

Los encantadores. Las raíces modernas del populismo (Maquiavelo, Pomponazzi, La Boétie)

The Enchanters. The Modern Roots of Populism (Machiavelli, Pomponazzi, la Boétie).

DOI: 10.0031/RACP.10379715

Sandro Landi*

Université Bordeaux Montaigne, Maison des Sciences de l'Homme, Bordeaux,
Francia

Fecha de recepción: 15-10-2023

Fecha de aceptación: 09-12-2023

Resumen

Este artículo aborda el debate sobre los orígenes del populismo proponiendo una nueva cronología. La hipótesis es que el populismo es un fenómeno de encantamiento de la política posibilitado por la transformación que las nociones de “encantamiento” y “encantador” experimentaron, por primera vez, durante el siglo XVI. Los signos de esta transformación son identificados por tres observadores políticos: Maquiavelo, Pomponazzi y La Boétie. Partiendo de la imagen del tirano como gran *charmeur* de La Boétie, el artículo propone leer la noción de “servidumbre voluntaria” como forma de encantamiento colectivo. La Boétie confiere al encantamiento un valor político e identifica en la relación encantador/encantados la clave de un pacto de subordinación. En esta variación de escala, el encantamiento como fenómeno político se produce cuando el líder es depositario del carisma para realizar prodigios considerados creíbles por la multitud.

Abstract

This paper addresses the debate on the origins of populism by proposing a new chronology. The hypothesis is that populism is a phenomenon of political enchantment made possible by the transformation that the notions of “enchantment” and “enchanter” underwent, for the first time, during the sixteenth century. The signs of this transformation are identified by three political observers: Machiavelli, Pomponazzi and La Boétie. Starting from the image of the tyrant as a great *charmeur* in La Boétie, the paper proposes to read the notion of “voluntary servitude” as a form of collective enchantment. La Boétie confers on enchantment a political value and identifies in the enchanter/enchanted relationship the key to an unprecedented subordination pact. On this variation of scale, enchantment as a political phenomenon occurs when the leader is the repository of the charisma to perform prodigies deemed credible by the multitude.

Palabras clave: Maquiavelo; servidumbre voluntaria; persuasión; pueblo; populismo.

Keywords: Machiavelli; Voluntary Servitude; Persuasion; The People; Populism.

* <https://orcid.org/0000-0002-7235-9800>. Correo electrónico: sandro.Landi@u-bordeaux-montaigne.fr

Este artículo ha sufrido diversas variaciones. La que presento es el resultado de las lecturas y discusiones de un memorable seminario doctoral que tuvo lugar en julio de 2023 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Mi recuerdo y agradecimiento a Eugenia Mattei y a todos los valientes colegas y doctorandos que participaron.

I. “En esta ciudad nuestra, imán de todos los charlatanes del mundo”

Se podría decir de Maquiavelo lo que se ha dicho de un cronista florentino anónimo de finales del siglo XIV: “la suya era una cultura pública, de la plaza” (Molho y Sznura, 1986, p. XXIX). De este bullicioso espacio público, del que Maquiavelo era espectador participante, surgen diversos fragmentos, sobre todo en sus cartas. La del 19 de diciembre de 1513 a Francesco Vettori informa de la presencia de un fraile predicador en Florencia: “un fraile de San Francisco se encuentra en esta ciudad nuestra, imán de todos los charlatanes (*ciurmatori*) del mundo” (Machiavelli, 2022, pp. 1093-1095). La carta no informa de lo que se vio u oyó en persona, sino del contenido del sermón que se convirtió en pocos días en un relato colectivo (“lo he oído recitar así a toda Florencia”). El autor de este sermón apocalíptico ha sido identificado desde hace tiempo con Francesco da Montepulciano (Lodone, 2021). Maquiavelo lo define como un *mezzo romito*, es decir, un ermitaño itinerante, así como un “profeta” (“para tener más crédito en la predicación, hace profesión de profeta”). Tal vez el carácter espectacular del sermón (“dixit multa magna et mirabilia”), los efectos insólitos que provocó incluso en quienes, como él, sólo habían sido testigos indirectos (“estas cosas me asombraron...”), justifiquen el primer atributo que Maquiavelo utiliza para describir al fraile: un charlatán (*ciurmatore*).

Ciurmatore (o *ciurmadore*) es todo aquel que hace uso público y fraudulento de su propia palabra; *ciurmare*, según el *Vocabolario della Crusca* “son esos actos, y esas charlas falsas, que salen de los encantadores: que tomamos por engaño, y por el envoltorio de palabras”¹. Florencia, señala Maquiavelo, parece ejercer una influencia particular en este tipo de personajes². Tal vez se trate de una alusión a la predicación de Savonarola, cuyo caso, como veremos, puede entrar en esta categoría. Pero la imagen de Florencia como “imán” de charlatanes alude sin duda a un fenómeno más amplio, del que probablemente fue testigo. En noviembre de 1509, Luca Landucci registra en su diario la presencia de “un tal español, que montó en un banco como un charlatán (*ciurmatore*), para vender sus oraciones” (Landucci, 1883, pp. 299-300). El cronista observa que la actuación del prestidigitador tiene lugar ante

¹ http://vocabolario.sns.it/html/_s_index2.html (“son quegli atti, e que' falsi cicalamenti, che escon da' ciurmatori: il che prendiamo per inganno, e per avvolgimento di parole”).

² En su respuesta del 24 de diciembre, Vettori retoma igualmente el tema de la influencia ejercida por Florencia: “Del ermitaño itinerante no te he respondido porque, como dices, Florencia está fundada bajo un planeta que tales hombres corren por allí, y son oídos con gusto” (Machiavelli, 2022, p. 1103).

un público variado, que incluye no sólo al populacho sino también a “muchos ciudadanos destacados” (Landucci, 1883, p. 299). El savonaroliano Landucci comenta así el episodio: “y digo que, de todas las cosas que he visto, no he visto un milagro mayor que éste, si es que es un milagro” (Landucci, 1883, p. 300). El *ciurmatore* es aquí, visiblemente, un taumaturgo, un prestidigitador capaz de suscitar el asombro del público—incluso de los potencialmente menos crédulos— mediante la hábil puesta en escena de un prodigio.

Término atestiguado desde el siglo XV, *ciurmare* es la italianización del francés *charmer*³. En un estudio sobre los charlatanes en la Italia moderna, David Gentilcore recordaba que *ciurmatore* es un término que se refiere en particular al encantador de serpientes (Gentilcore, 2006, p. 56). Personajes ambulantes de este tipo, a caballo entre la medicina y las prácticas ancestrales, el mundo rural y el urbano, son muy frecuentes y populares en las plazas italianas de esta época (Garzoni, 1996, pp. 906-913). El propio Maquiavelo se topó con estos personajes y seguramente quedó tan impresionado por ellos que les dedicó una composición carnavalesca: el *Canto de' ciurmadori* (Maquiavelo, 1964, p. 336-338; Bausi, 2014). “Encantadores somos los que encantamos por naturaleza...”⁴: escrita probablemente en 1509, la canción es un disfraz burlesco de esta profesión ambulante, dedicada, en este caso, a seducir, con prodigiosos remedios, al público femenino. Pero detrás de los subtextos obscenos, la parodia insinúa algo que distingue a estos curanderos callejeros y que Maquiavelo parece captar: la capacidad natural y misteriosa de ciertas personas de influir y esclavizar no sólo a los animales salvajes, sino también a los espectadores crédulos. La hipótesis que me gustaría desarrollar en las páginas que siguen es, en primer lugar, que existe una dimensión potencialmente política en el carácter del encantador cuyo significado se manifiesta plenamente, en contextos diferentes pero relacionados, durante el siglo XVI. En segundo lugar, que existe un vínculo entre la aparición de esta figura y el fenómeno que hoy definimos como “populismo”.

II. La multitud encantada

El potencial político del encantador se manifiesta claramente en un conocido pasaje del *Discurso de la servidumbre voluntaria*:

³ <https://www.treccani.it/vocabolario/ciurmare>.

⁴ “Ciurmador siamo che ciurmiàn per natura...”

Cosa inaudita, por cierto, y sin embargo tan común que, más bien, es menester lamentarlo que sorprenderse, ver a un millón de hombres que se someten miserablemente con el cuello bajo el yugo, no obligados por una fuerza mayor, sino (al parecer) encantados y fascinados (*enchantes et charmes*) por el solo nombre de uno, de quien no deben ni temer su fuerza, puesto que este suelo, ni amar sus cualidades, por hallarse en ese lugar inhumano y salvaje (La Boétie, 2022, p. 17).

La imagen de La Boétie describe una visión (“ver”) aparentemente enigmática: la de una masa (“un millón de hombres”) que permite su propia subyugación (Panichi, 1998, p. 351-377). Como señala La Boétie, se trata de un dato asombroso (“cosa inaudita”) y, sin embargo, ordinario (“tan común”): en esencia, un prodigio banal que se produce sin provocar reacciones. La imagen también produce un cambio de perspectiva: sitúa al lector del lado de la multitud y describe los efectos de una experiencia compartida por un grupo (Cavaillé, 1988, p. 4). Por último, habla de esta experiencia compartida. En efecto, se trata, al menos en apariencia (“al parecer”), de un encantamiento colectivo (“encantados y fascinados”). El punto es decisivo porque la multitud se convierte en parte de este prodigio y se materializa cuando se produce. El creador de este prodigio, el “Uno”, es pues, ante todo, un encantador. Y si la multitud se somete no tanto a un individuo como a su “nombre” (“encantados y fascinados por el solo nombre de uno”), es probablemente porque La Boétie confiere al nombre del “Uno” el mismo poder que a una fórmula de encantamiento.

En varios aspectos, la visión del gran encantador presente en la *Servidumbre voluntaria* no es aislada, sino que recuerda a otra, que encontramos en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio de Maquiavelo*. El capítulo once del primer libro está dedicado a la religión de los romanos y, en particular, al papel de la religión en la fundación de una comunidad política. Maquiavelo aborda el caso de Numa, que recurrió a lo sobrenatural (“quien simuló estar inspirado por una ninfa”) para reforzar su autoridad ante el pueblo e introducir “nuevas y desconocidas reglas de conducta” (Maquiavelo, 2011, p. 330-331). El proceso de persuasión, explica Maquiavelo, es más eficaz cuando el legislador se enfrenta a “hombres rudos”; sin embargo, no faltan excepciones, como el reciente ejemplo de Savonarola:

Ni rudo ni ignorante parece ser el pueblo de Florencia, y, sin embargo, le persuadió el fraile Jerónimo Savonarola de que hablaba en nombre de Dios. No diré si era o no verdad, porque de una persona tan importante se debe

hablar con respeto; pero sí afirmo que infinitos le creyeron sin haber visto cosa alguna extraordinaria que se lo hiciera creer, y sólo porque su vida, su doctrina y el asunto que trataba bastaban para prestarle fe (Maquiavelo, 2011, p. 331).

Este pasaje ha suscitado numerosos comentarios (Lodone, 2011; 2021). Aquí quisiéramos subrayar algunos puntos que autorizan una posible comparación con el texto de La Boétie. Al igual que La Boétie, Maquiavelo describe una multitud de espectadores (“un millón de hombres” / “infinitos”); al igual que los *Discursos*, éstos se refieren a una experiencia compartida por un grupo (“encantados y fascinados” / “se lo creyeron”). En ambos casos, el acontecimiento es prodigioso. Prodigioso sobre todo porque pone de manifiesto un desfase entre los efectos observables, asombrosos, y las causas visibles, ocultas o insignificantes. En el caso del Discurso, la multitud se somete sin vacilar a un solo individuo (“de quien no deben ni temer su fuerza, puesto que está sólo”). En el *Discurso*, el efecto encontrado (“lo creen”) es prodigioso no sólo porque no guarda relación con nada visible, sino porque se produce en un pueblo conocido por su perspicacia (Lodone, 2011, p. 295): ese “pueblo universal” de Florencia que, como leemos en las *Historias florentinas*, es el “sutil interprete de todas las cosas” (Maquiavelo, 1962, p. 545).

De hecho, no es la única ocasión en la que Maquiavelo se detiene en este prodigio y sus causas. El extraordinario caso Savonarola se aborda por primera vez en la conocida carta a Ricciardo Becchi de marzo de 1498, donde se destaca la singular pericia oratoria del dominico (Martelli, 1998). Luego, de nuevo, en el Decenal primero (1506), un resumen en verso de la historia de Italia de 1494 a 1504:

Pero lo que a muchos disgustó mucho más,/ Y os desunió, fue aquella escuela/
Bajo cuyo signo yacía vuestra ciudad:/ Digo de aquel gran Savonarola,
Quien, inspirado (*afflato*) por virtud divina,/ Os mantuvo enredados (*involti*) con su palabra (Maquiavelo, 1964, p. 240).

De aquí se desprenden tres puntos dignos de atención: el reconocimiento de la virtud profética de Savonarola; el efecto persuasivo a gran escala producido por su predicación; el medio utilizado para alcanzar este fin, a saber, “su palabra”. El adjetivo “enredados” (*involti*), es decir, envuelto, enredado, no deja lugar a dudas sobre el carácter encantador de esta palabra. Maquiavelo parece precisar aquí la causa del prodigio realizado por Savonarola: no

se trata tanto de un fenómeno visual como auditivo, es decir, de un efecto producido por su voz, como puede verse también en *Discorsi I*, 11. Como el “Uno” de La Boétie, Savonarola es, en definitiva, técnicamente un *ciurmatore/charmeur*, un encantador de gentes. Gracias a esta virtud intrínseca y distintiva suya, Maquiavelo parece identificar en Savonarola un ejemplo de poder taumatúrgico: un tipo de poder que no implica la fuerza, sino el consentimiento de una colectividad que participa en el encantamiento. En esencia, al igual que La Boétie, Maquiavelo se enfrenta aquí a un caso de “servidumbre voluntaria”.

¿Cómo interpretar estas similitudes? La explicación más inmediata es la existencia de un vínculo entre La Boétie y Maquiavelo. Los críticos se han pronunciado sobre este punto en numerosas ocasiones, señalando posibles mediaciones y conexiones (Balsamo, 1999; Lefort, 2002), o proponiendo una comparación sobre temas comunes como la “costumbre” (*coutume*) (Gerbier, 2016) o la cultura clásica (Roman, 2016). Recientemente, Stefano Visentin (2019) ha demostrado que el fenómeno de autosometimiento descrito por La Boétie ya opera en realidad en los *Discursos* de Maquiavelo, donde constituye una de las potencialidades del pueblo (la otra, opuesta y más conocida, consiste en el rechazo de toda dominación) (Balestrieri, 2014). El comportamiento paradójico del pueblo de Roma hacia César descrito en *Discursos*, I, 17: “Tal fue el fruto de la corrupción del pueblo por el partido de Mario, cuyo jefe, César, logró cegar a la multitud hasta el extremo de no ver el yugo que por sí mismo ponía sobre su cuello” (Maquiavelo, 2011, p. 345), pone de relieve una singular analogía conceptual, incluso textual, con el Discurso de La Boétie (“con el cuello bajo el yugo”) (Visentin, 2019).

Sin embargo, en ningún caso la comparación examinó el interés, común a ambos autores, por la dimensión taumatúrgica del poder. En efecto, La Boétie nunca menciona a Savonarola. No obstante, menciona al menos dos casos aparentemente extraños de poder taumatúrgico: Vespasiano curando a ciegos y enfermos y el dedo gordo milagroso de Pirro, rey de Epiro. A pesar de la cautela, la lista incluye también a los reyes taumaturgos de Francia y su extravagante simbolismo (La Boétie, 2022, p. 49-50). En unas pocas y densas páginas, La Boétie señala la conexión que el poder establece con la religión (La Boétie, 2022, p. 49)⁵ y, más concretamente, con la religión como espectáculo de masas. Especifica además que sólo la teatralización del misterio tiene el poder de suscitar “reverencia y admiración” (“*reverence et*

⁵ “Querían [los tiranos] resguardarse tras la religión y, de ser posible, tomar prestada alguna muestra de la divinidad para poder mantener su malvada existencia” (La Boétie, 2022, p. 49).

admiration”) en los súbditos. Hablando de los reyes de Asiria, La Boétie observa que el misterio consiste en una rigurosa escenificación de la ausencia:

Los reyes de Asiria, e incluso después los de Medas, demoraban su presentación en público lo más que podían, para hacer creer el populacho que eran más que humanos y dejar pensativa a la gente que, de buena gana, imagina cosas que no puede juzgar con la vista (La Boétie, 2022, p. 48).

Como en el caso de Savonarola descrito en los *Discursos*, también aquí el verdadero prodigio consiste en que una multitud (*populas*) ve y cree “cosas que no puede juzgar con la vista” o, tomando prestadas las palabras de Maquiavelo, “sin haber visto cosa alguna extraordinaria” (Maquiavelo, 2011, p. 331). Tanto en Maquiavelo como en La Boétie, el prodigio —cuyos efectos, independientemente de las causas, son reales porque son manifiestos y verificables— tiene una dimensión política y remite a la cuestión de la credulidad colectiva. La Boétie atribuye esta disposición a la imaginación de un colectivo (“la gente que, de buena gana, imagina cosas”) (La Boétie, 2022, p. 48). Esta característica hace que un grupo no vea tanto lo que es visible como lo que desea ver. La Boétie señala la asombrosa facultad mitopoiética del pueblo que fabrica las imágenes y las historias en las que cree:

Siempre es así: el mismo pueblo, necio, se inventa las mentiras para luego poder creerlas. Mucha gente lo escribió así, pero de manera que puede verse que lo tomaron de los rumores de la ciudad y del habla intrascendente del populacho (La Boétie, 2022, p. 49).

En esencia, el imaginario colectivo, por equivocado que esté, desempeña un papel activo en el éxito del dispositivo escénico puesto en marcha por el poder. Un poder que recurre sistemáticamente a lo milagroso y que exige no sólo el sometimiento, sino también la veneración. La Boétie lo dice claramente: “siempre ocurrió que los tiranos se esforzaron por acostumbrar el pueblo a ellos, no solo a obedecerlos y a servirlos, sino también a sentir devoción hacia ellos” (La Boétie, 2022, p. 53).

Devoción (“*Dévotion*”) es una palabra clave para explicar el tipo de poder descrito por La Boétie (“el resorte secreto de la dominación”). La devoción implica que el poder, para lograr la subyugación voluntaria, debe producir trascendencia, misterio y amor. Devoción (*divozione*) es también una palabra que se encuentra en el léxico de Maquiavelo, donde indica el

sentimiento de reverencia y confianza que un grupo desarrolla hacia aquellos (individuos o instituciones) percibidos como sagrados. Esta percepción colectiva es esencial para el mantenimiento del vínculo político, como leemos en el *Asno y la Mandragola* (Maquiavelo, 1964: 58, 286). Sobre todo, en el capítulo I, 12 de los *Discursos*, la devoción se pone en relación con el poder de los oráculos: “De aquí nacieron los templos, los sacrificios, las plegarias y todas las demás ceremonias empleadas para venerar a los dioses; porque el oráculo de Delos, el templo de Júpiter Ammón y otros oráculos célebres tenían al mundo admirado y devoto.” (Maquiavelo, 2011: 333). “Reverencia y admiración” es, como hemos visto, la fórmula muy similar que emplea La Boétie para definir la actitud de la multitud ante un poder percibido como inescrutable.

Toda la sección del *Discurso* de La Boétie dedicada al poder taumatúrgico presenta así analogías con este capítulo de los *Discursos* en el que Maquiavelo desarrolla las premisas planteadas por los ejemplos de dos grandes legisladores taumaturgos, Numa y Savonarola. Condiciones necesarias para que este poder pueda ejercerse son, por un lado, la trascendencia y el misterio; por otro, la devoción y la admiración. Esencial, además, es la contribución del imaginario colectivo que da forma a mitos y deseos compartidos. A este respecto, el “milagro” descrito en *Discursos*, I, 12 es ejemplar. Unos soldados romanos, que irrumpen en el templo de Juno en Veio, ven cómo la estatua de la diosa se mueve y responde a sus preguntas (“algunos creyeron ver que la diosa hacía señales de aceptación, y otros que dijo «sí»). Se trata, como observa Maquiavelo, de un fenómeno de autosugestión: los soldados ven lo que creen conforme a sus expectativas (“les pareció oír la respuesta que para su demanda previamente suponían”). Sin embargo, los dirigentes militares y civiles, que comprendían el potencial político del prodigio, lo autorizaron y divulgaron (“Camilo y otros jefes de los romanos favorecieron y acrecentaron esta creencia”) (Ídem, 2011, p. 333).

A la luz de estas similitudes, es razonable pensar que La Boétie obtuvo las ideas y nociones necesarias para describir el fenómeno de la “servidumbre voluntaria” de la lectura de los capítulos de los *Discursos* sobre la religión de los romanos. Pero también podemos formular otra hipótesis: la de una posible lectura común.

III. “Incantator callidus debet ese”

Entre 1504 y 1507 se publicó en Florencia un opúsculo de Andrea Cattani (o Cattaneo), el *Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum*. Originario de Imola, Cattani ejerció como médico en el hospital de Santa Maria Nuova y fue profesor de filosofía en el Estudio florentino entre 1499 y 1506 (Colombero, 1979; Garin, 1950, pp. 55-56; Garin, 1970, pp. 60-61; Zambelli, 1996, pp. 53-75; Siraisi, 2001, p. 236; Landi, 2022, pp. 244-266). Allí, como afirma en la dedicatoria de la obra, leyó durante un año el *De Anima* de Aristóteles (Cattani, 1r). Detalle importante, el dedicatario del opúsculo es el jefe de la república de Florencia Piero Soderini (“*urbis Florentinae perpetuum Vexilliferum*”). La dedicatoria no es puramente formal: Cattani subraya enfáticamente las virtudes del jefe “protector de los sabios”, “gran amigo de la verdad”, “estudioso de las cosas divinas”, y sobre todo recuerda el apoyo a un proyecto de investigación del que publicó los primeros resultados (“Hemos decidido dedicarles los primeros frutos de nuestros estudios”). Durante la Edad Media y la temprana Edad Moderna, el *De anima* constituye la base de la enseñanza universitaria sobre las facultades de la mente (De Boer, 2013). Cattani señala, sin embargo, que su estudio sigue la lectura del *De Anima* propuesta por Avicena (*Liber de anima*) (Cattani, 1v). El *Opus* está dividido en tres secciones, de las cuales las dos primeras (*De intellectu*, *De felicitate*) exponen las tesis de Avicena sobre el conocimiento y la moral. La tercera (*De causis mirabilium effectuum*) tiene por objeto explicar el origen mental de fenómenos aparentemente extraordinarios. Aquí Cattani hace uso de su experiencia como médico. No se trata de un caso aislado: en los mismos años, Antonio Benivieni, otro médico, destacado exponente de las instituciones de la república (Siraisi y Bresadola, 2001), describió curaciones milagrosas realizadas con signos y palabras por los seguidores de Savonarola (Benivieni, 1507).

En el origen de estos prodigios está siempre el poder de la imaginación. Avicena proporciona un marco teórico para la explicación de estos fenómenos. La imaginación, puesta en relación con el proceso de curación, se trata en el libro IV del *Liber de anima*: la persuasión del médico tiene el poder de actuar directamente sobre el alma del paciente (imaginación “transitiva”) a condición de que éste muestre una inclinación (*dispositio*) favorable (Avicenna, 1968, p. 64)⁶. Así pues, la curación es de naturaleza esencialmente psicósomática: se basa en

⁶ “Attende dispositionem infirmi cum credit se convallescere, aut sani cum credit se aegrotare: multotiens enim contingit ex hoc ut cum corroboratur forma in anima eius, patiatu ex ea ipsius materia et proveniat ex hoc sanitas aut infirmitas, et est haec actio efficacior quam id quod agit medicus instrumentis suis et mediis” (Avicenna,

el principio de la sugestión compartida (Goodmann, 2006, p. 211). Siguiendo a Avicena, Cattani se detiene especialmente en dos procedimientos capaces de producir curaciones prodigiosas: el encantamiento (*incantatio*) y la fascinación (*fascinatio*). El primero utiliza la voz como medio, el segundo la vista. En ambos casos, para que se produzca el prodigio se requiere el consentimiento íntimo del paciente. La descripción que hace Cattani del “encantamiento” y del “encantador” es especialmente interesante:

El encantamiento es un discurso que produce una fuerte impresión en la persona encantada, que manifiesta la máxima confianza; por lo tanto, el encantador debe ser astuto (*callidus*), lleno de confianza (*credulus*) y empatía (*affectuosus*), generoso y dotado de una fuerte imaginación; pues es cierto que quien está deseoso de ser encantado (*incantatur avidus*) está como a la expectativa y dispuesto de tal manera que la acción es recibida por él como en una materia preparada. En consecuencia, puesto que el encantamiento es en cierto modo intencional, nada puede suceder si no se cumplen estas condiciones (Cattani, 35r-v; Garin, 1950, p. 56).

Al redactar estas líneas, Cattani se inscribe en un debate más antiguo. En efecto, el retrato psicológico del encantador está tomado casi literalmente de una enciclopedia médica del siglo XIV, publicada varias veces antes del año 1500, el *Conciliator* del paduano Pietro d’Abano. El encantador (*praecantator*), leemos allí, “debe ser astuto (*astutus*), lleno de confianza (*credulus*) y empatía (*affectuosus*), dotado de un alma impresionable; el encantador (*incantandus*) debe estar lleno de deseo y enteramente dispuesto para que la acción caiga como en materia preparada” (Pietro d’Abano, 1548, p. 223r).

Desde la Antigüedad, médicos y teólogos han cuestionado el origen (divino, demoníaco o natural) de los hechizos. El *Conciliator* constituye un punto de inflexión, al centrar el debate en el carácter natural de los encantamientos y su poder terapéutico (Delaurenti, 2007, p. 360). Pietro d’Abano define el encantamiento como una fórmula cuya enunciación provoca efectos verificables, por extraordinarios y asombrosos que sean. Según el *Conciliator*, que sigue a

1968, p.64) (“Espera la disposición del enfermo cuando cree que se va a curar, lo mismo que hace el sano cuando cree que va a enfermar: suele suceder que cuando la forma se fortalece en su alma, sobreviene la condición física de salud o enfermedad, y esta acción es más eficaz que lo que el médico puede hacer con sus instrumentos y medios”. Traducción propia).

Avicena, la causa oculta de esta categoría de hechos reside en el poder de la mente de influirse a sí misma y de actuar a distancia sobre los hombres, los animales y las cosas.

Hay que subrayar que esta doctrina conlleva una doble implicación, ética y política. En el *Conciliator (differentia 156)*, Pietro d'Abano explica la eficacia de la fórmula del encantamiento citando la *Ética a Nicómaco* (III, 1) sobre las palabras de amor (“*de amore verba*”) (D'Abano, 1548, p. 222v). Como ha demostrado Béatrice Delaurenti, se trata de una cita inexacta (Delaurenti, 2007, p. 343). En el mismo capítulo, Aristóteles aborda la voluntariedad y la involuntariedad de los actos humanos y trata el caso de los actos cuya naturaleza es ambigua (Aristotele, 2015, p. 111). Por ejemplo, “las acciones que se realizan por temor a males mayores o por algo bello [...] es discutible si son involuntarias o no”. Aristóteles menciona específicamente las acciones que se realizan porque las ordena un tirano: se trata de actos voluntarios cuya elección depende, sin embargo, de una compulsión, en esencia, de un acto voluntario forzado. Como señala también Delaurenti, en el *Conciliator*, el argumento que sigue a la referencia a la *Ética* se refiere a la confianza del encantado, indispensable para el éxito del encantamiento (Delaurenti, 2007, p. 344; Pietro d'Abano, 1548, p. 223r)⁷. A la luz de las categorías aristotélicas, el encantamiento se configura así

como un discurso persuasivo que induce a una persona a hacer algo de forma coercitiva. Se trata de una coacción indirecta, como en el caso del acto voluntario forzado: una forma de influencia que, sin lesionar el libre albedrío, permite a un individuo ejercer poder sobre sus semejantes a partir de una determinada forma de discurso (Delaurenti, 2007, p. 344).

El encantamiento, en definitiva, como acto íntimamente oximorónico que desafía las categorías de la ética.

Verdadero oxímoron político, la “servidumbre voluntaria” parece entrar en la categoría de los actos voluntarios realizados bajo influencia. “No obligados por una fuerza mayor, sino (al parecer) encantados y fascinados por el solo nombre de uno”: es probable que, al redactar estas líneas, La Boétie recordara la *Ética a Nicómaco*. En efecto, la servidumbre voluntaria es una configuración ética que excluye la coacción directa, ajena al sujeto: La Boétie traduce por

⁷ “*Praecantatio est oratio admiranda affectione in subsidium incantati praecipue confidentis explicata*” (“El encantamiento es un discurso admirable, explicado con una invocación afectuosa, especialmente para ayudar a los que han sido encantados, expresando una confianza particular”. Traducción mía).

“*grande force*” (“fuerza mayor”) la “*violentia*” presente en las ediciones latinas de la *Ética* (Aristóteles, 1560, pp. 179-180). Se trata de un detalle que ha escapado a la crítica, pero que es significativo, porque permite explicar la articulación fuerza/encantamiento que el lector encuentra en la imagen liminar del *Discurso*.

IV. Una filosofía de la influencia

Un último aspecto merece atención. A través de la noción de encantamiento, Pietro d’Abano esboza una filosofía de la influencia: una filosofía en la que el poder de la imaginación, como explica Avicena, es esencial para comprender la complicidad que se establece entre médico y paciente, encantador y encantado. El texto de Cattani muestra una posible aplicación de esta noción a la realidad contemporánea. El *Opus de intellectu*, dedica mucha importancia a la descripción del profeta. Según Avicena, el profeta constituye un ejemplo macroscópico de la relación que el médico establece con el paciente (Zambelli, 1996, p. 62-63). Dotado de una poderosa imaginación, el profeta es capaz de captar las revelaciones y traducirlas en imágenes, es decir, en la única forma de lenguaje adaptada a las expectativas y al nivel de comprensión de un colectivo (Avicenna, 1986, p. 12). Cattani define así las cualidades y misiones políticas del profeta:

Llamamos profeta a aquel individuo cuya tarea es instituir leyes y preceptos para preservar la comunidad, así como realizar; pues dado que la naturaleza inferior obedece a la superior con un simple movimiento de cabeza, el hombre dotado de tal alma puede devolver milagrosamente la salud a los enfermos, hacer que los débiles salgan ilesos, pero también dañar su cutis. También puede transmutar los elementos, de modo que lo que no es fuego se convierta en fuego [...] y según su voluntad se produzcan la lluvia, el granizo, el rayo y otros fenómenos semejantes, así como cosechas fértiles y hambrunas y muchas otras cosas y esto puede suceder por tal causa [...]. Este individuo puede también, según su voluntad, preparar la concordia y la discordia entre los hombres y con su poder y con su sola mirada puede obligarlos voluntaria o involuntariamente a rendirse (Cattani, 33r-v).

Más allá de Avicena, el eco del reciente caso Savonarola es evidente en estas líneas. La descripción de la masa de florentinos encantados por sus palabras (“infinitos le creyeron”) en los *Discursos* (I, 12) parece coherente con el poder de influencia atribuido a esta figura. Cattani

llama a profetas y oráculos “*divino afflatu concitati*”, movidos por inspiración divina (Cattani, 34v). Como hemos visto, al definir el origen de la virtud profética de Savonarola, Maquiavelo, en el *Decenal primero*, dice que fue inspirado (*afflato*) por Dios (“*el qual, afflato da virtù divina, / vi tenne involti con la sua parola*”): casi un calco de Cattani. Quizá a principios del siglo XVI, la doctrina de Avicena penetró en los círculos ejecutivos republicanos y contribuyó a un lenguaje médico-político compartido. Lo más probable es que el caso Savonarola, caso admirable por excelencia de encantamiento y sometimiento de masas, constituya un punto de inflexión en la historia política de la psicología, permitiendo, por primera vez, pensar en los fenómenos de influencia psicosomática no sólo individuales sino a gran escala.

Siguiendo esta hipótesis, es probable que la experiencia de Savonarola, leída a través del filtro de Cattani y Avicena, llevara a Maquiavelo a pensar en un tipo político original: el encantador o taumaturgo, personaje dotado de la virtud de persuadir a la multitud de que era capaz de obrar prodigios. Es posible, además, que a este primer filtro se añadiera otro de matriz decididamente popular: el recuerdo de los *ciurmatori* o productores de espectáculos (“*formatori di spettacoli*”), como los definiría más tarde oportunamente Tommaso Garzoni (Garzoni, II, 1996, p. 906-913). En este sentido, la experiencia (indirecta) de Francesco da Montepulciano es comparable a la (directa) de Savonarola, porque ambos son capaces de hacerse creer intermediarios de lo divino y de provocar, al fin y al cabo, como los encantadores de serpientes, el asombro público.

A partir de este modelo híbrido, Maquiavelo reinterpreta probablemente la figura de Numa, encantador y taumaturgo porque se creía que podía conversar con la ninfa Egeria, es decir, calificarse ante el pueblo romano como mediador de lo divino⁸. La lectura que Maquiavelo hace del segundo rey de Roma es coherente con la definición de Cattani (33r-v) de la misión del profeta (“*instituir leyes y preceptos para preservar la comunidad, así como realizar milagros*”): pero Numa es profeta porque, ante todo, es un encantador de multitudes. El ejemplo de Numa nos permite identificar analogías en Licurgo y Solón “ordenador[es] de leyes extraordinarias” que se dirigieron al oráculo de Apolo, y, sobre todo, vislumbrar un

⁸ “Quien simuló estar inspirado por una ninfa que le aconsejaba lo que debía él aconsejar al pueblo; acudiendo a este recurso por la precisión de establecer nuevas y desconocidas reglas de conducta y por la duda de que bastase su autoridad para conseguirlo” (Maquiavelo, 2011, pp. 330-331).

número potencialmente ilimitado de casos similares: “y otros muchos que se proponían el mismo objeto” (Maquiavelo, 2011, p. 325).

También de tipo encantador-taumatúrgico es la relación que los jefes militares establecen con las multitudes armadas. En el *Arte de la guerra* (Maquiavelo, 2011, p. 287), una de las cuestiones centrales que aborda el protagonista del diálogo, Fabrizio Colonna, es de hecho cómo reducir a una masa a “tanta disciplina y a tanta obediencia y respeto que un árbol cargado de fruto, en medio de un campamento, lo dejaran como lo encuentran”. El remedio, como en la vida civil, pero de forma aún más urgente, se busca en lo sobrenatural (“el temor y respeto a la religión”) (Maquiavelo, 2011, p. 245). En el Libro IV, dos de los principales generales de la república romana, Sertorio y Sula, de forma similar a Numa, manifiestan dones taumatúrgicos, el primero “persuadiendo a los suyos de que hablaba con una cierva, la cual le prometía de parte de los dioses la victoria”, el segundo afirmando “hablar con una imagen que sacó del templo de Apolo” (Maquiavelo, 2011, p. 245). El sensacional ejemplo de Juana de Arco⁹ demuestra que el modelo del encantamiento taumatúrgico también funciona en el mundo moderno. En todos estos casos, el encantador sabe que, para que el prodigio sea eficaz y eficiente, requiere el asentimiento de la multitud. La multitud armada, en efecto, como leemos en el Libro VII, es capaz de leer los prodigios (rayos, eclipses, terremotos, sucesos extraños) y de dar una interpretación divergente de esos signos (“lo interpretaban los soldados siniestramente”) (Maquiavelo, 2011, p. 270).

A la luz de este modelo es finalmente posible releer (Príncipe, VII) el episodio de la ejecución pública de Ramiro de Lorqua y el tipo de autoridad que, a través de esta escenificación (*spettaculo*), César Borgia intenta establecer sobre el pueblo de Romaña (Mattei, 2015; Landi, 2022, pp. 90-94). Literalmente prodigiosa (*ostentum* = milagro) es, en efecto, la ostentación del cuerpo del torturado en la plaza de Cesena; de tipo taumatúrgico ($\theta\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ = asombro) es el efecto producido (“provocó en aquellos pueblos satisfacción y estupor a un tiempo”) (Maquiavelo, 2011, p. 120); de tipo médico es el remedio propuesto: la salud del pueblo concebido como pueblo-paciente (“para purgar los ánimos de aquellos pueblos”) (Maquiavelo, 2011, p. 120). La única diferencia notable con Savonarola, Numa y los casos anteriormente descritos es que César Borgia no se presenta en este caso como mediador

⁹ “Y en tiempo de nuestros padres, el rey de Francia Carlos VII, en la guerra que mantuvo contra los ingleses, aseguraba seguir los consejos de una doncella enviada de Dios, que en todas partes era llamada la doncella de Francia y que fue la causa de sus victorias” (Maquiavelo, 2011, p. 245).

de lo divino: de hecho, la estudiada espectacularización de su invisibilidad en la escena pública lo califica más bien como el depositario mismo de lo divino.

V. “Entonces la voluntad ya no es dueña sino bestial y esclava”

En 1506, Andrea Cattani se trasladó a Bolonia, donde enseñó medicina durante unos veinte años (Thorndike, 1941, p. 90). Aquí conoció probablemente a Pietro Pomponazzi, que ocupaba la cátedra de filosofía desde 1511 (Perrone Compagni, 2015). De hecho, algunos de los temas estudiados por Cattani encontraron un desarrollo en el tratado que Pomponazzi publicó manuscrito en 1520, *De incantationibus* (Zambelli, 1996, pp. 72-75; Perrone Compagni, 2013, pp. 33-34). La posible mediación de Cattani tal vez explique algunas de las afinidades encontradas entre Pomponazzi y Maquiavelo (Landi, 2020, p. 386-390; Geuna, 2020, pp. 230-231; Piro, 2005).

En consonancia con las posiciones de Pedro de Abano y en contraste con la demonología inquisitorial, *De incantationibus* desarrolla una interpretación naturalista de los hechos prodigiosos. Pero lo más interesante aquí es la dimensión política de esta doctrina. En efecto, Pomponazzi contribuye a definir una nueva antropología política según la cual la forma más común de humanidad es la multitud. Variadamente designada como *multitudo hominum*, *rudes homines*, *vulgus*, la multitud, según Pomponazzi, está compuesta por todos aquellos que, independientemente de su estatus, ignoran la causa de las cosas (“*vulgares et qui rerum causas non cognoscunt*”) (Pomponazzi, 1567, p. 124). La ignorancia de la multitud se compensa con al menos dos cualidades que son también la principal explicación de los prodigios. La primera es la imaginación (*vis imaginativa*) y, en particular, la extraordinaria capacidad mitopoiética de un grupo. Pomponazzi está convencido de que este poder pertenecer no sólo a los individuos del pueblo, sino también al pueblo como masa y se manifiesta en particular cuando un colectivo es testigo de un milagro. *De incantationibus* vuelve varias veces, desde distintos ángulos, sobre un milagro atestiguado en L'Aquila hacia 1520, en el que el pueblo, reunido en la plaza, ve a San Celestino, patrón de la ciudad, en las nubes (Pomponazzi, 1567, p. 100; Giglioni, 2010). Pomponazzi señala que si el mismo prodigio se hubiera producido en Bolonia, es probable que la imagen celeste hubiera sido la de San Petronio (Pomponazzi, 1567, p. 253). La visión del santo es, pues, un fenómeno de autosugestión que responde a las expectativas y al imaginario de un colectivo espacial e históricamente determinado. El

“milagro” de Veio descrito por Maquiavelo (*Discorsi*, I, 12) parece basarse en un principio similar: una multitud estima creíble una experiencia que se ajusta a sus propios deseos y a un imaginario compartido.

La segunda cualidad es la credulidad (*credulitas*), término que Pomponazzi emplea, como Cattani, consciente de su ambigüedad. En efecto, la credulidad no indica una actitud puramente pasiva: es más bien confianza e imaginación. La credulidad encuentra su plena expresión en la figura del encantador (*praecantator*), al que Pomponazzi concede un protagonismo sin precedentes. A diferencia de los filósofos, que son antropológicamente distintos de la multitud (*dii terrestres*) (Pomponazzi, 1567, p. 53), los encantadores son hombres y mujeres del pueblo, pero se diferencian de la multitud en que realizan prodigios y, con toda probabilidad, conocen las causas (Pomponazzi, 1567, p. 23). Los encantadores son, en esencia, personas crédulas capaces de hacer creer mediante encantamientos, tanto verbales (*carmina*) como visuales (*fascinationes*). La ambivalencia del encantador (crédulo y, al mismo tiempo, persuasor) explica por qué el poder de curar se encuentra sobre todo entre el pueblo llano y los hombres rudos (*“in plebeis et hominibus rudibus”*): “porque son muy crédulos y tienen mucha fe en los curanderos de este tipo” (Pomponazzi, 1567, p. 54). En resumen, el pueblo tiende a depositar su confianza en los curanderos con individuos que comparten el mismo imaginario y creencias: “es muy claro cuánto contribuyen la confianza y la imaginación (*“fides et imaginatio”*) tanto por parte del agente como del paciente” (Pomponazzi, 1567, p. 54).

Pomponazzi incluye en esta categoría a quienes, debido a su profunda credulidad, tienen el don de realizar curaciones espontáneas (Pomponazzi, 1567, p. 54), pero también a los adivinos y prestidigitadores que actúan en lugares públicos. De hecho, el “mundo andrajoso y desesperado de los charlatanes de toda laya” (Perrone Compagni, 2013, p. 80) aparece con frecuencia en *De incantationibus*. Pomponazzi no adopta a este respecto una actitud de denigración sistemática y racionalista; de hecho, en general, son raros los casos en que los prodigios realizados por estos personajes se remontan a un puro fraude (Pomponazzi, 1567, p. 55)¹⁰. Como observó Ernesto De Martino en un contexto completamente diferente,

¹⁰ Por ejemplo sobre un experimento de nigromancia: “quod istum experimentum non est verum, sed ibi est deceptio illius praecantatoris” (“Este experimento no es cierto, pero el engaño radica en el prestigio de quienes lo realizaron”. Traducción mía).

el mago o el chamán pueden intentar deliberadamente engañar a su público comportándose como vulgares charlatanes [*ciurmatori*]. Pero del mismo modo que el plagio literario no forma parte, evidentemente, del concepto de producción artística y no justifica una teoría de la poesía como engaño de hombres sin escrúpulos, los trucos del falso mago dejan intacto el problema de la auténtica operación mágica y de los poderes reales (paranormales) que pueden manifestarse en ella (De Martino, 2022, pp. 244-245).

Pomponazzi demuestra un asombroso conocimiento de los episodios y, a veces, de los individuos que practican su arte, como aquel campesino de la campiña de Módena, dotado de la asombrosa virtud de domar serpientes (“tocaba y manejaba las serpientes como las mujeres hacen con los pollitos”) (Pomponazzi, 1567, p. 48). Vittoria Perrone Compagni señala a este respecto que “Pomponazzi no considera la hipótesis de que el serparo modenés fuera un estafador” (Perrone Compagni, 2013, p. 122). Esto se debe probablemente a que Pomponazzi, que al igual que Maquiavelo conoce estas figuras, admite que en ellas se expresa un poder de influencia oculto.

El poder de los encantadores, que en ciertos casos, como los míticos Psylli o los Marsi, es patrimonio de una comunidad, es, según *De incantationibus*, similar al que poseen los reyes taumaturgos de Francia: “¿no se dice que los reyes franceses curan la escrófula?” (Pomponazzi, 1567, p. 48). La elección de incluir implícitamente a los reyes de Francia en la categoría de los encantadores no significa necesariamente burlarse de su carisma. Como ha señalado Marc Bloch, para Pomponazzi, la capacidad de curar de los monarcas franceses, que “no es prerrogativa de un individuo aislado, sino de todo un linaje”, nunca se cuestiona (Bloch, 1989, pp. 324-325). Más bien, si los curanderos y los reyes de Francia comparten un don similar, cabe preguntarse qué impide, después de todo, a los primeros convertirse en soberanos de los pueblos. La cuestión merece plantearse sobre todo en relación con la figura del profeta, a la que *De incantationibus*, basándose en Cattani (y Avicena), dedica especial atención:

Tales individuos [los profetas] son, por tanto, capaces de provocar y conjurar lluvias, granizo, terremotos y fenómenos similares, de ordenar los vientos y las aguas en el mar, de curar diversas enfermedades, de desvelar secretos, de predecir el futuro y conocer el pasado, y de superar la experiencia común

de los hombres: pues si no fuera así, estos individuos no podrían introducir nuevas leyes y nuevas costumbres (Pomponazzi, 1567, p. 284).

¿Qué permite asemejar a estos curanderos de pueblos y fundadores de Estados (*legum conditores*) con simples curanderos ambulantes? ¿Qué, por el contrario, permite distinguirlos de ellos? Lo que sin duda los asemeja es el poder de influencia (*influentia*): un carisma similar de origen natural que está presente en superabundancia en los profetas (Perrone Compagni, 2013, p. 69). Es esta superabundancia de carisma, por ejemplo, la que permite al profeta atraer discípulos hacia sí:

Y si esa ley ha de difundirse ampliamente, su fundador debe tener muchos seguidores, que reciban de él dotes divinas, como sucede con el hierro que, por virtud recibida del imán, tiene la capacidad de atraer a su vez a otros hierros (Pomponazzi, 1567, p. 284).

Es probablemente la primera vez que se utiliza la metáfora del imán para definir un fenómeno de sugestión política. Como es bien sabido, a partir de finales del siglo XVIII, el magnetismo como dispositivo de dominación individual y colectiva se convirtió en objeto de espectáculo, pero también de reflexión (Cavalletti, 2011). Pomponazzi identifica las raíces de este fenómeno en individuos singulares, similares a los encantadores en cuanto a sus orígenes, facultades, operaciones, pero diferentes porque están investidos por un designio superior (“al advenimiento de una nueva Ley, los cuerpos celestes deben dar a luz hombres que sepan realizar acciones excepcionales”) (Pomponazzi, 1567, p. 284). Pomponazzi es sin embargo consciente de la ambivalencia de este poder y no deja de subrayar que a veces “hombres de padre y patria desconocidos, carentes de ciencia y de conciencia” llegan “a los más altos cargos” por voluntad superior oculta (Pomponazzi, 1567, p. 156). Por el mismo principio, por tanto, incluso un prestidigitador puede transformarse en profeta y reproducir, a escala política, el proceso de sumisión voluntaria que se establece entre paciente y curandero:

A veces [los encantadores] consiguen forzar la voluntad, como cuando se impide la capacidad de la razón [*ligata est vis rationis*]: en ese momento los hombres se comportan como bestias que se guían por objetos y no son dueños de sus actos; de hecho, en ese momento la voluntad ya no tiene dominio, sino que se vuelve bestial y esclava [*sed efficitur bestialis et serva*] (Pomponazzi, 1567, p. 192).

Como en los *Discursos* de Maquiavelo (I, 17), la imagen de la servidumbre voluntaria aparece aquí explícitamente. El *De incantationibus* como posible lectura directa o indirecta de La Boétie es, pues, una hipótesis que merece atención. Pero también hay que tener en cuenta otra posible mediación: la de Guillaume Postel como lector de Maquiavelo.

VI. “Homines christianos ad servitatem natos”

Como es bien sabido, el tratado de Pomponazzi, terminado en 1520, se imprimió póstumamente en Basilea en 1556, pero circuló antes en forma de manuscrito por toda Europa. Sin embargo, esta circulación es difícil de reconstruir porque muchos ejemplares fueron destruidos u ocultados (Regnicoli, 2011). Hace muchos años, Henri Busson trazó un cuadro fragmentario de la circulación del *De incantationibus* en Francia (Busson, 1930). La primera prueba cierta de su lectura se encuentra en *De orbis terrae concordia* (1544) del orientalista Guillaume Postel. El *De orbis* es un libro singular que profesa la utopía de un gobierno y una religión universales bajo el liderazgo del rey de Francia: un texto apocalíptico y visionario que considera, en una perspectiva global y comparativa, sociedades, costumbres y religiones (Wheeler, 2013). Postel cita a Pomponazzi para refutarle especialmente en lo que se refiere a la doctrina sobre la mortalidad del alma (Postel, 1544, p. 55). Pero el desacuerdo se refiere también al origen de los acontecimientos prodigiosos, que, según Postel, es siempre demoníaco (Postel, 1544, p. 47). En esta perspectiva, el *De orbis* habla de los encantadores. Según Postel, el fenómeno es universal: por ejemplo, está muy extendido en la India y en las tierras recientemente descubiertas por Magallanes en Oriente (Postel, 1544, p. 56). Además, el fenómeno es fundamentalmente político y religioso. Postel define al rey Salomón como un encantador que, como legislador, hizo un uso astuto del conocimiento de los demonios (“*quod vero fuerit incantator Solomon*”) (Postel, 1544, p. 167); en la categoría de encantamientos, también entran los milagros atribuidos al fundador del islam (Postel, 1544, p. 157, 222). Sobre este punto, Postel interpreta a Pomponazzi, quien, como hemos visto, incluye en la tipología de los encantadores, sin nombrarlos, a los legisladores (*legum conditores*): reyes y profetas que hacían uso de vaticinios y prodigios, ejerciendo una influencia sobre legiones de seguidores. Sea como fuere, se trata de un indicio nada desdeñable del interés por el encantador como figura política en la Francia de los años anteriores a la redacción del tratado de La Boétie.

El *De orbis* contiene también otra indicación importante, aunque ignorada: probablemente la primera cita francesa de Maquiavelo. Como es sabido, la versión francesa de los *Discursos* apareció en 1544 (Balsamo, 1999): Postel, que cita dos veces a su autor, ha leído, pues, la versión original publicada en 1532. Este dato es significativo no sólo porque permite anticipar la cronología de la recepción francesa de Maquiavelo: atestigua también el tipo de lectura que era posible en Francia en esa época. La primera cita aparece en el capítulo XIII del segundo libro, dedicado a una refutación del Corán (Postel, 1544, p. 157). Postel compara a Moisés y Mahoma, dos líderes políticos que hicieron alarde de una relación directa con Dios y provocaron la credulidad colectiva. Las similitudes entre ambos casos son numerosas y sorprendentes: Postel propone un examen más profundo de los prodigios que se les atribuyen para refutar las objeciones de los incrédulos (*impiorum*) que, sentados “en el trono de Maquiavelo” (“*in throno machiavellano sedentibus*”), tienden a asimilar ambas figuras (Postel, 1544, p. 166).

En los *Discursos* (I, 9), Maquiavelo incluye a Moisés, junto con Licurgo y Solón, en la lista de aquellos “quienes, atribuyéndose autoridad absoluta, hicieron leyes favorables al bien común” (Maquiavelo, 2011, p. 325). Como hemos visto, en *Discursos* I, 11, Licurgo y Solón figuran entre los líderes taumaturgos que, como Numa y Savonarola, recurrían a Dios para afirmar su autoridad ante el pueblo. El hecho de que Postel lea las figuras de Moisés y Mahoma en esta perspectiva es una demostración del carácter fuertemente inclusivo de la categoría política identificada por Maquiavelo. Y es también una señal de que, para un lector tan atento como Postel, los profetas taumaturgos fundadores de Estados mencionados por Pomponazzi se incluyen en esta misma categoría.

La segunda cita de los *Discorsi* se refiere de nuevo a la religión, en particular a la relación entre cristianismo y libertad política, que Maquiavelo desarrolla en *Discorsi*, II, 2 (Maquiavelo, 2011, p. 432-433). Maquiavelo sostiene que el cristianismo, mal interpretado, ha provocado un cambio político-antropológico al hacer posibles formas de sometimiento colectivo a una escala impensable en la antigüedad precristiana. Postel refuta esta tesis:

Pero Maquiavelo, el padre de los impíos [*impiorum parens*] dice que los cristianos, nacidos para la servidumbre [*homines christianos, ad servitutem natos*], no saben nada de libertad, y por eso no pueden suprimir a los

príncipes ni soportar a nadie, por injusto que sea su poder (Postel, 1544, p. 347).

Con certeza, Postel propone en *De orbis* una de las primeras interpretaciones de este controvertido capítulo. Maquiavelo subraya allí el carácter colectivo y voluntario del sometimiento: “los malvados” se sirven de la nueva religión (y de su imaginería específica) para imponer un pacto de sometimiento sin precedentes (“casi todos los hombres más dispuestos, para alcanzar el paraíso, a sufrir las injurias que a vengarlas”) (Maquiavelo, 2011, p. 433). El cristianismo, por tanto, como causa antropológica de alienación y sometimiento político. De hecho, al refutar a Maquiavelo, Postel parece ver en este mismo capítulo de los *Discursos* una de las matrices del fenómeno que unos años más tarde se definiría como “servidumbre voluntaria”. Se trata, pues, de una lectura históricamente disponible de Maquiavelo, que La Boétie pudo o no realizar con o sin la ayuda de Postel.

VII. “Je suis de ceux qui sentent très grand effort de l'imagination”

Entre los probables lectores de *De incantationibus* se encuentra Montaigne (Busson, 1930, p. 73). En el capítulo XXI de los *Essais* (“*De la force de l'imagination*”) Montaigne retoma la tesis de la imaginación transitiva (Montaigne, 1965, I, p. 168) y cita varios casos de curación psicósomática. Las “falsas promesas” del médico son indispensables para alimentar la confianza (*créance*) del paciente y favorecer una predisposición a la curación. Una imaginación predispuesta también permite explicar —en una escala de observación que ya no es individual sino colectiva— la creencia en los milagros:

Es verdad que el principal mérito de los milagros, las visiones, los encantos y estos efectos extraordinarios proviene del poder de la imaginación, que actúa principalmente contra los espíritus vulgares, más molestos. Su credibilidad ha sido tan arrebatada que creen ver lo que no ven [on leur a si fort saisi la créance qu'ils pensent voir ce qu'ils ne voient pas] (Montaigne, 1965, p. 162).

Según Busson, “sólo Pomponazzi ofreció a Montaigne una doctrina segura sobre este tema” (Busson, 1930, p. 73). Una conclusión que se puede compartir sobre todo porque la psicología de los “rudes”, que Pomponazzi desarrolla en *De incantationibus*, parece ser compartida por Montaigne (“*les âmes du vulgaire*”) como factor de explicación de los

milagros. La última parte de esta cita merece especial atención: “su credibilidad ha sido tan arrebatada que creen ver lo que no ven” (“*on leur a si fort saisi la créance qu'ils pensent voir ce qu'ils ne voient pas*”). Montaigne subraya, basándose probablemente en Pomponazzi, el poder mitopoiético de la imaginación popular, capaz de ver lo inexistente y de aceptarlo como objeto de veneración. Como se ha visto, La Boétie, expresa un juicio muy similar sobre la multitud que asiste, sin ver realmente nada, a la revelación de los reyes de Asiria (“la gente que, de buena gana, imagina cosas que no puede juzgar con la vista”). Es el signo de una probable convergencia sobre este punto, que a su vez encuentra confirmación en el clamoroso caso, descrito por Maquiavelo, de los florentinos que creen “sin haber visto cosa alguna extraordinaria que se lo hiciera creer” (Maquiavelo, 2011, p. 331).

En todos estos casos, la multitud es esencialmente una comunidad de percepción. Esta reducción de la multitud a una masa unida por un principio de unidad psíquica constituye el fundamento de la visión recurrente y terrible presente en el *Discurso de la servidumbre voluntaria*: “ver a un millón de hombres sirviendo miserablemente”; “ver a un número infinito de personas, no obedeciendo, sino sirviendo”; “si uno ve no cien, ni mil hombres, sino cien países, mil ciudades, un millón de hombres”. Probablemente sólo gracias al conocimiento de Pomponazzi (y de Maquiavelo) pudo La Boétie llegar a esta configuración específica de la multitud, constitutiva de la condición descrita como “servidumbre voluntaria”.

Ciertamente, es más difícil saber si La Boétie leyó *De incantationibus* o si conoció sus tesis a través de Montaigne. Una pista textual está quizás en los “milagros” de Pirro y Vespasiano que Pomponazzi cita como ejemplos para justificar el poder curativo atribuido por el pueblo a las reliquias o al toque de los soberanos taumaturgos (Pomponazzi, 1567, p. 47, 96). La Boétie informa de ambos, sucesivamente, como si consultara una única fuente (La Boétie, 2022, p. 49). Pero, sin duda, la huella más evidente del *De incantationibus* está en la interpretación decididamente política del encantamiento. El encantamiento es un tema que La Boétie comparte con Montaigne; sin embargo, en los *Essais*, el encantamiento se asocia a creencias y prácticas de tipo mágico y esotérico: maleficios, hechizos, sortilegios (Montaigne, 1965, p. 257). No es casualidad: en los mismos años, el médico holandés Johann Wier publicó dos tratados, rápidamente traducidos al francés, sobre el origen demoníaco y el poder de los hechizos (Wier, 1566 y 1567). Montaigne, que suspende el juicio sobre estos fenómenos,

nunca siente la tentación de vincularlos a la esfera política. A diferencia de La Boétie, en definitiva, la visión del encantador de vastas multitudes le es completamente ajena.

VIII. Las raíces modernas del populismo

Para concluir, quisiera proponer algunas pistas de reflexión. He partido del *ciurmatore*, encantador de serpientes y curandero ambulante, para analizar la politización que sufre esta figura típica del universo popular en el transcurso del siglo XVI. La hipótesis que seguimos es que la imagen del “Uno” como encantador de pueblos presente en el *Discurso de la servidumbre voluntaria* es una epifanía de este proceso. Los diferentes contextos que esta imagen enigmática nos permite identificar indican que el *Discurso* se inscribe, de manera original, en la larga tradición del poder curativo de los hechizos: al reconocer en el “Uno” las cualidades del encantador, La Boétie atribuye al hechizo una significación política e identifica en la relación encantador/encantados la clave de un pacto de subordinación sin precedentes. Si, en los fenómenos de encantamiento observables en la esfera terapéutica, la esperanza de curación requiere siempre la disposición favorable del paciente, la “servidumbre voluntaria” es la traducción de esta postura cuando el curandero-encantador se convierte en líder y el paciente-encantado en multitud. En esta variación de escala, el encantamiento como fenómeno político se produce cuando el líder se muestra capaz de realizar prodigios considerados creíbles por la multitud. La “servidumbre voluntaria”, en esencia, es la expresión de este pacto efímero de creencia.

Al señalar este nuevo tipo político, hemos visto que La Boétie no es un caso aislado. Maquiavelo y, sobre todo, Pomponazzi antes que él, dan testimonio del advenimiento de “hacedores de milagros” que, en determinadas circunstancias, pueden resultar ser fundadores de religiones, Estados o jefes militares. El recurso al prodigio, explica Maquiavelo, es indispensable para “asombrar” a la multitud, es decir, para crear el estado de ánimo necesario para acoger la autoridad y las medidas “extraordinarias” que emanan de ella. Esta banalización del prodigio en la práctica del gobierno de grandes agregados humanos constituye un hecho nuevo, que rompe con el modelo taumatúrgico tradicional asociado a los monarcas de derecho divino (Bloch, 1989). En la figura del encantador identificada por Maquiavelo, Pomponazzi y la Boétie, este modelo se presenta invertido: donde, en el primer caso, es la autoridad dinástica, ancestral y legítima la que genera la facultad de realizar

milagros, en el segundo es la capacidad de producir públicamente prodigios y asombro la que se convierte en prueba absoluta de autoridad, es decir, de relación directa con lo sobrenatural. Ninguno de los encantadores descritos por Maquiavelo (con la excepción de César Borgia) es taumaturgo por ser rey; en los diversos tipos de encantadores presentes en *De incantationibus*, Pomponazzi muestra que el poder de influir, incluso a gran escala, en la mente de los demás se encuentra esencialmente en individuos del pueblo. El pueblo, en efecto, tiende preferentemente a conceder confianza curativa a individuos que comparten sus miedos, creencias y esperanzas. Cualquiera que demuestre poseer el carisma para encantar (y curar) puede convertirse en gobernante de multitudes.

El encantador de multitudes es, pues, un nuevo tipo político resultante de una inversión del modelo taumatúrgico descrito por Marc Bloch en su obra clásica (1924) sobre el poder curativo atribuido a los reyes de Francia e Inglaterra. En varios aspectos podemos asemejar la figura del encantador al tipo de poder definido como “carismático” por Max Weber. En *Economía y sociedad*, Weber explica que entre los atributos del modelo carismático figura el reconocimiento del carisma por parte de quienes están sometidos a la autoridad que pretende poseerlo: el reconocimiento implica una prueba y la prueba es “originalmente siempre un milagro” (Weber, 1961, I, p. 238). Carismático, por tanto, porque es ante todo taumatúrgico. Aunque contemporáneas, las investigaciones de Weber y Bloch no se cruzaron. Desde una perspectiva antropológica, Weber identifica los orígenes del poder carismático en la devoción particular que algunas sociedades atribuían a los “profetas”, a los “individuos dotados de sabiduría terapéutica o jurídica”, a los “duques de caza” y a los “héroes de guerra”. Por su parte, Bloch inscribe el modelo histórico-antropológico de los reyes taumaturgos en una perspectiva *longue durée* al recordar la “fuerza de las ilusiones colectivas” en la historia de las sociedades humanas (Bloch, 1989, p. 328). El paralelismo entre estas dos investigaciones que sitúan el milagro en el centro del enigma del poder de subyugar no deja de ser sorprendente. A pesar de la referencia común a las “sociedades primitivas” (Weber, 1961, p. 239; Bloch, 1989, pp. 40-41), este modelo político es, como hemos visto, distinguible y operativo ya en el siglo XVI. Sus raíces se encuentran tanto en los debates académicos sobre el poder terapéutico de la palabra y la imaginación como en las creencias y prácticas ancestrales de la medicina callejera. La figura del encantador-sanador, de la que Maquiavelo,

Pomponazzi y La Boétie fueron los primeros en dar cuenta desde distintos ángulos, resume los rasgos esenciales de este nuevo tipo político híbrido.

¿Es posible establecer una relación entre la aparición de esta figura y el objeto que definimos genéricamente como “populismo”? En la vasta bibliografía dedicada a este fenómeno contemporáneo, prácticamente no existen estudios que intenten indagar en sus raíces modernas (Portinaro, 2013; Palano, 2019). Sin embargo, varios elementos parecen legitimar este enfoque. En una reciente síntesis dedicada a la relación entre populismo y religión, José Pedro Zúquete, subraya el carácter taumatúrgico de los movimientos populistas: “los movimientos populistas religiosos sirven para reencantar el mundo y mostrar la creencia de que la agencia humana y la divina están interrelacionadas” (Zúquete, 2017, p. 460). “Reencantar” (en el sentido weberiano de re-sacralizar la política, sino también de seducir al pueblo) es la tarea primordial de los líderes populistas que, para ello, deben necesariamente mostrar una relación privilegiada con figuras salvíficas más que humanas (“avatares de la esencia de las respectivas comunidades”) (Zúquete, 2017, p. 458). Por ejemplo, es bien conocida la referencia fundacional a Juana de Arco en el caso del populismo francés de extrema derecha. Ni puede pasar desapercibida la invocación a “las fuerzas que vienen del cielo” en el discurso del recién elegido presidente de Argentina¹¹. Como Numa, el arquetipo maquiaveliano, el líder populista, promotor de reformas “extraordinarias”, debe ofrecerse como mediador de realidades distantes y aparentemente incomparables.

En esta perspectiva, la figura del encantador-taumaturgo, príncipe de multitudes, identificada por Maquiavelo, Pomponazzi y La Boétie, adquiere el valor de un síntoma respecto a algo ya existente pero destinado a amplificarse. A partir de entonces, esta figura dos caras de líder, tanto más arraigada en el pueblo y en sus creencias como intermediario de lo divino, constituye una posibilidad latente de la cultura política occidental. Reconstruir el desarrollo de este fenómeno, en parte subterráneo, no es fácil. En parte coincide con la historia del profetismo político, de los numerosos profetas (o pseudoprofetas) atestiguados tanto en círculos católicos como protestantes (Lodone, 2021; Polizzotto, 1994; Dürr, 2005; Burkardt, 2016). Los caminos y contornos de estas figuras carismáticas se desdibujan desde

¹¹ Ver <https://www.lanacion.com.ar/politica/elecciones-2023-las-frases-mas-destacadas-del-primer-discurso-de-javier-milei-como-presidente-electo-nid19112023/>

un punto de vista biográfico y a veces iconográfico (Gentilcore, 2006, p. 28)¹² con los de los encantadores. Por ejemplo, la historia de Davide Lazzaretti, el “Mesías de l’Amiata” (1834-1878), cochero autoproclamado heredero de la “sangre de Pipino” rey de Francia, elevado a la categoría de profeta y fundador de una república, presenta rasgos que permiten releerla, en una perspectiva secular, a la luz del modelo definido en este artículo (Pitocco, 2005; Multon, 2001, 2002; Bosc, 2013). Otros casos, algunos de ellos recientes y clamorosos, podrían sin duda enriquecer esta lista inagotable, *“come schiera che scorre sanza freno”*.

¹² Véase el grabado titulado “El charlatán”, de Bernardino Mei, de Siena (1656), representado en la Piazza del Campo de Siena como un profeta bíblico.

Referencias bibliográficas

- Aristotele (2015). *Etica nicomachea*. Milán: Bompiani.
- Aristotele (1560). *Ethicorum ad Nicomachum libri Decem*. Cum Donati Acciaoli florentini commentariis. Lugduni: Apud Antonium Vincentium.
- Avicenna latinus (1986). *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. Leuven: Brill.
- Balestrieri, Giovanni G. (2014). Grandi e popolo. En *Enciclopedia Machiavelliana* https://www.treccani.it/enciclopedia/grandi-e-popolo_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/).
- Balsamo, Jean (1999). Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy. La Boétie et Machiavel. *Montaigne Studies*, (11), 5-27.
- Bausi, Francesco (2014). Rime sparse. En *Enciclopedia machiavelliana* https://www.treccani.it/enciclopedia/rime-sparse_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/).
- Benivieni, Antonio (1507). *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis*, Florentiae.
- Bloch, Marc (1989). *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra* (1924). Turin: Einaudi.
- Bosc, Oliveir (2013). Foules, âge d'or et apocalypse à travers l'affaire Lazzaretti. Contribution à une archéologie du populisme. Mil neuf cent. *Revue d'histoire intellectuelle*, (31), 101-115.
- Burkardt, Albrecht (2016). Une économie du faux: impostures et fraudes pieuses entre pratiques et fictions (Moyen Âge-Époque moderne). En Burkardt, Albrecht (ed.), *L'économie des dévotions*. Rennes: Presses universitaires de Rennes (<https://books.openedition.org/pur/45367>).
- Busson, Henri (1930). Introduction. En Pomponazzi, P., *Les Causes des merveilles de la nature ou Les enchantements*. Paris: Les éditions Rieder.
- Cattani, Andrea (s.d.). *Andreae Cattanii Imolensis Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum*. s.l.
- Cavaillé, Jean-Pierre (1988). Langage, tyrannie et liberté dans le Discours de la servitude volontaire d'Étienne de la Boétie. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, (72), 3-30.
- Cavalletti, Andrea (2011). *Suggestione. Potenza e limiti del fascino politico*. Turin: Bollati Boringhieri.
- Colombero, Carlo (1979). Andrea Cattaneo. En *Dizionario Biografico degli Italiani*, 22 ([http://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-cattaneo_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-cattaneo_(Dizionario-Biografico))).
- D'Abano Pietro (1548). *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur*. Venezia: Giunti.
- De Boer, Sander W. (2013). *The science of the soul: the commentary tradition on Aristotle's «De anima» c.1260-c.1360*. Leuven: Leuven University Press.
- Delaurenti, Béatrice (2007). *La puissance des mots. «Virtus verborum». Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Age*. Paris : Les éditions du Cerf.

- De Martino, Ernesto (2022). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Turin: Einaudi.
- Dürr, Renate (2005). Prophetie und Wunderglauben – zu den kulturellen Folgen der Reformation. *Historische Zeitschrift*, (281), 3-32.
- Garin, Eugenio (1950). *Dal Medioevo al Rinascimento*. Florencia: Sansoni.
- Garin, Eugenio (1970). *Dal Rinascimento all'Illuminismo*. Pisa: Nistri-Lischi.
- Garzoni Tommaso (1996). *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*. II. Florencia: Olschki.
- Gentilcore, David (2006). *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Gerbier, Laurent (2016). Come accostare Machiavelli e La Boétie? *Storia del Pensiero Politico*, (5), 183-202.
- Geuna, Marco (2020). Machiavelli, la «variazione delle sette» e la critica al Cristianesimo. En Cappelli, Guido. (ed.), *Al di là del Republicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato* (pp. 189-244). Nápoles: Unior Press.
- Gigliani, Guido (2010). Il cielo sopra l'Aquila: Pietro Pomponazzi su immaginazione e devozione popolare. En Sgarbi, Marco (ed.), *Pietro Pomponazzi: tradizione e dissenso* (pp. 271-283). Florencia: Olschki.
- Goodmann Lenn E. (2006). *Avicenna*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- La Boétie Étienne de (2022). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Libros del Zorro Rojo.
- Landucci, Luca (1883). *Diario fiorentino dal 1450 al 1516. Continuato da un anonimo fino al 1542*. Florencia: Sansoni.
- Landi, Sandro (2020). I due corpi della moltitudine. Su un concetto chiave della critica machiavelliana. *Storia del Pensiero Politico*, (9), 365-392.
- Landi, Sandro (2022). *La mirada de Maquiavelo. Un ensayo desde la historia intelectual*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lefort, Claude (2002). "Le nom d'Un". En La Boétie, É. de, *Le discours de la servitude volontaire* (pp. 269-335). Paris: Payot.
- Lodone, Michele (2011). Savonarola e Machiavelli: una nota su Discorsi I, 11. *Interpres*, (30), 284-298.
- Lodone, Michele (2021). *I segni della fine. Storia di un predicatore del Rinascimento*. Roma: Viella.
- Maquiavelo, Nicolás (2011). *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castracani; Discursos sobre la situación de Florencia*. Juan Manuel Forte Monge, Antonio Hermosa Andújar, Miguel Saralegui Benito (Eds.) Madrid: Gredos.
- Maquiavelo, Nicolás (1962). *Istorie fiorentine*. Gaeta, F. (ed.), Milán: Feltrinelli.
- Maquiavelo, Nicolás (1964). *Opere letterarie*. Blasucci, L. (ed.), Milán: Adelphi.

- Maquiavelo, Nicolás (2022). *Lettere*. II. Roma: Salerno editrice.
- Martelli, Mario (1998). "Machiavelli e Savonarola". En Garfagnini, G.C. (ed.), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia* (pp. 67-89). Florencia: Sismel.
- Mattei, Eugenia (2015) Una pietosa crudeltà: la figura de César Borgia en Nicolás Maquiavelo. *Papeles de Trabajo*, 9 (15), 124-149.
- Molho, Antony, Sznura, Franek (eds.) (1986). *Alle bocche della piazza. Diario di un anonimo fiorentino (1382-1401)*. Florencia: Olschki.
- Montaigne Michel de (1965). *Essais. I*. Paris: Gallimard.
- Multon, Hilaire (2001). Les marges du christianisme au XIXe siècle: l'exemple de David Lazzaretti, prophète du Monte Amiata (1834-1878). *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, (113), 369-423.
- Multon, Hilaire (2002). Catholicisme intransigent et culture prophétique: l'apport des archives du Saint-Office et de l'Index. *Revue historique*, (621), 109-137.
- Palano, Damiano (2019). L'invenzione del populismo. Note per la genealogia di un concetto «paranoico». *Storia del pensiero politico*, (8), 273-296.
- Panichi, Nicola (1998). «Enchantés et charmés par le nom seul d'un». Linguaggio e tirannia nella servitute volontaria di Étienne de la Boétie. *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, (18), 351-377.
- Perrone Compagni, Vittoria (2013). Maghi, demoni, profeti: alcuni temi del *De incantationibus*. En Pomponazzi, P. *Le incantazioni* (pp. 9-84). Pisa: Edizioni della Normale.
- Perrone Compagni, Vittoria (2015). Pietro Pomponazzi. *Dizionario Biografico degli Italiani*, 84, ([www.treccani.it/enciclopedia/pietro-pomponazzi_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-pomponazzi_(Dizionario-Biografico))).
- Piro, Francesco (2005). Sull'antropologia dei rudes prima di Vico. Immaginazione, credulità, passionalità. *Laboratorio dell'ISPF*, (1), 337-369.
- Pitocco, Franco (2005). Davide Lazzaretti. *Dizionario Biografico degli Italiani*. 64, (https://www.treccani.it/enciclopedia/davide-lazzaretti_%28Dizionario-Biografico%29/).
- Polizzotto, Lorenzo (1994). *The elect nation: the Savonarolan movement in Florence, 1494-1545*. Oxford: Clarendon Press.
- Pomponazzi, Pietro (1567). *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*. Basilea: Ex officina Henricpetrina.
- Pomponazzi, Pietro (2013). *Le incantazioni*, V. Perrone Compagni (ed.). Pisa: Edizioni della Normale.
- Portinaro, Pier Paolo (2013). "Ethnos" e "Demos". Per una genealogia del populismo. *Meridiana*, (77), 47-65.
- Postel, Guillaume (1544). *De Orbis terrae concordia*. Basilea: J. Oporinus.
- Regnicoli, Laura (2011). *Processi di diffusione materiale delle idee: i manoscritti del De incantationibus di Pietro Pomponazzi*. Florencia: Olschki.
- Roman, Sébastien (2020). L'Antiquité et la culture humaniste au XVIe siècle: Étude comparative de Machiavel et de La Boétie. *Archives de Philosophie*, (83), 103-120.

- Siraisi, Nancy G. (2001). *Medicine & the Italian Universities 1250-1600*. Leiden, Boston-Colonia: Brill.
- Siraisi Nancy G., Bresadola, Marco (2001). Segni evidenti, teoria e testimonianza nelle narrazioni di autopsie del Rinascimento. *Quaderni storici*, (36), 719-744.
- Thorndike, Lynn (1941). *A History of Magic and Experimental Science*, V. New York: Columbia University Press.
- Visentin, Stefano (2019). «O jugo que por si mesmo è colocado em suo pescoço». Maquiavel e a servidão voluntária da multidão. En Adverse, Helton Adverse y Gabriel Caro Pancera (eds.), *As facies de Maquiavel. Historia, republica, corrupção* (pp. 167-178). Belo Horizonte: Editora D'Placido.
- Wheeler, Brannon (2013). *Guillaume Postel and the Primordial Origins of the Middle East. Method & Theory in the Study of Religion*, (25), 244-263.
- Weber, Max (1961). *Economia e società*, I. Milán: Edizioni di Comunità.
- Wier, Johann (1566). *De Praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri V*. Basilea: J. Oporinum.
- Wier, Johann (1567). *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries, pris du latin de Jean Wier et faits françois par Jaques Grévin*. Paris: J. Du Puys.
- Wier, Johann (1579). *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, sorcières et empoisonneurs, des ensorcelez et démoniaques et de la guérison d'iceux*. Paris: Jaques Chouet.
- Zambelli, Paola (1996). "L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica o transitiva". En Zambelli, P., *L'ambigua natura della magia* (pp. 53-75). Venecia: Marsilio.
- Zuquete, José P. (2017). Populism and religion. En Rovira Kaltwasser, Cristóbal, Taggart, Paul, Ochoa Espejo, Paulina, Ostiguy Pierre (eds.), *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 445-466). Oxford: Oxford University Press.