



## Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo  
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

Ana Teresa Marques Gonçalves<sup>1</sup>

Fernando D. Teodoro Moura<sup>2</sup>

### Os usos da tradição clássica no *Adversus Arrianos Libri* de Hilário de Poitiers (séc. IV)

Les usages de la tradition classique dans le *Adversus Arrianos Libri* de Hilaire de  
Poitiers (IV<sup>ème</sup> siècle)

---

#### Resumo:

Este artigo analisa os usos, e respectivamente seus limites, de noções da tradição clássica, especificamente de Cícero, Lactânio e Novaciano nos livros IV-VII do *Contra os arianos* de Hilário de Poitiers (310-320/367-368)<sup>3</sup>. Elementos esses que são responsáveis para prover tanto a forma quanto a musculatura que sustentam noções provindas da tradição judaico-cristã, que, por sua vez, são tidas como chaves validativas de uma proposta político-eclesiástica.

#### Palavras-chave:

Memória; poder; legitimidade.

#### Résumé:

Cet article analyse les usages et les limites de notions de la tradition classique spécifiquement chez Cicéron, Lactance et Novatien dans les livres IV-VII de *Contre les ariens* de Hilário de Poitiers. Ce sont ces éléments qui démontrent que tant par la forme que par la structure, les notions issues de la tradition judéo-chrétiennes peuvent être entendues comme clés interprétatives d'une proposition politico-ecclésiastique.

#### Mots-clés:

Mémoire; pouvoir; légitimité.

---

<sup>1</sup> Professora Associada II de História Antiga e Medieval na Universidade Federal de Goiás, Doutora em História pela USP, coordenadora do LEIR-GO, Bolsista Produtividade II do CNPq.

<sup>2</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História, na Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da Profa. Luciane Munhoz de Omena. Bolsista Capes.

<sup>3</sup> Para mais informações da data da morte de Hilário ver: Gazeau, R. *La data de la mort de Saint Hilaire* (1969).

Hilário de Poitiers realiza uma síntese, organizada em uma intencionalidade política-eclesiástica, de tradições provenientes da cultura greco-romana e judaico-cristã. A sistematização disso se desenvolve em uma práxis que objetiva legitimar uma proposta de um enrijecimento tanto de identidades cristãs quanto da legitimidade do Imperador Constâncio II perante dissidentes grupos cristãos. Para refletir essa questão, de modo sucinto, atentar-nos-emos às arquitetadas narrativas que tentam gerenciar traços do passado em um ritmo a produzir específicas continuidades e rupturas que eram estruturantes de um desejado sentido indenitário. Para realizar essa tarefa, partiremos, especificamente, dos livros IV-VII do *Contra os arianos*, escrito por Hilário de Poitiers.

Para discorrer sobre a supracitada questão, nosso trabalho parte de três pontos centrais: primeiro, quais os objetivos de tão incisivos usos de rastros do passado, especificamente os judaico-cristãos e greco-romanos; em segundo, como essa trama narrativa recebe forma e musculatura por meio de apropriações de estruturas já correntes em autores greco-romanos; em terceiro, evidenciar-se-á de quais modos as duas etapas anteriores estavam imbuídas na organização de uma possível proposta tanto de enrijecimento de um tipo de identidade político-eclesiástica quanto de centralização da legitimidade do Imperador Constâncio II, perante os dissidentes grupos cristãos na Gália Aquitânia.

Hilário nasceu no início do IV século, possivelmente entre 310-320 da era comum, em *Pictavium*, na Gália Aquitânia segunda, atual Poitiers, na França. De pais ricos e pagãos. Venâncio Fortunato nos afirma que Hilário foi casado e teve uma filha de nome Abram (*Vite dei Santi Ilario e Radegonda di Poitiers* I, 6).

O que conhecemos da biografia de Hilário advém principalmente de elementos que podemos concluir de seus escritos, com ênfase nos contidos no prólogo do *Contra os arianos* (I. 1-14). Mas também no *De Viris Illustribus* (*Os homens Ilustres*), escrito por Jerônimo, o qual faz a seguinte referência: “Hilário, bispo da cidade de Poitiers, na Aquitânia, exilado na Frígia pelo sínodo de Béziers por obra da facção de Saturnino, bispo de Arles, escreveu doze livros *Contra os arianos*” (Jerônimo. *Os homens ilustres*. 100. Apud: Petri 2011, p. 07). E, por fim, obtemos conhecimento dele pelos livros *Vida de San Martín* e as *Crônicas*, ambas escritas por Sulpício Severo (Doignon, 1971; Henne, 2006; Petri, 2011).

Após seu batismo, em 345, Hilário<sup>4</sup> foi aclamado bispo da cidade de Poitiers, no período uma “cidade de cultura média” (354-355) como prossegue Sara Petri ao afirmar que “não é certo que Hilário tenha tido predecessores no episcopado, porque faltam notícias seguras sobre a existência de sede episcopal em Poitiers antes

---

<sup>4</sup> Considerado atualmente como Padre da Igreja, Hilário foi elevado a Doutor da Igreja em 1852 pelo Papa Pio IX. Sua festa litúrgica é celebrada em 13 de janeiro, e é venerado como patrono da cidade de Parma na Itália (Petri, 2011: 10; Henne, 2006: 26).

de sua eleição” (Petri, 2011: 10). Franz Georg Maier reforça que os poderes de bispos desse período derivavam principalmente por serem

“eleitos pelo povo de sua diocese e, mais tarde, pelos sínodos metropolitanos, (...). Seu extenso poder provinha, portanto, não só de sua autoridade docente e espiritual, mas também de sua reconhecida potestade jurídica (Maier 1994:47).”

Instruído segundo os princípios da Paideia greco-romana em Bordeaux, na época centro intelectual da Gália (Simonetti, 2002: 675-676), Hilário possuiu, segundo Philippe Henne (2006: 07) uma formação bordelaise, pautada tanto por estudos de gramática quanto em retórica. O que lhe proporcionou uma notável precisão de vocabulário e concisão de fórmulas. Isso, por sua vez, produziu a hipótese de que Hilário poderia ter sido funcionário do Império, conjectura essa abalizada em duas questões; a primeira é porque Hilário “tinha um estilo mais de jurista do que de poeta”, e a segunda de que Pictavium (Poitiers), nesta época, era um centro administrativo e jurídico do Império na Gália Aquitânia segunda (Henne, 2006: 26).

Segundo Jean Doignon (1971: 85), os códices mais antigos que temos do *Contra os arianos* são os do *Vaticanus Basilicanus* e o *Parisinus Latinus* que foi reintitulado de *Collectanea antiariana Parisina* e é mantido na Bibliothèque de l’Arsenal em Paris. Na Itália, temos uma cópia feita provavelmente por Cassiodoro no século VI que é o *Veronensis* (Petri 2011: 194-195; Moreschini & Norelli, 2000: 325; Henne, 2006: 79).

Escrito em latim o *Contra os arianos* está organizado em doze panfletos, constituídos por pequenos capítulos, compostos provavelmente ao longo de seu exílio no Oriente Médio ao longo dos anos de 356-360. Possuindo uma tipologia de caráter dogmático (*altercatio*, controvérsia), esses livros retomam, segundo Moreschini e Norelli, “o legado da tradição teológica ocidental, formada por Tertuliano e Novaciano, [...] atualizando-a, confrontando-a com as últimas aquisições da teologia grega” (Moreschini & Norelli, 2000: 328; Henne, 2006: 81). Para Émile Goffinet:

“Graças aos contatos que teve com o mundo Greco, Hilário foi influenciado pela literatura grega cristã e essa marca a evolução de sua obra literária e métodos científicos. Para estudar Santo Hilário é preciso considerar sua cultura latina e sua cultura grega, que se desenvolveu consideravelmente durante seu exílio. No momento onde o conhecimento do grego diminuía sensivelmente no Ocidente, o helenismo de Hilário constitui um campo de ligação entre Ocidente e Oriente grego. Assim, B. Altaner pode escrever que Agostinho conheceu

a obra de Orígenes, dentre outras, pela tradução de Hilário. E. Mersch já tinha chamado atenção sobre a grande importância de influências gregas sobre santo Hilário (Goffinet, 1965: 6-7).”

Em relação a isso, Werner Jaeger assevera que certamente com o uso da língua grega o mundo cristão teve a sua disposição “todo um mundo de conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas e sutis conotações de sentido” (Jaeger, 2002: 17-18). No entanto, Henri-Irénée Marrou nos alerta que mesmo havendo essa “osmose cultural” entre as duas culturas é fundamental esclarecer que “a oposição que separava esta cultura do cristianismo era profunda” (Marrou, 1975: 486-487).

Doignon afirma que a carta de Ário compilada no livro quarto e recopilada no sexto foi escrita originalmente em grego, sendo que Hilário a traduziu para o latim, ainda que “só tendo um sopro da cultura clássica” como atesta Jerônimo, podendo, até mesmo, ter-se utilizado de um tradutor (Doignon, 1971: 177).

Philippe Henne, em seu livro *Introduction à Hilaire de Poitiers*, afirma que não sabemos se Hilário tinha conferido título a estes livros, uma vez que o nome *De Trinitate* foi localizado em manuscritos tardios, como os de Venâncio Fortunato<sup>5</sup> (séc. VI) e Casiodoro<sup>6</sup>. *Adversus Arrianos libri*<sup>7</sup> é a nomenclatura que nos transmite Jerônimo<sup>8</sup> (séc.IV); *De Fide* foi o título usado por Casiodoro de Encan (séc.VI); nos manuscritos mais antigos não se encontra titulação para esse escrito do bispo *Pictaciense* (Simonette, 2002: 46-49; Henne, 2006: 80).

Carl I. Beckwith (2008: 01-11) enfatiza que os livros *De fide* e o tratado *Adversus Arrianos libri* eram livros completos em si, que posteriormente foram incorporados a um livro mais amplo, o *Contra os arianos*. Para Beckwith, Hilário teria realizado sistemáticas revisões nos três primeiros livros na intenção de homogeneizá-los à semelhança dos dois livros outrora arquetados. Assim sendo, o *De Fide* teria sido escrito antes do sínodo de *Biterrae* (Béziers) e, quando chegou ao exílio, na Frígia (356-360), o Bispo Hilário teria escrito um segundo livro, *Adversus Arrianos libri*, e somente em um terceiro momento, em 358, teria decidido reunir todos em uma obra maior.

Para Sara Petri, os escritos de Hilário seguem métricas próximas às estruturas

---

<sup>5</sup> Vita Hil. 14 (Simonetti, 2002: 46).

<sup>6</sup> Inst. I, 26 (Simonetti, 2002: 46).

<sup>7</sup> Título que utilizamos por defendermos que seja mais adequado aos objetivos de escrita da obra.

<sup>8</sup> De Viris Illustribus. 100 (Simonetti, 2002: 46).

clássicas. Compreendemos que a trama textual encaminhada pelo Bispo de Poitiers no *Contra os arianos* foi orquestrada na seguinte concatenação: tese, antítese e síntese. De modo dialético na tese, Hilário apresenta o modo como serem refutadas as teorias adversárias. Na antítese, desenvolve a maneira com a qual os argumentos dos adversários são estabelecidos, bem como o que lhes dão validade, focalizando em seus maus usos da memória bíblica. Na síntese, o Bispo de Poitiers faz uma exegese dos mesmos extratos bíblicos utilizados por seus adversários, todavia fazendo uma leitura a contrapelo, reforçando seus ditos erros ao utilizar-se da memória judaico-cristã (Moreschine & Norelli, 2000: 323; Simonetti, 2002: 46-49). Destarte, podemos averiguar, a seguir, a maneira pela qual Hilário realiza esse artifício:

“Em primeiro lugar dispusemos o plano de toda a obra, para que a ordem escolhida mostre ao leitor a progressão e conexão dos livros (...). O quarto livro tem como ponto de partida as doutrinas dos hereges (...) apresenta a exposição da infidelidade declarada (...). O quinto livro contém, em ordem, as respostas à profissão de fé estabelecida pelos hereges (...). No sexto livro põe às claras toda fraudulência das afirmações heréticas (...). O livro sétimo dá continuidade à discussão, propondo as normas da perfeita fé (...). Os argumentos apresentados pelos nossos adversários são tão ridículos que, por si mesmos, confirmam nossa fé. Por isso, todo o nono livro se ocupa em repelir os argumentos usados pelos ímpios (Hilário. *De Trinitate* I, 20, 23-26, 29).”

No fragmento supracitado, percebemos a clara presença de elementos similares aos da retórica clássica, uma vez que, no próprio prólogo do *Contra os arianos*, “tributário do *prooemium* de Lactâncio” (Doignon, 1971:103) aparece um tipo de estratégia bastante similar às utilizadas por autores, como Quintiliano e Cícero; qual seja, a de preparar o leitor apresentando-o uma prévia do debate a ser desenvolvido.

No *Contra os arianos*, o Bispo de Poitiers utiliza como ordem narrativa um estilo de diálogo, ou seja, coloca frontalmente em forma de debate narrativo seu posicionamento e o presente em uma carta do Presbítero alexandrino Ário<sup>9</sup>. Entendemos isso como um artifício retórico para validar-se diante de cristãos arianos, que neste momento possuíam o apoio do Imperador Constâncio II. Tais usos dos supostos extratos da fórmula trinitária elaborada por Ário<sup>10</sup> se deviam à

---

<sup>9</sup> Entretanto, é imprescindível salientar que essa discussão é expressa por via única, a de Hilário. Ao assumir a igreja de Baucális (320), Ário iniciou suas pregações, que foram fortemente rebatidas pelos bispos Ocidentais. Tais lutas fizeram com que os escritos de Ário sofressem o que os romanos chamavam de *damnatio memoriae*, ou seja, sua memória foi abolida, seus livros, considerados heréticos, foram queimados, só restando fragmentos em livros de seus adversários (Simonetti, 2002: 150).

autoridade desse perante algumas comunidades orientais. Nesse sentido, Claudio Moreschine e Erico Norelli nos oferecem mais informações sobre a exegese hilariana, que:

“é ora muito detalhada, considerando uma palavra após a outra, ora bastante rápida, na medida em que a trama da obra se baseia sobretudo nas palavras de Jesus (...). O critério exegético predominante é o da interpretação alegórica, do reconhecimento de um segundo nível, superior ao da leitura literal, ainda que não seja totalmente excluído o significado gramatical e histórico. O primeiro nível de leitura nos leva a conhecer uma realidade interior; o segundo nível, uma realidade superior e espiritual. Ou estão um nível se refere à realidade presente; o segundo, à futura (Moreschini & Norelli, 2000: 323-34)’.

Deste modo, o sistema de sentido elaborado por Hilário de Poitiers era regido por algo que chamamos de regime de memória; esse foi orientado via elementos tidos como validativos, provenientes tanto do Antigo e Novo Testamento, quando de uma carta de Ário (Alba López, 2013: 25-27). Deste modo, num primeiro momento, o Bispo utiliza-se do Antigo Testamento (livro IV e V) para negar a carta de Ário e, portanto, engendrar autoridade em sua proposta. Em um segundo momento, ele faz o mesmo movimento, mas a partir do Novo Testamento. É por via dessas manobras político-eclesiásticas que Hilário arquiteta sua proposta. (Ladaria, 1986: 14). Assim, evidenciamos como Hilário apresenta esse esquema:

“o quarto livro tem como ponto de partida as doutrinas dos hereges [...]. Apresenta a exposição da incrédulo professada por muitos recentemente e mostra com que artificios aqueles ímpios defendiam haver, pela Lei, um só Deus e demonstra, por meio de todos os testemunhos da Lei e dos Profetas, que confessar um só Deus, sem o Deus Cristo, é irreligião, e pregar o Deus Unigênito, Cristo, sem confessar a existência de um só Deus, é falta de fé. O quinto livro contém, em ordem, as respostas à profissão de fé estabelecida pelos hereges. [...]. Seguimos, em nosso ensinamento, a mesma ordem que eles usaram para negar a verdade (Hilario. *De Trinitate*, I, 23-24) ”.

Para Meslin Simonetti, o Bispo Hilário teria abstraído esse tipo de exegese de escritos de Orígenes, já Moreschini e Norelli (2000: 324) o contestam, afirmando

---

<sup>10</sup> Tradicionalmente é conhecido que Ário teve parte de sua formação intelectual na escola exegética de Antioquia, fundada por Luciano de Antioquia (240-312), ao qual se atribuem grandes influências aos entendimentos exegéticos do presbítero alexandrino (Salinero, 2004: 27). Moreschini e Norelli (2000: 44-48) conjecturam o nascimento de Ário por volta de 260 na Líbia. Mas para Miguel Spinelli (2002: 241) seu nascimento ocorreu em 280. Possuía influência do método tipológico praticado nesse ambiente. Tendo sido ordenado como Sacerdote, logo foi apresentado como Presbítero pelo Bispo alexandrino Aquila.

que Hilário poderia ter obtido isso via escritos de Tertuliano, Cícero e Sêneca durante sua formação em Bordeaux. Nesta linha, Doignon complementa que há verazmente nesse tipo de estratégia narrativa uma clara influência da retórica clássica, pois percebe-se estrutura semelhante no próprio *De Oratore* de Marco Túlio Cícero (Doignon, 1971).

Quem nos auxilia a compreender a figura do bispo e sua relação com o mundo clássico é Ramón Teja, para ele “o bispo [...] se apresenta como uma figura eminentemente laica, herdeira da política do mundo clássico greco-romano” (Teja, 1999: 76). Assim, esses homens “encontraram na sabedoria da cruz a plena satisfação da sua sede de verdade, dos seus anseios espirituais, e até mesmo das suas exigências científicas” (Boehner & Gilson, 1970: 25). O batismo não significava uma abdicção da cultura clássica. Com isso, a ascendência do cristianismo atraiu

“Novos homens que deram personalidade para a igreja, provenientes de todos os estratos sociais, embora tivessem sido moldadas e influenciadas pela aristocracia; nela que residia sua força [...] muitos dos principais teólogos e influentes políticos da Igreja veio de classes dirigentes, das grandes famílias nobres do império [...] muitos dos melhores talentos intelectuais habilidosos da época da Igreja, que ofereceu maior liberdade de ação. Muitas vezes abandonam carreiras promissoras na função pública ou faculdade para entrar nas fileiras de líderes da hierarquia eclesiástica (Maier, 1994: 49)”.

Nesse caminho, Arnaldo Momigliano delinea que a Igreja foi, nesse período, capaz de atrair personalidades doutas e influentes, “as mentes mais criativas: Ambrósio, San. Jerónimo, Hilário de Poitiers e Agostinho no Ocidente; Atanásio, João Crisóstomo, Gregório de Nazianzo e Basílio de Cesareia no Oriente” (Momigliano, 1989: 23). Esses, de acordo com o autor, ambicionavam o poder e sabiam que o encontrariam mais na igreja que no Império, de modo que “um homem poderia escapar da autoridade do Estado se adotasse a carreira eclesiástica” (Momigliano, 1989: 23). Assim, Momigliano defende que esses Bispos

“Combinavam a teologia cristã com a filosofia pagã e a habilidade política mundana com uma fé segura nos valores imorais. Poderiam dizer tanto aos cultos como aos incultos como deveriam comportar-se e, conseqüentemente, transformaram os aspectos externos e os significados internos da vida cotidiana de um número cada vez maior de pessoas (Momigliano, 1989: 23-24)”.

Por sua vez, Peter Brown (1972: 97) assinala que grande parte dos bispos na Antiguidade Tardia tiveram como base em suas formações elementos da cultura

greco-romana. Esses clérigos teriam estudado os escritos pagãos e lido panfletos de Homero. Marrou (1975:485) defende que essas sínteses “não foram elaborações (...) apenas de dados da revelação, mas representam, tecnicamente, uma simples adaptação (...) da cultura dos cristãos gregos, já completamente impregnada de elementos clássicos”.

O historiador M. I. Finley (1997: 42-46) afirma que o controle dos cânones era necessário à organização dos sentidos fundamentais para conduzir a sociedade. O estabelecimento de hierarquias estava, segundo o autor, no monopólio da reflexão desse material. Os indivíduos destas sociedades sujeitavam-se em grande medida à sua interpretação, conceitos como certos ou errados estavam submetidos às regras de comportamento.

Com o monopólio da leitura e interpretação dos textos bíblicos, os bispos desse período condicionavam os crentes às interpretações político-eclesiásticas que eles desejassem. Dessa maneira, as comunidades cristãs possuíam, a partir do governo de Constantino, a liberdade de pregação da mensagem evangélica. No entanto, a centralização doutrinária e dogmática veio a produzir frequentes celeumas entre os clérigos, já que os limites da integração e os dogmas não estavam estabelecidos, e não se possuía uma unificação no trato exegético da Bíblia. Nessa perspectiva, Hilário evidencia-nos um desses embates exegéticos:

“Brotou há pouco uma peste detestável e mortífera para o povo, a qual, grassando com muito poder de contágio, trouxe a ruína de morte miserável. Não foram maiores, nem o repentino mergulho no caos de cidades com seus habitantes, nem as frequentes e tristes mortes causadas pelas guerras ou moléstias sem remédio, que têm castigado o povo por devastador contágio, do que esta funesta heresia, que se espalha para a morte do gênero humano (Hilário. *De Trinitate*. VI, 03)”.

A figura do Bispo era nesse momento eminentemente política, pois outorgava como uma autoridade de mediador entre o onipotente Deus cristão e os homens. Manuel Ferreira defende que Ambrósio<sup>11</sup> denominava a doutrina de “*medicamentum*” e o “*doctor*”, no sentido de “médico”, seria, desse modo, o pregador. Não tão explícito quanto Ambrósio, Hilário de Poitiers utilizava frequentemente o termo “profeta” no sentido de “médico” e, em seus sermões, a igreja como “medicina” (Ferreira, 1995: 54-55). Nesse sentido, Ferreira aponta que

---

<sup>11</sup> Nascido em Trier, no ano 339 ou 337, conforme a interpretação diversa que alguns estudiosos dão de uma passagem da *Ep.* 59, 4 [...], estudou retórica, exerceu depois a profissão de retor na prefeitura de Sírmio [...] e pelo ano 370 foi nomeado *consularis Liguriae et Aemiliae*, com sede em Milão. Foi batizado e, uma semana depois, consagrado Bispo (Mara, 2002: 83).

“Hilário usa também a imagem do Mediador. E esta põe o profeta tanto na relação vertical com Deus, como na horizontal com os homens [...] ele intercede pelos homens, oferecendo-se, expondo-se mesmo aos golpes da ira do Senhor por eles ofendido. Torna-se então, como um oásis, uma promessa, no meio da grande tempestade em que a coleta divina ameaça submergir a humanidade naufragada (Ferreira, 1995: 55)”.

Defendemos essa postura de se legitimar diacronicamente via os usos político-eclésiásticos de textos bíblicos, tidos como autoridade de seus argumentos, e aplicar isso sincronicamente na finalidade de enrijecer fronteiras e similaridades entre o *logos* (Cristo), o poder imperial, e Deus (Pai). Assim, durante o IV século ocorreram intensos celeumas, que representavam tanto os díspares entendimentos da “natureza de Cristo e o seu lugar entre Deus e as criaturas” (Silva, 2003: 36) e a legitimidade de um Imperador cristão.

Gilvan Ventura da Silva (2001: 99) afirma que “na medida em que avança a cristianização do Império, afirma com uma intensidade cada vez maior a convicção de que o credo religioso devesse ser uno”. Logo, devemos compreender que o Imperador Constâncio II pertencia a uma geração de Imperadores que já não possuíam na memória a desvinculação entre os poderes da igreja e do Império, possuindo, portanto, uma formação intelectual direcionada para acomodar o Império a esse sistema (Silva, 2003: 87). Assim, ele atuou com grande familiaridade aos ritos cristãos, que potencializariam sua sacralidade imperial, a qual:

“vinculando-se cada vez mais a divindade e ao conceito de *Lógos* até o ponto de aparecer como imagen do dito Deus enquanto governante supremo dos céus. Para a doutrina da hierarquia da Igreja, a obediência à divina também exigiu obediência a quem Deus tinha dado o poder”, para a autoridade dos últimos restos [...] em um direito divino como um reflexo da essência de Deus (Alba López, 2010: 49-50)”.

Defendemos que a afirmação de um sistema doutrinário e dogmático unificado na Igreja cristã era de fundamental importância à constituição de uma unidade simbólica do Império Romano de características cristãs. Porquanto, isso possibilitava meios de se resignificar elementos que legitimavam uma imagem sagrada ao Imperador. Neste caso, Constâncio II, que apoiava uma política-eclésiástica de cunho ariano para que se realizassem esse papel. Os sistemas religiosos desenvolvidos pelos arianos e nicenos eram importantes elementos para a unificação das comunidades cristãs e, concomitantemente, para consolidar a ordem pública romana. Como nos afirma Silva:

“Para (...) esse processo, dois elementos desempenham um papel significativo: em primeiro lugar, a interferência direta do poder imperial no sentido de fixar parâmetros de legalidade e ilegalidade em matéria de fé e, em segundo lugar, as intensas disputas teológicas que emergem no seio mesmo da igreja, o que tornava as facções cristãs ainda mais empedernidas na defesa das suas convicções (Silva, 2001: 99)”.

Finley defende que com a formação “do Estado e dos cultos estatais, a religião tornou-se um fator que garantia legitimidade ao sistema como um todo: o efeito psicológico de uma permanente, maciça e solene participação nos ritos do Estado” (Finley, 1997: 40). Hilário Franco Júnior acrescenta que a igreja “era um prolongamento da romanidade, com seu caráter universalista, com o cristianismo, transformado em religião do Estado, e com o latim que, por intermédio da evangelização, foi levado a regiões antes inatingíveis” (Franco Júnior, 2001: 15).

Entretanto, asseveramos que a evangelização cristã não se desenvolveu de modo contínuo e unívoco, pois desde a sua origem não houve uma monossímia de sentidos, originários dos ensinamentos de Cristo. Dessa maneira, nossa abordagem será sempre plural, pois sabemos que os sentidos originados nas mensagens cristãs estavam pautados em uma possível mensagem de Cristo, mas, do mesmo modo, estavam ressignificados em suas múltiplas culturas (Chevitarese, 2012: 22).

Desta maneira, os bispos do IV século estavam imbuídos na tarefa de eleger, dentre todos os grupos clericais, uma ortodoxia legítima, por um grupo de clérigos eleitos que obteriam o monopólio da palavra em meio aos outros grupos cristãos. Esses acessariam os cargos político-eclesiásticos por meio de formulações de sistemas de orientação que produzissem uma concordante unidade de sentido que naturalizasse as relações entre o Império e a Igreja.

María José Hidalgo de la Vega defende que toda narrativa que apresenta características propagandísticas subsume uma doutrina que é coerente com uma filosofia política. “Esta ideologia concerne ao poder monárquico a organização político-institucional e, em fim, a sua organização social e econômica” (Hidalgo de la Vega, 1995: 20). Aseguramos que estes debates trinitarianos eram um tipo de filosofia política que trabalhava por um fim específico, o de obter legitimidade.

Quando analisamos as imagens do Imperador Constâncio II, elaboradas nos discursos cristãos (ariano e nicenos/atanasianos), deparamo-nos com um mito<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> “O mito político é fabulação, deformação ou interpretação objetivamente recusável do real. Mas, na narrativa legendária é verdade que ele exerce também uma função explicativa, fornecendo certo número de chaves para a compreensão do presente, constituindo uma criptografia através da qual pode parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e dos acontecimentos. É verdade, ainda, que esse papel de explicação se desdobra em um papel de mobilização: por tudo o que veicula de dinamismo profético, o mito ocupa um lugar muito importante nas origens das cruzadas e também das revoluções” (Girardet, 1987: 13).

político constituído por explicações que propunham a legitimação de uma linearidade que outorgaria uma ligação entre poderes imperiais e cristãos (Girardet, 1987). Essas teorias trinitarianas situavam vínculos entre traços do passado bíblico a imagens tidas como sagradas do Imperador. Entretanto, entendemos que tanto o mito político como o passado bíblico são polimorfos, ou seja, produzem sentidos e identidades múltiplas. Dessa forma, arianos e nicenos lutavam para institucionalizar/petrificar as maneiras como as quais os cristãos deveriam se apropriar do passado evangélico para instituírem tanto uma só identidade cristã, quanto uma só imagem sagrada do Imperador.

Almudena Alba López (2010: 120-127) assinala, em sua tese intitulada *Teología política y polémica antiarriana en la época de Constancio II*, que a religião foi considerada no Império Romano Tardio como um componente que transcendia a vida social; ela era tida como um elemento de legitimidade das ações governamentais. Dessa maneira, a autora esclarece que Roma nunca tinha aderido a um exclusivismo em matéria de religião, até a ascensão do cristianismo que se tornou

“sob vários aspectos [...] uma imagem do próprio império. Era católico, universal, ecumênico, organizado, internacional, multirracial e cada vez mais legalista. Era administrado por uma classe profissional de eruditos que, sob determinados aspectos, faziam às vezes de burocratas, seus Bispos, como governadores imperiais, legados ou prefeitos, detinham amplos poderes discricionários para interpretar a lei (Johnson, 2001: 93)”.

As transformações ocorridas no Império Romano durante a Antiguidade Tardia contribuíram para a reelaboração das bases políticas pelas quais o poder monárquico se estabeleceu. Hidalgo de la Vega defende que o poder do Imperador era legitimado pelas aproximações dele com os elementos sagrados presentes na vida religiosa de seus súditos. Portanto, entendemos que o poder monárquico do Imperador Constâncio II se fundamentava mais por sua

“legitimidade, (...) preludiada em um horizonte extra constitucional, relacionado com a especial natureza do rei e suas virtudes morais: seu carisma, em definitivo, mas que pela via institucional do poder delegado por ele. A divinização (*apoteosis*) do *basiléus* apoiada em imagens como a do Rei-pastor que vale para seu rebanho, ou o *pater patriae* portador de todos os bens, e o culto que se presta, podem ser uma resposta genérica, trasladada do plano religioso, dos intelectuais estoicos a tais problemas. Esta dimensão sacralizada da pessoa *basileus* o converte no reflexo da divindade dentro do universo humano (Hidalgo de la Vega, 1995: 54)”.

Desenvolveu-se desse modo uma concepção de que o Imperador era a própria “lei encarnada” (*nomos empsychos*), o que potencializou os seus poderes, que tinham bases em determinações vindas de deuses ou do Deus cristão. Legitimando-se dessa maneira, o Imperador instituía associações de sua imagem com a de

“deus ou deuses, os ritos sagrados que se realizam em sua honra, a retórica laudatória e à similitude dos atributos de deus e de rei - como onisciência, a justiça, a onipresença - tudo isso tem a sua origem na crença de que o Imperador, o mesmo que deus, representa a ordem moral, e de que o Imperador, como o melhor dos homens, se situa entre os entre homens ordinários e os deuses (Hopkins, 1978: 232)”.

Para Norberto Luiz Guarinello (2003) “o culto à figura do Imperador deixou de ser o fulcro simbólico da identidade do Império” na Antiguidade Tardia, porém, tornando-se o senhor do culto cristão, o *Pontifex Maximus*. Associando-se ao Deus cristão, o regente imperial tornou-se o único representante na *orbis terrarum* do novo Deus: onisciente e todo poderoso. Desse modo, o poder imperial romano não cedeu à ascensão do “cristianismo, mas o instrumentaliza para sacralizar a si próprio, recriando a unidade imperial sobre novas bases, reconstruindo uma identidade, [...] que se reforçava por seu carácter sagrado e se torna cada vez mais intolerante e ortodoxo” (Guarinello, 2003: 14).

No governo de Constâncio II era praticamente impossível separar o poder secular, do Imperador, e o poder religioso, dos Bispos. Porquanto, o Imperador “entende que os assuntos religiosos são prioritários para a estabilidade da *Res Publica*” (Silva, 2003: 85). Logo, defendemos que as narrativas trinitárias outorgavam um tipo específico de poder, que era transmitido por assimilação simbólica ao regente imperial, que se assemelhava a um “Salvador, [...] herói redentor, aquele que liberta, corta os grilhões, aniquila os monstros, faz recuar as forças más. Sempre associado também a imagens de luz – o ouro, o sol ascendente” (Girardet, 1987: 17).

Hidalgo de la Vega (1995: 55) assinala que frequentemente aliou-se o Imperador a aspectos progressivamente mais “extraconstitucionais e meta-históricos”. Os poderes do Imperador possuíam dessa forma uma relação específica com seus súditos e, sobretudo, com as divindades supremas.

Sabemos que tanto o Bispo de Poitiers quanto o Presbítero Ário de Baucális estavam envolvidos em uma proposta de institucionalização de uma memória cristã. Para melhor entender esse processo, nos apropriamos da teoria desenvolvida pelo historiador Jörn Rüsen (2009: 164), para quem “a memória torna o passado significativo, o mantém vivo e o torna uma parte essencial da orientação cultural do presente”. Compreendemos que esse tipo de voltar ao passado bíblico dos dois clérigos objetivava gerar sentido/identidade para os cristãos contemporâneos que

passariam por um momento de definição de suas posturas políticas e religiosas.

Desta maneira, partimos do entendimento de que os dados (citações bíblicas) históricos são construções de memórias, que proporcionam aos indivíduos experiências históricas, que vão além de suas vidas individuais. É nessa perspectiva que a memória

“trama as peças do passado rememorado em uma unidade temporal aberta para o futuro, oferecendo às pessoas uma interpretação da mudança temporal. Elas precisam dessa interpretação para ajudar os movimentos temporais (Rüsen 2009: 164)”.

Ao analisar o regime de memória estruturado por Hilário, entendemos que esse estava empenhado em formatar o modo como os cristãos deveriam se apropriar do passado bíblico, e em qual canal esse processo de re-memorização deveria ordenar sua identidade e gerar significados e orientações político-eclesiásticas. É nesse sentido que a teoria desenvolvida por Rüsen pode auxiliar-nos a analisar esse processo onde cristãos “sentem pertencimento e ainda serem diferentes na dimensão temporal, isso nos termos de suas vidas através de diferentes gerações” (Rüsen, 2009: 166).

Nesse mote, os distintos grupos clericais faziam usos desses testemunhos de distintas maneiras, de modo que aqueles que não se filiassem às suas interpretações dos testemunhos bíblicos, na verdade, não eram cristãos, mas falsos profetas/heréticos<sup>13</sup>. Esse debate revela-nos uma ingente luta pelo monopólio do poder de se institucionalizar a memória bíblica e, assim, o estabelecimento de uma “divisão do trabalho religioso”. O que possibilitaria a organização de um sistema gnosiológico que delimitaria as fronteiras do que seria certo ou errado “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências” (Bourdieu, 2002: 09).

Desta forma, entendemos o processo de afirmação de uma identidade cristã única e engajada com um específico sistema político-eclesiástico, que se organizou via a eleição de um regime de memória cristão dominante que enrijeceu as várias maneiras de se orientar mediante o flutuante entendimento do passado bíblico, por meio do que o historiador J. Rüsen chama de “memória construtiva”. Para ele, a re-memorização do passado, arquitetada a partir uma canalização única, propicia

---

<sup>13</sup> Na Bíblia cristã, a palavra *hairesis* aparece nove vezes. No livro dos Atos dos Apóstolos, estão seis dessas ocorrências e o seu uso está de acordo com o uso grego e judaico, designando “seita”, “facção”, sem conteúdo pejorativo: fala-se da “seita dos saduceus” (Atos 5:17), da “seita dos fariseus” (Atos 15:5) e da “seita dos nazarenos” (Atos 24:5), denominação dada pelos demais judeus aos seguidores de Jesus de Nazaré (Atos 24: 14 e 28: 22) (Gonçalves, 2009: 47).

significados para aqueles que são conduzidos pelo grupo que monopoliza os sistemas de produção dessa memória. Assim, esse grupo se torna para essa comunidade “os mestres do passado na medida em que eles colocam a memória em uma perspectiva temporal com a qual podem articular suas expectativas, esperanças e medos” (Rüsen, 2009: 167).

O regime de memória cristão é um conceito tributário da longa duração braudeliana, pois busca analisar um processo que orquestrou uma continuidade de experiências que se produziu em uma duração memorialística que possuía, em seu bojo, traços específicos do passado que são politicamente evocados em um tour de engajamento que objetiva acirrar uma fronteira dentre as comunidades cristãs.

Tal procedimento se daria por meio da monopolização de um regime que determinasse a maneira como cada cristão deveria interpretar os elementos do passado e agisse diante dos conflitos no presente e projetos do futuro. O enquadramento de uma memória cristã possibilitaria aos clérigos unificar a identidade cristã que, segundo Chevitaresse (2011), desde sua gênese foram multifacetadas.

Entendemos que tal processo de unificação se deu por dois impulsos que se conjugam: primeiro a Igreja que, após a adesão do Império Romano, tinha se voltado para suas questões internas, e assim compreendido sua contrastante pluralidade; e o segundo fator seria a pressão exercida pelo Império para que esses cristianismos fossem afunilados em um único sistema político-religioso, o que até aquele momento não tinha ocorrido, pois o mesmo estava dividido em vários grupos que dialogavam, nem sempre de modo pacífico, com as várias culturas locais.

Estas comunidades cristãs apresentavam múltiplas e conflitantes memórias religiosas provenientes dos distintos modos de orientação que o caráter multifacetado das mensagens evangélicas produzira. Entendemos que as contendas trinitárias, no IV século, personificaram esses conflitos já outrora no mundo cristão. Com o apoio do Império Romano, esse processo ganhou força e as disparidades de orientação histórica entre as comunidades deflagraram amiúdes conflitos que objetivavam centralizar os usos político-elesiásticos dos textos bíblicos.

Nesse sentido, destacamos que o regime de memória ordenado por Hilário de Poitiers objetivava normatizar as vias de sentido produzido pelas contrastantes interpretações dos textos bíblicos. Na base desse processo estava a tentativa de instaurar “os indivíduos em cadeias de filiação identitária, distinguindo-os em relação a outros” (Catroga, 2009: 23). Esse processo sistematizaria o modo como cada cristão se orientaria em seu contato com a divindade e com o poder imperial.

Os fragmentos da carta de Ário, citados duas vezes e refutados por dois pilares validativos, o antigo e o novo testamento, e os estratos evangélicos são validadores

anunciativos usados pelo Bispo gaulês. Ele utiliza elementos da teoria ariana, definindo seus posicionamentos, que logo são negados, já que para ele os mesmos devem ser lembrados, discutidos e negados, pois são considerados importantes para produzir uma interpretação monossêmica das mensagens evangélicas. É o que observamos a seguir:

“também em seus livros existe algo que deve ser estudado, para que, por todos os seus sofismas e ditos ímpios, se torne mais perfeito o conhecimento da verdade. Em primeiro lugar, deve-se conhecer a temeridade de sua doutrina e qual seja o perigo da impiedade, em seguida, quais suas sentenças contra a fé apostólica por nós professada e o que costumam dizer em contrário, qual a ambiguidade das palavras que iludem os simples ouvintes e, finalmente, como, com a arte de suas interpretações, corrompem a verdade e a força das divinas palavras (Hilário. *De Trinitate*. IV. I).”

Sabemos que no período em que Hilário escreveu esses livros (356-360) ele estava em um ambiente de exílio, de predominância ariana. O próprio Imperador Constâncio II apoiava a política eclesiástica ariana. Porquanto, podemos perceber o porquê de Hilário lançar mão dos escritos do Presbítero Ário, uma vez que esses poderiam agenciar legitimidade às suas relações políticas e religiosas. Moreschini e Norelli nos informam a importância deste exílio na obra de Hilário; vejamos:

“Entrando em contato com as doutrinas teológicas orientais e com os homens que as sustentavam, Hilário se livrou da estreiteza de horizonte que caracterizava, afinal de contas, seu *Comentário a Mateus* (...) teve a possibilidade de aprofundar seu conhecimento do grego e, sobretudo, de atualizar-se sobre a situação da controvérsia ariana (Moreschini & Norelli, 2000: 326)”.

É no processo de exposição, descrição e refutação da carta de Ário que o Bispo de *Pictavium* (Poitiers) arquitetou um regime de memória que possibilitava um tipo específico de Trindade, que outorgaria ao regente imperial a possibilidade de reger seu poder nos seguintes moldes: ele seria a representação de Deus (Cristo), mas não Deus totalmente igual ao Pai, todavia seria aquele que faz todas as coisas, pois Deus (Pai) cria, e a Imperador (Cristo) faz todas as coisas (Hilário. *De Trinitate*, IV, 6).

Em relação ao regime de memória constituído pelo Presbítero Ário nos atentamos em algumas questões, tais como: primeiro só temos acesso a ele por meio do *Contra os arianos* de Hilário, seu adversário; segundo, o diálogo entre ambos se desenvolve por via única, ou seja, somente o Bispo conduz a discussão pois não

existe uma réplica.

Com base nessas conjunturas, analisamos o regime de memória supostamente arquitetado por Ário. O Presbítero de Baucális compreendia o mundo por meio de uma forte organização em categorias hierárquicas, como expressa em sua Tríade. Estas tinham divisões extremamente organizadas e fixas. Quando o Presbítero apresenta “Pai, Filho e Espírito Santo”, ele evidencia como deve ser estratificada toda a organização mental, social, política e religiosa dos cristãos e do Império.

Compreendemos que a proposta de Hilário estava direcionada a negar as possíveis influências dos arianos mais radicais e a redirecionar a teoria trinitária construída pelos arianos moderados<sup>14</sup>. Assim, seu objetivo em estabelecer uma concórdia entre os dois grupos de maior representatividade na Igreja cristã, os Nicenos (em sua maioria Ocidentais) e arianos (em maior número no Oriente). O que era de fundamental importância tanto para a igreja, quanto para o Império Romano.

Entendemos que no período do Imperador Constâncio II a imagem sagrada do Príncipe seria obtida por meio de associações dessa imagem presente em doutrinas, dogmas que eram ordenados via os usos da autoridade bíblica. Isso possibilitaria aos cristãos estabelecer uma unidade simbólica entre Igreja e Império Romano. Nesse ínterim, defendemos que, mesmo com o advento do Cristianismo, continuou havendo culto ao Imperador, pois acabava constituído via uma osmose entre a imagem de Cristo e a do Imperador. Essa “proporcionava no contexto em que os habitantes dos povos espalhados por quilômetros ao longo do grande império podiam celebrar seu pertencimento a uma ordem política única e seu próprio lugar nela” (Hopkins, 1981: 278-279).

No entanto, devemos ressaltar, desenvolveu-se entre os clérigos cristãos amiúdes disputas para obterem o poder de associar o regente imperial à Tríade cristã, ou seja, do modo como a Trindade fosse organizada influenciaria no tipo de poder que o Imperador obteria e no próprio *modus vivendi* dos romanos. É nesse processo que enfatizamos o objetivo do Bispo Hilário para estabelecer, com base na superação da proposta ariana balizada na autoridade bíblica, um vínculo entre o poder da divindade cristã e o do *Princeps* romano. Pois somente assim o Imperador<sup>15</sup> assumia o cargo de mediador entre os homens e Deus, pois

---

<sup>14</sup> Exemplo de Arianos moderados: Eusébio de Nicomédia e Eusébio de Cesárea. Esses não se denominavam Arianos, mas eusebianos, pois argumentavam que não poderiam ser seguidores de um Presbítero. Os eusebianos (*homoiousianos*) defendiam que Cristo era semelhante a Deus. Homoi- semelhante, ou seja substância ou essência (Spinelli, 2002, p. 241).

<sup>15</sup> Estamos trabalhando neste artigo especificamente com os tipos de poder estabelecidos principalmente pelo Imperador Constantino e seu filho Constâncio II. Sabemos que houve diferenças em suas posturas político-

“A realeza do Imperador é a imagem do *Logos*, mas como o Verbo é o Filho cuja realeza é a imagem perfeita do Pai (*icone* do Deus invisível), assim o reinado do Imperador, por mediação do Filho, é também imagem do Reino do Pai. A teologia do *logos* legitima uma teologia do poder e do Império Cristão; sacraliza a instituição imperial (Rosa, 2008: 15)”.

A transubstanciação dos poderes de Cristo ao Imperador, cunhada na proposta político-elesiástica de Hilário, possibilitava uma aproximação com os atributos sagrados do próprio Deus (Pai) dos cristãos. Uma vez que Cristo era *homo* (igual) em *ousia* (natureza) ao Pai, o regente imperial também seria um só com Deus, já que o Verbo e Deus participavam da mesma substância. Dessa maneira, Hilário em um habilidoso trabalho exegético enfatiza esse argumento; leiamos:

“*Ungiu-te, Deus, o teu Deus*. Por ter dito *teu*, faz referência à natividade, sem que desapareça a igualdade de natureza. É o seu Deus, porque sendo nascido dele, está em Deus. Contudo, porque o Pai é Deus, o Filho não deixa de ser Deus. *Ungiu-te, Deus, o teu Deus*: designa o que gerou e o que é nascido dele; por uma mesma palavra estabeleceu-se a designação da mesma natureza e a dignidade de ambos (Hilário. *Contra os arianos* IV, 35)”.

A ratificação da consubstancialidade de Cristo possibilitou o estabelecimento de um cariz específico ao poder imperial. Com essa associação, o soberano, ainda que fazendo “parte deste mundo, mas ao mesmo tempo exterior a ele, é o mais autorizado a cumprir a tarefa de mediador entre o céu e a terra, o que o torna um interlocutor privilegiado com a divindade” (Silva, 2000: 181).

Nesse caminho, defendemos que o Bispo de *Pictavium* arquitetou um regime de memória que possibilitava um tipo específico de Trindade, que outorgaria ao regente imperial a possibilidade de reger seu poder nos seguintes moldes: ele seria o Deus (Cristo) mas não Deus totalmente igual ao Pai – aquele que cria todas as coisas – mas possuiria o poder de fazer todas as coisas, pois Deus (Pai) cria, e o Imperador (Cristo) faria todas as coisas. Nessa fórmula política, o Imperador seria o Deus unigênito que era *homoiosios* ao Deus ingênito.

A teoria trinitária do Bispo de Poitiers possuía um caráter de moderação e ao

---

religiosas, porém defendemos que existia um tipo de matriz que organizava suas legitimações perante as comunidades cristãs. E esse esquema, lógico, foi iniciado por Constantino e intensificado por Constâncio II.

mesmo tempo não determinava que Cristo (Imperador, Deus unigênito) era totalmente igual ao Deus ingênito, bem como não definia Cristo como um homem que detinha características especiais. Tal moderação objetivava estabelecer uma síntese trinitária entre nicenos e arianos – mais moderados, o que permitiria maior concórdia e legitimidade para o poder de Constâncio II.

## Referência bibliografia

### Fontes

Hilario de Poitiers. (1986). *De Trinitate*. Ed. Bilingue. Traducción: Luis Francisco Ladaria, Madrid: BAC.

\_\_\_\_\_. (2000). *La Trinité: livres IV-VIII*. Ed. Bilingue. Traduit: G. M. De Durand, Ch. Morel et G. Pelland. Paris: Du Cerf.

\_\_\_\_\_. (2005). *Tratado sobre a Santíssima Trindade*. Tradução: Cristina Panna de Andrade. São Paulo: Paullus.

Vernazio Fortunato. (1989). *Vit dei Santi ilari e Redegonda di Poitiers*. Traduzione: Giovanni Palermo, Roma: Città Nuova Editrice.

### Bibliografia

Alba López, A. (2013). *Autoridade y poder em los escritos polémicos de Hilario de Poitiers*. Madrid – Salamanca. Signifer Libros.

\_\_\_\_\_. (2010). *Teología política y polémica antiarriana en la época de Constancio II*. Madrid: Universisd Complutense de Madrd. (Tese de Doutorado).

Beckwith, C. L. (2008). *Hilary of Poitiers on the Trinity*. New York: Oxford.

Boehner, P.; Gilson, E. (1970). *História da filosofia cristã*. Rio de Janeiro: Vozes.

Bourdieu, P. (2005). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

Brown, P. 1972. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo.

Catroga, F. (2009). *Os passos do Homem como restolho do tempo: memória e Fim do Fim da História*. Coimbra: Almedina.

Chevitaressé, A. L. (2011). *Cristianismos. Questões: e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klone,

- Doignon, J. (1971). *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu di IV siècle*. Augustiniennes, 45. Paris, Institut des Études Augustiniennes.
- Donini, A. (1988). *História do cristianismo*. Lisboa: Setenta.
- Ferreira, M. (1995). *Fé e Profecia em Santo Hilário de Poitiers*. Lisboa: Didaskalia.
- Finley, M. I. (1997). *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Lugar de História, 70.
- Franco Júnior, H. (2001). Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense.
- Girardet, R. (1987). *Mitos e mitología política*. São Paulo: Companhia das letras.
- Goemans, A. J. (1969). La date de la mort de saint Hilaire. In: *Hilaire et son Temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1969 a l'occasion du 16 centenaire de al morte de saint Hilaire de Poitiers* (pp. 107-111). Paris : Étude augustiniennes.
- Goffinet, E. (1965). *L'utilisation D'origene Dans Le Commentaire Des Psaumes De Saint Hilaire De Poitiers*. Louvain: Publications universitaires de Louvain.
- Gonçalves, J. M. (2009). *Religião e Violência em África Romana: Agostinho e os Donatistas*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, (Dissertação de Mestrado de Mestrado).
- Guarinello, N. L. (2003). Prefacio. In: Silva, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia* (pp. 11-15). Vitória: Edufes.
- Henne, P. (2009). *Introduction à Hilaire de Poitiers*. Paris: Cerf.
- Hilago de la Vega, M. J. (1995). *El intelectual, la realeza y el poder político en el Império Romano*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Hopkins, K. (1978). *Conquistadores y esclavos*, Barcelona: Península.
- Jaeger, W. (2002). *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Lisboa: setenta.
- Johnson, P. (2002). *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago.
- Ladaria, L. F. (1986). Introducción. In: Hilario de Poitiers, *De Trinitate*. Ed. Bilingüe. Traducción: Luis Francisco Ladaria, Madrid: BAC.

- \_\_\_\_\_. (2006). *Diccionario de Santo Hilário de Poitiers*. Burgos: Monte Carmelo.
- Maier Georg, F. (1994). *Las transformaciones del mundo mediterráneo: siglos III-VIII*. Madrid: Siglo XXI.
- Mara, M. G. Ambrósio de Milão. (2002). In: Berardino, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, p. 83.
- Marrou, H.-I. (1975). *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: E.P.U. Brasília.
- Meslin, M. (1969). Hilaire et la crise arienne. In: *Hilário et son Temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1969 a l'occasion du 16 centenaire de al morte de saint Hilaire de Poitiers* (pp. 19-42). Paris: Étude augustiniennes.
- Momigliano, A. (1989). *El conflicto entre el paganismo e el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial.
- Moreschini, C. & Norelli. (2000). *E História da Literatura Cristã Antiga e Grega e Latina: do concílio de Niceia ao início da Idade Média*. Tome II, São Paulo: Edições Loyola.
- Petri, S. (2011). *Hilário de Poitiers*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Rosa, J. M. (2008). *Monoteísmo, Trindade e Teologia Política*. Cavilhã: Lisofia.
- Rubenstein, R. E. (2001). *Quando Jesus se tornou Deus*. Rio de Janeiro: Físis.
- Rusen, J. (2009). Como dar sentido ao passado: questões de meta-história. *Historia e Historiografía*. N° 02, 163-209.
- Salibero, R. G. (2004). Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente. *Sefarad*, N.º. 64, 27-74.
- Silva, G. V. da. (2001). *Constâncio II e a construção da Mística Imperial no século IV*. Assis, V. 06, 71-91,
- \_\_\_\_\_. (2001). Intolerância religiosa no Baixo Império Romano: Constâncio II e a perseguição aos nicenos em Alexandria. *Boletim da CPA*, campinas. N.º. 11, 97-120.
- \_\_\_\_\_. (2000). Princípios de Constituição de uma Realeza Sagrada sob o Governo de uma realeza sagrada sob o governo de Constâncio II (337-361). *Phoenix*, Rio de Janeiro, V. 6, 178-196.

\_\_\_\_\_. (2003). *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basileia (337-361)*. Vitória: Edufes.

Simonetti, M. (2002). Hilario de Poitiers e la crisis arriana en Occidente: polemistas y Herejes, In. Berardino, A. di: *Patrologia III: La idade de oro de la Literatura Patrística latina*. Madrid: BAC, 466.

Spinelli, M. (2002). *Elitização e Recriação de Sentidos*. Porto Alegre: Ediupcrs.

Teja, R. (1999). *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Ed. Trotta.

**Recebido:** 09 de outubro de 2015  
**Aprovado:** 23 de dezembro de 2015