyrs', cit., pp. 1–2.

¹⁰³ Ivi, p. 4.

¹⁰⁴ 'Utmān, *Sāfūnārūlā*, cit., p. 163.

¹⁰⁵ P. Ouellet, 'Ethos urbain. La pente, l'enclave et autres lieux de perdition', in: *Globe*, 5, 1 (2002), p. 18.

¹⁰⁶ 'Utmān, *Sāfūnārūlā*, cit., pp. 36–37, 41, 126, 163.

¹⁰⁷ Ivi, p. 41.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 29–30.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 146, 82.

rivelano per quello che sono realmente. L'incostanza sembra essere una caratteristica connaturata alla città e ai suoi abitanti: 'Se [Savonarola] fosse vissuto per altri pochi mesi a Firenze, con molta probabilità sarebbe stato di nuovo adulato dalla folla'.¹¹⁰ Ma Firenze è soprattutto una città assassina che sacrifica i propri 'figli', che siano fiorentini per scelta come Savonarola o per nascita come Dante. In effetti, lo scrittore mette a confronto i destini delle due figure, sottolineandone le similitudini.¹¹¹ Entrambi sono vittime di ingiustizia e si ritrovano da soli senza il supporto di nessuno.¹¹² Entrambi sono traditi dalla propria gente di cui cercano di difendere la libertà ma rispettati e accolti dai tiranni di cui non condividevano i valori. Inoltre, il conflitto con il papa – anche se odiato dalla metà dei fiorentini – rappresenta uno dei fattori più importanti che hanno portato all'uccisione del Savonarola e all'esilio di Dante (di cui si autorizzava l'uccisione qualora dovesse tornare nella sua città). Lo scrittore decreta infine che la colpa di Firenze contro Savonarola sia più grande di quella contro Dante, perché se la città non conosceva ancora il genio di quest'ultimo, non poteva ignorare i servigi resi dal primo. Ma anche se non se ne fosse resa conto – ritenendo di doversene liberare – avrebbe potuto esiliarlo senza ucciderlo: 'Eppure, Firenze si è ostinata ad annientare il simbolo della libertà e il maestro delle future generazioni'.¹¹³ La città, seducente come un miraggio e avida di sangue, diventa '[une] prostituée qui "se donne" et [un] vampire qui "prend" le sang des saints'¹¹⁴, una nuova Babilonia 'impudique et coupable'.¹¹⁵ Come le città bibliche, anche Firenze viene percepita come un luogo simbolico e archetipale, trasformandosi da città storica e storicizzata a città mitica.

Conclusion

Alain Roussillon evidenzia il paradosso della scrittura storica, le cui pretese di oggettività politica e scientifica si scontrano con la necessità di apportarvi continue rettifiche o addirittura smentite, in base alla dialettica delle 'continuità' e delle 'rottture' che costituiscono la materia storica stessa e ne forniscono la principale griglia di lettura.¹¹⁶

In questo modo, si possono ridefinire i valori e gli ideali di una data società, suggerire nuovi raffronti storico-culturali, ripensare il proprio ruolo e quello altrui nel progresso nonché riabilitare figure controverse. La presente lettura del lavoro storico

¹¹⁰ Ivi, p. 164.

¹¹¹ Ivi, pp. 163–164.

¹¹² 'Come nessuna voce si levò in difesa della causa di Dante quando fu esiliato e il suo sangue fu dichiarato lecito, così nessuna voce si levò in difesa di Savonarola quando fu torturato, ucciso e le sue spoglie furono gettate nell'Arno' (Ivi, p. 163).

¹¹³ Ivi, p. 164.

¹¹⁴ S. Parizet, *Babel : ordre ou chaos ? Nouveaux enjeux du mythe dans les œuvres de la Modernité littéraire*, Grenoble, UGA Éditions, 2010, <https://books.openedition.org/ugaeditions/6285> (23 dicembre 2025).

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ A. Roussillon, 'Introduction. La modernité disputée : réforme sociale et politique en Égypte', in: idem (a cura di), *Entre réforme sociale et mouvement national : Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, CEDEJ-Égypte/Soudan, 1995, <https://books.openedition.org/cedej/1396> (23 dicembre 2025).

intrapreso da Ḥasan 'Uṭmān ci permette di riconsiderare la figura di Savonarola secondo una prospettiva diversa. Il 'monaco ribelle' diventa l'espressione delle esigenze profonde del popolo egiziano. Egli impersona tragicamente l'individualità del profeta riformatore in un momento di crisi delle istituzioni. Non a caso,

la figure du martyr est la manifestation extrême de l'individu dans une société déstructurée, un individu paradoxalement plongé dans un état de crise profonde et disposant d'une capacité d'expression démesurée de cette individualité, qui va jusqu'au désir de mort et au sacrifice de soi.¹¹⁷

Il suo militatismo politico è il risultato dell'incombenza di un disciplinamento sociale. Lungi dal rappresentare un ostacolo, la religione dà maggiore legittimità alle sue azioni e gli permette di esprimere pienamente la sua individualità.

I tratti guerrieri del personaggio e il suo rapporto con la gioventù riflettono 'les valeurs de jeunesse, de virilité, de force, de violence, de lutte, voire de guerre, qui sont promues dans les années trente et quarante au sein de la société égyptienne'.¹¹⁸ In un contesto di lotta per la propria indipendenza, in cui la società egiziana tende sempre di più a esaltare personaggi nazionali (o comunque arabo-musulmani¹¹⁹), Ḥasan 'Uṭmān attinge alla Storia italiana, approfittando dell'elasticità della categoria dell'eroe/martire. Entrambe le figure rappresentano costruzioni culturali che dipendono dalla sinergia di vari fattori politici, sociali, economici e culturali, in un determinato periodo storico. Facendo di Savonarola un eroe/martire transnazionale, l'autore ne recupera il progetto societario, mettendo in risalto il ruolo fondamentale dei predicatori quando si impegnano concretamente per cambiare la realtà.

L'ideale dell'*islāh* – che Savonarola sembra incarnare – affonda le proprie radici negli insegnamenti della religione originaria. Il libro sacro – in questo caso il Corano – ne costituisce la fonte per correggere le devianze dei musulmani rispetto alla tradizione profetica.¹²⁰ Questo ci mette di fronte alla contraddizione tra il desiderio di cambiamento connaturato alla riforma e la volontà di riabilitare un modello antico già stabilito dalla religione: 'Si l'on justifie le changement par l'autorité du passé ou d'une loi transcendante et donc immuable, on nie sa légitimité intrinsèque. Le réformisme

¹¹⁷ M. Zeghal, 'Saints, héros et martyrs dans le monde musulman', in: *Archives de sciences sociales des religions*, 130 (2005), p. 109.

¹¹⁸ Clément, 'Chapitre II. Sa'd Zaghlûl', cit.

¹¹⁹ Dopo la fase di idealizzazione dell'Occidente, il nazionalismo cerca eroi nella propria tradizione, come il profeta, i suoi compagni e i primi califfi, precursori del futuro grande eroe nazionale arabo. Cfr. Zeghal, 'Saints, héros et martyrs dans le monde musulman', cit., p. 108.

¹²⁰ Lo scrittore paragona le devianze morali e gli eccessi dell'uomo rinascimentale a quelli degli arabi durante la *ġāhiliyyah* (termine che designa il periodo pre-islamico nella penisola arabica, con connotazione negativa di ignoranza e deviazione morale), sottolineando tuttavia che questi ultimi furono arginati dal Corano ('Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., p. 18).

n'est peut-être que l'histoire de cette négation'.¹²¹ La scelta di un mistico (*mutaṣaw-wif*),¹²² divenuto predicatore poi riformatore politico e sociale¹²³ potrebbe far pensare all'enorme potenziale delle confraternite *ṣūfī* in Egitto, in quanto catalizzatore della forza popolare. In questo senso, l'esempio di Savonarola rappresenta una critica diretta alla passività delle confraternite che, nella maggior parte dei casi, si disinteressano dei problemi sociali e politici oppure si fanno strumentalizzare dal potere politico¹²⁴. Infine, l'uccisione del 'profeta del Rinascimento'¹²⁵ – in quanto la profezia è 'una funzione sociale, o più propriamente politica'¹²⁶ – per mano della città di Firenze, culla della democrazia moderna, tradisce la scarsa fiducia di Ḥasan 'Uṭmān nelle istituzioni ma anche il sogno, appena velato, di un risveglio della coscienza popolare.

¹²¹ J.-N. Ferrié, 'Réformisme, renaissance et contingence : La justification de la justice chez Nubar Pacha et Khayr al-Din', in: A. Roussillon (a cura di), *Entre réforme sociale et mouvement national : Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, CEDEJ-Égypte/Soudan, 1995, <https://books.openedition.org/cedej/1409?fbclid=> (23 dicembre 2025).

¹²² 'Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., p. 164.

¹²³ Nell'introduzione, l'autore parla dei 'movimenti mistico-religiosi [che] apparvero in Italia e altrove, con l'obiettivo di riformare la società dal punto di vista sociale, morale e religioso' (Ivi, p. 20). La figura di Savonarola viene collocata in questa tendenza poiché egli 'sentiva di dover agire in maniera attiva ed efficace e di non limitarsi a ripetere la Parola di Dio tra le mura del monastero' (Ivi, p. 28), lasciando così 'il campo della predicazione e della retorica' per quello 'della realtà pratica' (Ivi, p. 64).

¹²⁴ 'Cet énorme potentiel que représente la mystique organisée en Égypte a été l'objet de tentatives continues de contrôle par le pouvoir politique. [...] L'Égypte est ainsi le seul pays arabe où l'existence d'ordres mystiques ait une base légale très précise. L'existence de telles lois est en soi un phénomène caractéristique d'un certain système politique. Médiateur entre Dieu et son adepte, le chaykh soufi l'est maintenant devenu entre l'État et ce même adepte, grâce à un système de métaphore comprises à différents niveaux. Le charisme du chaykh, qui est le véritable objet de l'adhésion à une confrérie, est utilisé comme le vecteur d'un islam réformé dont l'État se veut le défenseur'. P. J. Luizard, 'Le soufisme égyptien contemporain', in: *Égypte/Monde arabe*, 2 (1990), <https://doi.org/10.4000/ema.218> (23 dicembre 2025).

¹²⁵ 'Uṭmān, *Sāfūnārūlā*, cit., p. 162.

¹²⁶ C. Leonardi citato da D. Quagliani, 'Tirannide e democrazia. Il "momento savonaroliano" nel pensiero giuridico e politico del Quattrocento', in: G. C. Garfagnini (a cura di), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia, Atti del terzo seminario di studi, Pistoia, 23-24 maggio 1997*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1998, pp. 3-16, in particolare p. 4.