

«Conoscere a fondo le pessime arti  
de' maliardi, per potersene guardare,  
e difendere».  
Sulla censura di alcuni trattati demonologici  
di *Michaela Valente*

In quelli della magia e della stregoneria s'era internato di più, trattandosi, dice il nostro anonimo, di scienza molto più in voga e più necessaria, e nella quale i fatti sono di molto maggiore importanza, e più a mano, da poterli verificare. Non c'è bisogno di dire che, in un tale studio, non aveva mai avuta altra mira che d'istruirsi e di conoscere a fondo le pessime arti de' maliardi, per potersene guardare, e difendere. E, con la scorta principalmente del gran Martino Delrio (l'uomo della scienza), era in grado di discorrere *ex professo* del maleficio amatorio, del maleficio sonnifero, del maleficio ostile, e dell'infinita specie che, pur troppo, dice ancora l'anonimo, si vedono in pratica alla giornata, di questi tre generi capitali di malie, con effetti così dolorosi.

Così, nella panoramica sulla biblioteca di don Ferrante, Alessandro Manzoni metteva in primo piano la presenza di libri di magia e demonologia, irrinunciabili ausili nella vita quotidiana, per la frequenza di malefici. Su quelle opere Ferrante si era concentrato ma, come precisava prudentemente, soltanto per potersi difendere e si escludeva dunque categoricamente che intendesse in alcun modo entrare in possesso di informazioni per porre in atto quei malefici così diffusi. Per acquisire preziose informazioni, aveva eletto a maestro il gesuita Martin Antonio Del Rio che con le sue *Disquisitiones magicae* rappresentava una preziosa fonte del sapere demonologico ortodosso. Partendo da questa immagine manzoniana, che rivela la fortuna, l'importanza e la diffusione dei trattati demonologici nella cultura italiana tra XVI e XVIII secolo, mi propongo così di ricostruire le vicende che portarono, dalla seconda metà del Cinquecento a metà Seicento, alcuni trattati demonologici a finire nel mirino delle congregazioni dell'Indice e del Sant'Ufficio.

Dopo gli studi pionieristici di Firpo e Rotondò<sup>1</sup> e la monumentale impresa coordinata da de Bujanda<sup>2</sup>, grazie all'apertura degli archivi romani dell'Inquisizione e dell'Indice, la questione della censura ecclesiastica è stata esaminata con attenzione agli aspetti istituzionali e culturali espliciti o impliciti<sup>3</sup>. Sono così stati indagati temi ampi e di lungo periodo come la questione del rapporto con la letteratura o con le Sacre Scritture, ma

anche con le opere di diritto, di carattere devozionale e con le opere storiche<sup>4</sup>. Allo stesso modo sono state prese in considerazione le conseguenze dell'esistenza di un apparato censorio sulla produzione e sulla circolazione delle opere; si è dato spazio anche all'aspetto dell'autocensura, sebbene questo possa essere esaminato prevalentemente su base indiziaria e congetturale<sup>5</sup>.

Da questi studi appare ormai chiaro come i primi anni di lavoro della congregazione del Sant'Ufficio siano stati rivolti a fronteggiare l'emergenza ereticale, mentre successivamente l'attenzione si sarebbe concentrata su magia e stregoneria e su vari aspetti della vita quotidiana; allo stesso modo, per quanto riguarda la circolazione libraria, prima il Sant'Ufficio cercò di impedire la diffusione di testi eterodossi e poi si interessò anche dei libri magici e demonologici, congiuntamente alla battaglia contro l'astrologia<sup>6</sup>. Preliminare è la distinzione tra libri magici (che trattano di magia naturale o demoniaca) e demonologici: tra i primi possiamo considerare quei testi come la *Clavicula Salomonis* o la *Steganographia*, che ebbero un'ampia e continua circolazione, mentre tra i trattati demonologici, anche in virtù della loro varietà, si possono annoverare quelle opere che seguirono il canone del *Malleus maleficarum*, quindi per lo più rivolti ad esaminare l'attività dei demoni e dei loro adepti al fine di poterli combattere<sup>7</sup>. Benché corazzati dietro un'imponente e spesso solida armatura teologica e filosofica, i demonologi cedevano, dopo abbondanti citazioni dotte, alla necessità di confutare usi e abusi di pratiche magiche diffuse, narrandone il procedimento. In questo modo, si poteva correre il rischio di ricadere nella fattispecie prevista sin dalle regole dell'Indice *per Patres a Tridentina synodo delectos concinnitae et a Pio Papa IV comprobatae*. Insieme alle opere degli eretici, era stata prevista, al nono punto, la proibizione degli scritti che trattavano di scienze occulte:

libri omnes et scripta geomantiae, hydromantiae, aeromantiae, pyromantiae, oniromantiae, chiromantiae, necromantiae, sive in quibus continentur sortilegia, veneficia, auguria, auspicia, incantationes artis magicae, prorsus reiiciuntur<sup>8</sup>.

Sin dall'inizio della politica censoria, dunque, a molti ecclesiastici risultò chiaro che involontariamente i trattati demonologici ponevano la medesima questione delle opere di controversia dottrinale: mentre queste ultime intendevano confutare le teorie degli eretici, ne diffondevano il "veleno", allo stesso modo, i trattati demonologici, pur volendo combattere magia e stregoneria come pure la superstizione, ne svelavano presupposti, metodi e pratiche<sup>9</sup>. Questo paradossale effetto riguardava tutte le opere anche quelle considerate più saldamente ortodosse come quella del gesuita Pereira.

È necessario dunque fare un passo indietro. A cavallo tra Quattro e Cinquecento, la magia naturale e la magia demoniaca rientravano nel quotidiano ricorso al soprannaturale, nel tentativo di scoprire i segreti occulti della natura e perciò le pratiche magiche nei loro vari aspetti ed obiettivi erano molto diffuse nella società europea senza significative differenze tra ceti privilegiati e non<sup>10</sup>. L'astrologia godeva di un notevole statuto scientifico, come ormai è noto grazie ai pionieristici studi di Eugenio Garin, e pure pronostici e oroscopi erano strumenti adottati dai sovrani europei per prendere decisioni capitali<sup>11</sup>, vere e proprie armi di propaganda politica e, dopo l'irrompere della Riforma, anche religiosa, armi che creavano scenari che incidevano profondamente sull'immaginario collettivo<sup>12</sup>.

In questo universo culturale, ripopolato da demoni con la riscoperta di platonismo e neoplatonismo, la Chiesa di Roma intraprende il processo di criminalizzazione e successiva demonizzazione della magia già a metà Quattrocento, sebbene gli effetti concreti di questo cambiamento sarebbero stati avvertiti in tempi molto più lontani. All'origine di questa decisione romana c'era il rifiuto e la condanna di ogni arte o scienza che cercasse di trovare una soluzione che escludesse l'intervento divino: agli occhi di molti, sembrò che la partita in gioco coinvolgesse l'intero sistema di premi e punizioni su cui si fondava la Chiesa di Roma, un sistema che poteva vacillare, se non crollare, con la messa in discussione della funzione mediatrice del clero anche nella lettura dei segni divini lasciati nella natura. Si considerava l'insidia demoniaca presente ovunque.

In questa prospettiva, è opportuno ricordare l'intervento del Concilio Lateranense V contro la diffusione delle pratiche magiche e l'esortazione di Querini e Giustiniani, nel *Libellus ad Leonem Decimum* (col. 680 e 684) a bruciare tutti i libri che trattavano di divinazione, ribadendo così la condanna risoluta di ogni forma di superstizione, quella che l'Aquinate aveva definito il vizio contro la religione<sup>13</sup>.

Parallelamente era fiorita la polemica contro l'astrologia condotta da un alfiere come Giovanni Pico della Mirandola – oggetto di mirabili analisi cui si rimanda per ogni approfondimento<sup>14</sup>; inoltre, fondamentale per seguire il percorso che avrebbe condotto alla criminalizzazione di ogni forma di divinazione e magia è l'analisi del *De praenotione* (1505) di Giovan Francesco Pico<sup>15</sup>, che irrideva coloro che pensavano di possedere una qualsiasi capacità di prevedere il futuro<sup>16</sup>, giudicandoli vittime di Satana. Come ha osservato Zambelli, Pico aveva colto gli aspetti centrali su cui si sarebbero concentrati demonologi e inquisitori successivamente: attraverso la condanna dell'astrologia e di ogni forma di divinazione, si voleva andare a colpire il ponte costruito tra credenze dotte e popolari, un processo che il filosofo denunciò nella *Strix*<sup>17</sup>. Si andava quindi affer-

mando l'impossibilità di ammettere una distinzione tra magia naturale e magia demoniaca. La strega e il mago erano sinistramente equiparati e cultura alta e cultura popolare sollecitati a liberarsi dell'elemento magico, anche perché molte tracce rivelavano la pericolosa coesistenza di magia e religione: significativo il caso del prete modenese Guglielmo Campana<sup>18</sup>. Per raggiungere questo obiettivo, per porre un argine alla pratica magica, la Chiesa di Roma intervenne in diversi modi, visto il grande successo dei trattati magici e ancor di più di quelli demonologici, a maggior ragione con gli strumenti potenziati dall'istituzione della congregazione dell'Indice, dopo la parentesi dovuta alla Riforma<sup>19</sup>. Però la scure dell'Indice e del Sant'Ufficio si abbatté soltanto su alcune opere e ciò induce a interrogarsi sulle ragioni di questa scelta. Come vedremo, la condanna non deriva dal fatto che queste opere fossero state scritte o tradotte nelle lingue vernacolari poiché vi furono diversi trattati come quello di Nicholas Remy o di Henry Boguet, ma anche quello di Peter Binsfeld, che non furono neanche presi in esame, o trattati come il *Serraglio degli stupori* di Tommaso Garzoni, in cui certo non si lesinavano dettagli e ricette. Basti ricordare che il *Malleus maleficarum*, primo manuale della caccia alle streghe, che poté contare su varie edizioni (ma non traduzioni italiane), non fu mai messo in discussione, nonostante contenesse episodi e metodi superstitiosi di cui si sarebbe potuto fare uso. Si osservi poi che l'intera produzione demonologica segue la medesima costruzione basata su fonti scritturistiche e patristiche e inframmezzata da vasti repertori di *exempla* tratti dalle fonti più disparate. In questo modo, si rispondeva alle esigenze di una comunicazione efficace e impressionante, che rese il mercato delle opere demonologiche assolutamente fiorente. La frattura del cristianesimo non ebbe invece pesanti conseguenze su questo genere di opere poiché, come è stato acutamente osservato e riscontrato da Stuart Clark, il patrimonio essenziale di riferimento non risultò investito dalla polemica della Riforma, facendo sì che non si creasse una demonologia riformata distinguibile da quella cattolica<sup>20</sup>.

Di fronte alla diffusione tra i ceti meno abbienti di quelle superstizioni soprattutto della magia d'amore e della magia per scoprire i tesori (le due competenze più richieste, come si evince dai documenti inquisitoriali), la Chiesa di Roma decise di intervenire, ma soltanto alcuni trattati demonologici finirono sotto la lente inquisitoriale e censoria, osservati con scrupolo e talvolta accusati di contribuire a diffondere segreti che avrebbero dovuto invece sconfiggere<sup>21</sup>.

Attraverso i casi di censura o proibizione che presento si ha la possibilità di analizzare l'opera delle congregazioni da un altro punto di vista: le vicende di autori cattolici, addirittura ecclesiastici, procedettero parallelamente a quelle di chi, invece, da Roma si era allontanato. In via

preliminare è opportuno osservare che la questione non si limitò alle opere tradotte o scritte nelle lingue vernacolari, sebbene queste rappresentassero un'ulteriore minaccia perché potevano finire nelle mani (o sarebbe meglio dire nelle orecchie) addirittura dei semplici e delle donne<sup>22</sup>.

Dapprima l'azione censoria della Chiesa e delle due congregazioni del Sant'Ufficio e dell'Indice si indirizzò contro quegli autori incalzati da una fama che superava di gran lunga ogni loro reale attività. È il caso di Cornelio Agrippa e di Tritemio. Sul primo gravava pesantemente il ritratto delineato da Paolo Giovio, che aveva raccolto e ordinato tutte le voci su quel personaggio controcorrente e prontamente messo al bando<sup>23</sup>. Sul secondo circolavano insistenti accuse di magia, ma poi finirono nel mirino anche le opere di Pietro d'Abano e Girolamo Cardano<sup>24</sup>.

Così sebbene nessuna delle due principali opere di Agrippa, il *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium* e il *De occulta philosophia*, possano essere considerate demonologiche, queste avevano suscitato già fuori dalla penisola italiana la reazione censoria della Facoltà di Teologia di Lovanio prima e poi quella della Sorbona. Le varie fasi della condanna romana sono state ricostruite da de Bujanda e da Baldini e Spruit più recentemente: basti qui ricordare che Agrippa figura tra gli autori della prima classe<sup>25</sup>. Del *De vanitate*, opera che era stata tradotta in italiano<sup>26</sup>, esiste una censura di Giovanni Battista Antonelli, che individua i punti controversi e chiaramente offensivi o lesivi della dignità ecclesiastica come il celebre capitolo contro gli inquisitori<sup>27</sup>. Molto diverso è il caso del *De occulta philosophia*, poiché era pressoché impossibile immaginare un intervento espurgatorio soprattutto in presenza del famigerato quarto libro (che non era però di pugno di Agrippa), ma che gli aveva attirato contro i furori persecutori per il carico di pratiche superstiziose che conteneva. Nonostante la difesa di Wier, che aveva escluso la paternità di Agrippa rispetto al quarto libro, l'idea che questo fosse parte integrante del *De occulta philosophia* rimase a lungo<sup>28</sup>. Addirittura a fine secolo, nel 1599, Francesco Benni, vescovo di Scala, riteneva che Agrippa avesse scritto due opere, il *De occulta philosophia naturali* e il *De occulta philosophia supernaturali*. In una lettera scritta da Gradisca, il 14 giugno 1599, faceva presente alla congregazione del Sant'Ufficio la richiesta di licenza di lettura da parte di un nobile:

E perche esso Agrippa ha fatto due opere, l'una intitolata de occulta philosophia naturali, l'altra De occulta philosophia supernaturali, e dimandando questo nobile tal licenza, giudicai al primo tratto fosse la naturale come quella ch'è molto commune, e familiare in Germania, che solamente contiene de' segreti d'erbe, di piante, de' minerali d'animali, o simili cose più tosto curiose che contra la Santa fede, mi risolsi a scrivere [...] dubitando di non essere ingannato mi feci portare il libro, e trovai che non era altrimenti l'occulta filosofia naturale ma

bene la sopranaturale libretto pieno di molti incantesimi, e caratteri superstitiosi si che l'ho voluto abbruciare in sua presenza<sup>29</sup>.

Il caso di Agrippa mostra come l'intervento censorio scaturisca dalla fama dell'autore, prima che dal contenuto dell'opera.

Un destino analogo a quello d'Agrippa colpì un personaggio davvero particolare della cultura tardo-rinascimentale italiana, Giovan Battista Della Porta, di cui è difficile dare una definizione precisa visto il suo eclettismo che lo portò a occuparsi di molti aspetti dello scibile umano, compreso il teatro<sup>30</sup>. Nel 1558 egli pubblicò un'opera, la *Magia naturalis*, che poté contare su una discreta diffusione: un successo quasi inatteso che fu però amaramente pagato<sup>31</sup>. Tra le più disparate informazioni che Della Porta aveva raccolto, compariva infatti la ricetta dell'unguento con cui le streghe si cospargevano prima di recarsi al sabba. Poco importò che la ricetta fosse inserita nell'ambito della testimonianza diretta che rivelava, senza ombra di dubbio, l'infondatezza delle affermazioni della presunta strega. Il fatto che si riportassero ingredienti e istruzioni fu sufficiente per far sì che quell'edizione finisse all'Indice e per costringere l'autore a ritrattare e a liquidare il suo interesse come frutto di immaturità giovanile. Di certo la condanna fu provocata dalla grande eco che rimbalzò per tutta Europa. Delle conclusioni cui era pervenuto Della Porta scrissero anche, con intenzioni diverse, Johann Wier, nel *De praestigiis* sin dalla prima edizione, per plaudire alla confutazione dell'aportiana e Jean Bodin, accusando violentemente il napoletano di aver diffuso la ricetta<sup>32</sup>.

L'idea che alcuni lettori potessero andare a cercare istruzioni utili per i propri fini, che animava la strategia repressiva delle due congregazioni, trovava continue conferme nei procedimenti inquisitoriali. Dalla deposizione di Felice Gagliardo del luglio 1606 apprendiamo infatti che, durante la detenzione con Cristoforo Pflug e Tommaso Campanella, alla ricerca di un espediente per riuscire a evadere, si erano convinti che questo potesse essere trovato tra le pagine del *De praestigiis* di Wier:

Haveriamo trovato per mezzo di quel libro modo de uscire liberi dal Castello. Et così per havere tal libro, commesimo ad uno che andava vestito da prete con veste lunga, che si faceva chiamare se mal non ricordo se faceva chiamare [sic] Don Vito [...] il quale serviva detti todeschi in portare lettere, et fare negotij, et questo hebbe pensiero, et li fu commesso da detti todeschi, che cercasse di trovare ad ogni modo detto libro per le librerie de Napoli. Et dopo otto giorni portò tal libro alli todeschi predetti, [...] ne copiammo la Menomachia tantum, et tenemmo in nostro potere quello libro da quindici giorni, e fu poi restituito al detto don Vito, et detti todeschi per uscire dal detto castello cercorno un secreto che dicevano essere in detto libro, di trasformare li visi, et non ritrovando tal secreto, un giorno lo detto Christoforo dentro la nostra camera tenendo in mano detto libro fece un circolo con un carbone d'legno ordinario che era in camera,

et vi pose dentro del circolo in genochioni esorzizando, et invocando il demonio conforme stava scritto nel libro che teneva in mano<sup>33</sup>.

Nonostante lo scetticismo poi dichiarato da Gagliardo («Vero è che dette cose di magarie, et necromantie, et operationi del demonio, mai le credei, né tenni per vere, ma desiderai saperle, et monstrai di saperle per essere tenuto in reputatione dalla gente»<sup>34</sup>), il desiderio di evadere e la curiosità di verificare la realtà di certe credenze avevano spinto a procurarsi l'opera<sup>35</sup>.

Curioso il destino di Johann Wier: medico, aveva provato a smontare le credenze della sua epoca, pur essendovi ancorato, riuscendo anche a dimostrare la fallacia di alcune di esse. Ma la sua opera, il *De praestigiis daemonum*, fu inclusa per la prima volta nell'Indice di Anversa e Liegi del 1569<sup>36</sup>, provvedimento cui fece seguito poi un *Aviso alli librari* predisposto dal Maestro di Sacro Palazzo, Paolo Costabili nel 1574<sup>37</sup>. Soltanto nell'agosto del 1583, la congregazione dell'Indice si occupò di Wier e della sua opera<sup>38</sup> e il 13 il medico fu inserito tra gli autori di prima classe<sup>39</sup>. Nell'Indice sistino, così come in quello sisto-clementino, si legge *Ioannis Vieri Medici Libri quinque de Praestigiis Daemonum, incantationibus & veneficiis*, ma con la clausola *Donec iuxta earumdem regularum forma recognoscantur, & approbentur*<sup>40</sup>, mentre nell'Indice clementino del 1596 si condanna *omnino* sempre nell'edizione in cinque libri<sup>41</sup>. Nonostante quest'ultimo provvedimento, nel 1583 l'agostiniano Cherubino da Verona presentò un'espurgazione, che merita attenzione perché rivela un latente scetticismo da parte ecclesiastica nei confronti dell'accusa di stregoneria considerata più spesso frutto di credenze superstiziose che di reale azione demoniaca<sup>42</sup>. In estrema sintesi, sulla base di argomentazioni mediche, giuridiche, filosofiche ed esegetico-scritturistiche, Wier aveva sostenuto che le streghe, vittime dell'azione demoniaca, non potessero essere condannate a morte, al contrario dei maghi, che si ponevano da pari nei confronti dei demoni. Come egli aveva affermato orgogliosamente, grazie alla sua opera, molti magistrati avevano posto fine a quella strage di innocenti, accogliendo le sue istanze. Certamente si tratta di conclusioni che trovavano adesione da parte di dotti europei anche in quelli che militavano tra le schiere del papa.

Ancora a segnare la ferrea volontà di sradicare magia e stregoneria è la promulgazione della bolla di Sisto v *Coeli et terrae Creator Deus* (5 gennaio 1586), con la quale si condannava ogni forma di divinazione, ormai considerata arte demoniaca, e al contempo si proibiva la lettura di ogni opera che ne trattasse<sup>43</sup>. A ragione Federico Barbierato ne ha sottolineato l'importanza, scegliendo di condurre la sua analisi sulla diffusione della *Clavicula salomonis* a Venezia partendo proprio dalla data significativa della bolla sistina<sup>44</sup>.



A distanza soltanto di un anno, nel 1587, fu pubblicata a Venezia la prima traduzione (le altre furono nel 1589 e nel 1592) di un'altra opera su cui si impegnarono le congregazioni, la *Démonomanie des sorciers* di Jean Bodin, edita a Parigi nel 1580 e destinata a diverse edizioni, tradotta in latino e in tedesco<sup>45</sup>. Nonostante traduttore ed editore italiani avessero «con diligenza corrette e insieme emendate tutte quelle cose, le quali potevano in qualsivoglia maniera scandalizzare la mente pia de' catolici, e fedeli di Santa Chiesa», l'opera, insieme al Talmud e alla Bibbia in volgare, fu ricompresa nella famosa nota aggiunta all'Indice clementino<sup>46</sup>. Sulla condanna del trattato demonologico di Bodin influiva certamente il fatto che ve ne fosse una traduzione italiana, che poteva quindi essere intesa anche da semplici e donne, come avrebbe dichiarato preoccupato il consultore Francisco Peña. Ma, a provocare la decisione romana, decisivi furono il profilo politico e i sospetti sulla fede dell'autore.

Malgrado l'intervento censorio del traduttore, il caso Bodin si aprì immediatamente e infatti la congregazione dell'Indice chiese un parere all'abate Maffa. Tra le carte della congregazione, si conservano due interventi: il primo sulla traduzione del 1587 e il secondo su quella del 1589<sup>47</sup>. Maffa riconobbe all'opera bodiniana diversi meriti:

È nel vero questo libro degno d'esser letto per molti rispetti, primieramente perche in quello si scuoprono varij, et ingannevoli artificij di Satanasso, con i quali dal culto del vero Iddio, et dall'obedienza della sua immacolata legge svia il genere humano.

In secondo luogo, si perseguiva lo scopo di condannare le azioni abominevoli delle streghe:

Secondariamente si scorgono l'infinite, et detestabilissime abominazioni delle strighe, et Strigoni, quali in anima, et in corpo si danno al Diavolo con rinnegare Iddio, la sua Santissima Fede, i sacramenti con ischernire l'immagine de santi, et sante, fracassare, strascinare, et calpestar crocifissi.

Inoltre, Maffa attribuiva una grande importanza al quarto libro della *Démonomanie*, in cui Bodin si occupava del *Modo di far Inquisitione, e forma di proceder contra i Sortilegi, e delle prove requisite per le pene contra di loro ordinate*: lì infatti Bodin affermava:

per via di leggi à Giudicii, et maestrati in che maniera con qual forma di giudicio debbano proceder contra questa maledetta setta di strighe: et quali, et che indicij, et prove bastano per condannarle.

Altrettanto essenziale e coerente con la linea romana risultava l'invettiva contro gli scettici a cui Bodin toglieva «ogni scusa à coloro che facendosi



defensori, et avvocati delle strighe riducono à pure imaginationi le gran cose, che di se stesse hanno infinite volte in luoghi infiniti, provincie distantissime à diversissimi Giudici confessato uniformemente»<sup>48</sup>.

Pur tributando questo onore delle armi, il nodo della questione emerge chiaramente oltre, quando Maffa affermava che:

Negli scritti fatti prima della *Demonomania*, l'ho tenuto a ciò, ovvero d'una religione arbitraria, et fabricata a suo modo. Nel libro della *Demonomania* si scorge Giudeo, conciosia che quasi mai cita la scrittura nova, nè fa mentione di Christo, se non sforzatamente sempre ha in mano la legge Hebraica, et di *quelle leggi fa mentione, come da che tuttavia siano in obbligo quanto alli giudicij, in vece de Santi Dottori, et Theologi seguita sempre, ò quasi sempre certi Rabinacci, et a costoro, et a Giudei dalla vera intelligenza della Scrittura, et della legge di Dio*<sup>49</sup>.

Non sorprende dunque che l'opera finisse all'Indice, ma la questione non fu archiviata e, sollecitata da una serie di memoriali e lettere da parte di Niccolò Manassi e di Aldo Manuzio, la congregazione decise, il 20 luglio 1596, di sottoporre la *Demonomania* al parere di un altro autorevole consultore, Francisco Peña<sup>50</sup>, il quale consegnava, il 29 aprile 1599<sup>51</sup>, la *Censura in Daemonomaniam Bodini Venetij impressam vulgari lingua*<sup>52</sup>. Anche Peña entrava nel coro di quanti riconoscevano a Bodin il merito di aver posto in luce la gravità dei crimini stregoneschi e di aver così combattuto gli scettici. Scavando più a fondo, però, coglieva anche diversi contenuti pericolosi e non ortodossi. In particolare, come già aveva osservato Maffa, Peña notava la dipendenza per quanto riguarda la trattazione demonologica sì dai Padri della Chiesa, ma anche da filosofi e da rabbini. Inoltre, l'angelologia e la concezione della profezia, sulla quale aveva mosso critiche pure Maffa, rivelavano tratti eterodossi di Bodin<sup>53</sup>.

Questi ultimi rilievi lasciano supporre che la congregazione dell'Indice avesse fornito a Peña anche le precedenti censure di Maffa, mentre dalla lettura della *Demonomania*, persino nella nuova edizione emendata del 1592, emerge inconfutabilmente come le osservazioni maggiormente rilevanti sul piano teologico non fossero state neanche prese in considerazione nel lavoro di espurgazione del testo. Sembra quindi ipotizzabile che editore e traduttore non conoscessero le censure di Maffa. D'altra parte, si tratta di documenti predisposti per la discussione interna alla congregazione. L'opera di espurgazione di editore e traduttore fu svolta quindi autonomamente, seguendo criteri che non diedero soddisfazione ai cardinali. Infatti, nel suo lavoro di scandaglio volto ad evidenziare le ambiguità bodiniane, Peña trovava molti luoghi che, nonostante fossero stati espurgati, avrebbero richiesto altri, troppi interventi. Secondo il consultore, non restava quindi che confermare la proibizione:

Coeterum quia, collatis rebus utilibus cum inutilibus, et periculosis res quidem utiles, aut plures, aut aequales numero rebus periculosis esse videntur, in eam descendi sententiam, ut librum latina lingua conscriptum, et impressum, quemadmodum nunc circumfertur, delendum omnino, ac prohibendum censeam; licet eius lectio viris doctis, et pijs, ac illis praesertim, qui sacro tribunali Inquisitionis inserviunt (quales sunt Inquisitores, consultores, et alij primarij Ministri) non aegre concedi possit.

Peña proponeva quindi di concedere la licenza di lettura della *Demonomania* a persone di cui non si dubitava, meglio ancora a coloro che operavano nell'ambito dell'Inquisizione. Restava però il pericolo che la *Demonomania* potesse essere letto da «*imperitis, etiam foeminis*»:

Librum autem vulgari lingua conscriptum, et impressum, qualiscumque ea lingua sit, omnino supprimendum censeo, quia in eius lectione maius, et evidentius deprehenditur periculum, cum maiori ex parte legatur ab imperitis, etiam foeminis, quae cum lectione sensim, ac suaviter inhiherent, tum falsas opiniones, tum feliciter Bodinus confutavit<sup>54</sup>.

Dopo aver preso visione del parere, la proibizione della *Demonomania* era pertanto confermata dalla congregazione dell'Indice il 24 aprile 1599<sup>55</sup>, accogliendo la proposta del consultore per quanto riguarda la licenza di lettura della traduzione latina «*solumodo viris pijs et doctis*»<sup>56</sup>.

È evidente l'eccezionalità del caso della *Demonomania* di Bodin, ma al di là dell'uso pratico che si pensava di poter fare di queste opere, invero indigeste per il loro carico di citazioni, le censure che ora esamineremo lasciano intravedere un panorama molto complesso che rivela distintamente un atteggiamento di scetticismo maturato da alcuni dotti ecclesiastici nei confronti della realtà della stregoneria e della magia. Ancor più interessante è questo riscontro se lo si pone nella cornice di un parere espresso da consultori o da ecclesiastici vicini ai cardinali inquisitori che non temevano di esplicitare il proprio orientamento, probabilmente forti del fatto che sapevano di incontrare nei loro interlocutori istituzionali il medesimo convincimento.

Proprio in questa prospettiva, si inserisce la censura ancora una volta di Francisco Peña al *De magis veneficis et lamiis* del giurista luterano Johann Georg Goedelmann<sup>57</sup>. Cinque anni prima del parere espresso sulla *Demonomania* di Bodin, che, bisogna ribadirlo, era stata tradotta in volgare, nel 1594 il consultore, pur con alcune riserve, aveva dichiarato che l'opera del giurista luterano potesse essere corretta e quindi letta, nonostante Goedelmann si avvallesse di citazioni tratte da opere di autori eretici che comunque lo portavano a conclusioni verosimili. Peña individuava poi i punti più difficilmente in accordo con la Chiesa

di Roma: tra questi, non era certo ammissibile sostenere che i pontefici fossero adepti delle arti magiche e nemmeno che gli esorcisti potessero essere considerati dei maghi<sup>58</sup>.

Pur con alcune cautele e precise raccomandazioni, il consultore approvava la sostanza dell'opera di Goedelmann, cui riconosceva il merito di aver ben compreso ed elaborato la dottrina cattolica benché eretico<sup>59</sup>: questa scelta di campo, secondo il consultore, non aveva infatti compromesso la conclusione sulla procedura da usare contro i rei. Per questa ragione Peña suggeriva di procedere a un'espurgazione, segnalando tutti gli autori eretici citati dal giurista (da François Hotman a Lambert Daneau, a Erasto, a Charles de Moulin, Beza, Melantone, Calvino, Lutero...). Per quanto autorevole, il parere fu però superato dalla decisione (28 giugno 1601) di condannare l'opera che finì all'Indice<sup>60</sup>. Il caso della censura dell'opera di Goedelmann presenta l'occasione per constatare come, all'interno della Chiesa di Roma e delle due congregazioni, Sant'Ufficio e Indice, convivessero anime diverse. Il giurista luterano, infatti, nella sua opera distingueva diverse fattispecie di streghe e ammetteva la pena di morte soltanto per i responsabili di *maleficium*. In questo modo, pur con alcune differenze, seguiva le conclusioni di Wier. E la censura proposta da Peña rivela come un certo scetticismo nei confronti dell'accusa di stregoneria albergasse ormai anche in eminenti esponenti del Sant'Ufficio. Beninteso si trattò di uno scetticismo che non impedì in alcun modo capillari ed efficaci cacce alle streghe se c'era chi poteva vantarsi (e non interessa affatto se a torto o a ragione) di aver mandato sul rogo 63 streghe<sup>61</sup>.

Finora i casi qui presentati riguardano opere di autori eretici o quantomeno sospetti, per questo apre una prospettiva decisamente originale l'analisi della vicenda che ruota intorno all'opera di un gesuita, Martin Antonio Del Rio, le *Disquisitiones magicae*, opera che viene denunciata da più parti<sup>62</sup>.

Dall'effervescente Praga, arriva alla congregazione del Sant'Ufficio una lettera, datata 24 novembre 1603, del cappuccino Giacomo da Salò, che si trova a leggere l'opera di Del Rio:

A caso ho havuto alle mani per breve tempo un libro intitolato Disquisitionum Magicarum lib. VI Martini Del Rio Societatis Jesu et rivolgendolo a salti mi si sono parati avanti certe cose, le quali mi sento mosso o sia per ispiratione et vero zelo come mi pare, o sia per ignoranza e scrupolo come potrebbe sortire dalla bassezza mia di scrivere a Vostre Signorie Illustrissime accio elle ne facciano giudicio e provisione se occorre. Io non improbo l'autore né di perfidia né di mala intentione, anzi lo tengo per buon religioso et fedel catholico, ma ben mi pare che sia stato manchevole di consideratione, perche sebbene professa di impugnare le superstitioni et simili diavolerie, tuttavia in tale improbatione insegna il modo

di farne: onde probabilmente a molti animi deboli di spirito, massime secolari, alla cui curiosità questo volume e per aggredire, et si vede ristampandosi, che si va dilatando; invece di giovare dissuadendoli da così essecrando essercitio, sarà occasione di rovina suggerendoli mezo et non molto difficile, et per conseguenza tentatione di provare almeno con grave danno dell'anime loro per cavarsi / effettuare delle tentationi o recuperare la sanità, o provvedere o rimediare a simili altri interessi carnali e mondani o propri o de parenti, et amici, i quali purtroppo spesso la fragilità humana antepone alla buona coscienza.

Così, dietro una serie di considerazioni quasi di circostanza, non volendo apertamente sostenere l'accusa ma insinuando il sospetto subdolamente, il cappuccino, pur non dubitando dell'ortodossia di Del Rio, ipotizzava una sua ingenuità o mancanza di senso di responsabilità per l'involontario effetto di diffondere la conoscenza di pratiche superstiziose soprattutto ai semplici. Per il cappuccino, dunque, si corre un rischio davvero elevato consentendo la circolazione delle *Disquisizioni* poiché molti, per "fragilità umana", sono spinti dal desiderio di poter intervenire a rimediare i tanti guai che assillavano l'umanità.

Il vero scopo polemico del cappuccino sembrerebbe poi confermato da quanto aggiunge senza più maschere:

Tantopiu che per quello che importa all'intento e dottrina sua, nulla importa che queste cose siano così espressamente narrate che i lettori ravvengano a imparare i sacrilegi e superstitioni, ma basta che tocchi, o accenni come saviamente fa in molti luoghi, quello soddisfa al suo proposito, taciuto quello che può risultare a scandalo del lettore.

Dopo questa premessa, il cappuccino procede a indicare i luoghi che ritiene pericolosi:

Io non ho potuto per la fretta far più minuta nota che la infrascritta. Il libro è in folio, ristampato con ampliacione et appendice. Questo che ho visto è stampato in Colonia così mi pare senno in Ingolstadio o in Magonza, è un volume solo ma diviso in tre tomi. I luoghi che ho notati degni al mio poco giudicio di accomodamento sono

Tomo 2 pagina 95 et pag. 96

Tomo 3 pagina 45 et 49 et 145 et 149

Tomo 3 lib. 6 c. 2 sectione 1 quaest.1

Tomo 1 Cap. de amuletis et periaptis

Ne' quali luoghi che mi sono rimasti così confusamente in memoria mi pare che fra le altre superstitioni metta queste:

Ungersi le labbra con la sacra chrisma: ad amorem a tale vigliaccheria. Questo mi ricordo benissimo che è a pag. 149 tomo 3.

L'abuso della Santissima Eucharestia penso all'istesso.

Certe pezze benedette da applicarsi alla parte lesa per guarire ferite pone tutta

la benedictione nella quale si contengano le parole consecrationi della Santissima Eucharestia et altri del sacro canone della messa.

L'abuso del nome di S. Blasio alla cattedra de porci.

Sei o più forme di parole per guarire cavalli per che si usano in idioma tedesco. Ma da queste latine traslate ad letteram facilmente da chi ha pratica delle lingue i diversa alla propria forma tedesca.

Il cuore d'un fanciullo alla taciturnità ne' tormenti et parimenti il recitare certi versi, de quali qui pone il principio et riferisce un libro, dove sono registrati.

Riferisce anchora molte superstitioni per tali dichiarate da lui, cavate da Plinio, da Ludovico Dolce, espressamente da diversi altri, massime da un Paracelso; a quali può ricorrere chi vuole imparare simili furfanterie.

Questo è quanto mi detta l'animo di avisare. S'io mi inganno, tutto sia per non detto<sup>63</sup>.

In questa articolata rassegna, il cappuccino individuava come pericolosi diversi punti, ma centrale è la trattazione del patto demoniaco, nonostante Del Rio avesse concluso che «non vana tantum et inania sunt haec pacta et familiaritas cum daemone, sed paericulosa et perniciosa supra modum»<sup>64</sup>. Il gesuita rimaneva quindi nell'ortodossia, ma forse, da parte del cappuccino, si sarebbe auspicata una maggiore determinazione nel respingere l'idea stessa della possibilità del patto.

Sembra invece più fondata la preoccupazione riguardo al capitolo, in cui sono riferite quelle pratiche superstiziose che potevano essere impiegate per nuocere alla gravidanza o al puerperio, così come quello su altri modi per arrecare danni come la preparazione di immagini di cera per i malefici. Probabilmente l'attenzione del cappuccino era stata solleticata soprattutto dal secondo capitolo citato, dove Del Rio racconta di un evento quasi coevo avvenuto a Parigi ai danni di Carlo IX ed Enrico di Guisa per cui erano state trovate immagini di cera<sup>65</sup>.

Lasciamo da parte le accuse del cappuccino per valutare attentamente l'intenzione ed esito dell'opera di Del Rio: come tutti i trattati demonologici, nelle *Disquisitiones* è presente un insieme di dottrina e di *exempla* tratti dalla letteratura o dalla aneddotica. Stupisce che proprio quelle parti che il gesuita aveva pensato per sconfiggere le credenze superstiziose, mostrandone la vanità e inutilità, siano quelle contro cui si accanisce il cappuccino, come nel caso del libro sesto del tomo terzo, capitolo 2, *sectio prima, De remediis superstitiosis seu illicitis*<sup>66</sup>, dove il gesuita si era prodigato a screditare tutte quelle pratiche come inutili e illecite.

La lettera di denuncia del cappuccino fu ricevuta e letta davanti ai cardinali riuniti nella congregazione del Sant'Ufficio il 15 dicembre e il 3 gennaio 1604 si decise di sottoporre a esame le *Disquisitiones magicae*<sup>67</sup>. Non fu preso alcun provvedimento contro Del Rio o contro la sua opera, ma il caso non si chiuse perché la congregazione fu chiamata nuovamente

a occuparsene: il 15 ottobre 1608 si decise che fosse eliminata l'epistola apologetica, con cui Del Rio aveva reagito alle accuse velate e neanche troppo nascoste nelle pieghe del *De anticristo* di Tommaso Malvenda<sup>68</sup>. Anche il domenicano aveva accusato Del Rio di aver concesso troppo alla curiosità del lettore, fornendo particolari che avrebbe potuto omettere<sup>69</sup>. Nell'edizione successiva delle *Disquisizioni* non mancò la risposta stizzita di Del Rio, in una *Depulsio seu epistola apologetica contra cuiusdam suggestionem* indirizzata direttamente ai cardinali del Sant'Ufficio: secondo il gesuita, quelle accuse scaturivano dalle diffuse invidie nei confronti della Compagnia di Gesù. Il suo accusatore era animato da secondi fini anche perché, osservava stupefatto Del Rio, la maggior parte delle fonti da lui utilizzate erano domenicane. Dunque, concludeva, se si riteneva che la sua opera contenesse molte, troppe pratiche superstiziose, lo stesso convincimento poteva dedursi per le opere da cui aveva attinto a larghe mani che invece erano considerate ortodosse. Inoltre, secondo il gesuita, la scelta del latino rendeva poco accessibile *vulgo* quei contenuti. Ma la considerazione più interessante di Del Rio riguarda la questione della narrazione: il gesuita difende l'uso di *exempla*, rivendicando orgogliosamente l'appartenenza a una tradizione in cui «gravissimi et sapientissimi scriptores censuerunt eiusmodi exempla litteris ad ostendendum Dei iustitiam et hominum fragilitatem»<sup>70</sup>.

L'intervento contro l'opera del gesuita sembrava pertanto essere venato non soltanto da una volontà di precauzione e di scrupolo per arrestare l'eventualità di una diffusione di pratiche superstiziose, ma sembra plausibile ipotizzare che il successo e la diffusione dell'opera del gesuita avessero di fatto spinto alla sorveglianza occhiuta molti ecclesiastici che condividevano – o ci si aspettava avrebbero dovuto condividere – la battaglia contro la superstizione e la stregoneria.

Per archiviare rapidamente e senza clamori queste tensioni tra ordini religiosi, il Sant'Ufficio provvide a diffondere l'ordine di eliminare l'epistola apologetica, ma “privatamente”, come risulta dalla lettera di Pompeo Arrigoni al vicario arcivescovile di Napoli, inviata da Roma, il 6 febbraio 1609:

questi illustrissimi signori miei colleghi a' xv di ottobre dell'anno passato decretarono che dal libro del padre Martino del Rio gesuita intitolato *Desquisitionum magicarum libri sex*, stampato il Leone appresso Oratio Cardon nell'istesso anno, si levi l'epistola posta nel principio che comincia *Depulsio seu epistola Apologetica contra cuiusdam suggestionem ad Illustrissimam et Reverendissimam Congregationem Inquisitionis generalis sacrae fidei Romae, numquem fuissem arbitratus has meas*, et finisce *Salmanticae mense decembris 1606*. Però con questa fo sapere a vostra reverentia ch'ella privatamente, et senza formare editto, facci levare detta epistola apologetica, et non comporti a' librari che vendano il libro se prima non

levano a fatto detta epistola. Ond'ella con la sua prudenza eseguisca quanto con la presente se le ordina, et dia avviso di quel che oprarà in ciò<sup>71</sup>.

Così si cercava di mettere a tacere la vivace polemica di Del Rio contro Malvenda: invano, visto che questa arrivò sino a Girolamo Tartarotti, il quale bocciò come ingiusta l'invettiva del gesuita contro i domenicani<sup>72</sup>. D'altra parte, non si trattava più soltanto di esercitare maggiore sorveglianza rispetto alla circolazione di opere che trattavano in vario modo «cose di stregarie, sortilegi, incanti o d'altre cose di negromantie». In una seduta del Sant'Ufficio, il 5 luglio 1608, si ribadiva la proibizione della lettura di libri magici e in una lettera dell'11 ottobre 1608, l'inquisitore di Venezia, Giovanni Domenico Vigna, ricordava l'ordine, esortando al pubblico rogo dei libri sequestrati, in modo che ci fosse un ammonimento pubblico<sup>73</sup>. Quello che appare certo è che nel Seicento l'attenzione si concentra sugli autori cattolici, come avrebbe ricordato il famoso monito del 1614 di Roberto Bellarmino a vigilare al di qua delle Alpi, ritenendo ormai del tutto inutile qualsiasi provvedimento contro autori "eretici"<sup>74</sup>.

Dopo Del Rio, ancora un gesuita, Friedrich von Spee: a distanza di quasi trent'anni, viene presa in esame la celebre *Cautio criminalis* pubblicata anonima la prima volta nel 1631, cui poi seguirono diverse edizioni con rivendicazione di paternità<sup>75</sup>. Com'è noto, in un accorato appello a mitigare le pene per le presunte streghe, il gesuita tedesco denunciava gli interessi personali dei "cacciatori" e gli abusi della tortura, invocando l'intervento urgente dei sovrani. Con grande ritardo, la congregazione dell'Indice incaricò, il 19 gennaio 1660, il cardinale Albizzi di preparare un parere sull'opera di cui non si conosceva però l'autore (*incertus auctor*)<sup>76</sup>, che fu poi presentato il 12 aprile: dopo attenta lettura, il cardinale dichiarava «nihil continere, nisi aliquos abusos in Germania», anzi la maggior parte dell'opera era buona e per questo consigliava di non condannarla. Suggerimento accolto dalla Congregazione<sup>77</sup>. In questo caso, la discussione tardiva sembra rispondere a ragioni di opportunità politica piuttosto che teologica, sulle quali mi riservo di tornare altrove.

Ancora molto potrebbero raccontarci della fortuna dei trattati demonologici i tanti casi denunciati di lettori e detentori di libri proibiti, scovati lungo la penisola italiana dagli occhiuti inquisitori, ma l'interesse che suscitavano questi temi è ben testimoniato dalle licenze di lettura che venivano inoltrate alla congregazione dell'Indice: si scopre così che i trattati demonologici erano ancora tra i più richiesti anche nel Settecento<sup>78</sup>.

Per questa ragione, senza aver mai abbassato la guardia e con una serie di provvedimenti come la *Inscrutabilis* di Urbano VIII del 1631, che riprendeva e dava nuovo vigore alla condanna sistina, la congregazione



tornò a intervenire per impedire la diffusione delle pratiche magico-superstiziose questa volta indirizzandosi sui libri di esorcismo, decisivo campo di battaglia confessionale: come è stato osservato da Brambilla, non si trattò di una eco alle tante accuse che provenivano dai dotti europei, ma fu la riaffermazione del potere di controllo romano sugli esorcismi<sup>79</sup>. Parallelamente Lavenia, ricostruendo la vicenda delle censure di alcuni manuali esorcistici tra fine Seicento e metà Settecento, mette in luce lo scontro interno alla Chiesa tra coloro che avevano già acquisito una nuova visione della superstizione e denunciavano quindi gli abusi delle pratiche esorcistiche e quelli che si trinceravano ancora nella difesa di un privilegio della cui efficacia molti dubitavano<sup>80</sup>. È pur vero che, nel XVIII secolo, per la sua battaglia contro la superstizione e contro gli abusi il Sant'Ufficio aveva ormai trovato nuovi bersagli contro cui intervenire<sup>81</sup>.

Mentre in altri ambiti come in quello letterario, scientifico, filosofico e giuridico, la strategia delle due congregazioni fu studiata a tavolino, per quanto riguarda i trattati demonologici non si può certo parlare di una controffensiva articolata: gli interventi censori furono provocati per lo più dal profilo complessivo dell'autore come nel caso di Bodin, cui certo non giovò la traduzione italiana, o dal carattere radicale delle teorie sostenute, ossia l'istanza di abolire la sentenza capitale per le streghe (Wier). Per Del Rio non si trattò di un procedimento d'ufficio, ma di una "segnalazione" privata che, nello specifico, sembrava espressione di rivalità e non di scrupolo pedagogico. Progressivamente le due congregazioni spostarono la loro attenzione nei confronti di quelle opere di diritto, in cui gradualmente la questione demonologica e quella della caccia alle streghe erano affrontate con scetticismo o almeno con l'istanza di rispetto di alcuni criteri procedurali.

## Note

1. L. Firpo, *Filosofia italiana e Controriforma*, in "Rivista di Filosofia", XLI, 1950, pp. 150-73 e XLII, 1951, pp. 30-47; A. Rotondò, *Nuovi documenti per la storia dell'«Indice dei libri proibiti»*, in "Rinascimento", III, 1963, pp. 145-211; Id., *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, I, Documenti, vol. 5, t. II, Einaudi, Torino 1973, pp. 1397-492; Id., *Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo*, in *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVI siècle*, Actes du colloque international, Université de la Sorbonne nouvelle, Paris 1982, pp. 15-50.

2. *Index des livres interdits*, dir. J. M. de Bujanda, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Droz, Genève 1985-2002.

3. U. Rozzo (a cura di), *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, Forum, Udine 1997; G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1609)*, Il Mulino, Bologna 1997; M. Infelise, *I libri proibiti*, Laterza, Roma-Bari 1999; C. Stango (a cura di), *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Olschki, Firenze 2001; G. Fragnito (ed.), *Church, Censorship and Culture in Early Modern*

Italy, Cambridge University Press, Cambridge 2001; Ead., *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2005; V. Frajese, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Morcelliana, Brescia 2006; S. Ricci, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Salerno, Roma 2006; P. Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Il Mulino, Bologna 2007; E. Rebellato, *La fabbrica dei divieti. Gli indici dei libri proibiti da Clemente VIII a Benedetto XIV*, Bonnard, Milano 2008; U. Baldini, L. Spruit (eds.), *Catholic Church and Modern Science*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2010; M. José Vega, J. Weiss, C. Esteve (eds.), *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, [http://www.studiumaurea.com/monograficos/StudiaAureaMonografica2CubietaCreditos\\_1.pdf](http://www.studiumaurea.com/monograficos/StudiaAureaMonografica2CubietaCreditos_1.pdf). Si veda anche P. Simoncelli, *Documenti interni alla Congregazione dell'Indice 1571-1590. Logica e ideologia dell'intervento censorio*, in "Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea", XXXV-XXXVI, 1983-84, pp. 189-215.

4. Si rimanda agli studi di R. Savelli, *The censoring of law books*, in Fragnito (ed.), *Church, Censorship and Culture*, cit., pp. 223-53; G. Caravale, *L'orazione proibita*, Olschki, Firenze 2003; M. P. Fantini, *Tra poesia e magia: antiche formule di scongiuro (secoli XVI-XVII)*, in "Studi storici", 46, 2005, pp. 749-70; S. Bauer, *The Censorship and fortuna of Platina's Lives of the Popes in the Sixteenth Century*, Brepols, Turnhout 2006; cfr. anche i saggi contenuti in *Nunc alia tempora, alii mores: storici e storia in età posttridentina*, Atti del Convegno Internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003, a cura di M. Firpo, Olschki, Firenze 2005.

5. Ancora utile L. Firpo, *Correzioni d'autore coatte*, in Atti del Convegno di Studi di Filologia italiana nel Centenario della Commissione per i testi di lingua (7-9 aprile 1960), Bologna 1961, pp. 143-57. Sul caso di Patrizi, si vedano P. O. Kristeller, *Emendatio in libros suos Novae Philosophiae*, in "Rinascimento", x, 1970, pp. 215-8, e T. Gregory, *L'Apologia ad censuram e le Declarationes di Francesco Patrizi*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Sansoni, Firenze 1955, I, pp. 402-14. Ma si veda ora anche F. Patrizi, *Nova de universis philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, a cura di A. L. Puliafito Bleuel, Olschki, Firenze 1993. Cfr. C. Vasoli, *Nuovi documenti sulla condanna all'Indice e la censura delle opere di Francesco Giorgio Veneto*, in Stango (a cura di), *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia*, cit., pp. 55-78. Rinvio anche al mio "Correzioni d'autore" e *censure dell'opera di Cardano*, in M. Baldi, G. Canziani (a cura di), *Cardano e la tradizione dei saperi*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 437-56 e a Baldini, Spruit, *Catholic Church*, I, cit. pp. 1033-472.

6. Frajese, *Nascita dell'Indice*, cit., pp. 66 ss. Cfr. Baldini, Spruit, *Catholic Church*, I, cit., pp. 440-585.

7. Cfr. O. Di Simplicio, *Demonologia*, in A. Prosperi (sotto la direzione di), V. Lavenia e J. Tedeschi (con la collaborazione di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 465-7. Per un quadro sulla questione, si veda F. Meroi, *La magia nel Rinascimento*, in "Nuova informazione bibliografica", 2009, pp. 65-79.

8. *Index des livres interdits*, cit., 1990, p. 161. Si veda Fragnito, *La Bibbia*, cit., pp. 95-111; Ead., *Proibito capire*, cit., pp. 27 ss.

9. F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino 1971, p. 364 (1938<sup>1</sup>).

10. Per una bibliografia aggiornata e una messa a punto della questione, con l'indispensabile attenzione alle premesse filosofiche medievali, si rimanda a F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna tra antica sapienza e filosofia naturale*, 2 voll., Olschki, Firenze 2007. Essenziale è P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *The Hermetic Tradition from Late Antiquity to Early Humanism*, Brepols, Turnhout 2003. Si veda I. Merkel, A. G. Debus (eds.), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Folger Shakespeare Library, Washington 1988.

11. E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1976; C. Vasoli, *Umanesimo ed escatologia*, in O. Capi-

tani, J. Miethke (a cura di), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 245-75. Si vedano anche M. Ciliberto, *Pensare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005 e P. Rossi, *Il tempo dei maghi: Rinascimento e modernità*, Cortina, Milano 2006. Si rimanda anche allo studio di prossima pubblicazione di M. Azzolini, *The Duke and the Stars*, sulla presenza dell'astrologia nella corte degli Sforza.

12. E. Casali, *Le spie del cielo. Oroscopi, lunari e almanacchi nell'Italia moderna*, Einaudi, Torino 2003, pp. 61 ss.

13. Tommaso, *Summa theol.*, II-IIa, 92, 1. Si veda anche E. Massa, *Una cristianità all'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il Libellus ad Leonem X (1513)*, Marietti, Genova-Milano 2005, pp. 147 ss.

14. Su Giovanni Pico della Mirandola, *Giovanni Pico della Mirandola: Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, a cura di G. Garfagnini, Olschki, Firenze 1997, e M. Bertozzi (a cura di), *Nello specchio del cielo: Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, Olschki, Firenze 2008.

15. P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio, Venezia 1996<sup>2</sup>, pp. 175-210.

16. Ivi, p. 196.

17. Su Pico e la *Strix* si rimanda all'ottimo lavoro di edizione critica a opera di A. Perifano, Giovan Francesco Pico, *La Sorcière*, Brepols, Turnhout 2007, e A. Perifano, *La demonologia come demonolatria nella Strix di Giovanfrancesco Pico della Mirandola*, in D. Corsi, M. Duni (a cura di), *Non lasciar vivere la malefica. Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze University Press, Firenze 2008, pp. 83-96.

18. M. Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Olschki, Firenze 1999. Ma si veda anche D. Gentilcore, *From Bishop to Witch: the System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto*, Manchester University Press, Manchester 1992. Sulla realtà italiana nel suo insieme, ancora utili sono le considerazioni di C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia. I caratteri originali*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, Einaudi, Torino 1972, pp. 603-76.

19. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 368 ss. Si veda inoltre M. Caffiero, *Ebrei stregoni? La censura dei libri ebraici magici e superstiziosi*, in H. Wolf (hrsg.), *Inquisition und buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*, Schöningh, Paderborn 2011, pp. 275-93. Sulla circolazione anche dei manoscritti di argomento magico si concentrò il Sant'Ufficio, come mostra M. Cavarzere, *La prassi della censura nell'Italia del Seicento. Tra repressione e mediazione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 38 ss.

20. S. Clark, *Thinking with Demons: the Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford 1997, *passim*.

21. L. Spruit, *Magic and the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, in Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 363-80. D'altra parte, la diffusione di grimatori e trattati demonologici destava preoccupazione in molti Stati europei, poiché rientrava in quello che è stato definito il processo di democratizzazione avvenuto grazie alla stampa, su cui si sofferma O. Davies, *Grimoires. A History of Magic Books*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 61 ss. Cfr. J.-M. Sallmann, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI<sup>e</sup> siècle*, Aubier, Paris 1986, e W. A. Dym, *Divining Science: Treasure Hunting and Earth Science in Early Modern Germany*, Brill, Leiden 2011.

22. Sulla questione del volgare, oltre agli studi di Fragnito, si veda M. Firpo, *Riforma religiosa e lingua volgare nell'Italia del '500*, in "Belfagor", 57, 2002, pp. 517-39 ora in Id., *Disputar di cose pertinente alla fede. Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Unicopli, Milano 2003, pp. 121-40.

23. M. Van Der Poel, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declama-*

tions, Brill, Leiden 1997, *ad indicem* e rimando al mio *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco*, Olschki, Firenze 2003, pp. 29 ss.

24. N. L. Brann, *Trithemius and Magical Theology: a Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*, State University of New York press, Albany 1999. Si veda anche D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, University of London, London 1958, recentemente ripubblicato con una nota introduttiva di B. P. Copenhaver, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 2000 ed ora tradotto in italiano con una nota di A. G. Farinella, Nino Aragno Editore, Torino 2002.

25. Baldini, Spruit, *Catholic Church*, I, cit., pp. 711-9.

26. Sulla circolazione delle opere di Agrippa in Italia, si rimanda a S. Adorni Braccesi, *L'«Agrippa Arrigo» e Ortensio Lando: fra eresia, cabbala e utopismo*, in "Historia Philosphica", 2005, pp. 97-113, ed Ead., *Fra eresia ed ermetismo: tre edizioni italiane di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim*, in "Bruniana & Campanelliana", XIII, 2007, pp. 11-29.

27. Censura pubblicata in Baldini, Spruit, *Catholic Church*, I, cit., pp. 714-9. Per questo aspetto rinvio al mio *Contro l'inquisizione. Il dibattito europeo (XVI-XVIII secolo)*, Claudiana, Torino 2009, pp. 26-7.

28. Valente, *Johann Wier*, cit., pp. 33 ss.

29. Città del Vaticano, Archivio per la congregazione della dottrina della fede (d'ora in poi ACDF), Sant'Ufficio, *Stanza Storica TT 1 a*, c. 604r.

30. Cfr. J. M. Gardair, *L'immagine di Della Porta in Francia*, in M. Torrini (a cura di), *Giovann Battista della Porta nell'Europa del suo tempo*, Guida, Napoli 1990, pp. 273-90 e G. Ernst, *I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici. Spunti di un dibattito*, ivi, pp. 167-93 (ora in Ead., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, FrancoAngeli, Milano 1991, pp. 167-90). Su Della Porta, rimando al mio *Della Porta e l'Inquisizione*, in "Bruniana & Campanelliana", v, 1999, pp. 415-35; L. Balbani, *La Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta: lingua, cultura e scienza in Europa all'inizio dell'età moderna*, Peter Lang, Bern 2001; O. Trabucco, *Il Corpus fisiognomico dellaportiano tra censura e autocensura*, in *I primi Lincei e il Sant'Uffizio: questioni di scienza e fede*, Atti del Convegno, Roma 12 giugno 2003, Bardi, Roma 2005, pp. 236-70; P. Piccari, *Giovann Battista Della Porta: il filosofo, il retore, lo scienziato*, FrancoAngeli, Milano 2007.

31. Tra il 1558 e il 1588 la prima edizione ebbe almeno sedici edizioni latine, sei traduzioni in italiano (la prima a Venezia nel 1560), sette traduzioni in francese (1565), due in olandese (1566), e Della Porta affermò che vi erano traduzioni anche in spagnolo ed in arabo, delle quali però non vi è traccia.

32. J. Wier, *De praestigiis daemonum*, ex officina Oporiniana, Basilea 1563, c. 219, e J. Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, chez Jacques Du Puys, Paris MDLXXX, f. 231v.

33. L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella: la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 voll., Morano, Napoli 1882, III, p. 585.

34. Ivi, p. 586.

35. Sulla figura di Johann Wier e la sua opera, oltre a B. H. Kohl, H. C. E. Midelfort (eds.), *On Witchcraft. An Abridged Translation of Johann Weyer's De Praestigiis Daemonum*, Pegasus Press, Asheville 1998, rimando al mio *Johann Wier*, cit.

36. *Index VII*, 1988, pp. 583, 618, 663.

37. *Index IX*, 1994, pp. 746-7.

38. «Relata censura in librum Ioannis Vvieri de Praestigiis Daemonum et incantationibus et veneficiis librum suppressendum iudicarunt atque ut in prima novi indicis classe reponendum decreverunt»; ACDF, *Index, Protocolli A*, f. 86M.

39. ACDF, *Index, Diarii*, I, ff. 12v-13r. Un altro accenno alla necessità di espurgare l'opera di Wier, si trova nella lista preparata da A. Chacon, ACDF, *Index, Protocolli K*, f. 151v.

40. Sulla storia dell'Indice sistino e di quello sisto-clementino, si vedano Fragnito, *La Bibbia al rogo*, cit., pp. 143-71, e Frajese, *Nascita dell'Indice*, cit.

41. *Index*, IX, p. 620.
42. Si veda il mio *Prime testimonianze della circolazione del De Praestigiis Daemonum di Johann Wier in Italia*, in "Bruniana & Campanelliana", VI, 2000, pp. 561-8.
43. Baldini, Spruit, *Catholic Church*, cit., I, p. 458. Si veda G. Romeo, *I processi di stregoneria*, in G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. L'Età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 194, e Ernst, *I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici*, cit., pp. 167-90.
44. F. Barbierato, *Nella stanza dei circoli: Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Bonnard, Milano 2002.
45. Rimando al mio *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, CET, Firenze 1999, *passim*.
46. Sulle vicende di questa nota basti rimandare a Fragnito, *La Bibbia al rogo*, cit. e Frajese, *Nascita dell'Indice*, cit. Si veda inoltre Ricci, *Inquisitori*, cit., pp. 259 ss.
47. ACDF, *Index*, *Protocolli O*, f. 420v.
48. Ivi, f. 199r-v.
49. Ivi, f. 207v-208r. (Corsivi miei).
50. ACDF, *Index*, *Diarii*, I, f. 92r. Sulla figura di Francisco Peña, si rimanda a E. Peters, *Editing Inquisitor's Manuals in the Sixteenth Century. Francisco Peña and the Directorium Inquisitorium of Nicholas Eymerich*, in "The Library Chronicle", XL, 1974, pp. 95-107; A. Borromeo, *A proposito del Directorium Inquisitorium di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche*, in "Critica storica", XX, 1983, pp. 507-16 e ora l'ottimo profilo che ne dà V. Lavenia, *sub voce*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., pp. 1186 ss.
51. ACDF, *Index*, XI, I, f. 559.
52. Ivi, *Protocolli N*, f. 233r.
53. «Dice ragionando della profetia, che Iddio non si comunica a gl'huomeni, se non dormendo fac. 56 solamente eccettua Mosè il che è supra modo falso, et contrario a mille testi di Scrittura. Tiene citando gli Hebrei, che Davide nel grado di profetare fù inferiore a Isaia, Hieremia, Natam, et che non profetizò, se non per mezzo de profeti fac. 57 tutte pazzie di questo Bodino, conciosiache per eccellenza David si chiama profeta, et per la sublimità della revelatione fattali d'innnumerabili misterij, et per S. Paolo lo addimanda profeta negli Atti apostolici c. 2.»; ACDF, *Index*, *Protocolli O*, f. 201v.
54. Ivi, *Protocolli N*, f. 233r-v.
55. ACDF, *Index*, *Diarii*, I, f. 114r. Cfr. L. Firpo, *Filosofia italiana e Controriforma*, in "Rivista di Filosofia", XLI, 1950, pp. 150-73 e XLII, 1951, pp. 30-47: 155.
56. ACDF, *Index*, *Diarii*, I, f. 116r. Sulla rilevanza del confronto tra Bodin e Wier, rimando a V. Lavenia, "Contes des bonnes femmes"? *La medicina legale italiana, Naudé e la stregoneria*, in "Bruniana & Campanelliana", 10, 2004, pp. 299-318.
57. J. G. Goedelmann, *De magis veneficis et lamiis, recte cognoscendis & puniendis, libri tres. His accessit ad magistratum clarissimi & celeberrimi i.c.d. Iohannis Althustii admonitio, ex officina typographica Nicolai Bassaei, Francoforti 1591*.
58. «Assertiones Auctoris notabiliores quibus ab Ecclesia dissentit: 1 Pontifices Romanos magicis artibus adeptos Pontificarum pag. VI; 2 Exorcistas Pontificios seu Eccl.cos incantatoribus adnumerandos pag. 55; 3 Magicum esse incantum quo Sacerdotes credunt virtute divinorum verborum consecrare Christi corpus pag. 51; 4 Purgatorium asserere christianos ex Virgilii lib. 6 lib. 2 pag. 37»; ACDF, *Index*, *Protocolli M*, f. 156v.
59. «Auctor haereticus est et in hac materia nunquam discordat a communi sententia»; ivi, f. 157r.
60. ACDF, S.O., *Decreta 1601*, f. 148v. Cfr. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Firenze 2003, p. 106. Sulla circolazione dell'opera di Goedelmann nella cattolica Baviera, si veda W. Behringer, *Witchcraft and the Law in Bavaria: Popular Magic, Religion, and the State in Modern Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 212-3 (ed. orig. 1987).
61. G. Romeo, *Inquisitori domenicani e streghe in Italia tra la metà del Cinquecento e*



*i primi decenni del Seicento*, in C. Longo (a cura di), *I Domenicani e l'Inquisizione romana*, III, *Praedicatores, Inquisitores*, Istituto storico domenicano, Roma 2008, pp. 309-44.

62. Su Del Rio, si vedano P. G. Maxwell-Stuart (ed. and transl.), *Martin Del Rio: investigations into magic*, Manchester University Press, Manchester 2000 e la bibliografia lì citata; Id., *sub voce* in *Encyclopedia of witchcraft. The Western Tradition*, ABC-Clío, Santa Barbara 2006, I, pp. 256-8, e G. Ernst, *sub voce* in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., pp. 462-3. Su Del Rio ha discusso nel 2010 una tesi di dottorato, presso l'Università di Oxford, J. Machielsen, *Demons and Letters: Aspects of the Life and Works of Martin Delrio, 1551-1608*: il lavoro è in procinto di essere pubblicato. Cfr. pure Id., *How (not) to get published; The Plantin Press in the 1590s*, in "Dutch Crossing", 34, 2010, pp. 99-114.

63. ACDF, S.O., St. st. TT1a, f. 75or.

64. Martin Antonio Del Rio, *Disquisitionum magicarum Libri sex in tres tomos partiti*, Libro I, cap. III, apud Ioannem Albinum, Maguntiae 1603, t. II, p. 96.

65. Ivi, t. III, pp. 45, 45.

66. Ivi, t. III, pp. 140 ss.

67. «Lectis litteris fratris Iacobi de Salandri [...] Ill.mi declaraverunt, ut Liber videtur»; ACDF, S.O., *Decreta 1604-05*, ff. 6-7.

68. ACDF, S.O., *Decreta 1608*, f. 444. Si veda anche Rebellato, *La fabbrica dei divieti*, cit., p. 245, n. 188.

69. Malvenda, *De Antichristo*, apud Carolum Vullietum, Romae 1604, p. 544 ss.

70. *Disquisitionum magicarum libri VI*, Sumptibus Petri Henningii, Maguntiae 1624.

71. P. Scaramella (a cura di), *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio a tribunali di fede di Napoli 1563-1625*, Università di Trieste, Trieste 2002, pp. 416-7.

72. «Era paruto a Tommaso Malvenda Domenicano nella Giunta al suo libro *De Antichristo*, che il nostro Autore coll' andar troppo curiosamente e sottilmente indagando certi misterj dell'arte magica, potesse innocentemente servir d' inciampo altrui, insegnando ciò, che non si sa, ed allettando taluno a sperimentar cose illecite; e perciò desiderava venisse considerato, se stesse bene, che le *Disquisizioni Magiche* fossero lette da tutti. Per altro lodò egli quell'opera, come piena di cose utili, e degne da sapersi, anzi fosse per modestia, o forse per non recar dispiacere all'Autore, cancellò egli medesimo, benché alquanto tardi, questa censura, donde è venuto, ch'ella non si legge sé non in alcuni esemplari del suo libro. Anche la congregazione di Roma, che l'aveva intesa, non ne fece caso, e non seguì alcuna proibizione delle *Disquisizioni* del Delrio. Disdice alquanto quello panegirico fuor di luogo, e senza necessita a sé medesimo tessuto; ma più disdice l'invettiva contra tutto l'Ordine Domenicano, sì per essere falsa e calunniosa, come ancora per non aver avuto alcun impulso o stimolo di farla. So, che vi sono de' Teologi, i quali non disapprovano l'acerbità dello stile, quando l'audacia dell'avversario meriti correzione e ritegno, perché dalla dolcezza, dicono essi, prende allora maggior nutrimento la temerità altrui, e tollerando la vecchia ingiuria, si fa strada alla nuova. Quanto quelle massime coll'Evangelo s'accordino, non saprei dir io; ma pure posto che vi si uniformassero perfettamente, non siamo punto nel caso. Tanto è lontano, che il Malvenda bisogno avellie di correzione, che anzi egli s'era corretto da sé medesimo. Non vi aveva né pur bisogno d'una modella risposta, non che d'un'invettiva così calda, e sanguinosa. Sicché il Delrio suscita temperie nella maggior bonaccia, e in così facendo, non può negarli, che non iscopra un'indole assai contenziosa, ed un gran prurito d'attaccare altrui per ogni menoma, anzi per niuna occasione. Non tralascerò qui d'avvertire, che chi non Leggesse la mentovata Apologia nell'edizione di Lione 1608, o altra lincerà, potrebbe sospettare, che a torto venisse da noi aggravato l'Autore di quella; mentre in certa ristampa di fresco uscita, tutte l'espressioni più piccanti e risentite sono state con pessimo esempio levate, senza farne verun cenno a' Leggitori»; G. Tartarotti, *Del congresso notturno delle lammie libri tre*, a spese di Giam-battista Pasquali, in Rovereto 1749, pp. 235-6.

73. ACDF, S.O., *Decreta 1608*, f. 287: D. Visintin, *L'attività dell'inquisitore fra Giulio Missini in Friuli (1645-1653): l'efficienza della normalità*, prefazione di A. del Col, Edizioni

Università di Trieste-Centro Studi Storici Menocchio, Trieste-Montereale Valcellina 2008, p. 144.

74. Lettera del 26 luglio 1614 citata da Rotondò, *La censura ecclesiastica*, cit., pp. 1399-400.

75. F. Spee von Langenfeld, *Cautio Criminalis, or a Book on Witch Trials*, Translated and with an introduction by M. Hellyer, University of Virginia Press, Charlottesville 2003, e Id., *I processi contro le streghe*, edizione italiana a cura di A. Foa, Salerno editrice, Roma 2004<sup>2</sup>.

76. ACDF, *Index, Diarii*, VI, f. 172.

77. Ivi, f. 176.

78. Si vedano a carattere di esempio le richieste di licenza in ACDF, *Index*, IX, ff. 132, 280, 301. Cfr. le osservazioni di M. S. Messina, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna. 1500-1782*, Sellerio, Palermo 2007, pp. 439 ss.

79. E. Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Viella, Roma 2010, pp. 78-9.

80. V. Lavenia, *Tenere i malefici per cosa vera». Esorcismi e censura nell'Italia moderna*, in V. Bonani (a cura di), *Dal torchio alle fiamme. Inquisizione e censura*, Biblioteca Provinciale di Salerno, Salerno 2005, pp. 129-72.

81. Nella sua *Storia polemica della proibizione de' libri*, Francescantonio Zaccaria si limita soltanto ad accennare alla necessità di proibire i libri che «insegnano superstizioni e trattano della Magia nera»; F. Zaccaria, *Storia polemica della proibizione de' libri*, per Generoso Salomoni, Roma MDCCLXXVII, p. 219.