

A atividade cristianizadora de Antonino de Sorrento na *Vita Antonini*⁸⁰

The activity of christianization by Antonino of Sorrento in the *Vita Antonini*

Juliana Salgado Raffaeli⁸¹

Artigo recebido em 31 de julho de 2024
Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: Este artigo analisa as alusões à atividade cristianizadora de Antonino de Sorrento na *Vita Antonini*. Primeiro, apresenta um panorama da Península Itálica e do monasticismo nos séculos VI e VII. Depois, estuda o texto hagiográfico para entender a atividade cristianizadora de Antonino, destacando quatro modalidades: construção de edifícios religiosos; atração de fiéis, conversão e pregação; envolvimento em atividades episcopais e abaciais; e difamação e acusação resultantes da cristianização.

Palavra-chave: Antonino de Sorrento. Cristianização. Conversão. Pregação.

Abstract: This article analyzes the allusions to the Christianizing activities of Antonino of Sorrento in the *Vita Antonini*. First, it presents an overview of the Italian Peninsula and monasticism in the 6th and 7th centuries. Then, it studies the hagiographic text to understand Antonino's Christianizing activities, highlighting four modalities: construction of religious buildings; attraction of the faithful, conversion, and preaching; involvement in episcopal and abbatial activities; and defamation and accusation resulting from Christianization.

Keyword: Antonino of Sorrento. Christianization. Conversion. Preaching.

Introdução

A *Vita Antonini*, de autoria desconhecida, é um texto narrativo composto por um prefácio, uma breve história do monge Antonino de Sorrento e do bispo Catelo, sem divisões em capítulos,⁸² seguido por um longo relato dos milagres atribuídos ao monge, também sem organização capitular. Segundo seu hagiógrafo, o monge Antonino teria vivido na região centro-sul da *Itália*, entre os

⁸⁰ O presente artigo apresenta resultados que foram obtidos a partir da pesquisa doutoral realizada no Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com bolsa CAPES e sob orientação da Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva.

⁸¹ Doutora em História Comparada PPGHC-UFRJ. Pesquisadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2196-922X>. E-mail: julianaraffaeli@gmail.com.

⁸² Outra versão da hagiografia de Antonino, contendo oito capítulos, foi organizada em forma de lecionário da igreja de Sorrento.

séculos VI-VII. Órfão e nascido na Campânia, foi criado na abadia de Santa Maria de Strada, vivendo como monge até que as empreitadas lombardas na região o levassem para a região de Castellammare di Stabia. Segundo a *Vita Antonini*, foi lá, agora como eremita, que conheceu e se tornou amigo de Catelo, bispo local. Desejoso de viver uma experiência monástico-eremítica, o bispo confiou sua diocese a Antonino e passou a habitar em uma gruta no Monte Áureo. Saudoso da vida eremítica, Antonino abandonou a sede episcopal. Entre idas e vindas, Antonino e Catelo passaram a habitar conjuntamente a montanha, na qual construíram um oratório dedicado a São Miguel, onde passaram a pregar para as comunidades cristãs próximas, que se afeiçoaram à presença dos dois eremitas (D'ANGELO, 2015, p. 19-21).

Ainda de acordo com a narrativa, durante o período em que Catelo foi forçado a permanecer em Roma, Antonino acumulou prestígio e fama por sua atuação religiosa. Como consequência, foi convidado por fiéis da cidade de Sorrento para lá habitar, o que fez, logo após o retorno de Catelo. Uma vez em Sorrento, Antonino passou a acompanhar as atividades do mosteiro beneditino de São Agripino, aproximando-se do abade, que reconheceu seu destaque como guia espiritual da comunidade e preparo para a vida monástica. Na ocasião da morte do antigo abade, foi escolhido para sucedê-lo, função que desempenhou até o momento de sua morte e nos milagres que a sucederam (D'ANGELO, 2015, p. 20-21).

A modalidade de vida religiosa enaltecida como perfeita na hagiografia era, portanto, monástica e eremítica. Entretanto, o hagiógrafo não desenvolve uma argumentação detalhada ou aprofundada sobre as motivações que justificassem a preferência de Antonino pela retirada ascética após a vivência na tradição beneditina. Por outro lado, tal aspecto está marcado na necessidade que tanto o monge quanto o bispo têm de se isolar nas regiões montanhosas, realizando seu ascetismo contemplativo, mas também cuidando da evangelização e cristianização das populações locais. Nesse sentido, buscamos com esta investigação analisar as formas de cristianização narradas na *Vita Antonini*, procurando entender como estas ações eram empregadas e por que eram entendidas como necessárias tanto para a salvação da comunidade quanto para

reforçar a santidade de seus protagonistas.

Para responder aos questionamentos apresentados acima, dividimos a análise em cinco etapas, visando 1) à apresentação do contexto sociopolítico da Itália nos séculos VI-VII, 2) aos desdobramentos do monacato italiano no mesmo período, 3) às informações essenciais sobre a documentação utilizada, 4) à análise da documentação a partir do objeto de análise apresentado e, por fim, 5) às nossas considerações finais.

O Península Itálica entre os séculos VI e VII

A hagiografia de Antonino é composta sobre o pano de fundo da ocupação lombarda e bizantina da Península Itálica, desdobrada a partir do século VI. No momento anterior à formação dos reinos romano-germânicos na Itália, podemos indicar que duas identidades sociais heterogêneas se destacavam, a dos romanos e a dos “bárbaros”.⁸³ Ser romano implicava uma série de direitos e deveres como cidadão do Império, condição que possuía sua própria historicidade. Para o século V, dizia respeito ao uso do latim, ao respeito as tradições imperiais e a dada cultura compartilhada. Devido à imponência institucional alcançada, as regionalidades eram suplantadas pela noção de pertencimento a uma instituição universal. A noção de “bárbaro” era construída a partir do ponto de vista dos romanos e, por isso, abarcava uma série de grupos étnicos distintos, de estruturas sociais, culturais e linguísticas variadas. Os “bárbaros” estavam situados fora do *limes*, as fronteiras do Império, e não compartilhavam dos atributos necessários para serem considerados romanos. Entretanto, eles não eram estranhos. Por séculos os “bárbaros” exerceram pressão e ocasionalmente adentraram os limites imperiais. O Império lidava com esses grupos conforme as necessidades, expulsando-os, tornando-os tropas federadas contra novos invasores menos amigáveis, e/ou permitindo ocupar territórios esvaziados ou

⁸³ Reconhecemos o debate a respeito das nomenclaturas utilizada para denominar o conjunto de grupos que convivem nas fronteiras e adentram pelas fronteiras do Império Romano. Optamos pela utilização do termo “bárbaro”, como empregado com sentido de alteridade pelos autores romanos, pela ausência de termos mais precisos, que não incorressem em generalizações sobre origens e culturas desses grupos. “Bárbaro” foi utilizado por nós para identificar a totalidade de entrantes, em contrapartida utilizamos reino romanos-germânicos para mencionar, especificamente, os grupos de origem na *Germânia* que formaram reinos nas regiões ocidentais do Império Romano.

devastados no interior de suas fronteiras (GEARY, 2005, p. 81-112; MUSSET, 1982, p. 4-21).

Desde o início do século IV, com a divisão do Império nas partes Ocidental e Oriental, com as respectivas capitais em Roma/Ravena e Constantinopla, a importância econômica e política do governo ocidental já não era a mesma. No contexto do século V, quando um fluxo mais intenso de “bárbaros” adentrou o Império, empurrado principalmente pela guerra contra os Hunos, a ação externa e a reação interna romanas não eram uma novidade para ambas as partes. Após um período encabeçado politicamente por imperadores com pouca legitimidade e comandada militarmente por generais não-romanos, Rômulo Augusto foi deposto, em 476, por Odoacro (433-493). Tal general, que havia sido declarado rei pelo seu exército, provocou o episódio que, posteriormente, seria definido como marco político do fim do Império Romano e da Antiguidade. Entretanto, para os contemporâneos do episódio, tal mudança não pareceu ter representado uma transformação significativa em suas formas de vida. Os grupos que estavam cada vez mais poderosos no âmbito italiano, a igreja e a aristocracia, não perderem seu espaço com a alternância política (MOORHEAD, 2008, p. 140-142; GEARY, 2005, p. 113-140; FRIGHETTO, 2012, p. 133-135).

Zenão I (425-491), o imperador oriental, incapaz de enfrentar diretamente Odoacro, enviou contra ele o chefe “bárbaro” Teodorico (454-526). O grupo que o acompanhava era chamada convenientemente de “ostrogodo”, apesar de ser composto de forma heterogênea por pessoas de várias origens, que seguiam uma possível tendência migratória. Dessa forma, a massa que se deslocou para a *Itália* era tanto uma expedição militar quanto um conjunto de famílias composto por mulheres e crianças. Entre conflitos, negociações e traições, Teodorico venceu e assassinou Odoacro, iniciando seu próprio reinado em Ravena, que duraria de 493 a 526. A *Itália* passou a ser ocupada por godos e romanos. Territorialmente, os ostrogodos ocupavam as áreas mais sensíveis do ponto de vista militar. Ademais, a divisão social estava pautada na separação entre militares e civis, os novos ocupantes e os autóctones, respectivamente. Este foi outro elemento que, na prática, não sinalizou uma mudança profunda na sociedade, uma vez que as tropas imperiais já eram integradas há muito tempo

por não-romanos (MOORHEAD, 2008, p. 143-144; SANZ SERRANO, 1995: 171-180; MUSSET, 1982, p. 21-24; FRIGHETTO, 2012, p. 151).

Teodorico desejava manter a separação entre os dois grupos étnicos na esfera legal – pela possibilidade de os godos serem julgados em cortes militares – e religiosa – por professarem o arianismo, diferentemente dos romanos que eram cristãos “nicenos”.⁸⁴ Entretanto, seria difícil manter essa divisão artificial. Para garantir sua influência no Ocidente, mesmo que indiretamente, o senado romano reconheceu a autoridade do rei ostrogodo sobre a *Itália*. Teodorico havia sido nomeado *magister militum praesentialis* – ou generalíssimo – e patrício, portanto, recebeu das autoridades do Império Romano Oriental a legalidade para governar, inclusive, a população ítalo-romana. Para o Império, as leis e a autoridade de Constantinopla regiam, ao menos teoricamente, a região, tendo o monarca como seu comissário. Em contrapartida, como chefe dos ostrogodos, o monarca preferia utilizar o título de rei, mantendo as forças do seu exército compostas exclusivamente por ostrogodos. Aos ítalo-romanos cabia a administração civil, as artes e as letras (SANZ SERRANO, 1995, p. 76-77; FRIGHETTO, 2012, p. 152-154).

Apesar do sucesso de seu reinado, Teodorico não deixou herdeiros homens diretos e, a despeito de ter designado seu neto Atalarico (516-534) como sucessor, um problema político se desenhou após a morte do rei, em 526, já que o sucessor ainda era muito novo para assumir de forma independente, o que deu à sua mãe, Amalasunta (495-534), a condução dos reinos. A regente, então, realizou um amplo trabalho de conciliação com Constantinopla, mas que não pôde evitar a erosão do governo. A nova configuração política atraiu a atenção

⁸⁴ Os usos dos termos “católico” e “ortodoxo” para se referenciar os dogmas da igreja romana entre os séculos IV e VII, particularmente, podem ser considerados imprecisos. Tanto as correntes consideradas “heréticas” ou “heterodoxas” quanto as consideradas “ortodoxas” ou “católicas” (universais) não se viam como divergentes dos verdadeiros ensinamentos do cristianismo. As diferentes interpretações cristológicas, doutrinárias e litúrgicas foram construídas durante longos períodos, por meio dos debates promovidos pelos seus defensores e detratores. Optamos pela utilização de cristianismo “niceno”, pois a partir do Concílio de Niceia, de 325, a doutrina cristológica seguida pela igreja de Roma, entre outras, passou a ser elaborada gradualmente, além de ser recorrentemente confirmada pelos concílios ecumênicos subsequentes. Utilizamos cristãos “arianos”, “maniqueístas”, “priscilianistas”, “pelagianistas”, entre outros, para denominar as diferentes correntes cristãs que disputaram os discursos religiosos do cristianismo em construção, a partir dos nomes dos seus propositores, Ário, Manes, Prisciliano, Pelágio, respectivamente.

do Império Bizantino. Em 535, Justiniano (482-565) enviou seu general Belisário (505-565) para *Itália*, recuperando Roma, em 536, e Ravena, em 540. A guerra gótica com Constantinopla acabou com as chances dos ostrogodos, que ainda tentaram reagir com novas nomeações de reis. Apesar de ter sido reincorporada ao Império do Oriente, a província não teve a mesma importância de séculos anteriores (FRIGHETTO, 2012, p. 155-160; MOORHEAD, 2008, p. 148-151.; SANZ SERRANO, 1995, p. 84-85).

A segurança e a prosperidade garantidas pela reconquista bizantina não duraram muito tempo. Um novo grupo com origem na *Germânia Magna* se instalou ao sul do Danúbio, na província da *Panônia*. Eram, em geral, aliados dos bizantinos, mas não eram romanizados ou completamente cristianizados. Em 566, liderados pelo rei Alboíno (530-572) se deslocaram para a *Itália*, sem que os motivos tenham consenso na historiografia. Assim como ostrogodos, não havia homogeneidade no grupo intitulado “lombardo” – composto por suevos, sármatas, hérulos, búlgaros, gépidas, saxões e turíngios – que se deslocava sob uma liderança militar eleita. Entraram na província da *Itália* por Veneza, sem oposição em seu caminho e após um cerco de três anos chegaram ao antigo palácio de Teodorico. A guerra anterior entre bizantinos e ostrogodos havia exaurido a península, deixando-a vulnerável para novos ataques (MOORHEAD, 2008, p. 151-152; FRIGHETTO, 2012, p. 173-174; GEARY, 2005, p. 141-142).

Sobre o período de chegada dos lombardos há muito pouca documentação. O principal lastro textual tem origem eclesiástica e foi escrita muito tardiamente ao período narrado. Porém, algumas divergências foram perceptíveis nessa nova incursão: as diferenças culturais eram maiores e a organização interna do grupo não era tão coesa, se comparados aos mais romanizados ostrogodos. A liderança de Alboíno acabou, após sua morte, no mesmo ano que terminaram as conquistas territoriais. Os lombardos elegeram um novo rei, Clefo (?-574), que também não governou por muito tempo até ser assassinado. Após esse episódio, os lombardos passaram por um período de dez anos, entre 574-584, sem que outro monarca fosse eleito. Foram estabelecidos ducados autônomos, com lideranças regionais e, dessa forma, o poder passou da monarquia para aproximadamente trinta e cinco duques. O chamado

interregnum foi um período de lutas e hostilidade contra os francos das *Gálias*. Parte dos proprietários romanos nos novos territórios lombardos foram mortos ou exilados para regiões controladas ainda pelos bizantinos, os demais que permaneceram foram obrigados a pagar altas quantias de tributos (MOORHEAD, 2008, p. 153; FRIGHETTO, 2012, p. 174; GEARY, 2005, p. 142-143).

O imperador Maurício (539-602), após apelos do bispo de Roma, Pelágio II (530-590), usou os francos para agir sobre os lombardos. Essa ação levou ao fim do *interregnum* lombardo, pela necessidade de organização da defesa, que agora ficava a cargo do novo rei, Autário (540-590). O novo monarca tomou decisões que o distinguiu dos anteriores e que não foi repetida pelos seus sucessores: no momento de sua eleição, a nova monarquia recebeu metade da riqueza de seus duques, o que deu a governo estabilidade econômica; adotou o título de *Flavius*, e; proibiu as crianças lombardas de serem batizadas no cristianismo niceno. Tais atitudes demonstraram tanto uma autoridade de origem romana quanto um afastamento da identidade religiosa que definiu os romanos no final do século VI ((MOORHEAD, 2008, p. 154-155).

A população de origem romana que havia resistido aos cercos, ataques militares e dominação política das últimas décadas começou a encontrar lugar na nova forma de organização política da *Itália*. Paulatinamente, as populações ítalo-romana e lombarda começaram a se fundir, facilitadas pela heterogeneidade e descentralização dos governantes. Até o século VIII, a elite socioeconômica se identificava como lombarda e era a única que tinha acesso às estruturas de poder e às riquezas, os romanos de altas camadas passaram a se considerar como lombardos para garantir o acesso aos poderes. A distinção estava baseada na tradição militar, nesse sentido, ser lombardo era ser livre, guerreiro e proprietário de terras. Ser “romano” passou a ter uma conotação territorial e vinculada ao poder imperial bizantino. No processo de enraizamento social e da mesma forma que os outros reinos “bárbaros” fizeram, houve a preocupação com a legalidade institucional do poder. As leis lombardas, compostas entre 650 e 750 por vários reis, vigoraram combinadas e inspiradas pelas leis romanas (GEARY, 2005, p. 144-149; FRIGHETTO, 2012, p. 175).

O contexto da entrada dos lombardos na Península Itálica, após a

reconquista realizada pelos bizantinos contra os ostrogodos, dialogou diretamente com o entorno sociopolítico da *Vita Antonini*. Segundo a historiografia, o monge beneditino Antonino iniciou sua trajetória como eremita após um saque lombardo a Monte Cassino – mosteiro beneditino de grande importância religiosa para o período – durante a expansão do ducado de Benevento. Diferentemente dos outros monges que deixaram o mosteiro em direção à Roma, Antonino buscou as comunidades cristãs nicenas de Castellamare de Stabia (D'ANGELO, 2015, p. 20-24; TEATINO, 1885. p. 19-32), na região de Nápoles, que eram mantidas sob o domínio bizantino (FRIGHETTO, 2012, P. 159), o que permitiu que o asceta realizasse sua nova profissão monástica como eremita. Nesse contexto, a maioria da população lombarda do ducado de Benevento era pagã ou cristã ariana, não sendo compatível com a religiosidade do monge. Os milagres relatados pela *Vita Antonini* apresentavam Antonino como um protetor da cidade de Sorrento, que o acolheu no final de sua vida, contra as tentativas de dominação de Benevento. Conhecemos que os lombardos tomaram áreas dos proprietários de terras e tinham poder sobre as igrejas dessas regiões. Ao mesmo tempo, o enfraquecimento da administração civil, um dos tradicionais pilares da sociedade romana, foi combinado com o progressivo aumento do papel dos bispos, o que aproxima mais uma vez as narrativas hagiográficas do contexto das incursões (MOORHEAD, 2008, p. 157-158). Entendido o contexto social, político e religioso da Itália nos séculos VI e VII, observaremos a seguir como o contexto monástico, especificamente, se desenvolveu na mesma região e período.

O monacato italiano entre os séculos VI e VII

No Ocidente imperial, os movimentos ascéticos antecederam à mobilização propriamente monástica e cristã. Comunidades religiosas experimentavam formas variadas de ascetismo desde os primeiros dois séculos do cristianismo. Como é consenso historiográfico hoje, apesar do monacato ocidental ter se desenvolvido *in loco*, a influência oriental, especialmente egípcia, foi determinante para o estabelecimento e a definição conceitual das formas monásticas fixadas nos reinos romano-germânicos. Tal influência oriental começou a ser sentida no Ocidente na década de 340. Nesse contexto, a primeira

comunidade ascética formal criada teria sido fundada na Península Itálica, pelo bispo Eusébio de Vercelli (283-371), mas ainda não se tratava de um mosteiro propriamente dito. O clero vinculado ao episcopado de Eusébio vivia em castidade e sob vida comunal. Esse formado podia ser encontrado em muitas outras sedes episcopais do período (DUNN, 2000, p. 59-60).

Por conta de viagens realizadas ao Oriente por alguns membros eclesiásticos, o conhecimento da vida monástica também chegou às Gálias, principalmente pela ciência da *Vida* de Antão, entre 360 e 370. O primeiro monge consagrado bispo de que temos notícia foi Martinho de Tours (316-397), protegido de Hilário de Poitiers (300-368) – um dos bispos que sofreram exílio no Oriente no contexto das disputas entre os discursos cristológicos do século IV. O monge-bispo criou eremitérios nas regiões em que atuou, mas as suas práticas ascéticas não se estendiam normativamente a essa vida comunal (DUNN, 2000, p. 62-63). Jerônimo de Estridão (347-420) foi outro nome de destaque a adotar o ideal ascético e monástico, junto a Agostinho de Hipona (354-430). Ambos se tornaram os mais influentes escritores do ascetismo e monasticismo do Ocidente na passagem do IV para o V séculos, apesar de partirem de concepções divergentes.⁸⁵

Com João Cassiano (360-435) foi introduzido um princípio monástico normativo próprio para o Ocidente, dentro de uma leitura dos preceitos pretensa ou parcialmente orientais. O autor definiu um conceito de pobreza fundamental, combinando a renúncia inicial dos próprios bens e trabalho para subsistência. A combinação de fatores veio a significar um crescimento do patrimônio comunal. Dessa forma, não havia lucro próprio, preservando os ideais de igualdade e ascetismo impostos pelas regras monásticas vigentes (DIAZ MARTINEZ, 1984-1985, p. 222-223). Cassiano produziu duas obras, intituladas *Instituições Cenobíticas* e *Conferências*, com as quais buscou assistir o processo de fundação monástica nas *Gálias*, sendo a primeira voltada para a regulamentação da vida

⁸⁵ Apesar de ambos terem sido inspirados pela *Vita Antonii*, de Atanásio de Alexandria, Agostinho defendia uma modalidade monástica em comunidade que deveria estar unida por laços de amor mútuo, acima da hierarquia e da obediência. Por sua vez, Jerônimo defendia a desapropriação, a *anachoresis* e as práticas ascéticas rigorosas, com mortificações severas do corpo para controlar os desejos sexuais (DUNN, 2000, p. 66-68).

cenobítica e a segunda preocupada com a experiência eremítica, a partir do conhecimento adquirido pelo autor no Oriente (DUNN, 2000, p. 73-75). Com o sucesso de aceitação dos textos, rapidamente as obras foram copiadas e disseminadas por todas as províncias continentais.

Especificamente, o desenvolvimento monástico na Itália teve seu início ofuscado pela escassez de fontes e pela dificuldade de interpretação dos documentos preservados. Os dados disponíveis indicam que, ao longo do século IV, a vida monástica foi implantada desde Roma até as regiões continentais do Ocidente Medieval. Nessa disseminação monástica as ilhas do Mediterrâneo, particularmente, atraíram a atenções dos monges solitários (COLOMBÁS, 2004, p. 211).

A historiografia por muito tempo se questionou sobre quem foram os primeiros monges latinos e de onde eles vieram. Para alguns a responsabilidade direta coube a Atanásio de Alexandria, autor da *Vita Antonii* e que havia se exilado no Ocidente durante as disputas cristológicas do século IV (BARDY, 1953). Outros reconhecem as dificuldades em estabelecer uma única linha inicial de transferência da influência do Oriente ao Ocidente (LEFORF, 1933). Mais recentemente, tal historiografia assume o pressuposto de que o monacato latino teve origem no próprio Ocidente, como continuação dos movimentos ascéticos de virgens e castos presentes desde a Antiguidade cristã. Ao mesmo tempo, fica claro que os movimentos orientais tiveram grande impacto na forma como foi organizado o monasticismo latino, inclusive pela difusão de obras traduzidas – do copto e do grego para o latim – e pelo interesse de figuras religiosas em visitar os centros monásticos do Oriente. Uma das principais marcas da interinfluência foi o enraizamento do vocabulário monástico, com a latinização de conceitos gregos. Os modelos de vida solitária e comunitária que chegaram foram adaptados e imitados pelas comunidades pré-existentes e novas (COLOMBÁS, 2004, p. 212-213).

Em Roma, o monacato começou a se enraizar apenas na segunda metade do século IV. As agrupações ascéticas, mesmo sendo cada vez mais numerosas, inclusive entre as mulheres nobres, ainda não eram propriamente organizadas em mosteiros. O maior impulso monástico nessa região se deu entre 381-384,

por influência de Jerônimo de Estridão (347-420). O teólogo cristão havia experimentado os ascetismos dos desertos, retornando a Roma com grande influência nos círculos cristãos aristocráticos femininos. Entretanto, suas posições polêmicas em debates cristológicos e a falta de adesão dos homens da aristocracia em Roma levaram à hostilidade de clérigos e leigos com o ascetismo e os monges (COLOMBÁS, 2004, p. 216-222).

Apesar da oposição oficial, o movimento monástico conseguiu se enraizar. Além do monacato “doméstico” entre as altas classes da sociedade, começaram a surgir as primeiras comunidades formais de homens. Entre finais do século IV e início do V, a situação romana sofreu grandes mudanças, chegando também aos homens da aristocracia romana. Ademais, a passagem de João Cassiano, autor das *Instituições e Conferências*, por Roma contribuiu para tal impulso, bem como a difusão da *Vita Martini*, de Sulpício Severo, entre outros textos. Para o início do século V, havia um princípio de vida comunitária, sem regra escrita, com usos e costumes muito diversos, como adaptações vinculadas às referências orientais. Ao longo desse século o projeto monástico foi se consolidando e regulamentando. Os mosteiros masculinos passaram a ser construídos junto às basílicas, sob responsabilidade dos bispos, para possibilitar a celebração da liturgia. Os monges basilicais geralmente não trabalhavam para subsistência e eram mantidos pelos rendimentos da sede episcopal (COLOMBÁS, 2004, p. 223-224). Tais características podem nos ajudar a entender as aproximações de Antonino das autoridades religiosas nas localidades que se fixava, seja em Castellamare de Stabia, junto ao bispo, ou Sorrento, com o abade.

No restante da Itália, a mobilização monástica também se propagou, porém de forma menos documentada. É sabido que as ilhas próximas da costa foram povoadas de solitários, por serem os refúgios idealizados durante os conflitos políticos e militares que marcaram as passagens dos séculos IV-VI. Tratava-se de um monacato insular essencialmente eremítico, que também podia culminar na formação de pequenos grupos em eremitérios e comunidades cenobíticas. No continente, os eremitas também estavam presentes, mas deixaram poucos registros, de forma semelhante ao observado nas ilhas, não era raro que suas iniciativas culminassem em mosteiros comunais com o passar do

tempo, estimulando o crescimento dos adeptos. Em vilas e cidades, o monacato urbano também floresceu, mantendo-se, geralmente, sob jurisdição episcopal (COLOMBÁS, 2004, p. 225-228).

No século VI, Bento de Núrsia (480-547) foi responsável por aprofundar a importância do trabalho, da hierarquização interna e da obediência abacial nos mosteiros que fundou pela Itália e por meio da produção de uma regra monástica – com inspiração na *Regra do Mestre*, de autoria desconhecida. A *Regra Beneditina* teve sua importância ampliada pela atenção dada por Gregório Magno (~540-604). O bispo de Roma foi responsável por, entre outras ações, redigir uma hagiografia sobre Bento e por designar um grupo de monges beneditinos – liderados por Agostinho da Cantuária (séc.VI-604) – para evangelizar a Britânia anglo-saxã, em finais do século VI. Apesar da grande circulação, a regra foi utilizada combinadamente pelos monges ocidentais durante um longo período, até que agentes carolíngios decidissem pela sua revisão e utilização exclusiva nas áreas que tinham sob seu controle.

Segundo a *Vita Antonini*, foi a partir do contexto beneditino inicial, ainda no final do século VI, que o monge Antonino de Sorrento iniciou e finalizou sua trajetória monástica. Ele teria sido membro do principal mosteiro de Bento, Monte Cassino, o qual foi saqueado por lombardos. Tal episódio deu início a trajetória eremítica do protagonista, que após um longo período, já no final de sua vida, resultaria na elevação ao cargo de abade do mosteiro beneditino de São Agripino, na cidade de Sorrento, como veremos em detalhes, a seguir.

Vita Antonini

A hagiografia de Antonino e Catelo

Segundo a historiografia, o monge Antonino teria vivido entre 555 e 625, na região centro-sul da *Itália*. Nascido na região da Campânia, ficou órfão por volta dos seis anos e foi acolhido na abadia de Santa Maria de Strada. Sua trajetória religiosa começou a ser narrada a partir da sua inserção no mosteiro beneditino de Monte Cassino, especialmente na ocasião da invasão e saque dos lombardos de 589, atribuído ao primeiro duque de Benevento, Zotone (D'ANGELO, 2015, p. 19; TEATINO, 1885, p. 10-12). Também segundo a tradição beneditina (VOUCHEZ, 1994, p. 25), os monges sobreviventes buscaram refúgio

em Roma. Tal episódio foi considerado um motivador para adesão da igreja de Roma à utilização da Regra Beneditina e a produção da hagiografia de Bento de Núrsia (480-547) por Gregório Magno (c.540-604).

Contudo, diferente dos cenobitas de Monte Cassino, Antonino teria resolvido retornar para sua região de nascimento, a Campânia, e depois se dirigiu para as montanhas de Castellamare di Stabia. Nessa última localidade passou a viver como recluso em uma gruta no Monte Áureo. Foi na fase eremita de sua vida religiosa que Antonino conheceu e se tornou amigo do bispo estabiense Catelo. Compartilhando sua vocação monástico-eremítica, o epíscopo confiou sua sede a Antonino e passou a habitar um eremitério próximo, em busca da contemplação. Por sua vez, o desejo de permanecer como um asceta fez com que Antonino convencesse Catelo a retornar ao seu dever diocesano. Depois destas alternâncias de responsabilidade, Antonino e Catelo passaram a habitar conjuntamente uma caverna no Monte Áureo. Após um período de ascese, ambos receberam uma visão, que descobriram serem idênticas, indicando um pedido de São Miguel para edificarem a região. Para atender ao pedido, construíram um oratório, dedicado ao referido santo, a partir do qual passaram a pregar. Antonino e Catelo predicavam em um lugar distante da sede episcopal e da cidade de Castellamare di Stabia, no interior e na região das montanhas, locais que, segundo consta, ainda eram praticadas cerimônias associadas aos paganismos e à idolatria. Tal preocupação com a cristianização fez com que os ritos fossem celebrados ao ar livre, visando converter os poucos pagãos que habitavam a região. Por abandonar sua diocese e a comunidade que deveria atender como bispo, Catelo foi acusado por detratores, que também afirmavam que o estabiense espalhava uma perigosa heresia, especificamente por celebrar os sacramentos ao ar livre e não na igreja consagrada (D'ANGELO, 2015, p. 24; TEATINO, 1885, p. 19-32).

Cabe destacar que Catelo, como muitos outros bispos de sua época, afastava-se das áreas urbanas quando estava empenhado em cristianizar as áreas montanhosas de sua diocese. Esta atividade foi registrada, por exemplo, em documentos sobre o bispo Pimênio de Amalfi, responsável por uma sede próxima a de Stabia. Após abandonar sua sede para pregar, o epíscopo foi

advertido por Gregório Magno, em 596, por meio de uma carta (ORLANDI, 1731, p. 1782) na qual ordenava um subdiácono a conduzir o amalfitano de volta à sua sede, ameaçando colocar o subordinado como recluso em um mosteiro caso não fosse efetivo em trazer o bispo de volta. Pimênio foi descrito na carta de Gregório como insatisfeito em residir em sua própria igreja, o que o fez vagar por diversos lugares, e tal comportamento estava incentivando quem o via a não permanecer na cidade. Contudo, D'Angelo chamou atenção que no mesmo epistolário não houve menção ao desvio do bispo Catelo, o que seria verossímil considerando que Catelo foi levado cativo para Roma por acusação mais grave. A ausência da informação foi interpretada pela análise da cronologia da hagiografia, uma vez que Gregório não era mais o bispo de Roma desde 604, ou seja, quando os especialistas acreditam que Catelo e Antonino estavam no Monte Áureo (D'ANGELO, 2015, p. 22). Independentemente da crença na presença dos dois personagens nas montanhas, podemos considerar que a errância e a atividade pregadora de bispos fora de suas sedes, sem terem autorização para tal, eram consideradas comportamentos inadequados pelo episcopado romano e passíveis de punição.

D'Angelo também afirmou que, nesse período do século VI, cabia ao bispo os papéis de prefeitos na administração e vigilância das cidades, inclusive no recolhimento tributário e nas funções judiciais, uma vez que o poder do Império oriental na *Itália* era fraco (ACAMPORA; D'ANGELO, 1994, p. 23). Para ajudar aos bispos nas obrigações administrativas, o bispado de Roma assumiu a função de cobrar os impostos. Tal atribuição foi promulgada por Justiniano (482-565), em 554, na sua *Pragmatica sanctio pro petitione Vigili* (SCHÖL, 1928, p. 799). Nesse sentido, presumimos que Catelo possuiria tais responsabilidades quando foi acusado de abandonar a administração da sua sede e sua comunidade, além de ter espalhado uma heresia enquanto pregava (D'ANGELO, 2015 p. 23).

Segundo a hagiografia, Catelo foi levado a Roma para ser julgado. Pela cronologia e hipóteses estabelecidas pela historiografia, o responsável pela decisão teria sido o bispo Sabiniano (530-606), sucessor de Gregório, apesar de não ter sido nomeado no relato. A narrativa informa que, após a condenação, Catelo ficou recluso em um mosteiro. Durante a sua prisão, o responsável pela

sua vigília foi um monge chamado Bonifácio, a quem Catelo predisse a futura nomeação como novo bispo de Roma. Algo entendido como impensável, conforme a hagiografia. Essa impossibilidade, conforme as análises posteriores, seria devido à má reputação de Bonifácio, após o período em que esteve em Constantinopla como núncio apostólico de Gregório Magno. Porém, a morte de Sabiniano, dois anos após a sua elevação, fez com que Bonifácio III (540-607) fosse eleito. A continuidade do relato informa que o novo bispo de Roma, lembrando da profecia de Catelo, tornou-se mais amigável à causa do acusado e garantiu sua inocência e libertação. Catelo retornou para o oratório de São Miguel construído no monte, que havia passado a atrair peregrinos de Sorrento, na continuidade do trabalho realizado por Antonino (D'ANGELO, 2015 p. 20-22; TEATINO, 1885, p. 34-40). Este também havia sido vítima das acusações dos clérigos, mas não foi preso nem julgado com Catelo, sem que a explicação para isso tenha sido dada na hagiografia (DELLA CALCE, 1760). Entretanto, acreditamos que pelas atribuições civis e religiosas de Catelo, sua opção pela vida monástica em isolamento relativo implicava mais consequências do que a de Antonino, que era apenas um monge.

Nessa altura da narrativa o monge já havia acumulado prestígio e fama pelas suas demonstrações ascético-morais. Por conta disso, foi convidado por sorrentinos para se transferir ao mosteiro beneditino de São Agripino, deixando então a companhia do recém retornado Catelo. Em Sorrento, Antonino se aproximou do abade e passou a auxiliá-lo nas atividades monásticas. Após a morte deste, o monge foi eleito o novo superior, em 622, função que desempenhou até o momento de sua morte, três anos depois. Em seus últimos momentos, solicitou aos monges do mosteiro beneditino que não fosse enterrado “nem dentro, nem fora” da cidade. Os monges obedeceram ao pedido e Antonino foi colocado em um caixão na parede do convento, que também era parte da muralha da cidade (D'ANGELO, 2015, p. 22-24; CUOMO, 1991; D'AMBROSIO, 2006, p. 187).

Escrita por autor desconhecido, a *Vita Antonini* relatou as trajetórias religiosas de Antonino e de Catelo. O hagiógrafo narra igualmente os milagres produzidos após a morte de Antonino. Os prodígios estavam relacionados à

proteção da cidade, uma vez que os lombardos tentaram, por diversas vezes e durante um longo período, tomar o Ducado de Nápoles, que era área de influência bizantina, mas sem sucesso (MOORHEAD, 2008, p. 154-155). A proteção sobrenatural sugeria que o padroeiro Antonino, acompanhado dos quatro bispos protetores de Sorrento – Valério, Renato, Bácolo e Atanásio – resguardavam a cidade, seus habitantes e a vizinhança dos invasores (D'ANGELO, 2015; CUOMO, 1991). Nesse sentido, entendemos que a manutenção da região sob domínio bizantino significava a continuidade do vínculo com a igreja de Roma, no contexto dos séculos VI e VII, e tinha importância central na construção da imagem de um protetor urbano como defensor da ortodoxia. Destacamos tal aspecto antes de iniciarmos um breve comentário sobre a tradição manuscrita da *Vita Antonini*, pois entendemos que tal argumento é necessário para a defesa da nossa posição sobre a datação do documento.

Tradição manuscrita

O manuscrito original mais antigo de que temos conhecimento foi encontrado no mosteiro beneditino de São Renato, em Sorrento (D'ANGELO, 2015, p.18), e foi referenciado por um autor do século XVI, Della Porta (1535), que acreditou se tratar de um texto de origem lombarda. Nos séculos XIX e XX, Capasso (1854) e Di Capua (1959), respectivamente, afirmaram que o manuscrito informado por Della Porta já não existia na sua edição antiga – lombarda e do século IX. O desaparecimento foi atribuído ao saque do mosteiro de São Renato ocorrido em 1558, por Piali Pascià – almirante do Império Otomano (GARGIULO, 2005.).

Uma edição do manuscrito foi publicada, em 1626 (CARACCIOLO, 1626), a partir das cópias das hagiografias encontradas nos mosteiros de Teatini em Nápoles e de Santa Maria del Toro em Vico Equense. Outra cópia foi encontrada nos mosteiros de São Giovanni e São Paulo em Sorrento. Capasso afirmou a existência de um quarto manuscrito, sem época precisa, armazenado na Cúria Metropolitana de Sorrento, no século XIX (CAPASSO, 1854, p. 30), mas atualmente todos os vestígios dessa cópia foram perdidos. Todas as edições posteriores da *Vita Antonini* derivavam da versão do século XVII, de Antonino

Caracciolo (1626), que utilizou os manuscritos de Nápoles e Vico (D'ANGELO, 2015, p. 18.). Inclusive a utilizada por nós, em versão bilíngue latim-italiano, editada e traduzida por Giuseppe D'Angelo, em 2008.

Pesquisadores como Cortese (1927) e Di Capua (1959) analisaram o estilo linguístico do documento sobrevivente e defenderam a hipótese de que se tratava, provavelmente, também de um manuscrito produzido no século nono, por um hagiógrafo monge do cenóbio de São Renato, em Sorrento. O autor desconhecido teria por objetivo registrar as ações da vida do patrono sorrentino da instituição. Por outro lado, a ferocidade da narrativa sobre a chegada dos lombardos ao território da Campânia não era compatível com o século IX, quando os ducados de Espoleto e Benevento já estavam há séculos instalados e concentravam seus esforços militares contra os ducados bizantinos, principalmente Ravena (D'ANGELO, 2015, p. 19-27).

Para além das versões dos manuscritos disponíveis, outro debate foi levantado sobre os monges protagonistas: seriam do século VI ou do IX? Os autores que colocaram os monges no século VI foram diversos, começando pelo já mencionado Della Porta (1535), em publicações do século XVI. Para o nono século, Capasso (1854) publicou sua defesa sendo seguido por Gibbone (1885, p. 92-95), ambos no século XIX. Apesar da falta de consenso, alimentada pela pouca informação transmitida pelo autor desconhecido da hagiografia, as análises mais recentes desacreditam o século IX como período de vivência dos monges, também pela incompatibilidade da tensão político-religiosa narrada no documento.

A hipótese que consideramos provável é que *Vita* tenha sido escrita primeiro, em data mais aproximada ao momento relatado, o século VI, o que justificaria a percepção da tensão com os lombardos, enquanto os milagres, por retratarem personagens e episódios posteriores, provavelmente foram produzidas em um espaço de tempo maior, sendo acrescentados ao texto hagiográfico original, que passou por diversas cópias e alterações durante a sua circulação em mosteiros beneditinos. A organização do lecionário da igreja sorrentina contando apenas com o texto hagiográfico, dividida em capítulos, também pode indicar que os textos circularam separadamente.

As análises históricas sobre Antonino não são abundantes, estão concentradas principalmente na história local e nos aspectos do culto regional, impulsionados pelo fato do monge ser até hoje padroeiro de Sorrento e da Campânia. A maioria dos debates que versam sobre sua vida, datas, nomes, laços familiares, não encontraram consenso entre na historiografia. Pretendemos com nosso estudo avançar as análises a respeito de Antonino e, conseqüentemente, de Catelo.

Podemos afirmar que, conforme indicado pela explanação da hagiografia, a vida monástico-eremítica com ações voltadas à cristianização estavam intrinsecamente associados às propostas de vida religiosa de Antonino e Catelo relatadas por seu hagiógrafo. Passaremos, portanto, a análise das ações de cristianização identificadas na documentação, destacando aspectos quantitativos e qualitativos dessas referências.

A cristianização na Vita Antonini

Entendemos as ações de cristianização tanto como um ideal missionário quanto educador no cristianismo, que pode ser percebido em diferentes níveis dentro das atividades ascéticas (SILVA, 2013, p. 33; BASLEZ, 2013, p. 549). Poderia ser encontrada na ação missionária de monges em cristianizar populações pagãs, lutar contra as heresias e as superstições, posicionar-se teologicamente sobre temas espirituais, construir edificações religiosas, formar jovens leigos a partir das Escrituras e educar monges como seus guias espirituais. Especificamente na análise da hagiografia da *Vita Antonini* identificamos onze (11) referências à cristianização, que podem ser organizadas em quatro categorias: (6) construção de edifícios religiosos; (2) atração de fiéis, conversão e pregação; (2) envolvimento com as atividades episcopais e abaciais; (1) difamação e acusação como consequência da cristianização.

A primeira categoria identificada nas referências da *Vita Antonini* à cristianização diz respeito à **construção de edifícios religiosos**. Tal ação pode ser considerada um *topos* nas hagiografias do período, que apresentavam os monges eremitas empenhados na edificação, na pregação e no cuidado pastoral das comunidades que entravam em contato. O hagiógrafo menciona a primeira vez tal preocupação a partir de uma visão de Miguel Arcanjo, simultaneamente

compartilhada entre Antonino e Catelo.

À noite, de fato, apareceu para eles exatamente o mesmo [visão angelical]: quero, disse ele [Arcanjo Miguel], que naquele lugar onde você costumava esperar com zelo pela oração e onde via uma vela ardente, construa um oratório em meu nome. Solicitado o nome, respondeu ser o Arcanjo Miguel e desapareceu. E eles imediatamente se recuperaram do torpor, tendo visto e relatado a mesma visão um para o outro, encorajados pela garantia do testemunho recíproco, eles então se preparam para conformar a ordem angélica.” (VA, p. 45)⁸⁶

Nesse caso, há uma indicação dos processos empregados na conversão de populações ditas pagãs ou supersticiosas. Antonino e Catelo deveriam construir um oratório onde antes era mantido um local de devoção pagã, não identificada claramente. Dessa forma, foi utilizado a estratégia de sobreposição de temas e monumentos cristãos nos locais de culto aos deuses (LE GOFF, 1980, p. 214).

A sequência do episódio indica uma nova referência a tal categoria de cristianização. “Então, como trabalhadores infatigáveis da fábrica divina, eles preparam e constroem uma pequena casa com excelente resultado, um pequeno, mas certamente bem-vindo ao protetor Arcanjo.” (VA, p. 45) A construção foi, portanto, vista pelo hagiógrafo nesse momento como uma ação divina desempenhada pelos dois ascetas, guiados pela visão angelical em reconhecimento a santidade compartilhada por ambos. A continuidade da narrativa indica em outra referência a inserção do oratório em um local não cristão:

Aqui, uma vez que os méritos desses santos são operativos e, de alguma forma, estabelecem as fundações com suas orações, um oratório é construído nos antros das bestas, uma morada angelical é construída nos leitos de animais selvagens, em uma terra deserta, vasta e inculta é construída uma casa sagrada, solene, e preparada para a salvação humana. Todos os dias oferecemos um louvor ao Senhor, autor de todos os bens, e ao beato Arcanjo Miguel, sempre presente. (VA, p. 45)

Concluiu-se, portanto, e a historiografia a respeito da ação corrobora, que o local escolhido para o isolamento dos monges e para a edificação do oratório

⁸⁶ A partir de agora faremos referência à *Vita Antonini* a partir da sigla VA, seguida da paginação referente a edição italiana de D'ANGELO (2015). As traduções ao português são de nossa autoria.

era um local de manutenção de práticas ditas pagãs e/ou supersticiosas, que passaram a ser alvo das pregações e orações dos ascetas, o relatado sucesso na construção, simbolizaria a vitória do cristianismo sobre forças demoníacas.

São essas ações que levam, segundo o hagiógrafo, a murmuração e acusações de propagação de heresias, especialmente pelo bispo Catelo. A sequência da narrativa indica sua prisão, perdão e retorno para a montanha, quando a quarta referência à edificação é apresentada. “[Catelo] reedificou as fundações do oratório, construído em madeira, com pedra, e cobriu com chumbo trazido por ele [de Roma].” (VA, p. 46) Tal indicação, implicou a preocupação do bispo eremita em dar continuidade ao processo de cristianização que havia iniciado no monte e compartilhado com Antonino. Após as honras, presentes e o aval recebidos em Roma, Catelo ampliou e solidificou a construção inicial.

A quinta referência dessa categoria trata da chegada de Antonino em Sorrento, sua recepção e aproximação do abade e a inserção do monge nos trabalhos do mosteiro de São Agripino. Como consequência do reconhecimento de suas ações, o hagiógrafo indica uma nova construção religiosa, realizada apenas por Antonino.

Entre outros testemunhos de suas obras, ele [Antonino] construiu um oratório em homenagem a São Martinho, cujas portas de entrada teriam sido criadas por ele mesmo, com trabalho nada modesto, esculpindo-as com as mãos: na verdade, ele era considerado um apreciado professor na arte da arquitetura. (VA, p. 47)

A nova construção foi dedicada a Martinho de Tours (316-397), uma das figuras mais referenciadas em textos monásticos dos séculos VI e VII (FIGUINHA, 2016, p. 14-22; COLOMBÁS, 2004, p. 237-242), por ser considerado o primeiro monge e/ou o Antão do Ocidente, associações presentes na hagiografia escrita por Sulpício Severo, a *Vita Martini*. Chama atenção, também, a ênfase dada pela VA ao esmero empregado por Antonino nos detalhes do novo oratório, o que certamente também implicava acesso a recursos.

Como sexta referência à preocupação com a cristianização a partir da construção e ampliação de edifícios religiosos, temos uma passagem que retrata os pedidos testamentários de Antonino, já abade do mosteiro de São Agripino, que pedira para que seu corpo fosse deixado “nem dentro nem fora” da cidade:

Desde que o corpo tinha sido colocado nem dentro nem fora, sem separação entre o interno e o externo. Assim, na mesma parede, tendo agora sido adicionado ao oratório, como já dissemos, o corpo do Antonino é venerado de forma decorosa. (VA, p. 49)

A partir do seu sepulcro, instalado no muro da cidade, foi construído um novo oratório que agora deveria dar continuidade a memória do abade, garantindo a continuidade de suas ações e exemplaridade e, posteriormente, seria local de registro de milagres.

Outra categoria das ações de cristianização está expressa na **atração de fiéis, conversão e pregação**, com ao menos duas referências. Na primeira, o hagiógrafo relata as benesses alcançadas por aqueles que procuram os eremitas nas montanhas:

Graças à garantia de seus favores, não há quem não obtenha o que pretende pedir. Das partes vizinhas e de longe se juntam, e fazendo votos e promessas por qualquer tribulação, obtendo o alívio, retornam felizes para suas casas. (VA, p. 45)

O hagiógrafo buscava indicar o sucesso da pregação e do oratório construído no monge por Antonino e Catelo. Nesse sentido, enfatiza que os fiéis que buscavam milagres na localidade vinham não apenas das regiões mais próximas, mas também das mais distantes para serem atendidos em suas necessidades.

A segunda referência dessa categoria indica:

[...] mas desde que uma comunidade colocada em uma montanha não pode se esconder, nem colocar uma tocha acesa sob um alqueire, mas em um candelabro, para dar luz àqueles na casa, Cristo quis colocar debaixo de um homem tão grande como ele a sua igreja. (VA, p. 46)

O hagiógrafo reforça a ação de Antonino como primordial para a igreja de Cristo, ele seria o farol que atrairia os fiéis para a consolidação da cristianização.

A terceira categoria diz respeito à preocupação com a cristianização a partir do **envolvimento com as atividades episcopais e abaciais**. São expressas em dois momentos da narrativa e dizem respeito a aproximação de Antonino do bispo de Stabia e do abade de Sorrento, os dois, por sua vez, são receptivos e inserem o monge nas atividades diocesana e abacial:

E o mesmo bispo [Catelo], tendo aprendido a conhecê-lo [Antonino] e a integridade da sua vida, marcada pela honestidade de costumes e ações, o associou mais intimamente com sua comunidade, de modo que nada mais foi feito sem ele. No final, ele [Antonino] participou como membro de todas as decisões e compartilhou o peso de todos os deveres. Ele o apoiou no papel de amigo fiel e ministro incansável. [...] Catelo, certo da prudência e da fidelidade de tal hóspede, agora quase um filho seu, ou um amigo peculiar, confiou-lhe completamente a direção do ministério pastoral. (VA, p. 43)

Em tal referência, Antonino e Catelo se conectam pelo trabalho diocesano, mas seriam levados pela vocação eremítica a deixar o prestigiado trabalho na cidade, em busca da contemplação e, posteriormente, da pregação, por intermédio da visão angelical apresentada anteriormente. Já no segundo momento, parece haver uma indicação da elaboração de uma regra de vida monástica, entretanto, sem deixar claro se teria sido uma regra escrita ou não. De todo modo, a preocupação com a correta vida monástica no mosteiro beneditino de São Agripino indicaria a constante preocupação do hagiógrafo em inserir Antonino no processo de cristianização, realizando diferentes tipos de ações. Nesse sentido, o próprio exemplo é indicado como ferramenta de educação religiosa.

Ele mesmo [Antonino] pela prerrogativa de um mestre distinto de todas as virtudes. Com a palavra e com as obras entregou aos discípulos uma regra perfeita, aconselhando, castigando, insistindo no modo apropriado, e ainda menos desejável, acusando, reprovando, evocando, derramando óleo e vinho nas feridas dos menos dotados. Oferecendo aos irmãos o necessário, ou se fosse preciso onde adquiri-lo, apresentando com palavras e exemplos a virtude da paciência, ele aproveitou a ocasião para alertar do perigo da murmuração. E ele também evitou as mordidas de difamação e da inveja, e igualmente as chagas de outros vícios, dessa forma, ele advertiu-os para fugir delas. (VA, p. 47)

A quarto e última categoria apresentamos a **difamação e acusação como consequência da cristianização**. Especificamente, a acusação que Catelo sofre por pregar em local aberto, na presença de animais e supostamente propagar uma heresia:

Ele [o diabo] instigou seus servos depreciativos a murmurarem com ligeira lamentação que o bispo Catelo havia deixado sua sede e seu povo, e, o que era pior, em desprezo ao ritual da missa dos cristãos celebravam cerimônias solenes entre os horríveis leitos dos animais e nos picos impermeáveis das montanhas: enfim, semeava uma perigosa heresia. (VA, p. 45-46)

Segundo consta no texto, é justamente o sucesso entre a comunidade do entorno da montanha que chama atenção de detratores que, agindo sob influência diabólica, levaram a punição de Catelo. Tal trecho apresenta os delitos pelos quais o bispo foi acusado: abandonar sua sede, a comunidade da cidade de Stabia e a inadequação dos rituais litúrgicos nos espaços não consagrados. A conduta de recusa ao cargo e as atividades que dele derivam foi considerado uma heresia. Do ponto de vista político-religioso, o bispo cometia um delito que possuía implicações tanto para a instituição eclesiástica, como vimos, quanto para o poder imperial, visto que o bispo devia zelar pela administração de suas cidades (D'ANGELO, 2015, p. 23; ACAMPORA; D'ANGELO, 1994, p. 23). Concluímos, pois, que o envolvimento com a cristianização poderia ser representado também como motivo de inveja e perseguição, algo que pode ser considerado mais um *topos* hagiográfico entre monges que obtinham sucesso em suas atividades.

Considerações finais

O presente artigo teve por objetivo analisar as referências as ações de cristianização narradas na *Vita Antonini*, hagiografia de autoria desconhecida, redigida inicialmente no século VII, com prováveis adições dos séculos VIII e IX. Para sua compreensão, apresentamos o processo de assentamento e de cristianização dos reinos romano-germânicos situados na Península Itálica e as dinâmicas das associações entre os poderes seculares e eclesiásticos, as quais visavam estabelecer alianças de fortalecimento, que resultaram em políticas de normalização das instituições.

Para a melhor compreensão do monacato italiano dos séculos VI e VII, contexto que dialoga com a produção documentação e seus cenários, retrocedemos ao século IV, momento do início do processo de institucionalização do movimento tanto no Oriente quanto no Ocidente. Dessa forma, na sua origem cristã, o monacato iniciou sua sistematização a partir do eremitismo e dele desdobrou outras possibilidades de combinar o ascetismo e a renúncia secular, apresentando diversas gradações entre as vidas solitárias e comunais. Os propósitos e objetivos de tais ações eram variados e não encontravam, ainda, limitações claras nas suas formas de ação.

Na sequência, apresentamos o *corpus* documental em seus conteúdos, versões e transmissão manuscrita, permeados pelos debates historiográficos a respeito dos documentos, personagens e conexões com os contextos. Concluímos que as obras que se dedicaram a tratar da *Vita Antonini* pautaram seus esforços nas informações biográficas do protagonista, nas precisões cronológicas e nas possíveis conexões com outros documentos, em suma, estratégias que pudessem atestar a existência do monge.

A cristianização parece ser a maior preocupação do autor da *Vita Antonini*, não apenas pela diversidade de relatos, mas também pela dedicação empregada em descrevê-los, com suas consequências tanto boas quanto más para os personagens santos. Considerando que a principal motivação explícita do autor da hagiografia foi a perpetuação da exemplaridade e da memória de Antonino, muitas vezes em conjunto com o coadjuvante Catelo, é possível afirmar que a cristianização foi o fio condutor da *Vita Antonini*.

Ainda, o tema da cristianização na *Vita Antonini* concentrou-se na conversão de comunidades pagãs, na pregação para os convertidos, no auxílio ao bispo e ao abade e na formação de monges do mosteiro beneditino pelo qual Antonino ficou responsável no final de sua vida. Colocando seus protagonistas como modelares e dignos de imitação, mesmo em práticas religiosas questionáveis para as autoridades eclesiásticas, o hagiógrafo buscou inseri-los no processo de ampliação e enraizamento do cristianismo. Além disso, o fez a partir de menções ao apoio e legitimação dados por bispos, abades e até o “papa”. Apesar das tentativas de controle, tais proposições encontraram aceitação e veneração entre religiosos e leigos. A hagiografia indica que as tensões religiosas, em relação aos discursos concorrentes, foram solucionadas pela inserção efetiva dos monges nas estruturas monásticas oficiais, mesmo que no final de suas vidas. Tal arranjo garantiu a perpetuação da documentação como instrumento de exemplaridade cristã, servindo parcialmente aos interesses da Igreja em construção.

Documentação

D'ANGELO, G. **Anonimo Sorrentino**: La più antica storia dei santi Antonino e Catello. Sorrento: Giuseppe D'Angelo: 2015.

DELLA CALCE, Ignazio. **Vita del santo Abate Antonino**. Napoli: [s.n.], 1760.

DELLA PORTA, A. **Acta S. Antonino Abatis Surrenti**. Neapoli, [s.n.], 1535.

DI CAPUA, F. L'Anonimo sorrentino. **Scritti Minori**, Roma, v. 2, 1959.

GIBBONE, F. La vita del Santo Abate Antonino. Campagna: Arnaldo Forni, 1885.

Pragmatica sanctio pro petitione Vigilii. In: SCHÖL, R. (Ed) **Corpus Iuris Civilis**, III, Novellae. Berlino 1928.

Sancti Gregorii Magni Registri Epistolarum: ad anthemium subdiaconum, amalphanum episcopum in ecclesia sua residere cogat. In: ORLANDI, Francesco. **Orbis sacer et profanus illustratus**. Florence: Bernardi Paperinii, 1731. P. 2. V. 3. p. 1782. c. 13. n. 7.

Bibliografia

ACAMPORA, A; D'ANGELO, G. **Stabia e San Catello al VI secolo**, Pompeia: [s.n], 1994.

BARDY, Gustave. Les origines des écoles monastiques en Occident. **Sacris erudiri**: A Journal of Late Antique and Medieval Christianity, v. 5, 86-104, 1953.

BASLEZ, Marie-Françoise. La diffusion du christianisme aux Ier - IIe siècles. L'église des réseaux, **Recherches de Science Religieuse**, v. 101, n. 4, p. 549-576, 2013.

CAPASSO, B. **Memorie storiche della chiesa sorrentina**. Napoli: s.n, 1854.

CARACCILOLO, A. S. **Antonino coenobii Agrippinensis apud Surrentum quondam abbatis Vita ab anônimo auctore**. Neapoli, [s.n] 1626.

COLOMBÁS, G. M. **El Monacato Primitivo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

COLOMBÉS, G. M.; ARANGUREN, I. (Ed.). **La Regla de San Benito**. Madri: BAC, 1979.

CORTESE, N. Il Ducato di Sorrento e Stabia ed il suo territorium. **Archivio Storico per le Province Napoletane**, Nápoles, ano 13, p. 5-28, 1927.

CUOMO, Antonino. **Sant'Antonino e i quattro Vescovi Santi protettori di Sorrento**. Sorrento: D'Onofrio Stampatore, 1991.

D'AMBROSIO, Raffaele; D'AMBROSIO, Afonso. **San Antonino Cacciottolo e as vilas de Furano**. Eboli: Ebolitana, 2006.

DIAZ MARTINEZ, Pablo. C. Del Rechazo de la riqueza a la aparición de un patrimonio monástico: Evolución doctrinal de la Iglesia Primitiva. **Studia historica. Historia antigua**, Salamanca, n. 2-3, p. 215-224, 1984-1985.

DUNN, Marilyn. **The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages**. Cornwall: Blackwell, 2000.

- FIGUINHA, M. O monasticismo de Martinho de Tours e as aristocracias na Gália do século IV. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 36, n. 71, p. 13-33, 2016.
- FRIGHETTO, Renan. **Antiguidade Tardia**: Roma e as monarquias romano-barbaras numa época de transformações. Curitiba: Juruá, 2012.
- GARGIULO, B. **Sant'Antonino Abate**. Appunti storico-critici. Castellamare di Stabia: Longobardi, 2005.
- GEARY, P. **O Mito das Nações**. São Paulo: Conrad, 2005.
- LE GOFF, J. Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia. In: _____. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980. p. 207-219.
- LEFORF, L. T. Revue: *Sancti Pachomii Vitae Graecae*. Ediderunt Hagiographi Bollandini, ex recensione Fr. Halkin. **RHE** 29, p. 424-428, 1933
- MOORHEAD, H. Ostrogothic Italy and the Lombard invasions. In: FOURACRE, P. (Org). **The new Cambridge Medieval History**. Cambridge: Cambridge University, 2008.
- MUSSET, Lucien. **Las Invasiones. Las Oleadas Germánicas**. Barcelona: Labor, 1982.
- SANZ SERRANO, Rosa. Los visigodos en la Gália e Hispania. In: Idem. **Las imigraciones bárbaras y la creacion de los primeiros reinos de occidente**. Madrid: Síntesis, 1995.
- SILVA, Gilvan Ventura da. A cristianização e seus limites: o caso de Antioquia na Antiguidade Tardia. **Territórios e Fronteiras**, v. 6, n. 1, p. 32-49, 2013.
- TEATINO, Antonio Caracciolo. **S. Antonino Abatis Vita**. Campagna: Fratelli Margherita, 1885.
- VOUCHEZ, A. S. Bento e a revolução dos mosteiros. In: BERLIOZ, J. **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994. p. 15-30.