

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO

***QUID SIT CHRISTIANUM ESSE? A BATALHA PELA MEMÓRIA CRISTÃ
NO ADVERSUS ARRIANOS LIBRI DE HILÁRIO DE POITIERS (SÉC. IV)***

FERNANDO DIVINO TEODORO MOURA

GOIÂNIA
Fevereiro, 2017

FERNANDO DIVINO TEODORO MOURA

***QUID SIT CHRISTIANUM ESSE? A BATALHA PELA MEMÓRIA CRISTÃ
NO ADVERSUS ARRIANOS LIBRI DE HILÁRIO DE POITIERS (SÉC. IV)***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História.

Área de concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Luciane Munhoz de Omena

GOIÂNIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

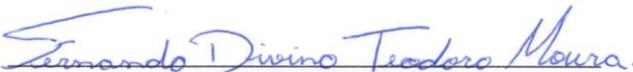
Nome completo do autor: Fernando Divino Teodoro Moura

Título do trabalho: *QUID SIT CHRISTIANUM ESSE? A BATALHA PELA MEMÓRIA CRISTÃ NO ADVERSUS ARRIANOS LIBRI DE HILÁRIO DE POITIERS (SÉC. IV)*

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do (a) autor (a) ²

Data: 16 / 02 / 2017

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

²A assinatura deve ser escaneada.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG

Teodoro Moura, Fernando Divino

QUID SIT CHRISTIANUM ESSE? A BATALHA PELA MEMÓRIA CRISTÃ NO ADVERSUS ARRIANOS LIBRI DE HILÁRIO DE POITIERS (SÉC. IV) [manuscrito] / Fernando Divino Teodoro Moura. - 2017.

140 f.

Orientador: Prof. Dr. Luciane Munhoz de Omena.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2017.

Bibliografia.

1. Antiguidade Tardia. 2. Hilário de Poitiers. I. Munhoz de Omena, Luciane , orient. II. Título.

CDU 94 (100)

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Fernando Divino Teodoro Moura**. Aos 14 (quatorze) dias do mês de fevereiro de dois mil e dezessete (2017), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Fernando Divino Teodoro Moura**, cujo título foi **“QUID SIT CHRISTIANUM ESSE? A BATALHA PELA MEMÓRIA CRISTÃ NO ADVERSUS ARRIANOS LIBRI DE HILÁRIO DE POITIERS (SÉC. IV)”**. A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº002/17-FH, de 07 de fevereiro de 2017, pelos seguintes Professores Doutores: **Luciane Munhoz de Omena (UFG)**, **Gilvan Ventura da Silva (UFES)** e **Edson Arantes Júnior (UEG)** e, como suplentes, **Renata Cristina de Souza Nascimento (UFG/Jataí)** e **Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)**. Os Examinadores arguiram na ordem acima citada. Às 17 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato APROVADO.....

Prof. Dr. **Gilvan Ventura da Silva (UFES)** Ass.: 
Decisão (APROVADO.....)

Prof. Dr. **Edson Arantes Júnior (UEG)** Ass.: 
Decisão (Aprovado.....)

Presidente da Banca Prof^a. Dr^a. **Luciane Munhoz de Omena (UFG)** Ass.: 
Decisão (Aprovado.....)

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Héliida Carolinne Medeiros de Moraes Silva, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenador: 
Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon

Secretária: 
Héliida Carolinne Medeiros de Moraes Silva

À minha Gislayne, por seu amor.
À minha mãe, Joana Tereza, e meu tio,
Manuel Pedro Tereza (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

Ao findar cada batalha sempre permanecem aqueles a quem devemos agradecer. Assim, sou grato, sobretudo, a Deus por ter me concedido equilíbrio, determinação e discernimento para prosseguir minhas longas jornadas de leituras, aprendizados e escrita.

Agradeço muito à Professora Doutora Luciane Munhoz de Omena por sua orientação e confiança em minha pessoa e pesquisa. Sem sua contribuição esta pesquisa não teria chegado até este momento.

Minhas sinceras gratidões à querida e estimada Professora e amiga Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves, por nossa parceria e sua paciência, que já permanecem por 8 anos.

Agradeço ao Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva não só por sua valiosíssima colaboração na qualificação e defesa, mas por sua inspiradora pesquisa que sempre me instigou a estudar os temas da Antiguidade Tardia. Sou agradecido do mesmo modo ao meu amigo e Professor Doutor Edson Arantes Júnior, por sua contínua orientação, companheirismo e por participar do desenvolvimento desta pesquisa desde o início.

Sou bastante grato aos professores da Universidade Estadual de Goiás, unidade de Uruaçu, pelo apoio e amizade. Aos colegas e professores do Programa de Pós-Graduação da UFG, pelos debates que me possibilitaram momentos de reflexão e amadurecimento desta pesquisa. Especialmente, a minha boa sogra Euzenir Belchior de Jesus Ferreira e a tia de minha esposa Maria de Fátima Moura pelas intensas orações e apoio. Sou grato ao amigo Láisson Menezes Luiz pelo apoio desde a especialização em História Cultural, quando decidimos tentar juntos o acesso ao mestrado e doutorado desta instituição.

Aos funcionários da secretaria de Pós-Graduação, pela disposição e proficiência incessantemente prestadas.

À CNPq, pela bolsa concedida, fundamental para a compra de materiais e a participação em eventos.

RESUMO

A presente dissertação possui três eixos centrais, nos quais buscamos pesquisar os livros IV-VII do *Adversus arrianos libri* (*Contra os arianos*) de Hilário de *Pictavium* (310-320/367-368). A problemática central que colocamos visa compreender como Hilário, a partir de um gerenciamento temporal plasmado por uma narrativa outorgada por uma memória bíblica fundante de estruturas conectivas, buscou produzir laços identitários dentre os cristãos e o poder imperial romano. Em nosso primeiro ponto buscamos evidenciar como os traços/vestígios do passado judaico-cristão foram (res)significados e (re)empregados enquanto subsídios validativos/estruturantes de uma proposta político-eclesiástica. Junto a isso, em um segundo momento, analisamos como Hilário utilizou-se, a contrapelo, de uma carta do Presbítero alexandrino Ário para validar essa proposta. E, por último, de qual maneira essas duas etapas supracitadas ganharam forma e musculatura por meio dos usos de elementos extraídos da retórica greco-romana. O fio condutor que encadeia esses três pontos, desenvolvidos ao longo dos três capítulos, é o *telos* (meta) de nossa proposta, a qual Hilário teria almejado estabelecer um tipo de unidade simbólica entre a política religiosa romana e a cristã. Conjecturamos que isso se daria por meio da constituição de uma única identidade cristã que ofertaria uma singular recepção à legitimidade do imperador perante as conflitantes comunidades cristãs. Neste trabalho, tais questões são analisadas por meio dos usos de traços que compõem a imagem do passado bíblico (re)empregado por Hilário em uma forma que monumentalizada/sacralizada, por seus elementos memorialísticos, tanto uma então reinante ortodoxia cristã, quanto a legitimidade do poder imperial Romano.

Palavras-Chave: Hilário de Poitiers, Antiguidade Tardia, Memória, Identidade, Político-religioso.

RÉSUMÉ

Cette dissertation présente trois axes principaux, dans lesquels nous cherchons à développer, à partir des livres IV-VII du *Adversus arrianos libri* (*Contre les Ariens*) de Hilaire de Poitiers (310-320/367-368), une problématique centrale : comment Hilaire, à partir d'une gestion temporelle modelée par un récit construit d'après une mémoire biblique fondatrice de structures de connection, a cherché à produire des rapports identitaires entre les chrétiens et le pouvoir impérial romain. Le premier point développé cherche à montrer comment les traces/vestiges du passé judéo-chrétien ont été (re)resignifiés et (ré)utilisés comme éléments de validation/structuration d'une proposition politico-ecclésiastique. Parallèlement, dans un deuxième moment, nous analysons la manière dont Hilaire s'est servi, à rebours, d'une lettre du Prêtre alexandrin Arius pour valider cette proposition. Et enfin, dans un dernier moment, nous étudions la façon dont les deux étapes antérieurement citées ont pris forme et ossature à travers les utilisations d'éléments de la rhétorique gréco-romaine. Le fil conducteur qui relie ces trois points, développés au cours des trois chapitres, s'explique dans le télos (but) de notre hypothèse, selon laquelle Hilaire aurait eu pour projet d'établir une unité symbolique entre la politique religieuse romaine et celle du christianisme. Nous conjecturons que cela se serait fait via la constitution d'une identité chrétienne unique qui offrait une réception singulière à la légitimité de l'empereur devant les communautés chrétiennes alors en conflit. Dans ce travail, ces questions sont analysées sur base de l'utilisation des traces qui composent l'image du passé biblique tel que (ré)utilisé par Hilaire dans une forme qui monumentalise/sacralise, par ses éléments mémorialistiques, tant l'orthoxie chrétienne alors souveraine que la légitimité du pouvoir impérial romain.

Mots-clés Hilaire de Poitiers, Antiquité tardive, Mémoire, Identité, Politico-religieux.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| Agradecimentos..... | 07 |
| Resumo..... | 08 |
| Résumé..... | 09 |
| Introdução | 11 |
| Capítulo I: Hilário de Poitiers e os cristianismos na Gália Romana tardia..... | 25 |
| 1.1 - Cristianismos na Gália romana tardia | 26 |
| 1.2 - A trajetória e os escritos de Hilário de Poitiers | 29 |
| 1.3 - Hilário: sua conversão e elevação ao bispado de Poitiers | 37 |
| 1.4 - A oposição de bispos arianos na Gália e o exílio de Hilário de Poitiers..... | 39 |
| 1.5 - Forma e conteúdo do <i>Adversus arrianos</i>..... | 43 |
| 1.5.1 - Especificidades dos livros IV - VII do <i>Adversus arrianos</i>..... | 47 |
| Capítulo II: Memória e autoridade: Os debates trinitários e a política religiosa do Imperador Constâncio II (351-361) | 51 |
| 2.1 - Regime de memória cristã e Antiguidade Tardia..... | 52 |
| 2.2 - As disputas eclesiais e a ressignificação do poder imperial..... | 61 |
| 2.3 - A política-religiosa do imperador Constâncio II e os bispos..... | 67 |
| 2.4 - Imperador Constâncio II e os debates trinitários..... | 76 |
| 2.5 - Hilário de Poitiers e a política-religiosa do imperador Constâncio II..... | 80 |
| Capítulo III: Identidades e (re)criação de sentidos: Hilário e a constituição de uma unidade política-doutrinal no Império Romano do Ocidente..... | 86 |
| 3.1 - Hilário e as imagens político-religiosas do imperador Constâncio II: um autorretrato em análise..... | 87 |
| 3.2 - Hilário de Poitiers e Ário: uma (re)criação de sentidos a contrapelo..... | 92 |
| 3.2.1 - A posição de Hilário em relação ao termo <i>homoousio</i> deliberado no Concílio de Niceia..... | 102 |
| 3.3 - Temporalidades e os fios da memória cristã: os usos do Antigo e do Novo Testamento na constituição de uma identidade cristã tardia..... | 105 |
| 3.4 - O <i>Adversus arrianos</i>: um Tratado político-doutrinal a tecer uma legitimidade ao poder imperial romano..... | 114 |
| Considerações finais..... | 123 |
| Referência Bibliográficas..... | 126 |
| a) - Documentos Textuais..... | 126 |
| b) - Obras de referência..... | 126 |
| c) - Bibliografia específica..... | 127 |
| d) - Bibliografia teórico-metodológica..... | 136 |
| Mapas..... | 138 |
| Mapa I: A Gália Romana no fim do IV século..... | 138 |
| Mapa II. Subdivisão da região da Aquitânia na Gália Romana tardia..... | 139 |
| Mapa III. Lugares por onde Hilário de Poitiers passou em sua volta do Exílio da Frígia em 360/361..... | 140 |

INTRODUÇÃO

A presente dissertação objetiva analisar como os cristãos romano-tardios ocidentais desenvolveram recursos frente as tensões político-religiosas ocorridas principalmente no final da primeira metade do IV século.¹ Partimos do entendimento que a religiosidade cristã estava nesse momento permeada por múltiplas vivências temporais; deste modo, cogitamos que a identidade (s) cristã (s) e as maneiras pelas quais os cristãos orientavam-se por meio do seu passado, considerado monumental, seu presente e seu futuro eram fenômenos sobretudo plurais. Deste modo, Peter Brown inicia seu livro *O fim do mundo clássico de Marco Aurélio a Maomé* pontuando que “o estudo deste período nos obriga a observar constantemente as tensões entre as mudanças e a continuidade no característico mundo que cerca o Mediterrâneo” (BROWN, 1972, p. 07).²

Assim sendo, esta pesquisa está direcionada a analisar, dentro dos limites aqui permitidos, como esse fenômeno eminentemente plural, que possuía uma continuidade móvel regulada mais pelas comunidades do que por uma ortodoxia reinante, iniciou um processo de acirramento de suas fronteiras internas e externas via uma

¹ Todas as datas são posteriores à Era Cristã; especificamente estende-se do final do III século até meados do V; no entanto, esses limites cronológicos não se restringem aos processos desenvolvidos em longa duração.

² Para Krzysztof Pomian admitir a presença da descontinuidade, o que chamamos de continuidade móvel não significa admitir a existência de um corte entre o que pretendemos estudar e aquele outro do qual ele surgiu. “À primeira vista, estas duas exigências parecem contraditórias: como é possível conceber uma descontinuidade sem a associar a uma cisão pura e simples? Como poderemos teorizar o seu aparecimento servindo-nos da linguagem comum sem dar margem à contradição, sem fazer um discurso que, resumido em poucas palavras, se limita a afirmar que existe simultaneamente a presença e a ausência duma descontinuidade?” (POMIAN, 1993, 97-98). Para resolver tal dilema Pomian remete a Kant e a René Thom e chega ao seguinte ponto: “Não há linguagem inteligível sem uma geometria, uma dinâmica subjacente, da qual essa linguagem formaliza os estados estruturalmente estáveis; [...] Thom fala de linguagem, enquanto Kant se limita à mutação [representar por imagens/modelos um dado intuitivo]. [...] Em suma, segundo os dois autores, para que a mutação possa tornar-se inteligível, necessário se torna representá-la por modelos geométricos” (POMIAN, 97-99, Passim). A descontinuidade aqui não é entendida como o “produto de um mero acaso, mas resulta, sim, de uma combinação do acaso com a necessidade” (POMIAN, 1993, p. 99). “Rejeitar esta premissa equivale a afirmar que o fenômeno estudado nunca, de fato, teve origem, que existiu desde sempre, e que o que parece ser o seu começo a partir de qualquer coisa fundamentalmente diferente, não é na realidade, mais do que uma mudança de aspecto por trás do qual se encontra, se não uma identidade, pelo menos uma continuidade” (POMIAN, 1993, p. 96).

reorganização/centralização doutrinária e dogmática que objetivava aproximar cada vez mais as identidades cristãs a um *modus vivendi* romano (ATHANASSIADI, 2010, p. 95).³

Deste modo, analisaremos, em termos gerais, como o poder imperial foi reorganizado/(res)significado sobre novas bases; neste caso, as cristãs que, no entanto, não possuíam somente uma visão dos elementos que poderiam outorgar unidade a legitimidade do poder imperial perante os grupos cristãos. Ou seja, interessa-nos compreender o processo de unificação da legitimidade do poder imperial constituída pelos cristãos. Em função desta temática em cena, contemplamos enquanto fonte primeira o *Adversus Arrianos*,⁴ notadamente seus livros IV ao VII,⁵ escritos por Hilário, bispo no século IV da cidade de *Pictaviium* (Poitiers),⁶ localizada na Gália Romana (Ver mapa I).

Jacyntho Lins Brandão enfatiza, em seu livro *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século*, que ainda no IV século, e enquanto produto de um ambiente helenístico, o cristianismo⁷ “começa a assumir os contornos de uma “religião” pelo estabelecimento de dogmas e pela exclusão do que se consideraria heterodoxo” (BRANDÃO, 2014, p. 23).⁸ Para Brandão foi por meio do estabelecimento de

³ Esclarecemos, *a priori*, que tal perspectiva analítica não defende que os clérigos estivessem organizados maquiavelicamente, como agentes que ambicionavam controlar toda vida social. Nossa intenção é evidenciar como estratégias culturais e políticas herdadas e reelaboradas possuíam objetivos que, em nosso ver, não eram aleatórias, nem desinteressadas.

⁴ Utilizamos essa nomenclatura dada por Jerônimo em seu capítulo 100 do *Liber de uiris inlustribus* por alguns motivos, dentre os quais: não saber se Hilário o tenha denominado, por ser o título mais próximo à época da escrita; por defendermos que esse seja mais coerente com o objetivo, o conteúdo e a forma do livro. A não utilização dos outros títulos se deve a pouca pertinência dos mesmos com tais itens supracitados. Conjecturamos que tanto o uso *Tratado sobre a santíssima Trindade* quanto o *De Trinitate* pela historiografia corrente se deve a uma tentativa de apagamento da memória dos cristãos arianos. Trabalhamos com três traduções desta fonte, sendo elas: *De Trinitate*. Ed. Bilíngue traduzida por L.F. Ladaria, Madrid: BAC, 1986. *La Trinité*: livres IV-VIII. Ed. Bilingue. Traduit: G. M. De Durand, Ch. Morel et G. Pelland. Paris: Du Cerf, 2000. *Tratado sobre a Santíssima Trindade*. Tradução de Cristina Penna de Andrade. São Paulo: Paulus, 2005. Sendo as duas primeiras traduções bilíngues, nosso trabalho se responsabiliza por verificar e refazer qualquer dissonância de traduções que acharmos pertinente.

⁵ Claro que tal recorte não nos impedirá de utilizar outros livros desta obra e, até mesmo outros escritos de Hilário; entretanto, nosso foco principal são esses quatro livros.

⁶ Atualmente, Poitiers é localizada na França, região de Poitou-Charerentes. Localizada no centro-oeste às margens do rio Clain”. O nome Poitiers e a derivação do termo romano Pictaviium que provavelmente proveio dos *Pictones*; povos celtas que habitavam a região (AUBER, 1866, p. 06).

⁷ Nossa abordagem do cristianismo está de acordo com os pressupostos de Brandão de que não devemos “substancializar o cristianismo como algo inteiramente diverso de seu ambiente”, já que tal procedimento nos levaria a analisar suas relações como sendo “influências” externas e internas; como se houvesse uma essência que se metamorfoseasse e, portanto, fosse substancializada em tal fenômeno. Deste modo, escamotearíamos “a forma como se dão as operações de negação cultural, em que as fronteiras jamais estão permanentemente fixadas, nem existe uma teleologia estabelecida” (BRANDÃO, 2014, p. 17).

⁸ É evidente que não foi só no IV século que essas celeumas buscaram definir um credo único e, portanto, uma religião cristã centralizada. Isso já ocorria em meados do I século com Inácio de Antioquia; no entanto, nossa

fronteiras,⁹ que eram bem fluidas, tanto entre o “seu irmão siamês, o “judaísmo”, quanto de seu, no mínimo, padrasto, o “paganismo” [...] que torna possível a criação da própria ideia de “religião” ” (BRANDÃO, 2014, p. 30).

Tal criação também estava vinculada ao próprio conceito do que seria um Deus cristão;¹⁰ o que conjecturamos que provocou um progressivamente afastamento do cristianismo de sua origem judaica, pois ao afirmar, como faz Hilário de Poitiers (*Adversus arrianos*, I, 14) que existia um Deus Filho e um Deus Pai que eram um só Deus, mas não uma mesma pessoa, os cristãos estavam a compor uma identidade e um tipo de monoteísmo frontalmente divergente daquele judaico.¹¹ Para ser mais preciso, houve uma reformulação do que seria/deveria ser um Deus cristão, que não era, ou era bem diferente, daquele outro judaico; isso, com efeito, aludia à necessidade de uma nova (re)organização da identidade cristã. E isso não se deu, com efeito, com total imparcialidade em relação aos interesses do Império Romano e, por conseguinte, do poder sagrado de seu imperador.

Henri-Irénée Marrou (1980, p. 77) destaca, em seu livro, *Decadência romana ou Antiguidade Tardia (Século III-VI)*, enquanto ponto central de tais debates, as dificuldades de se determinar, de modo permanente e legítimo entre todas as comunidades cristãs, um só tipo de relação entre o homem e Deus. Isso porque, “uma vez de acordos sobre Deus, os homens se sentem unidos no essencial; sem acordo não há comunidade religiosa possível, aí a própria comunidade humana está ameaçada” (MARROU, 1980, p. 77).

Desse modo, Marcel Simon e Andre Benoit (1987, p. 147) evidenciam que o cristianismo surgiu no “mundo antigo essencialmente sob a forma de uma pregação, um *kérygma*” não sendo desde seu início uma doutrina clara, precisa e organizada por uma elite

ênfase recai em um elemento a mais que, segundo nossos pressupostos, potencializa ainda mais esse processo, à medida que o apoio ao poder imperial se dava pela eleição de grupos específicos, concorrentes entre si, que se revezavam no *status* de ortodoxia.

⁹ “Fronteiras são construções. São processos social e historicamente – vale dizer, simbolicamente – produzidos. Devem ser concebidas mais como abertura e atualidade, do que como dado ou acabamento. São locais de mutação e subversão, regidos por princípios de relatividade, multiplicidade, reciprocidade e reversibilidade. São lugares que deixam claro a validade da máxima bachelardiana “Longe de ser o ser a ilustrar a relação, é a relação que ilumina o ser”. Fronteiras são sítios da exacerbação e do excesso, onde limites são ultrapassados, novas dimensões descobertas, e reordenamentos encaminhados. Por isto, são espaços de ruptura e conflito: ambientes de extremidade, crista e culminação. Elaboram originalidade pela via da multiplicação da experiência. Realizam modificações espirituais que as aproximações sucessivas possibilitam” (SILVA, 2014, p. 15).

¹⁰ Em relação ao debate sobre a natureza de Deus “Hilário, a esse respeito, continua o raciocínio de Tertuliano, que no *Contra Marciano* (I 3) nega a possibilidade de que existam dois deuses, com base no fato de que Deus é grandeza suprema (*summum magnum*)” (MORESCHINI, 2008, p. 350).

¹¹ Para Paul Veyne o monoteísmo é “uma palavra enganadora [...]”. O cristianismo é um politeísmo monista” (VEYNE, 2011, p. 38, 40).

clerical aglutinadora e suficientemente legítima diante de todas as comunidades. Mas que com a adesão do Império Romano tais questões começaram a mudar, pois a liberdade de culto dada pelo Império os possibilitou intensificar o corolário debate sobre a unidade do credo (DANIÉLOU & MARROU, 1966, p. 254).

André Leonardo Chevitarese defende em seu livro, intitulado *Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos*, que a mensagem da “boa nova”, construída pela memória bíblica (ou memórias bíblicas),¹² deve ser entendida por suas múltiplas possibilidades de orientação. Para o autor, o cristianismo “desde os seus primórdios, seguindo bem de perto a sua matriz judaica, caracterizou-se por ser um imenso mosaico de percepções. Daí melhor entendê-lo como um movimento plural, do que singular” (CHEVITARESE, 2011, p. 22). Pois se no primeiro século, a mensagem cristã foi entendida e transmitida de modos diversos, no segundo, os cristãos iniciaram um processo de sistematização dessa mensagem. Sabemos que os primeiros cristãos compartilhavam esse conteúdo teológico comum, porém com contrastantes entendimentos dessas informações (FAIVRE, 2011, p. 27; STARK, 2006).

Logo, nossa reflexão parte da premissa que nenhuma postura político-religiosa destes bispos,¹³ Hilário, Atanásio de Alexandria, o presbítero Ário,¹⁴ Eusébio de Cesárea e outros, estavam imparcialmente desvinculadas de conquistar as benesses ou, no mínimo, o apoio para livre culto do imperador romano (MARVILLA, 2007, p. 75, 76). E o regente imperial, neste momento, não abria mão do apoio e da obediência destes bispos (SILVA, 2015, p. 95; TEJA, 1995. p. 114).

¹² Partimos do pressuposto de que memória é projetiva, retentiva e prospectiva, à medida que ela é o resultado de processos associativos/dissociativos. Constitui-se por partes que se entrelaçam e criam uma imagem/lembrança. Assim, não compreendemos memória como algo pré-reflexão, pré-interpretação e, antes de qualquer processo cognitivo; pois, “em outros termos, recordar, como qualquer atividade cognitiva, é também atribuir significados” (MONTESPERELLI, 2004, p. 08).

¹³ Em nossa análise, utilizamos o termo político-religioso quando se referir a uma proposta de organização de toda a religião cristã vinculada ao império. Na mesma direção, usamos também político-eclesiástica quando se estiver falando das propostas de bispos para realização dos parâmetros dessa relação. E, por fim, fazemos uso de político-doutrinária ao se referir aos efetivos sistemas doutrinários estruturantes da vida sócio-política do cristão do IV século. Então, enquanto o primeiro termo está em um âmbito mais geral da relação entre império e igreja, o segundo mais vinculado ao conflito entre bispos e o terceiro afunila o que o primeiro abre.

¹⁴ Em relação às frequentes abordagens da postura político-religiosa do presbítero Ário, é fundamental esclarecer alguns pontos, tais como: primeiro não há documentação, só temos acesso a ele por meio do *Adversus Arrianos* de Hilário de Poitiers, seu adversário; segundo, o diálogo entre ambos se desenvolve por via única, ou seja, somente o bispo conduz a discussão, não existe uma contra-argumentação; em terceiro, sabemos que a carta exposta nos livros quarto e sexto do tratado foi escrita em grego, já que Hilário a traduziu para o latim; portanto, o bispo poderia ter induzido a teoria ariana a um posicionamento diferente do defendido por Ário.

Sabemos que com o apoio do Império Romano, parte do episcopado cristão intensificou um corolário celeuma que almejava institucionalizar imagens que substanciavam as memórias cristãs.¹⁵ Tais procedimentos dar-se-iam por meio da organização dos testemunhos (*testimonis*),¹⁶ em *corpus* doutrinário e dogmático. E, dessa maneira, diferentes modos de voltar ao passado evangélico e gerar consciência histórica seriam sistematizados e unificados por mecanismos internos da igreja e, externos ao Império.

Destarte, defendemos que estes bispos foram responsáveis também por ressignificar a imagem político-religiosa que os cristãos tinham do imperador romano. Isso seria feito via os usos do esquecimento que, como supomos, objetivava apagar, ou pelo menos enfraquecer, alguns tipos de experiências cristãs, tais como as perseguições implementadas pelo Império, e acentuar outras que dariam melhor harmonia a uma ortodoxia outorgada também pelo poder imperial (YERUSHALMI, 2006).

Neste tenso ambiente, todos os procedimentos de supressão seriam utilizados contra aqueles que supostamente não eram de cunho ortodoxo (FEAR, 2015, p. 45). Deste modo, as fronteiras entre nós e os outros, “entre mesmidade e alteridade, torna a memória histórica controversa e aberta a conflitos, pois o reforço à identidade do grupo, que irá encontrar apoio entre seus membros, será negada por aqueles que estiverem além de suas fronteiras” (RÜSEN, 2009, p. 174).

Posto isto, acreditamos que a memória cristã é plástica, não pode ser considerada um bloco monolítico, já que não cessa de ser transformada ao longo do tempo. Em específico ao IV século, a comunidade cristã expressava uma identidade baseada em uma memória responsiva,¹⁷ para usar o termo de Jörn Rüsen. Tal memória ligava todos os grupos cristãos a um tipo específico de experiência histórica mediada pelas lembranças da morte de Jesus Cristo na cruz. O que produzia aos cristãos um duplo significado: por um lado, a crucificação foi algo horripilante que incorporava quase que a “si mesma nas mentes das

¹⁵ Entendemos que a institucionalização cristã estabeleceria uma centralização cada vez maior deliberada em regimentos e leis doutrinárias que buscavam fixar o processo histórico e conter as ações posteriores. Por esta razão, partimos do pressuposto segundo o qual toda fundação busca superar a temporalidade fugaz e estabilizar uma realidade que perpetuaria através do tempo.

¹⁶ (Hilário. *Adversus arrianos*. IV, 07, 11, 14).

¹⁷ Para Rüsen a “memória responsiva é acionada pela intensidade de uma experiência específica que grava a si mesma nas mentes das pessoas, por assim dizer. A memória fere e uma força quase autônoma compele as pessoas a reagir, a interpretá-la e superá-la. Esse tipo de memória imprime-se no espírito trazendo o passado para o presente como uma imagem poderosa e persistente. Um dos mais relevantes exemplos dessa memória é o Holocausto. O conceito dominante para analisar esse modo de experiência na memória histórica é o conceito de trauma” (RÜSEN, 2009, p. 167). Em nosso caso específico, utilizamos esse conceito na medida que ele nos auxilia a refletir sobre a intensidade das lembranças acionadas pelas imagens da morte de Jesus Cristo na Cruz.

peçoas, [por outro][...] a memória fere e uma força quase autônoma compele as peçoas a reagirem, a interpretá-la e superá-la. [...] Imprime-se no espírito trazendo o passado para o presente” (RÜSEN, 2009, p. 167).

A memória de Cristo martirizado gerava entre as comunidades cristãs conexões memorialísticas pontuadas por lembranças simbolicamente ritualizadas da última “Santa Ceia”. O que outrora era a grande festa memoriável da “Velha Aliança”, que comemorava a libertação dos israelitas da sua escravidão egípcia (Êxodo 12:25-27), agora coagulava uma “Nova Aliança” (Mateus 26:27-28), um novo elo. Assim, ele “tomou um pão, deu graças, partiu e deu-o a eles, dizendo. “Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória”. E, depois de comer, fez o mesmo com a taça, dizendo: “Essa taça é a Nova Aliança em meu sangue, que é derramado por vós” (Lucas 22: 19-20).

Com estas palavras, Cristo instituiu uma narrativa que promovia conexões identitárias. A “Santa Ceia” pode ser entendida como um marco fundador, promovedor de estruturas conectivas; uma vez que objetivava-se no decorrer de seu ritual gerar, naqueles que comiam e bebiam o corpo e o sangue de Cristo, o desejo de pertencimento e camaradagem que seriam organizados e sistematizados de modo descentralizado pelas comunidades cristãs em um primeiro momento; mas depois consistir-se-iam em doutrinas e dogmas que, deste modo, promoveriam a institucionalização, via a “monumentalização” dessas mensagens.¹⁸

Nesse sentido, uma de nossas hipóteses é que não há um passado cristão *per se*; todavia, encontramos elementos que reunidos/concatenados compunham esse passado fragmentado e sem continuidade/forma. Entendemos que o encadeamento de traços que, em um primeiro momento, não possui e não produz uma imagem coerente, induz sentido e orientação, harmonizados a fim de constituir pontos fixos; já que são estruturantes de específicas orientações, regulam imagens memorialísticas que substanciam estruturas conectivas específicas a cunhagem de unidades simbólicas. Esta dissertação busca refletir sobre os agenciamentos realizados por Hilário de Poitiers a fim de constituir uma sacralidade cristã, ao poder imperial. Entendemos que nem o cristianismo nem o que se diz de seu passado são entidades sempiternas ou estabelecidas *ex nihilo*, contínuas e *sui generis*.

¹⁸ As doutrinas e dogmas são entendidos, neste trabalho, aprioristicamente como sistemas de poder, de legitimidade, de conectividade, que tentava institucionalizar as experiências cristãs. No IV século, tais estruturas estruturantes possuíam em seu bojo imagens memorialísticas que a impulsionavam a buscar a unificação dos cristianismos concorrentes.

Ao contrário, sua estrutura é bastante móvel, porquanto se apropria constantemente de elementos religiosos, culturais, sociais e políticos externos, fundando assim suas próprias bases (JAEGER, 2002, p. 23). É também assaz descontínuo, pois as percepções do que era, ou deveria ser um cristão, sempre foram plurais/descontínuas e somente com este tipo de centralização institucionalizada é que esse processo começa a se transformar. É salutar afirmar que tal perspectiva não objetiva supor que o fenômeno cristão não possua elementos próprios, mas busca ponderar que seu discurso oficial de originalidade e identidade imóvel não se pode sustentar frente a uma análise mais densa.¹⁹

É interessante mencionar que os bispos se apropriavam de diferentes modos dos enunciados bíblicos, servindo-se desses em seus sermões como, por exemplo, elementos validativos. Sendo também utilizados nos frequentes debates clericais que tinham o fito de determinar os padrões de condutas sócio-políticas que organizavam todas as comunidades cristãs (TEJA, 1999, p. 83). Marrou afirma que tais clérigos detinham domínio da língua e das técnicas mais elevadas da retórica clássica, à medida que a aplicavam em uma “variedade de tons, desde o lirismo dos prefácios até as antíteses prudentemente equilibradas das orações”, o que lhes proporcionou uma “densidade doutrinal com discrição e sobriedade” (MARROU, 1980, p. 121). É importante entender os clérigos enquanto homens letrados e dedicados à arte da escrita; por isso, Hilário afirma que tais atividades eram “por causa do cuidado e da obrigação de meu cargo, e porque, sendo o bispo desta Igreja, tenho o dever do ministério da pregação evangélica, com mais empenho me entreguei ao cuidado de escrever” (Hilário. *Adversus arrianos*, VI, 02).²⁰

Assim, todo esse arcabouço intelectual era utilizado na gestão de uma memória cristã, uma vez que se legitimava o *corpus* doutrinário, tornando-o, deste modo, aceitável e legítimo. Tal estratégia era efetuada por sistemáticos usos de narrativas bíblicas em seus textos trinitários; com isso, produziam um tipo de gestão temporal, já que essa conexão de sentidos os possibilitava vincular suas experiências a outras que iam além de suas vidas individuais, ligando-os a outros grupos de espaço-tempos distintos. Sabemos, pois, que a mente humana não funciona a maneira cartesiana, ou seja, lembrando letras ou números, mas

¹⁹ “Aliás, originalidade é um conceito estranho ao pensamento de então e uma arma de que não se lança mão, a disputa estando totalmente regulada por um outro operador, a mimeose, que leva a um duro embate sobre quem roubou de quem, quem saqueou as tradições de quem, pois aquele que puder provar que é a fonte das crenças alheias, este levará vantagem” (BRANDÃO, 2014, p. 21).

²⁰ *Ac mihi quidem praeter studii mei atque officii necessitatem, qua hoc Ecclesiae episcopus praedicationis evangelicae debeo ministerium; tamen eo professor cura ad scribendum fuit* (Hilário. *Adversus arrianos*, VI, 02).

por imagens, as quais possibilitavam, segundo nossos pressupostos, os usos políticos do passado bíblico a serviço da organização\legitimação sócio-política dos cristãos na Antiguidade Tardia.

De tal modo, enfatizamos que esses deslizamentos simbólicos evidenciam estratégias que promoviam, com efeito, orientações frente às constantes mudanças temporais que exigiam recriações de sentidos às religiosidades cristãs. Como exemplo, Marrou (1980, p. 84) assinala que as cenas do Antigo e do Novo Testamento foram evocadas com naturalidade pelos cristãos da Antiguidade Tardia para elucidar e dar sentido aos eventos contemporâneos.²¹

Assim, interessa-nos analisar a obra *Adversus arrianos* como narrativa do bispo de Poitiers, que produziu uma síntese político-religiosa com traços provenientes da cultura judaico-cristã. Para tanto, o bispo utilizou elementos extraídos da retórica greco-romana, uma vez que necessitava legitimar uma proposta de enrijecimento tanto das identidades cristãs, quanto de unificação da legitimidade do imperador Constâncio II perante dissidentes grupos eclesiais.

Destarte, a partir de uma leitura a contrapelo da fonte *Adversus arrianos*, escrita por Hilário, alçamos a hipótese que uma teoria trinitária ariana diminuiria de maneira tácita o nível de dependência dos fiéis em relação ao clero,²² enquanto intermediários privilegiados. Pois, se Cristo fosse, como afirma a carta de Ário, presente do livro IV dessa obra, um homem comum, mesmo que o mais excepcional, que conquistara a perfeição e se ascendera aos céus a ponto do próprio Deus o adotar como divino, os outros homens também poderiam realizar tal feito, pois Cristo serviria como modelo de comportamento aos humanos (WILLIAMS, 2010. p. 28).

Em uma dinâmica diacrônica, a escrita hilariana estabelece por meio da organização de uma memória narrativa os eventos bíblicos,²³ que são então entendidos como um passado

²¹ Na esteira de Marshall Sahlins, nossa pesquisa não parte do pressuposto de que evento (História) e estrutura (antropologia) são condições contraditórias para se (re)estabelecer a orientação temporal cristã, à medida que é na reprodução de elementos judaico-cristãos que os clérigos estabeleciam transformações no meio cristão (SAHLINS, 1999, p. 174).

²² As teorias trinitárias foram elaboradas por boa parte dos clérigos na Antiguidade Tardia. Tais teorias possuíam o objetivo de formatar o dogma da Trindade, tendo em vista que esse não estava claro e unificado perante os diferentes e até contraditórios modos de vivenciar a experiência cristã neste período. Essas teorias trinitárias são entendidas em nosso trabalho como propostas, não só teológicas, mas também políticas, que arquitetariam uma unidade entre as conflitantes comunidades cristãs e o poder imperial romano.

²³ Memória discursiva é um dos conceitos mais importantes deste trabalho, pois é no discurso do bispo Hilário que organiza uma cadeia de significados que produzem específicos significantes desejados por suas propostas político-doutrinárias. É importante aqui esclarecer que entendemos que a bíblia era um signo, os estratos

objetivo que transcende a fronteira do tempo e é aplicado produzindo forças via um tipo de passado-presente que é tomado como o máximo instrumento outorgador de legitimidade e poder. Enquanto elemento estruturado e estruturante de relações o discurso eclesiástico delimitava neste momento hierarquias sócio simbólicas.

Partimos do pressuposto de que as experiências do passado judaico-cristão, as doutrinas/dogmas e poderes/legitimidades eram categorias que foram conjugadas na finalidade de estabelecer uma unidade/harmonia entre o mundo cristão e o Império Romano. Logo, entendemos que tais produções discursivas eram ao mesmo tempo controladas, selecionadas, organizadas e redistribuídas por certos números de procedimentos que tinham a ambição de conferir e destituir poderes (FOUCAULT, 2002, p. 8-9).

Tais debates entre as autoridades eclesiásticas abriram muitas possibilidades de interpretações das narrativas bíblicas. No entanto, essas, com o advento da legalização do cristianismo, tinham por meta a ordenação de certos limites de interpretação bíblica que passaria a ser regulada, controlada e hierarquizada no desígnio de arquitetar um entendimento monossêmico que conduzisse à formação de uma identidade centralizada/centralizadora.

As ordens discursivas das narrativas clericais foram sistematizadas do seguinte modo: estabeleciam-se, em primeiro momento, pontes entre os elementos constituidores da memória oficial e aqueles que remetiam a pontos conexos a marcos sociais da memória bíblica. Em segundo momento, tais marcos, que são polimórficos, cristalizavam-se nas comunidades cristãs das mais variadas formas. Tal dissimetria foi intensificada com as tensões ocorridas no IV século que produziu uma centralização institucionalizada nunca dantes realizada e, arriscaríamos, desejada.

Assim, desenvolveu entre arianos e nicenos um radicalismo representativo, mas que, em Hilário, tal embate ganha contornos bastantes específicos. Marie-Joseph Le Guillou, em um artigo intitulado *Hilário entre Oriente e Ocidente*, defende que o bispo de Poitiers é “uma testemunha da comunicação eclesiástica onde tradição oriental e tradição ocidental não são ainda apostas uma a outra, mas onde elas se fundem verdadeiramente numa busca comum” (LE GUILLOU, 1968, p. 39-40). E é esta a característica que analisamos aqui, a de um Hilário mediador.

bíblicos produziam significados e o significante, que eram os elementos promovedores de orientação, de sentido e de unidade simbólica entre os cristãos, eram os que realmente estavam no espaço do confronto e da concorrência entre os clérigos, pois esses poderiam elaborar imagens que deliberariam toda um modo de ser vivenciar e agir frente os ocorridos daquele momento.

Para escrutinar essa questão nos atentamos às especificidades do regime de memória e, concomitantemente, às características da arqueologia narrativa de Hilário de Poitiers. Entendemos que o mesmo procura ritmar traços do passado em uma harmonia constituidora de específicas continuidades e rupturas, as quais eram estruturantes de fluxos memoriais que canalizavam pontuais orientações histórico-políticas (BACHELARD, 1988). Outrossim, deixamos claro que, em nosso trabalho, compreendemos que “a escrita nunca é livre de orientações metanarrativas, os chamados regimes de escrita” (ARANTES JÚNIOR, 2014, p. 31).

Defendemos que esse processo de institucionalização das experiências cristãs se deu via um remodelamento dos desconexos traços que compõem o que chamamos de passado bíblico. Esses gerenciamentos realizados pelas narrativas eclesiásticas, que os ressignificavam para subsidiar uma memória oficial, objetivavam cumprir metas bastantes específicas. Nesta dissertação, lançamos a hipótese de que Hilário de Poitiers realizou esse procedimento via uma proposta de construção de uma unidade simbólica entre os cristãos da Gália romana e o poder imperial romano.

Deste modo, a relevância deste trabalho se faz pelo específico olhar de um historiador sobre os escritos de Hilário que avalia suas ações como sendo um processo mais “diplomático”, menos coerente, rígido e mais interessado em questões de sua própria época, ou seja, estamos apresentando uma hipótese inédita sobre uma fonte ainda não analisado por um historiador no Brasil que também não possui nenhum especialista nos escritos de Hilário de Poitiers.

Nosso trabalho utiliza como instrumental teórico-metodológico a análise de discurso, entendendo que a narrativa de Hilário seja organizada, por um lado, diacronicamente, remetendo tanto ao Antigo e ao novo Testamento, quanto a estruturas retóricas da tradição greco-romana; mas, por outro lado, é também sincrônica, uma vez que organiza em seus escritos elementos circundantes dos conflitos de sua época. Ou seja, havia um uso diacrônico de passagens do passado bíblico entendido como objetivo, mas enquanto aplicabilidade esse passado tornava-se subjetivo e era incorporado ao seu argumento promovendo de tal modo legitimidades sincrônicas.²⁴

²⁴ O passado objetivo é, aqui, entendido como aquilo que o texto bíblico relata, não que necessariamente deva ter ocorrido, pois, assim como entendemos, isso não estava em jogo, não se duvidava da verdade da narrativa bíblica. Passado subjetivo era o significante deste passado, por isso, é neste ponto que o confronto entre os bispos se dava a controlar o significado da narrativa bíblica, como ela gerava sentido e orientação nas vidas das pessoas.

Deste modo, levantamos a hipótese de que tais teorias trinitárias estavam também impregnadas de um debate já clássico sobre a presença da ausência. No entanto, tal contenda se deu nos meios clericais no intuito de definir os limites da apreensão memorialista de Deus. A presença ou a ausência de Deus dependeria das maneiras pelas quais a imagem de Cristo seria formada.²⁵ Para os nicenos, o Verbo era a imagem perfeita de Deus na terra, quer dizer, sua apresentação exata pela pessoa de Cristo; doutro modo para os cristãos arianos isso seria impossível “porque o homem não pode ver-me [Deus] e continuar vivendo” (Êxodo. 33: 20) e defendiam que Cristo fosse somente um ser intermediador/semelhante.

Outrossim, objetivamos investigar como as várias maneiras de vivenciar as experiências cristãs passaram por um processo de centralização/institucionalização de suas heterogêneas memórias (imagens),²⁶ que foram constituídas a partir de diferentes (e mesmo contrastantes) percepções do que seria/ou deveria ser um cristão (qual sua identidade), as quais se centralizavam em um evento fundador (*e.g.*, morte de Cristo na cruz)²⁷ que promovia interconexões ainda não institucionalizadas.

Destarte, o foco de nossa proposta, nessa dissertação, é discutir como Hilário, bispo de Poitiers, concebeu um específico lugar ao imperador em sua teoria trinitária.²⁸ Nossa hipótese é que esse lugar poderia possibilitar ao regente conectar, por seu poder político-religioso, os dois grupos clericais de maior representatividade na primeira metade do IV século, ou seja, arianos e nicenos moderados. Para tanto, enfocaremos especialmente no âmbito cristão da Gália Romana a partir dos livros IV-VII do *Adversus Arrianos* escritos por Hilário de Poitiers, consideramos que tais livros, escritos em latim, são basilares para aferirmos a relação político-eclesiástica entre os bispos dessa região do Império Romano.

²⁵ Na escrita de Hilário se nos delimitarmos “unicamente aos substantivos podemos mencionar: figura, forma, *imago*, *similitudo*, *species*, *prophetia*, *exemplum*, *typus*, *sacramentum*, *umbra*” (COLAUTTI, 2005, p. 09).

²⁶ “Da heterogeneidade do emaranhado de significados possíveis, a consciência elegeu uma expressão homogênea, compreensível, contável, compatível com o tempo externo e mecânico compartilhado pelas pessoas, permitindo propor um significado único ou principal ao instante. O instante, assim, é a síntese da contraposição entre a totalidade heterogênea da consciência e a expressão homogênea de um significado” (GOMES, 2010, p. 09). Entendemos que, ao longo do IV século, havia continua dialética constituída culturalmente e não institucionalizada entre essa heterogeneidade de percepções do seria/deveria ser um cristão (sua identidade) e uma necessária expressão homogênea dos sentidos/orientações que a síntese do mito de origem (o significado da morte de Cristo) geraria para o grupo.

²⁷ Ao longo do IV século este elemento central não é representado pela “paixão, mas um Cristo triunfante com a cruz como signo de vitória. Da figura do jovem Mestre, de taumaturgo ou do juiz do mundo [...], da lei, do triunfo e da dominação” (MAIER, 1980, p. 45).

²⁸ O cerne deste debate estava constituído por dois núcleos que se impermeabilizavam, de um lado, a centralização das identidades cristãs, do outro a formulação cristã de uma única legitimidade do poder sagrado do imperador.

A escolha específica destes quatro livros dentre os doze que compõem a obra é sustentada pela importância de se analisar, de modo amplo, a forma como os cristãos reconstruíam/(re)vivenciam o passado e, de modo específico, a partir dos usos que Hilário fez de elementos constituidores do passado judaico-cristão e de uma carta do Presbítero alexandrino Ário, opositor da teoria trinitária de Hilário. Tais apropriações político-religiosas são importantes uma vez que as mesmas denotam uma gestão de recursos do passado (tradição judaico-cristã e greco-romana), do relativo presente (carta de seu adversário) e do futuro perspectivado, das esperanças, dos prognósticos (proposta de unificação das identidades cristãs junto a autoridade imperial).

De modo amplo, nosso objetivo é compreender como as comunidades cristãs presentes na Antiguidade Tardia concorreram para ter o poder de produzir tanto uma identidade cristã centralizada/centralizadora e oficial, quanto uma imagem imperial cristã. Nossa meta é evidenciar como esses conflitantes grupos eclesiásticos concatenaram de modo diferente/conflitivos os desconexos elementos provindos da chamada tradição judaico-cristã e da tradição greco-romana para produzir doutrinas que organizariam uma unidade simbólica entre Império Romano e Igreja cristã.

Portanto, nossa pesquisa está vinculada a analisar tais questões no Império Romano do Ocidente. Temos como marco temporal os anos de 351, derrota do usurpador Magnêncio em Mursa (351) e a prevalência de Valente, bispo dessa cidade, como conselheiro político-eclesiástico do imperador Constâncio II, que então decide iniciar uma campanha pró-arianos no Ocidente, ao ano de 361, morte desse regente (SILVA, 2015, p. 89). Nosso foco principal é entender como as autoridades eclesiásticas concorreram para ter o poder de unificar e vincular os padrões de condutas cristãos à política religiosa do Império Romano (WOOLF, 2015, p. 334; ACERBI, 2011, p. 296).

No presente trabalho, buscamos delimitar as maneiras pelas quais o bispo da cidade de Poitiers, ordenou traços que, *per se*, eram desconexos do passado judaico-cristão em uma continuidade/duração formativa de uma memória vinculante, que produziria conectividades entre as descentralizadas/descontínuas identidades cristãs e uma unidade simbólica do Império Romano, representada em nosso trabalho pela sacralidade cristã do poder do *Pontifex Maximus* romano (ASSMANN, 2008, p. 28).

Nossa pesquisa foi dividida em três capítulos. O primeiro está organizado do seguinte modo: vida de Hilário, seus escritos, influência recebida de escritos gregos e romanos e a recepção de seus escritos em outros contextos; depois, sua conversão ao cristianismo e

elevação ao bispado de Poitiers; em terceiro lugar, a aposição dos bispos arianos na Gália e o exílio de Hilário; logo depois, a elaboração do *Adversus arrianos* (aqui fazemos uma crítica interna e externa dos doze livros que o compõem);²⁹ em penúltimo lugar, as especificidades dos livros IV-VII e, por fim, ressaltamos como elaboramos e utilizamos o conceito de regime de memória cristã e de qual modo podemos utilizá-lo junto ao conceito de Antiguidade Tardia para analisar essa fonte específica.

Nosso segundo capítulo está organizado em quatro momentos: primeiro, os bispos e sua relação com o poder do imperador romano na Antiguidade Tardia, qual seja, a relação entre o Império Romano e os debates clericais; segundo, os bispos e a *uirtus* do imperador romano e a política-religiosa do imperador Constâncio II desenvolvida no Ocidente; terceiro lugar, quais os fundamentos judaico-cristãos da constituição dos poderes do imperador, ou seja, como esses grupos entrelaçavam diferentes laços com as práticas e representações do poder imperial romano e, por fim, no quanto momento, atentamos às relações político-eclesiásticas de Hilário de Poitiers e do imperador Constâncio II, especificamente nos períodos imediatamente anterior, ao longo de e imediatamente posterior ao exílio de Hilário, deliberado em 356 no Sínodo de Béziers,³⁰ o enviando a região da Frígia, no Oriente romano (BARBIER, 1887, p. 98-99).

No terceiro capítulo, nosso foco é analisar a relação político-religiosa de Hilário de Poitiers tanto com o Imperador Constâncio II, quanto com a teoria trinitária de Ário. Para isso, em um primeiro momento, nossa abordagem se detém sobre aproximações de políticas de Hilário em relação ao poder imperial. Em um segundo momento nossa atenção se atem ao confronto narrativo entre Hilário a carta de Ário. A meta desses dois primeiros momentos é desenhar um autorretrato direcionado a enfatizar mais as ações político-imperiais do bispo de

²⁹ Partimos do entendimento que não há documento inócuo. “Antes de mais, é o resultado de uma montagem consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produz, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, também pelo silêncio [...]. O documento é monumento. É o resultado do esforço realizado pelas sociedades históricas para impor um futuro [...] determinada imagem de si próprio. No limite não existe um documento-verdade. Todo documento é mentira. Cabe ao historiador não passar de ingênuo [...] qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro [...] e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos ” (LE GOFF, 2000, p. 114).

³⁰ Nos últimos anos têm existido algumas especulações a respeito dos motivos da convocação do sínodo de Béziers. Têm-se defendido a tese de que foi principalmente por motivos puramente políticos que Hilário teria dado apoio a uma revolta liderada por Silvanus, em agosto de 355. Frente a isso, em um artigo intitulado *Hilary of Poitiers on his exile* (1992), de T. D. Barnes avalia a documentação de Hilário referente aos anos de 358 a 360, apontando que nesse momento, somente existiam as inquietações com as implicações teológicas do arianismo; não havendo referências a uma revolta na Gália (BARNES, 1992; BECKWITH, 2005).

Poiteirs. Nosso objetivo nas próximas duas abordagens é refletir sobre a relação entre gestão temporal, memória cristã e identidade, cristã e imperial. Nesses momentos, tentamos especialmente entender como Hilário, lançando mão de elementos do passado e do seu presente (a carta), institui uma proposta de organização político-religiosa (seu futuro). A meta central deste último capítulo é avaliar os usos metanarrativos, as posturas político-religiosas e a proposta de Hilário tanto à formação de um singular tipo de cristão, quanto à conexão dessa com a legitimação de um poder cristão ao imperador romano.

Capítulo I

HILÁRIO DE POITIERS E OS CRISTIANISMOS NA GÁLIA ROMANA TARDIA

A cidade está cheia de pessoas, que dizem coisas ininteligíveis e incompreensíveis pelas ruas, mercados, praças e esquinas. Quando vou a loja e pergunto quanto tenho que pagar, me respondem com um discurso filosófico sobre o Filho engendrado ou não engendrado do Pai. Quando pergunto em uma padaria pelo preço do pão, me responde o padeiro que, sem sombra de dúvida, o Pai é maior que o Filho. Quando pergunto nas tendas se posso tomar banho, tentam demonstra-me que, com efeito, o Filho surgiu do nada (Gregório de Níssa. *Oratio de Deitate Dili et Spiritus Santi*. Apud: MAIER, 1980, p. 45-46).

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 está funesta heresia, que se espalha para a morte do gênero humano (Hilário. *Adversus arrianos*, VI, 03).

1.1 CRISTIANISMOS NA GÁLIA ROMANA TARDIA

Élie Griffe, em sua interessante trilogia sobre *La Gaule chrétienne a l'époque romaine*, afirma que a documentação que temos para analisar a evangelização da Gália é bastante fragmentada (GRIFFE, 1964, p. 16).³¹ No entanto, uma das informações mais antigas que temos é de uma carta do apóstolo Paulo, escrita no inverno de 56/57, o qual manifesta o desejo de ir à península Ibérica (Rom., XV, 24). Assim, Clemente de Roma, em 96, afirma, em uma carta aos Coríntios, que Paulo teria ido até os limites do Ocidente, informação também abalizada em uma passagem de Timóteo (II Timóteo, IV, 8-11) (PALANQUE, 1969, p. 15; SIMON & BENOIT, 1987, p. 115).

Émile Mâle afirma, em seu livro intitulado *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, que foi em Marselha que, pela primeira vez se ouviu falar do cristianismo na Gália,³² o qual teria vindo pelas águas do Reno, conhecida rota de comunicação (MÂLE, 1950, p. 09). Entretanto, Griffe propõe que em Narbonnaise encontramos os primeiros cristãos provenientes de Roma (GRIFFE, 1964, p. 25). Mas, a igreja mais antiga no Ocidente, após Roma, teria sido a de *Lugdunum* (Lyon), fundada por volta de 150, cujo primeiro bispo conhecido é Ireneu (GRIFFE, 1964, p. 25). Não obstante, sabemos que também foi na Gália, especificamente em Bretanha, que o imperador Constantino iniciou sua trajetória, após a morte de seu pai, Caio Flávio Valério Constâncio, em 25 de julho de 306.

Ao longo da Antiguidade Tardia, as *civitates Galliae* passaram por várias invasões,³³ as quais acentuaram reorganizações nas províncias e dioceses eclesiásticas. Assim sendo, sabemos que em grande parte desse período, a Gália possuiu como centro metropolitano Lyon, e estava subdivida em províncias imperiais, quais sejam: a província de *Lugdunensis* (I-IV), Bélgica, (I-II), Germânia (I-II), província máxima *Sequanorum, Alpium Graiarum e Poeninarum, Viennensis, Aquitânia* (I-II), que possuía a *civitas Pictavium* (Poitiers), *Novempopulana, Narbonensis*, (I-II) e, em fim, *Alpium Maritimarum* (GRIFFE, 1966, p. 113-117).

³¹ Élie Griffe (1899-1978) foi professor de História eclesiástica do Instituto Católico de Toulouse. Os títulos dos seus três livros são: Tomo I. Des origines chrétiennes a la fin du IV siècle (1964). Tomo II. La cite chrétienne (1966). Tomo III. L'église des Gaules au V siècle (1965). Paris: Latouzey & Ané.

³² Segundo Mâle, “os navios comerciais vindos da Ásia menos, da Síria e do Egito aí atracavam e esses traziam, sem dúvida, muitos cristãos” (MÂLE, 1950, p. 09).

³³ Para Marrou não devemos “minimizar o nível de cristianização alcançado pelos invasores: vândalos, visigodos, ostrogodos; certamente eram “arianos” (MARROU, 1980, p. 160).

As *diocoesis* ou *paroechia* da Gália estavam organizadas em dois grandes grupos: a diocese da Gália, propriamente, composta por sete províncias as três de Lyon, às duas da Bélgica, às duas da Germânia. O segundo grupo, eram as dioceses de Viena, que foi subdividida em seis províncias, as duas Aquitânia, as duas da *Novempopulânia*, as da *Narbonnaises*, *Viennensis* e a *Alpium Maritimarum* (GRIFFE, 1966, p. 113 - 117; BEAUJARD, 2000, p. 35).

Philippe Henne (2006 p. 20) também informa que o cristianismo chegou de forma bastante irregular nas regiões da Gália. Pois, somente ao longo do IV século, essa religião se expande de forma mais acentuada. Assim, no princípio do governo do imperador Constantino temos listadas 25 sedes episcopais. Mas com a ocorrência de grandes concílios, o de Sárdica (343) e o de Colônia (346), por volta de 350, esse número de sedes já era o dobro.

A região da Aquitânia estava organizada em duas províncias (ver mapa III). A Aquitânia I, que possuía a *metropolis civitas Biturigum* (Bourges) e subdividia-se em sete *civitates*. Já a província da Aquitânia II tinha a *metropolis civitas Burdigala* (Bordéus) e era organizada em seis *civitates* (GRIFFE, 1966, p. 116). Sendo rica em cultura clássica, a formação proporcionada em Bordéus se agregava em estudos de gramática e retórica, áreas bastantes apreciadas por aqueles que desejavam incluir-se nos diferentes campos da administração, mas não em filosofia. Assim, esta cidade possuía grandes retores que se transformavam em panegiristas diante do imperador em suas visitas à cidade (HENNE, 2006, p. 23).

Sendo uma das *civitates* da Aquitânia II, *Pictavium* (Poitiers) se localizava por demais ao sul do vale do Líger e, ao norte do rio Garona, ou seja, longe das rotas comerciais, o que explicaria, em parte, a chegada tardia do cristianismo (HENNE, 2006 p. 20; MESLIN, 1959, p. 09). Mâle afirma que no século XIX, o jesuíta e arqueólogo belga Camille de La Croix descobriu inúmeros monumentos merovíngios em Poitiers, entre eles um relicário “que é testemunho da mais impressionante influência síria na Gália” (MÂLE, 1950, p. 297-298). Neste caminho, Jean Doignon informa-nos que

Pictaves, como as outras populações da Gália romana, experimentaram a sedução de uma religião que buscava nos meios de salvação esotéricos (formulas, emblemas rituais, dos quais a tábua da execração de Roma é a melhor exemplo) a esperança de sobrevivência no além. Devemos pensar que essa religião pôde, nas camadas mais cultas de *Pictavi*, se fixar sob duas ideologias que, na época pós-constantiniana, dividia o horizonte de pensamento pagão: a teologia imperial e o neoplatonismo [...]. Aquitânia,

com efeito, conheceu a primeira, talvez até à segunda. Um retor de Bordéus, Nazarius, pronunciou em honra a Constantino, o Panegirico de 321, onde ele celebra, em particular, a proteção divina que o imperador possui (DOIGNON, 1971, p. 42).

Nesse contexto político-religioso desenvolve a reflexão de Hilário e essa possui algumas características que são importantes, tais como a Gália e, especialmente a Gália Aquitânia segunda, receber um cristianismo tardio, ou seja, não chegou aí uma única mensagem cristã. O que, em nosso entender, possibilita ainda mais um processo de ressignificação/apropriação cultural com as religiões greco-romanas. Enfim, consideramos que havia nesse espaço de fronteira as seguintes tensões: lutas internas, entre as comunidades cristãs; e externas, com o paganismo.³⁴

Não obstante, as comunidades cristãs na Gália também não possuíam uma centralização hierarquizada e doutrinária. Deve-se ressaltar, aprioristicamente, que é bastante difícil posicionar, de modo pontual, qual eram as posturas político-eclésiásticas de cada grupo na Gália Romana.³⁵ Mas de modo amplo podemos destacar os clérigos comumente ligados às doutrinas do arianismo moderado,³⁶ provindas, não de Ário, mas de Eusébio de Nicomédia, e os nicenos ou atanasianos.³⁷

³⁴ “Em finais do século IV, a palavra “pagão”, *paganus*, começou a ser utilizada pelos cristãos para sublinhar o estatuto marginal do politeísmo. Originalmente, *paganus* significava “participante de segunda classe” (BROWN, 1999, p. 53).

³⁵ As posturas arianas que foram derrotadas e consideradas heréticas, pois, como argumentamos, a historiografia eclésiástica considerada vendedora desses debates, tenta homogeneizar o cristianismo; assim, o imperador Constâncio II é transformado em um anticristo, enquanto os arianos seriam aqueles que vêm ameaçar a verdadeira fé cristã, portadora da sua imaculada unidade santa. Sabemos que todos esses discursos são tentativas de se construir uma imagem unívoca e coerente de eventos disputados e abertos às mais variadas possibilidades de se obter um vencedor (MESLIN, 1967, p. 15). Prova disso é que, enquanto os arianos eram heréticos em Niceia (325), os nicenos também seriam no Concílio de Constantinopla em 360 (SIMONETTI, 2002, 332).

³⁶ Eusébio de Nicomédia e outros bispos não se denominavam Arianos, mas “eusebianos”, já que argumentavam que não poderiam ser seguidores de um Presbítero. Os eusebianos (*homoiousianos*) defendiam que Cristo era semelhante a Deus. *Homoi-* semelhante, *ousia* substância ou essência (Spinelli, 2002, p. 241). Que Cristo possuía algumas características paternas, mas que não era igual ao Deus Pai, pois somente este era ingênito (*idem*). Tal credo foi ratificado no Concílio de Constantinopla em 360 (SIMONETTI, 2002, 332).

³⁷ Tais nomenclaturas são bastantes lacunares, à medida que nivelam em uma homogeneidade inexistente entre esses grupos. A todo momento esses bispos mudavam suas posturas político-eclésiásticas e ainda existia aqueles que não se adequavam em nenhuma dessas posturas (MESLIN, 1967, p. 31). Talvez a predominância das doutrinas dos arianos moderados se devia, nesse momento, por seu claro desejo fixar-se enquanto uma postura que buscava conectividade entre os clérigos mais radicais. Não havia nem um arianismo radical, já que Cristo seria uma criatura, nem nicenos, os quais defendiam um Cristo igual a Deus.

Michel Meslin destaca que “*Poternus*, bispo de *Périgueux*, e Saturnino de Arles,³⁸ um pelo centro-oeste, e o outro pelo sudoeste da Gália, formaram os pontos de apoio da política religiosas de Constâncio II” (MESLIN, 1967, p. 34) que também possuía Ursácio de Singidunum e, em especial Valente de Mursa

que estava muito próximo dele na batalha de Mursa contra o usurpador Magnêncio (351), aumentou gradativamente e tiveram eles um parte de primeiro plano na ação premeditada de colocar o episcopado ocidental na linha antiatanasiana e antinicena do Oriente (SIMONETTI, 2002, p. 1398).

André Piganiol assegura que a política-religiosa do imperador Constâncio II se desenvolveu no Ocidente com o objetivo de "ser reconhecida pelos bispos como seu chefe, controlador das reuniões, ditar suas escolhas” (PIGANIOL, 1972, p. 109). Tais pontuações denotadas mormente que os clérigos, e assim a historiografia influenciada por esses nicenos, desejavam a *libertas ecclesiae*, mas em momentos em que houve maior apoio do poder imperial a suas posturas político-religiosas, os mesmos não desejavam tal liberdade.

1.2 - A TRAJETÓRIA E OS ESCRITOS DE HILÁRIO DE POITIERS

Hilário nasceu em princípios do IV século, provavelmente entre 310-320 da era comum, em *Pictavium*,³⁹ na Gália Aquitânia segunda, atual Poitiers, na França (MESLIN, 1969, p. 20; SIMONETTI, 1978, p. 42). Pertencia a uma rica família “associada aos grandes proprietários de terras ou magistrados” e que, por certo, era pagã (HENNE, 2006, p. 25).⁴⁰ Venâncio Fortunato nos afirma que Hilário foi casado e teve uma filha de nome Abrè (*Vite dei Santi Ilario e Radegonda di Poitiers I*, 6).⁴¹

Etimologicamente o nome Hilário vem da palavra “*hilaris* “alegria”, ou de *alarius*, de *altus*, “alto”, “elevado” e *Ares*, “virtude”. Ou Hilário vem de *hylé*, que significa “material

³⁸ “Sobre o bispo somos informados por Sulpício Severo (Chron. 2, 40, 45) e Hilário de Poitiers (De syn. 2, 2, 3; 3, 2; Adv. Auxentium 7). Foi bispo de Arles no tempo de Constâncio (337-61) [...]. Era chefe da facção ariana na Gália” (SAXER, 2002, p. 1262).

³⁹ “Jerônimo diz; “*Gallus ipse et Pictavis genitus*” ”. (*Coment. in Epist. Ad Galatas. Apud: GRIFFE, 1964, p. 218*). “Antiga capital gaulesa, ela chamava-se Limonum. Os romanos lhe deram um nome derivado de seus habitantes: Pictavi tirado de Pictons. Os novos colonos aí erigiram três aquedutos, que alimentavam, entre outros, dois banhos. Dois templos pagãos foram descobertos, assim como um anfiteatro. Esse poderia acomodar por volta de 22 000 espectadores. Tais informações podem nos ajudar a imaginar a importância dessa cidade” (HENNE, 2006, p. 21).

⁴⁰ No *Adversus arrianos* (I - XIV) Hilário descreve as etapas de conversão ao cristianismo.

⁴¹ Venâncio Fortunato (I.3) atribuí entre as obras de Hilário uma pequena epístola de nome *Ad Abram Filiam*. Contudo alguns comentadores não reconhecem a autenticidade desse documento (*Vite dei Santi Ilario e Radegonda di Poitiers I*, 6; (LADARIA, 1986, p. 04).

primordial” (Jacopo. *Legenda Aurea*, p. 162). Considerado atualmente como Padre da Igreja, Hilário foi elevado a Doutor da Igreja em 1852 pelo Papa Pio IX (GAIFFIER, 1968, p. 35). Sua festa litúrgica é celebrada em 13 de janeiro, e é venerado como patrono da cidade de Parma na Itália (PETRI, 2011, p. 10; HENNE, 2006, p. 26).

Instruído segundo os princípios da Paideia greco-romana em Bordéus, na época centro intelectual, político e econômico de Aquitânia (SIMONETTI, 2002, p. 675-676; Ladaria, 2006, p. 06). Meslin afirma que “sem dúvida, em toda Antiguidade Cristã, não há um Pai nem um Doutor da Igreja do qual a vida seja tão pouca conhecida como aquela de Hilário” (MESLIN, 1963, p. 19). Sobre a existência humana de Hilário, afirma Meslin, só conhecemos doze anos (355-367), e tais anos ainda são mal documentados (MESLIN, 1963, p. 19).

Jerônimo, em seu livro *De Viris Illustribus*, faz a seguinte alusão: “Hilário, bispo da cidade de Poitiers, na Aquitânia, exilado na Frígia pelo sínodo de Béziers (356) por obra da facção de Saturnino, bispo de Arles, escreveu doze livros *Adversus arrianos*” (Jerônimo. *De Viris Illustribus*. 100. *Apud*: PETRI, 2011, p. 07). Também temos notícia de Hilário por meio do livro *Vite dei Santi Ilario e Radegonda di Poitiers*, de Fortunato. E, por último, podemos obter conhecimentos a respeito do bispo de Poitiers com os livros *Vida de San Martín* e as *Crônicas*, ambos escritos por Sulpício Severo (DOIGNON, 1971).

Henne, em seu livro *Introduction à Hilaire de Poitiers*, afirma que mesmo Poitiers não sendo um dos centros de intelectuais da Gália, Hilário possuiu um “estilo refinado e hábil nos diferentes estilos retóricos utilizados na época” (HENNE, 2006, p. 21; BUTTEL, 1933). No entanto, não sabemos se Hilário estudou em Poitiers ou em Bordéus. Mas a “expressão de Jerônimo, Hilário Ródano de eloquência latina” (Jerônimo. *In Gálatas*, prol. 2. *Apud*: DOIGNON, 1971, p.51), sendo que Hilário só fez em Poitiers o ensino mais elementar, tendo que se deslocar a Bordéus para o continuar. Henne ainda evidencia que

O estilo das obras de Hilário revela ainda uma sólida formação. Segundo o método da época, ele deve sem dúvida ter-se aplicado a imitar os grandes autores clássicos, principalmente Virgílio e Cícero. A leitura de suas obras abriu seu espírito a uma certa reflexão filosófica, mas ele jamais teve contato direto com as obras das grandes escolas de pensamento ou aos grandes autores, como Platão (HENNE, 2006, p. 23).

Hilário teve em Poitiers sua base educacional, mas a completou em Bordéus. Para termos mais informações sobre essa formação, apropriamo-nos de algumas informações do

livro *Célébration aux professeurs de Bordeaux*, escrito por Décimo Magno Ausônio,⁴² nascido em 310, portanto contemporâneo de Hilário (HENNE, 2006, p. 23). Sendo uma homenagem aos professores de Bordéus, esse livro afirma que havia nessa cidade “dois professores de gramática grega, cinco outros de gramática latina e ainda cinco de retórica que ensinavam a arte da oratória” (HENNE, 2006; BARDY, 1941, p. 06). Brown, em seu livro *Pouvoir et persuasion dans le Antiquité tardive*, considera que:

Aqueles que tinham se servido dos ensinamentos de um retor teria de adquirir uma inteligência mais viva, um discurso mais refinado e um comportamento mais harmonioso e respeitável que qualquer que não o teve. Eles guardariam essa marca o restante de suas vidas. No fim do Império, o treino retórico, que floresceu no mundo grego deste o IV século (a.C.), não tinha perdido em nada sua importância (BROWN, 2008, p. 65).

Assim, concluímos que com esta formação bordelaise, Hilário teria realizado sistemáticos estudos de gramática e retórica⁴³ (HENNE, 2006, p. 07), o que lhe proporcionou uma notável precisão de vocabulário e concisão de fórmulas, algo bastante característico aos juristas da época (HENNE, 2006, p. 07). Algo que podemos avaliar em seu primeiro livro do *Adversus arrianos*. Notemos

Conforme observamos, todo gênero de estudo sempre começa pelos exercícios elementares. Depois de longo tempo, os que foram formados por muita dedicação ao seu ofício tornaram-se capazes de passar para a experiência daquilo em que se exercitaram. Após militar nos exercícios bélicos, passa-se para os exercícios; os que foram formados para tomar parte nos debates forenses pelo estudo das leis, finalmente são enviados aos debates nos tribunais (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 34).⁴⁴

Tais prerrogativas possibilitaram lançar a hipótese de que Hilário poderia ter sido funcionário do Império;⁴⁵ conjectura essa abalizada em dois motes; o primeiro seria porque ele “tinha um estilo mais de jurista do que de poeta”, e o segundo porque *Pictavium*

⁴² Chamado por Valentiniano, Ausone, o ilustre professor de Bordéus, foi confiado a educação do imperador Graciano (MARROU, 1980, p. 68-69).

⁴³ O que era impressionante para uma cidade da Gália, pois uma grande metrópole como Constantinopla só obtinha o dobro disso. No entanto, observar proeminência de uma formação de cunho jurídico e a falta de instruções filosóficas, as quais só eram obtidas em Atenas e Roma (HENNE, 2006, p. 23).

⁴⁴ *Quod autem in omni genere doctrinarum observari semper meminimus, ut si qui diu tenui primum exercitatione longoque usu humilioris studii fuerint eruditi, tum iam ad rerum ipsarum, quibus imbuti sunt, experimenta mittantur; ut cum iam bene luserint bella militaturi, in militiam protrahantur; aut cum forenses lites scholaris materiae tentaverint, tunc mittantur ad tribunalium* (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 34).

⁴⁵ “A facilidade com a qual [...] constituiu os dossiês [...] poderia explicar o fato que ele ter utilizado deste gênero de exercício, porque ele teria uma certa prática judiciária” (HENNE, 2006, p. 25).

(Poitiers) ficava em uma região que possuía o centro administrativo e jurídico da Gália Aquitânia segunda, que possuía como capital Bordéus (HENNE, 2006, p. 20).

O *corpus* documental que compõe a produção intelectual de Hilário é composto por onze obras, divididas em diferentes gêneros, tais como: composições litúrgicas, tratados teológicos e trabalhos exegéticos. Escritos em latim e em sua maioria bem preservados.

Simonetti destaca que, ainda no âmago da escrita do *Adversus arrianos*, Hilário compôs também o *De synodis*⁴⁶ em meados de 359. Esse “abrigava a convicção de que a atitude dos ocidentais, que tachavam, [...] de arianos todos que não aceitassem o *homousion* niceno, era demasiadamente expeditiva e inadequada” (SIMONETTI, 1978, p. 50).⁴⁷ Tal questão nos auxilia a confirmar nossa hipótese, segundo a qual Hilário teria uma proposta de unificação da identidade cristã a partir do diálogo com elementos de legitimação do poder imperial.⁴⁸ Porquanto, para Simonetti

O encontro com os *homeousianos* o havia revelado que muitos orientais eram, antiarianos e antinicanos, pois advertiam no *homoousion* o perigo do sabelianismo. Sem dúvida, a Hilário não escapava a diferença entre afirmar que Cristo é da mesma substância (*homoousion*) do Pai e considerar a Cristo semelhança ao Pai segundo a substância (*homoiousios*) (SIMONETTI, 1978, p. 50).

Ademais, tal referência corrobora a reafirmação de nossa hipótese, segundo a qual Hilário se posiciona nestes debates de diferentes maneiras, as quais lhe permitem tentar estabelecer um diálogo entre esses dois grupos clericais. O que era importante tanto à igreja, quanto ao Império Romano. Ademais, contendo obras históricas e polêmicas, temos também o *Liber prior ad Constantium* (356, antes de ser exilado), o *Liber secundus ad Constantium* (359, ao final de seu exílio) e o *Contra Constantium Imperatorem* (MARROU, 1968, p. 25). Ainda nessa categoria, temos o livro *Contra Auxentium* (364) e, por fim, temos a *Fragmenta histórica* ou, como optou P. Coustant, *Collectanea antiariana Parisina*, uma reunião de vários manuscritos sobre a controvérsia ariana na qual

⁴⁶ “muitos manuscritos apresentam o *De Synodis* como o livro XIII do *De Trinitate*” (ROCHER, 1987, p. 17)

⁴⁷ “De *ομοος* = igual, o mesmo, e *ουσια* = essência, substância (lat. *Consubstantialis*)” (SIMONETTI, 2002, p. 695). Para Richard E. Rubenstein (2001, p. 109) o termo “*Homoousios* poderia significar “da mesma essência”, mas também poderia significar da mesma “substância”, “realidade”, do mesmo “ser”, ou até do mesmo “tipo””.

⁴⁸ Detalhe importante é saber que neste mesmo ano “no Concílio de Selêucia (359) Hilário estava presente; ele tinha sido convocado por um funcionário público e expôs nesta assembleia a doutrina ocidental. Desde então, Hilário teve uma posição que lhe permitia falar. Ele era aos olhos dos orientais aquele que representava a tradição ocidental, aquele das Gálias” (Le GUILLOU, 1968, p. 44).

Hilário queria recolher num só volume tanto os documentos de arquivos relativos às lutas de que estava participando pessoalmente quanto a narração dos fatos, a partir do momento de seu exílio. Tais livros históricos, “apresentados de maneira moderníssima como uma espécie de livro branco da ortodoxia, eram uma montagem de documentos integrais, interligados por um texto narrativo (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 325)

Essa coletânea está organizada em três núcleos. No início, temos o primeiro livro ao imperador Constâncio II, escrito antes do seu exílio. No segundo núcleo, temos os fragmentos referentes aos Concílios de Rímíni e Selúcia e os efeitos desses (359-360). Tais fragmentos, segundo Claudio Moreschini e Enrico Norelli (2000, p. 325), talvez possam ser reempregados ao *Liber adversum Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodis continens* referido por Jerônimo (*Os homens ilustres*. 100). Por fim, o terceiro e mais tardio núcleo (366-367), no qual Hilário refere-se ao bispo ariano Germínio de Sírmio (SIMONETTI, 1978, p. 54-56; BORCHARDT, 1966; ROCHER, 1987, p. 17).

Hilário também nos legou escritos de caráter exegéticos. São os *Tractatus super Psalmos*⁴⁹ (365) e o *Commentarium in Matthaem* (353-355), que é o primeiro comentário latino desse livro que nos chegou completo (COLAUTTI, 2005, p. 11). Fora esses, temos o *De mysteriis* no qual Hilário argumenta que toda a escritura se refere à encarnação de Cristo (SIMONETTI, 1978, p. 60; MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 323). Simonetti afirma que “Hilário é o primeiro escritor cristão do Ocidente cuja atividade como autor de hinos tenhamos notícias. Jerônimo (*De vir. Ill. 100*) o atribui um *Liber hymnorum*” (SIMONETTI, 1978, p. 61; MATOS, 2001, p. 60). No entanto, tais hinos⁵⁰ nos chegaram fragmentados e o

tema trinitário é exposto, sobretudo, nas relações de Cristo com o Pai [...]. A atividade hinográfica de Hilário se encontra também no marco da controvérsia ariana. Durante seu exílio no Oriente conheceu os hinos compostos por hereges e ortodoxos para difundir suas doutrinas e combater as adversárias. Concebeu, pois, o projeto de servir-se deste meio de propaganda na sua volta ao Ocidente (SIMONETTI, 1978, p. 62).

A autoridade da obra de Hilário de Poitiers o tornou referência nas querelas posteriores no mundo ocidental. Sua produção intelectual chegou a influenciar as contendas cristãs ao longo do século VI, sobretudo pela instabilidade religiosa provocada pela posição

⁴⁹ Não a todos os Salmos, mas aos de número 1, 2, 9, 13, 14, 51-69, 91, 118-150.

⁵⁰ “Muito útil para tal propósito [a memorização dos ensinamentos] é o canto: “aquilo que é cantado se prende melhor aos nossos sentimentos” diz Ambrósio [...], que lembra também que todos amam o canto dos Salmos, homens e mulheres, velhos e crianças; por meio dele se aprende sem fadiga e se conserva com prazer na memória aquilo que se aprendeu” (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 304-305).

religiosa dos germânicos que se converteram ao cristianismo ariano. Desse modo, referências de seus textos foram usadas em tratados como o de *Wurzburg* atribuído a Prisciliano, personagem de uma heresia ocorrida na Hispânia por volta de 380 (PETRI, 2011, p. 183; HENNE, 2006, p. 140).⁵¹

Estabelecendo uma estreita relação com Martinho de Tours, Hilário obteve notável renome, isso, sobretudo, pelas obras *Vita de Hilário* e *Vita de Santo Martinho*, de Venâncio Fortunato. Essas possuem conteúdo estritamente vinculado aos temas pastorais de Hilário (HENNE, 2006, p. 141).

Ao longo da Idade Média, a obra do bispo de Poitiers foi objeto de atentos estudos, apesar de ser considerada dificultosa a leitores leigos e apressados. Tornou-se por isso objeto de trabalhos, quase que exclusivamente de pessoas mais dotas. No século XIII, podemos citar a conhecida *Legenda áurea* de Jacopo de Varazze.

A *Editio Principis* das obras de Hilário foi publicada em Milão em 1498 por G. Crivellius (DOIGNON, 1971, p. 73). Já em 1494, a mesma seria editada no *Livro sobre escritores eclesiástico* de Tritêmio, o qual ofereceu notável espaço a Hilário. A mesma voltaria a ter uma nova edição em 1510 na *Coletânea Parisiense* (PETRI, 2011, p. 184).

No século XVI, a obra do bispo de Poitiers foi editada por Erasmo de Roterdã, sendo então estudada mais por seu caráter histórico do que hagiográfico. Este defendia veementemente a intelectualidade de Hilário frente ao

juízo de Jerônimo sobre o escasso conhecimento do grego por parte de Hilário, observando que em algumas passagens de suas obras [...], ele confronta a versão latina das escrituras com a grega e discute com competência as diversas possibilidades de tradução (PETRI, 2011, p. 211)

Algo que exemplifica a afirmação acima referida é o capítulo quarenta e cinco do livro VI do *Adversus arrianos*, em que Hilário, tentando provar a divindade de Cristo, discute a diferença do emprego do termo grego “seu” e “próprio” por Deus que dizia “seu Filho” ou “próprio Filho”. Para o bispo, o emprego de “próprio Filho” demonstra que Cristo é o Deus unigênito. Mas o importante aqui é a evidência de que realmente o bispo de Poitiers

⁵¹ 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, p. 47).

não comprova maiormente um profundo conhecimento no idioma grego, pois se o tivesse não teria feito tão poucas referências aos originais escritos apostólicos.

No século XX, os estudos da obra de Hilário de Poitiers têm sido dominados, sobretudo, pelos teológicos de viés católico, mas também por alguns estudiosos da filologia e da História da Igreja e dos dogmas. Na Espanha, temos o arcebispo e Jesuíta Luis Francisco Ladaria Ferrer que se detém a analisar os escritos hilarianos sobretudo pelo seu caráter cristológico e dogmático. Dentre seus escritos destacamos: sua tese *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers* (1975), sua tradução do *De Trinitate* lançada pela Biblioteca Autores Cristianos em 1986 e seu livro *La cristología de San Hilario de Poitiers*, lançado pela *Analecta Gregoriana* em 1989. Nesse autor não há nenhuma dúvida de que as posturas de Hilário sempre foram nicenas, contra todos os bispos arianos e sobretudo contra a política-religiosa do imperador Constâncio II. Ou seja, para Ladaria, as posturas de Hilário sempre foram lineares, coerentes e nicenas. Análise essa que a presente dissertação não compartilha em seu absoluto e tem por objetivo evidenciar outros pontos de vista.

Pontuamos como um dos mais importantes estudiosos da obra de Hilário o francês Jean Doignon e sua incontornável tese *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu de IV siècle*, publicada em 1971 pelo *Institut des Études Augustiniennes*.

De longo fôlego, essa obra é, ainda hoje, imprescindível para qualquer estudioso dos escritos de Hilário. Nela, Doignon analisa sobretudo os anos anteriores ao exílio de Hilário, tendo como fonte principal o *In Matthaem*, organizando sua narrativa em três momentos: no primeiro, ele se detém à conversão de Hilário ao cristianismo e seu batismo; em segundo momento, é analisado o episcopado de Hilário e seus ensinamentos. Nessa parte, Doignon analisa as influências intelectuais sofridas pelo bispo, entre elas a de Orígenes. A terceira e última parte do trabalho se reporta aos derradeiros momentos anteriores ao Sínodo de Béziers (356). A essa parte, Doignon (1971, p. 421) deu o título de *A prova da fé de Hilário*.

Não podemos nos furtar a dar os créditos devidos a tais trabalhos, mas não compartilhamos de muitas de suas posturas e a principal delas é que suas análises ainda apresentam a problemática desvinculação entre poder e religião, política, legitimação e doutrinas, propondo, portanto, que toda trajetória de Hilário seja linear, coerente e sempre a favor dos nicenos.

Ponderamos também a imprescindível importância do livro *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers étude précédée d'une esquisse du mouvement dogmatique depuis le*

Concile de Nicée jusqu'au règne de Julien (325-362), escrito pelo americano Pieter Frans Smulders e publicado em 1944 pela *Analecta Gregoriana*. Esse importante trabalho pontua as estratégias exegéticas de Hilário para formular sua teoria trinitária, mas não apresenta as maneiras pelas quais a proposta político-eclesiástica de bispo de Poitiers foi se modificando ao longo dos debates com os arianos.

Logo, a mesma também permanece colada à dicotomia “heterodoxia versus ortodoxia”, o que impossibilita entender a doutrina, a liturgia e a teoria trinitária como sendo elementos constituidores de legitimidade político-eclesiástica. Uma outra questão que poderíamos ressaltar é a confusão entre acontecimento complexo e evento elementar que estes estudiosos têm feito em relação às posturas de Hilário. Os mesmos subsomem a postura final de Hilário, aquela referente ao livro *Contra Constâncio II* (evento elementar) e a todas as suas posturas político-eclesiásticas (acontecimento complexo).⁵²

Esta dissertação apresenta outros olhares, conduzidos por operações construtivistas. Nossa principal discordância de tais autores supracitados é que os mesmos produzem uma trajetória coerente, santa e desvinculada de negociações político-eclesiásticas a Hilário. Nosso trabalho objetiva evidenciar pontos poucos debatidos pela historiografia. O primeiro, e o principal deles, seria pensar a escrita de Hilário a partir de seus usos de elementos constituidores de memória. Em nosso entender, a formação de uma memória ortodoxa está, nesse momento, em aberta concorrência, pois não há ainda um controle institucional totalmente legítimo.

Uma outra questão que nosso trabalho busca evidenciar, que ainda não percebemos em outros estudiosos da obra de Hilário, é tanto as tentativas de aproximação, quanto a elaboração de uma proposta de legitimidade do poder imperial, que é uma hipótese basilar de nosso trabalho. Tais questões seriam realizadas por meio de um acirramento institucionalizado das fronteiras internas e externas dos modos pelos quais os cristãos se apropriariam do seu passado. Nosso trabalho destoa dos demais principalmente quando refletimos sobre os gerenciamentos temporais realizados por Hilário para propor suas doutrinas, dogma e unidade político-eclesiástica.

⁵² “O acontecimento complexo é um todo feito de partes; o evento elementar é uma parte de um todo. Poderíamos dizer que o evento elementar é o não concludente [...]. O evento elementar seria um episódio num todo ainda transcorrente” (ALARCÃO, 1996, p. 17).

1.3 – HILÁRIO: SUA CONVERSÃO E ELEVAÇÃO AO BISPADO DE POITIERS

Frente a Pierre Smulders e Élie Griffe, que defendem que Hilário foi aclamado bispo em 350, Michel Meslin os contrapõe, pautando-se na ausência, ou mesmo o motivo da mesma, do bispo de Poitiers no Sínodo de Arles em 353, datando assim o batismo do *pitaviense* por volta de 345 e, sua aclamação a bispo dessa cidade em 355. As listas episcopais de Poitiers não oferecem sólidas indicações da existência de predecessores de Hilário e ainda “faltam notícias seguras sobre a existência da própria sede episcopal em Poitiers antes de sua eleição” (PETRI, 2011, p. 10; LADARIA, 2006, p. 06).

Diacronicamente o monopólio da relação com o sagrado no âmbito cristão, representado pelas figuras dos mártires, monges e bispos que se transformaram em taumaturgos, proveio de influências, a partir do início do século II e meados do III, de pitagóricos e posteriormente sua expressão filosófica com Jâmblico, que juntos desenvolveram um novo *locus* do sagrado no Império Romano (SILVA, 2015, p. 26). Em tal redefinição, “o sagrado não residiria em zonas geográficas específicas, mas em indivíduos dotados de uma capacidade especial para se relacionarem com o mundo sobrenatural, advindo daí o prestígio crescente atribuído aos eleitos ou homens divinos” (SILVA, 2015, p. 26).

Para melhor entender o batismo e a aclamação de Hilário ao bispado de Poitiers, ponderamos que seja mister compreender, em primeiro momento, o conceito de ruptura do “modelo de paridade” cunhado por Brown (1983, p. 78; SILVA, 2015, p. 29). O mesmo haveria irrompido, gradativamente, em meados do terceiro século, desencadeando mutações em estruturas socioculturais, políticas e religiosas que mantinham uma certa unidade simbólica na *orbis romanorum*. Assim, nesse contexto

alguns indivíduos passam a gozar de um estatuto privilegiado no seio das comunidades locais, o que conduzia, no plano religioso, à fixação de uma hierarquia espiritual cada vez mais rígida. A ruptura desse modelo de paridade só poderia estar relacionada, em nossa opinião, a transformações significativas na estrutura social das cidades, como as produzidas pela crise do século III [...]. Do mesmo modo, Athanassiadi, [...] ao tratar do processo de apropriação da autoridade divina dos oráculos por parte de indivíduos excepcionais, tende a atribuir uma importância significativa ao contexto de crise vivido em meados do século III para o eclipse da prática oracular clássica (SILVA, 2015, p. 30).

No entanto, nosso trabalho destoa, assim como o de Silva, desse conceito que “simplesmente desconsidera a importância da crise do século III dentro do processo de construção de uma mentalidade religiosa” (SILVA, 2015, p. 30). Especificamente em nossa pesquisa, as tensões internas e externas foram fatores importantes tanto na formação de um conflituoso ambiente religioso, o que provocou uma ressignificação mais acentuada dos cultos pagãos⁵³ (GRIFFE, 1966, p. 24-29). É em meio a esse tenso momento que procuramos entender a ressignificação intelectual e religiosa que Hilário experienciou conforme notamos a seguir:

Muitos afirmam a existência de numerosas famílias de pretensos deuses e, julgando haver na natureza divina o sexo masculino e feminino, sustentavam haver nascimento e sucessões de deuses. Pregavam a existência de deuses, uns maiores e outros menores, diferentes quanto ao poder (...). No meio de tudo isso, *meu espírito solícito, esforçando-se por seguir o caminho útil e necessário para o conhecimento de seu Senhor*, não considero digno de Deus o descanso pelas coisas criadas por Ele e julgava também não competir à natureza forte e incorrupta o sexo dos deuses e as sucessões de progenitores e nascidos (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 1-4, grifo nosso).⁵⁴

Brandão enfatiza que não haveria sentido esse tipo de empenho intelectual por parte dos polemistas cristãos para reforçar a falsidade dos deuses pagãos, mas que tal empreitada na verdade renovou as crenças nesses deuses, visto que afirmar a falsidade de algo não é negar sua existência (BRANDÃO, 2014, p. 14). Pois, “só a pressuposição da inexistência efetiva dos deuses é que afinal justifica toda energia canalizada para requalificar sua natureza, reescrever sua história, reavaliar suas manifestações” (BRANDÃO, 2014, p. 14).

É neste processo que Hilário se converte ao cristianismo, quando essa atmosfera chega ao próprio meio das comunidades cristãs, que eram tencionadas, por fatores internos e externos, a institucionalizar e eleger um grupo que deveria monopolizar o acesso ao divino.

⁵³ Nosso trabalho parte do entendimento de que ainda na Antiguidade Tardia os cristãos partilhavam “do regime de crenças de base helenística que dava consistência ao orbe romano [...] a separação tão marcante entre “cristãos” e “pagãos”, que parecerá natural para medievais e modernos, ainda não se deu, e os primeiros vivem não propriamente no mundo dos segundos, pois estes não se nomeiam nem se entendem como “pagãos”, mas simplesmente no mundo romano” (BRANDÃO, 2014, p. 13-14).

⁵⁴ *Namque plures eorum numerosas incertorum deorum familias introducebant: et virilem ac muliebrem sexum in divinis naturis agere existimantes, ortus ac successiones ex diis deorum asserebant. Alii maiores ac minores ar diferentes pro potestate (...). Sed inter haec animus sollicitus, utili ad necessaria ad cognitionem Domini sui via nitens, cum neque incuruae Deo rerum a se conditarum dignam esse arbitraretur, neque naturae potenti atque incorruptae competere sexus deorum, et successiones satorum arque ortuum intelligeret* (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 04).

Conjecturamos que tais lutas foram energizadas no início do IV século com o apoio do imperador Constantino e ainda mais com Constâncio II que entende que os

assuntos religiosos são de prioritários para a estabilidade da *Res Publica*, esforçando-se ao máximo para obter a unidade do credo mediante uma forte ingerência sobre as ações dos bispo, os quais passam a ser considerados [...] como autênticos representantes do poder imperial, ao mesmo tempo que o *basileus* se autoproclama *episcopus episcoporum*, assumindo, assim, uma evidente autoridade eclesiástica (SILVA, 2015, p. 95).

Petri assegura que essa postura de se colocar enquanto alguém que “Procurava investigar o sentido propriamente religioso da vida humana”⁵⁵ (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 1) “ecoa (...) o *incipit* do *Sobre o orador* (1, 1, 1) ciceroniano (“A mim que pensava frequentemente e percorria as antigas memórias...”)” (PETRI, 2011, p. 74). Outrossim, ainda com Petri, percebemos que essa postura de buscar um “aperfeiçoamento interno” já se fazia presente na obra *Divinae institutiones* (3,9,6-6), de Lucio Célio Firmiano Lactâncio (PETRI, 2011, p. 75).

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, 1980, p. 47).

A condição da *domus ecclesiae* outorgou a Hilário legitimidade de ação e de palavra, um prestígio tradicionalmente conjugado somente a pessoas de seu nível social e intelectual (GRIFFE, 1965, p. 66 - 67). Essa ascendência ao bispado proporcionou a Hilário considerável influência política e religiosa na Gália (SIMONETTI, 2002, p. 675-676), a qual se dividia em vários grupos eclesiásticos que disputavam o poder de instituir uma definitiva ortodoxia episcopal, que unificaria todas as comunidades cristãs por um sistema doutrinário e dogmático canalizador.

1.4 - A OPOSIÇÃO DE BISPOS ARIANOS NA GÁLIA E O EXÍLIO DE HILÁRIO DE POITIERS

Sabemos com efeito que Hilário de Poitiers não esteve, em um primeiro momento, diretamente vinculado às posturas político-eclesiásticas outorgadas no Concílio de Niceia

⁵⁵ “*Circumspicienti mihi proprium humanae vitae ad religiosum officium*” (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 01).

(325),⁵⁶ porquanto em seu livro *De Synodis*, o bispo *Pictaviense* explicitamente afirma que "jamais tinha ouvido falar da fé de Nicéia antes de ir para o exílio" (Hilário. *De Synodis*, 91), posicionando-se nos debates eclesiásticos, antes do exílio em 356, com base na teoria trinitária exposta nos livros *De carne Christi* e *Adversus Praxes* de Tertuliano (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 322; MESLIN, 1963, p. 21; SMULDERS, 1944, p. 79).⁵⁷

Ladaria assinala que em 355, Hilário já se opunha aos bispos arianos na Gália (LADARIA, 2006, p. 07). Nesse ano, os bispos arianos Ursácio de Singidunum, Valente de Mursa e Saturninus de Arles convocaram um sínodo que ocorreu na cidade de Milão, cuja finalidade era ratificar a condenação do bispo Atanásio de Alexandria,⁵⁸ que houvera sido condenado no Sínodo de Arles (353) (DANIÉLOU, 1968, p. 13; DOUAIS, 1875, p. 03). "Não consta a presença de Hilário neste sínodo, nem tão pouco a razão de sua provável ausência" (LADARIA, 2006, p. 07). Amparados pelo imperador Constâncio II, tais bispos confirmaram o exílio de Atanásio juntamente com Eusébio de Vercelli,⁵⁹ Dionísio de Milão⁶⁰ e Lucífero de Cagliari,⁶¹ que se recusaram a subscrever a condenação (MESLIN,

⁵⁶ Não se sabe exatamente "quantos bispos se reuniram no concílio de Niceia. A cifra de 318 participantes reconhecida pela tradição nos é transmitida por Hilário de Poitiers (*Adv.Const.*,27), o qual segue aqui a simbologia bíblica dos 318 servidores de Abraão. Já Eusébio de Cesárea (*Vit. Const.* 3, 8); Teodoro de Ciro (*Hist. Eccl.* I,8,1) e Atanásio de Alexandria (*Hist. Arian.*, 66) registram números menores: 250, 270 e 300 respectivamente" (SILVA, 2001, p. 104b). Muitos dos bispos reunidos nesse concílio "apresentavam as marcas deixadas por perseguições anteriores: um tapa-olho, cobrindo um olho perdido, a claudicância provocada por tensões de jarretes ou tendões-de-aquiles cortados, ou as costas deformadas por trabalhos forçados nas minas da Fenícia" (RUBENSTEIN, 2001, p. 99; CAMERON, 1998).

⁵⁷ *Adversus Praxean* é um tratado escrito por Tertuliano em 213 com o objetivo de elaborar uma fórmula doutrinária que mantivesse a harmonia entre unidade de Deus (contra o politeísmo) com a divindade do Filho (Cristo) sem deixar de manter as distinções necessárias (contra modalismo) entre ambos. Escrito para refutar a teologia monarquista construída por Práxeas (URIBARRI BILBÃO, 1996, p. 134-136).

⁵⁸ "Alguns historiadores denominam-na de Nicenos, outros de Atanasianos; estes últimos fazendo referência ao bispo Atanásio de Alexandria, que teve notável importância para a ratificação do credo Niceno. Atanásio nasceu em Alexandria, por volta de 295, provavelmente de pais não cristãos de língua grega [...]. A sua principal fonte de inspiração era a Bíblia grega: entre os Padres gregos, inspirou-se especialmente em Inácio, Atenágoras, Irineu, Orígenes [...]. Acompanhando seu bispo ao concílio de Niceia [...]. Os três *Discursos contra os arianos* é seu livro mais importante. Nos primeiros dois *Discursos* dá um resumo da doutrina de Ário, crítica algumas argumentações arianas mais correntes e condenando sua exegese de alguns textos bíblicos. O terceiro (*Discurso*), além disso, debate as limitações humanas de nosso Senhor e a afirmação ariana de que o Verbo teria sua origem na vontade do Pai, não de sua natureza [...]. A doutrina sobre Deus de A. situa na tradição platônica e alexandrina" (STEAD, 2002, p. 188-192).

⁵⁹ Originário de Cerdeña, leitor da igreja de Roma e primeiro bispo de Vercelli, Eusébio de Vercelli foi um dos protagonistas da controvérsia ariana desde 355 a 364 [...] foi mandado em exílio a Escitópolis (Palestina) e depois a Tebaida no Egito (SIMONETTI, 2002, p. 73).

⁶⁰ Foi bispo de Milão em 355, quando se realizou o concílio que viu a maioria antiariana ceder às pressões dos filoarianos e do próprio imperador Constâncio e assinar a condenação de Atanásio. Dionísio estava entre os

1967, p. 23-26).

Frente a essa postura político-eclesiástica, Hilário de Poitiers rompeu com tais clérigos. O que, em contrapartida, provocou a convocação de um sínodo que se realizou em 356 na cidade de Béziers localizada ao sul da Gália (SIMONETTI, 1978 p. 42),⁶² coordenado pelo bispo Saturnino, ariano arquirival de Hilário na Gália (MESLIN, 1963, p. 23).

Segundo se depreende da narrativa de Michel Meslin, Hilário foi preparado para ter um debate político-teológico, no entanto não lhe abriram esse espaço, decretando prontamente sua sentença de exílio (MESLIN, 1963, p. 24).⁶³ Outrossim, no outono de 356, o bispo de Poitiers se dirigiu à Frígia (atualmente norte da Turquia),⁶⁴ onde ele provavelmente escreveu o *Adversus arrianos* (LADARIA, 2006, p. 07). Permanecendo por quatro anos em exílio, “Hilário deve ter mudado muitas vezes de residência, porquanto escreve aos seus colegas gauleses “de muitas cidades e províncias romanas” (*De Synodis*. 1) (ROCHER, 1987, p. 15; DANIÉLOU, 1968) defendendo que

a verdade da pregação não estará exilada dos santos. Exilados, falamos pelos livros, e a palavra de Deus, que não pode ser acorrentada, livremente se difunde [...]. E a verdade está no exílio, juntamente com os pregadores da fé incorrupta. Não nos lamentamos por causa destes tempos, ao contrário, nos alegramos, porque a iniquidade se mostrará neste tempo de nosso exílio afastando os que pregam a sã doutrina e procurando para si numerosos mestres, segundo seus desejos. Em nosso exílio estamos alegres e exultamos no Senhor, porque se realiza em nós, em plenitude, a profecia apostólica (Hilário. *Adversus arrianos*, X, 04).⁶⁵

pouquíssimos que recusaram: foi por isso deposto – substituído por Auxêncio – e exilado para a Armênia (SIMONETTI, 2002, p. 414).

⁶¹ Lucífero de Cagliari foi representante do papa Libério no Concílio de Milão de 335, que devia reexaminar a questão de Atanásio. Nessa ocasião, escreveu a Eusébio de Nercelli, a fim de que manifestasse que não se dobrassem ao desejo do imperador Constâncio e não subscreveram a condenação de Atanásio. Deposto e exilado, foi enviado para a Germanícia (Síria), depois para Eleuterópolis (Palestina) e, finalmente para a Tebaida (SIMONETTI, 2002, p. 862).

⁶² Hilário o chamou de conluio de falsos apóstolos (Hilário. *Contre Contance*. 20).

⁶³ (Hilário. *Adversus Valentem e Ursacium*, I, II).

⁶⁴ Tais informações são fornecidas por Jerônimo, *Liber de uiris illustribus* 100; Sulpício Sévero, *Chronica*. II, 42; Vernâncio Fortunato, *Vita santi Hilarii*, 5 (ROCHE, 1987, p. 15).

⁶⁵ *Sed licet nunc a multis, coacervantibus sibi secundum desideria sua magistros, sena doctrina exsulet; non temen a sanctis quibusque praedicationis veritas exsulabit. Loquemur enim exsules per hos libros, et sermo Dei, qui vinciri non potest, liber excurret, de hoc eodem apostolicae prophetiae admonens tempore [...]. Ac de temporibus non queremur: quin etiam gaudebimus, quia iniquitas se per hoc exsilii nostri tempus ostenderit, quo veritatis sanac doctrinae praedicatores, ut secundum desideria sua coacervet sibi magistros, relegat: exsilio nostro laetantes et exultantes in Domino, constitisse in nobis plenitudinem apostolicae prophetiae* (Hilário. *Adversus arrianos*, X, 04).

Para Meslin, ainda que o exílio de Hilário tenha sido mais uma “medida de polícia” do que “uma sanção canônica”, o mesmo não foi afastado do cargo de bispo, pois nem mesmo houve a elevação de outro bispo para a diocese de Poitiers (MESLIN, 1963, p. 24 - 25). No entanto, verazmente o que sabemos é que Hilário foi exilado, tanto por bispos, quanto pela posterior homologação do imperador Constâncio II. Assim sendo, divergimos de análises unilaterais, que sejam só eclesiásticas ou políticas, pois defendemos que deve ter sido uma medida de caráter político-eclesiástica das mais necessárias para os objetivos almejados, haja vista a tamanha rede de influências que Hilário demonstra ter quando em exílio escreve aos

Queridos e bem-aventurados irmãos e colegas da província da Germânia primeira, de Germânia segunda, de Bélgica primeira, de Bélgica segunda, da Lagdunense primeira, da Lagdunense segunda, da Aquitânia, assim como das pessoas da Narbonense, aos clérigos de Tolosa e aos bispos da província da Bretanha (Hilário. *De Sinodi e fede degli orientali, incipit*).⁶⁶

Simonetti (2002, p. 43) assegura que em exílio Hilário teve a liberdade de deslocar-se pela região da Frígia, o que teria sido negado a outros clérigos ocidentais, tais com Lucífero de Cagliari e Eusébio de Vercelli (HENNE, 2006, p. 55).⁶⁷ Avaliamos, por conseguinte, que tal liberdade possibilitou a Hilário desenvolver seu conhecimento sobre as doutrinas dos cristãos arianos, porquanto pôde estabelecer relações com o ambiente religioso e intelectual que era rico em especulações político-doutrinárias.

Na Ásia Menor, Hilário aprofundou seu conhecimento do idioma grego, lendo os escritos de Orígenes, que o influenciaram em sua sistematização exegética dos textos bíblicos (KANNENGISSER, 1968, P. 129). Podendo, portanto, utilizar-se tanto desses recursos adquiridos em exílio, quanto daqueles já existentes na “cultura típica das escolas ocidentais [...] que foram tomados de empréstimo a Cícero e Sêneca” (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 324; DOIGNON, 1971, p. 532-533).

1.5 – FORMA E CONTEÚDO DO *ADVERSUS ARRIANOS LIBRI*

⁶⁶ Decidimos colocar a referência em latim somente do *Adversus arrianos*, por não termos tido acesso a todas as outras obras citadas em edição bilíngue.

⁶⁷ “Durante o exílio teve ocasião de censurar o *De Synodis*, de Hilário, por considerá-lo moderado demais para com os adversários da fé nicena” (SIMONETTI, 2002, p. 862; PETRI, 2011, p. 16-17).

Escrito em latim, ao longo de seu exílio, o *Adversus arrianos* está atualmente subdividido em doze livros, substanciados por pequenos capítulos, escritos ao longo de seu exílio (356-360) (BORCHARDT, 1966, p. 39; HENNE, 2006, p. 79; PETRI 2011, p. 194-195). Possuindo uma tipologia de caráter dogmático (*altercatio*, controvérsia), esses livros retomam, segundo Moreschini e Norelli (2000, p. 328), “o legado da tradição teológica ocidental, formada por Tertuliano e Novaciano, [...] atualizando-a, confrontando-a com as últimas aquisições da teologia grega” (HENNE, 2006, p. 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, p. 6-7).

Em relação a isso, Werner Jaeger assevera que certamente com o uso da língua grega o mundo cristão teve à sua disposição “todo um mundo de conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas e sutis conotações de sentido” (JAEGER, 2002, p. 17-18). No entanto, Marrou pondera 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, p. 486-487; COCHRANE, 2012).

Segundo Doignon (1971, p. 85), os códices mais antigos que temos desse livro são o *Vaticanus Basilicanus*,⁶⁸ o *Parisinus Latinus* que foi reintitulado de *Collectanea antiariana Parisina*.⁶⁹ Na Itália temos uma cópia feita provavelmente por Cassiodoro no século VI que é o *Veronensis*.⁷⁰

Henne afirma que não sabemos se Hilário teria conferido título a estes livros, uma vez que o nome *De Trinitate* foi localizado em manuscritos tardios, como os de Fortunato⁷¹ (séc. VI) e Cassiodoro.⁷² *Adversus Arrianos libri* é a nomenclatura que nos transmite

⁶⁸ “Archivio della Basilica di S. Pedro D 182” (HERNÁNDEZ MAYOR, 2009, p. 369).

⁶⁹ Bibliothèquede de l’Arsenal em Paris (DOIGNON, 1971, p. 85).

⁷⁰ Se encontra na Biblioteca Capitolare XIV de Verona (HERNÁNDEZ MAYOR, 2009, p. 370).

⁷¹ *Vita Hil.* 14 (SIMONETTI, 2002, p. 46).

⁷² *Inst.* I, 26 (SIMONETTI, 2002, p. 46).

Jerônimo (séc. IV);⁷³ *De Fide* foi o título usado por Cassiodoro de Encan (séc.VI); nos manuscritos mais antigos não se encontra titulação para esse escrito do bispo *Pictaviense* (HENNE, 2006, p. 80; SIMONETTI, 2002, p. 46-49).

Carl I. Beckwith (2008, p. 01-11) defende 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 *Adversus arrianos*. Para Beckwith, Hilário teria realizado sistemáticas revisões nos três primeiros livros na intenção de homogeneizá-los às semelhanças dos dois livros outrora arquitetados. Outrossim, o *De Fide* teria sido escrito antes do sínodo de 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.

Outrossim, no livro V o seu terceiro capítulo indica ter sido o segundo livro,⁷⁴ já no livro VI, capítulo quarto, refere-se como se o livro IV⁷⁵ como se este fosse o livro I. Tais indícios nos abrem a possibilidade de afirmar que os livros não foram escritos de forma contínua, mas passaram por etapas que os reestruturaram incorporando novos prefácios e conteúdos teológicos novos (SIMONETTI, 2002, p. 46-49). Desse modo, podemos observar a partir de elementos indiciários abstraídos dos primeiros livros do tratado que esses sofreram severas modificações. No décimo livro do tratado, Hilário evidencia o ambiente político e religioso em que escreveu esse livro:

Embora, muitos reúnam mestres segundo os seus desejos a sã doutrina, a verdade da pregação não estará exilada dos santos. Exilados, falamos pelos livros, e a palavra de Deus, que não pode ser ligada, livremente se difunde, advertindo ser este o tempo da profecia apostólica [...]. Porém, não nos lamentamos por causa destes tempos, ao contrário, nos alegramos, porque a iniquidade se mostrará neste tempo de nosso exílio, afastando os que pregam a sã doutrina e procurando para si numerosos mestres, segundo seus desejos. Em nosso exílio estamos alegres e exultamos no Senhor, porque se realiza em nós, em plenitude, a profecia apostólica (Hilário. *Adversus arrianos*, X, 04).⁷⁶

⁷³ *De Viris Illustribus*. 100 (SIMONETTI, 2002, p. 46).

⁷⁴ “Todo o argumento deste segundo livro” (Hilário. *Adversus arrianos*, V, 03).

⁷⁵ Na atual organização a carta de Ário está disposta no livro IV e não no I como coloca Hilário. Vejamos: “ainda no primeiro livro já está recolhido toda a documentação em que se resume esta heresia” (Hilário. *Adversus arrianos*, VI, 04).

⁷⁶ “*Sed licet nunc a multis, coacervantibus sibi secundum desideria sua magistros, sana doctrina exculet; nom temen a sanctis quibusque praedicationis veritas exsulabit. Loquemur enim exsules per hos libros, et sermo Dei, qui vinciri non potest, liber exurret [excurrit], de hoc eodem apostolicae prophetiae admonens tempore [...]. Acde temporibus non queremur: quin etiam gaudebimus, quia iniquitas se per hoc exsilli nostri tempus*

Para Sara Petri, os escritos de Hilário seguem métricas próximas às estruturas clássicas.⁷⁷ Assim, compreendemos que a trama textual encaminhada pelo bispo de Poitiers no *Adversus arrianos* foi orquestrada na seguinte concatenação: tese, antítese e síntese. De modo dialogal na tese, Hilário apresenta o modo como serão refutadas as teorias adversárias (GONZÁLEZ IGLESIAS, 1995). 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 os ditos erros ao utilizarem a memória judaico-cristã (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 323; SIMONETTI, 2002, p. 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. *Adversus arrianos*, I, 20, 23-26, 29).⁷⁸

No fragmento supracitado, percebemos a clara presença de elementos similares aos da retórica clássica, uma vez que, no próprio prólogo do *Adversus arrianos*, “tributário do *prooemium* de Lactâncio” (DOIGNON, 1971, p. 103, 109) aparece um tipo de estratégia

ostenderit, quo veritatis impatiens sanae doctrinae praedicatores, ut secundum desideria sua coacervet sibi magistros, relegat: exsilio nostro laetantes et exsultantes in Domino, constituisse in nobis plenitudinem apostolicae prophetiae” (Hilário. *Adversus arrianos*, X, 04).

⁷⁷ “Os padres estabelecem, como linha de demarcação, uma distinção fundamental. As disciplinas intelectuais, como a gramática, a retórica e a dialética, afiam a inteligência, facilitam o estudo escritura e servem para expressar a fé” (HAMMAN, 1978, p. 18).

⁷⁸ “*Ac primus ita totius operis modum temperavimus [temperabimus], ut aptissimus legentium profectibus connexorum sibi libellorum [...]. Quartus deinde liber initium sui ex haereticorum doctrinis auspicatur [...] expurgans: ipsam illam perfidiae expositionem a multis non olin editam proferens [...]. Quintus vero tenuit eum responsionis ordinem, quem haeretici instituerant professionis [...]. Sextus vero iam liber omnem haereticae assertionis fraudulentiam pandit [...]. Septimus deinceps liber, secundum perfectae fidei gradum, susceptae disputationis sermonem temperavit [...] quia plerumque blan dientes sensum fallant dictoum nostrorum inexploratae assertiones, nisi etiam propositionum adversarum demonstratae inanitates, fidem mostram in eo ipso, quod ipsae ridiculae esse argumentur, affirmet*” (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 20, 23-26, 29).

bastante similar às utilizadas por intelectuais, como Quintiliano e Cícero;⁷⁹ qual seja, a de preparar os leitores apresentando-os uma prévia do debate a ser desenvolvido (BUTTEL, 1933, p. 15).

No *Adversus arrianos*, o bispo de Poitiers utiliza como ordem narrativa um estilo de diálogo, ou seja, coloca frontalmente em forma de debate narrativo seu posicionamento e as posturas trinitárias expostas em uma carta do Presbítero alexandrino Ário. 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 se deviam à autoridade desse perante algumas comunidades orientais. Nesse sentido, Claudio Moreschine e Erico Norelli nos apresentam mais subsídios para refletir sobre esta 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, p. 323-34).

Também para Ladaria (2006, p. 36-37), Hilário utilizou-se da exegese alegórica,⁸⁰ no entanto, enfatiza que o mesmo entendia que os escritos bíblicos tinham tanto um sentido literal, quanto espiritual. Para Christopher A. Hall (2000, p. 126), a análise alegórica provinha da exegese praticada em Alexandria e possuía como principal característica de sua metodologia a subordinação das evidências históricas a um “significado mais alto”. Logo, o referencial histórico ficava em segundo plano para o ensino espiritual pretendido.

⁷⁹ Hermannus Kling pesquisou, em sua dissertação intitulada *De Hilario. Pictaviensi artis rhetoricae ipsiusque ut fertur institutionis oratoriae Quintilianae studioso*, precisamente sobre o julgamento de S. Jerônimo sobre a imitação que teria feito Hilário do estilo de Quintiliano nos doze livros do *De Trinitate*. Em efeito, ele se propõe provar que as numerosas imagens do *De Trinitate* tiveram seu protótipo na *Institution oratoire*” (DOIGNON, 1968, p. 270; FONTAINE, 1968, p. 289).

⁸⁰ No entanto, “Hilário não perde de vista em nenhum momento o sentido primordial que se deduz da letra, que dizer, o significado natural e histórico de cada uma das palavras. A leitura espiritual está no sentido literal como uma realidade de ordem superior está a uma ordem inferior. Este axioma conduz sua exegese a basear-se sobre uma concepção teológica da história. Em efeito, a relação entre o significado imediato histórico de um fato e sua compreensão interior se entende como uma relação entre presente e passado ou, como maior assiduidade, entre presente e futuro” (COLAUTTI, 2005, p. 12).

1.5.1 - ESPECIFICIDADES DOS LIVROS IV - VII DO *ADVERSUS ARRIANOS*

Há, com efeito, na narrativa de Hilário de Poitiers uma sistematização de sentidos regidos por algo que chamamos de regime de memória cristã; esse foi orientado via elementos metanarrativos que tinham tanto o Antigo e o Novo Testamento quanto uma carta de Ário como outorgadores da autoridade. Outrossim, num primeiro momento, o bispo inicia sua narrativa utilizando-se do Antigo Testamento (livro IV e V) para refutar a carta de Ário e, por conseguinte, engendrar autoridade em sua proposta por meio desse tipo de contra-argumento. Em um segundo momento, ele faz o mesmo movimento, mas a partir do Novo Testamento. Defendemos que foi por essas estratégias de validação narrativa que o bispo de Poitiers estabeleceu sua proposta político-eclesiástica (LADARIA, 1986, p. 14).

Para Simonetti (1978, p. 42), o bispo Hilário teria desenvolvido suas habilidades exegéticas por meio das análises dos escritos de Orígenes. Destarte, para Moreschini e Norelli (2000, p. 324), Hilário obteve essa por meio dos escritos de Tertuliano, Cícero e Sêneca no decurso de sua formação em Bordéus. Corroboram a essa linha, Doignon que complementa que há verazmente nesse tipo de estratégia narrativa uma clara influência de elementos da retórica clássica, pois percebe-se estrutura semelhante no próprio *Diuinae Institutiones* de Lactâncio (DOIGNON, 1971, p. 109).

Nos livros IV e V, a narrativa do bispo de Poitiers possuía estratos retirados do Antigo Testamento, já nos livros VI e VII, Hilário faz esse mesmo procedimento exegético tendo como elemento de validação enunciativa o Novo Testamento. Junto a essas, defendemos que a carta de Ário, contraposta nesses dois momentos, também seja um elemento outorgador de legitimidade. Observa-se, no prelúdio do livro IV, como o bispo gaulês apresenta-nos evidências dessa estratégia:

Também em seus livros existe algo que deve ser estudado, para que, por todos os seus sofismos 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. *Adversus arrianos*, IV, 1).⁸¹

⁸¹ tamen etiam his libellis quaedam necessário fuerunt comprehendenda, ut omnibus faltaciis eorum et impietatibus editis, absolutior fieret cognitio veritatis. Et primum cognoscendum est, quae doctrinae eorum temeritas sit, quodve irreligiositas periculum: dihine quid adversum fidem apostolicam cui nos congruimus,

No fragmento supracitado, podemos perceber que para Hilário as experiências históricas deveriam ser orientadoras da formação dos sistemas que conduziriam as comunidades cristãs. Outrossim, o bispo não negava a exemplaridade das posturas tipificadas como “heréticas”, porquanto defendia que a gestão dessas produzia orientações que impediam que os neófitos caíssem naqueles mesmos erros.

Nos livros IV - VII do *Adversus arrianos*, Hilário coordena sua narrativa a estruturando a partir da concatenação de elementos de permanências e rupturas. Tais elementos ora acentuados por um ritmo retórico mais agressivo, quando se referisse a doutrina de Ário, ora mais harmonizados e calmos quando estruturam seus argumentos via os usos de extratos bíblicos. Assim, o argumento de Hilário sempre se baseia em pontos temporais do passado (tradição judaico-cristã), do presente (carta de Ário) e com perspectivas futuras (unificação das identidades cristãs).

Já nos livros IV-V Hilário nos evidencia uma habilidade bastante característica da retórica clássica, pois antes mesmo de iniciar propriamente a refutação de seu adversário, o bispo prepara seus leitores introduzindo e direcionando os objetivos de sua narrativa. Neste momento fica claro o embate pela monopolização da interpretação dos textos bíblicos e a força da autoridade desses na legitimação da narrativa eclesiástica (LADARIA, 1986, p. 14).⁸² Vejamos como o bispo lança mão de tal artifício:

o livro quarto toma como ponto de partida as doutrinas dos hereges [...] apresenta aquela exposição incrédula professada por muito recentemente e mostra que eles só com artifício, e, por tanto, com muito irreverência, têm sustentado, a partir de a lei, um só Deus e demonstra, por meio de todos os testemunhos da lei e dos profetas que confessar a um só Deus, sem o Deus Cristo, é heresia, 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. Pois enganam-se ao pregar um único Deus segundo a Lei (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 23-

hebeant sententiae, quidve dicere soleant e contrario, quave verborum ambiguitate simplicitati illudant: postremo qua interpretationum suarum arte veritatem divinatorum dictorum virtutemque corrumpant (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 1).

⁸² “O propósito fundamental da Bíblia não foi primariamente o de registrar uma versão desapassionada ou única do passado. Ao contrário, os contínuos diálogos no antigo Israel sobre as diferentes versões do passado envolveram esforços apaixonados com o objetivo de capacitar Israel a enfrentar as crises que ele experimentou ao longo do tempo” (SMITH, 2006, p. 26). E foi nesse mesmo esforço que a narrativa de Hilário compõe sua proposta político-doutrinal utilizando-se deste múltiplo passado bíblico.

24).⁸³

Nos livros VI e VII, Hilário estabelece o regime de memória bíblico tendo como chave validativa o Novo Testamento. Nesses, o bispo situa a filiação divina de Cristo, utilizando testemunhos de Deus (Pai), do próprio Cristo, dos apóstolos e de outros (SIMONETTI, 2002, p. 47). E desta maneira, Hilário os apresenta:

O livro sexto põe às claras toda a fraudulência das afirmações heréticas. Para que se desse crédito a suas odiosas afirmações, os hereges roubaram as pias pregações da Igreja, para disfarçar suas ímpias doutrinas sob o manto da fé, condenando as ideias e os vícios dos hereges [...]. Não toleramos que haja nelas nada em comum com as doutrinas heréticas condenadas, e assim condenamos tudo o que deve ser condenado, para seguir somente aquilo que deve ser escolhido com veneração[...] O livro sétimo dá continuação à discussão, propondo as normas da perfeita fé [...]. Baseamo-nos nos argumentos tirados dos evangelhos, segundo seus diversos gêneros (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 26-27).⁸⁴

Desse modo, a narrativa hilariana se constitui pelo uso da autoridade dos escritos bíblicos, mas também dos seus adversários. Assim, há de se ressaltar 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 ajuíza Jerônimo, podendo, até mesmo, ter se utilizado de um tradutor (DOIGNON, 1971, p. 177) algo que não é livre de controvérsia, pois há estudiosos, dentre esses podemos citar Goffinet e Erasmo de Roterdã, que defendiam que Hilário utilizava-se do idioma grego. Em suma, o fundamental é entendermos, com efeito, que memória e autoridade estão, na narrativa desenvolvida pelo bispo Hilário, gestadas para organizar uma identidade dita oficial que apresentava uma única orientação/sentido e um único padrão de conduta.

⁸³ Quartus deinde liber initium sui ex haeticorum doctrinis auspicatur [...] expurgans: ipsam illam perfidiae expositionem a multis non olim editam proferens, et subdole eos, ac per id impiissime, unum Deum ex lege defendisse convincens, omnibus legis ac prophetarum testimoniis ita demonstratis, ut sine Deo Christo unum Deum confiteri irreligiositas sit; ita confesso unigênito Deo Christo, non unum Deo praedicare perfidia sit. Quintus vero tenuit eum responsionis ordinem, quem haetici instituerant professionis. Namque cum unum Deum praedicare se secundum legem ementiti essent (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 23-24).

⁸⁴ Sextus vero iam liber omnem haeticarum assertionum fraudulentiam pendit. Namque ut dictis suis fidem facerent, damnantes dicta et vitia haeticorum [...] pias Ecclesiae praedicationes velamento professionis impiae firati sunt: ut correptis in melius verbis irreligiosorum, et ambigua significatione moderatis, sub impietatis damnatione doctrinam pietatis exstinguerent. Septimus deinceps liber, secundum perfectae fidei gradum, susceptae disputationis sermonem temperavit [...]. Causas ergo omnes singulorum generum ita ex Evangeliiis excernerit naturam, ut nec professio tacuerit potestatem (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 26-27).

CAPÍTULO II

MEMÓRIA E AUTORIDADE: OS DEBATES TRINITÁRIOS E A POLÍTICA-RELIGIOSA DO IMPERADOR CONSTÂNCIO II (353-362)

Todo homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade apõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se apõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é o instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticas o mal, teme porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal (Romanos. 13, I-IV).

2.1- REGIME DE MEMÓRIA CRISTÃ E ANTIGUIDADE TARDIA

Henri Bergson, em *Matéria e memória* (1999), nos auxilia a pensar como as memórias são conservadas. Para ele, existem dois tipos de memória: uma memória-contração, na qual múltiplas lembranças são contraídas em um ponto mínimo; e uma memória-lembrança, que seria toda a extensão das lembranças passadas. Nessa linha, Joël Candau assevera que a memória é sempre a consubstancialização atualizada do passado, “mais do que uma reconstituição fiel do mesmo” (CANDAU, 2012, p. 09). De tal modo, Gilberto Velho assegura que memória e projetos “são amarras fundamentais. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo [...] dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória” (VELHO, 2003, p. 101).

Assegurando o cuidado teórico-metodológico, tais posturas sobre a (con)substancialização da ausência, via a narrativa memorialística, podem auxiliar-nos a refletir especificamente sobre as maneiras pelas quais os cristãos realizaram o seguinte processo: uma contração memorial que buscou centralizar as múltiplas orientações, provenientes das divergentes, às vezes até mesmo contraditórias, memórias derivadas de experiências cristãs que foram (re)apresentadas em uma forma/imagem politicamente engajada às propostas político-eclesiásticas, que buscavam arquitetar uma específica identidade cristã que outorgasse ao Império Romano tardio uma unidade simbólica.

Deste modo, fica manifesto que nosso trabalho parte da premissa de que a memória cristã seja sempre seletiva/construtiva/plural, que (re)apresenta e (re)ordena algo ausente por meio de novos encadeamentos que, feito deste modo, produzem novos sentidos/orientações. Neste caminho, asseveramos que a memória transporta marcas do tempo, o que possibilita aos indivíduos a incorporação fantasmática de elementos que sendo simbolicamente substancializados produzem legitimidade. Assim, a memória “é retenção efetiva e “quente” dos “traços” inscritos na tensão tridimensional do tempo que permanente a tece” (CATROGA, 2009, p. 16).

As imagens memorialísticas são aqui entendidas como (re)apresentações e (re)encadeamentos, de *tópos koinós* (do grego τόπος), figuras ou marcos sociais comuns que produzem as mais básicas estruturas conectivas que solidificavam as identidades cristãs.⁸⁵ E

⁸⁵ Um ou outro tipo de encadeamento dessas imagens memorialísticas criam formas de continuidades, ou de descontinuidades, que organizam certos tipos de ordem político-religiosa. Assim, a trama imagética de uma memória comunicativa, que denota um passado recente, com uma memória cultural, que se orienta por meio de pontos relativamente fixos no passado, pode editar unidades simbólicas que legitimam alguns grupos em detrimentos de outros.

sem as quais não haveria o mínimo sentido ou orientação. Tais pontos fixos, mesmo sendo comuns dentre as comunidades cristãs, por exemplo, a morte de Cristo na cruz, não havia sua representação unificada/institucionalizada. Desse modo, entendeu-se a necessidade de se unificar as liturgias eclesiais que organizariam

ocasiões rituais durante as quais a incitação emocional produz sentimento de solidariedade, necessárias para o êxito de uma ocasião social ampla e heterogênea. A linguagem reflete uma busca por símbolos perfumados por associações compartilhadas que têm a virtude de suspender a crítica e unir grupos diversos. É possível que os elementos místicos dos decretos romanos serviram a um fim similar. A fusão de deus e imperador refletia a coalisão da ordem moral e a ordem política (HOPKINS, 1981, p. 234).

Nossa pesquisa alvitra justamente refletir sobre a (re)estruturação e institucionalização desses limites próprios de confecções argumentativas que buscavam conectar imagens memorialísticas,⁸⁶ que eram aprioristicamente marcos culturais comuns na tradição judaico-cristã, em uma nova identidade romano-cristã tardia. Para plasmar essa aproximação, “podemos falar plenamente de uma mnemotécnica cultural e ritual, que está a serviço da memória vinculante que tem por objetivo substanciar e estabelecer uma memória coletiva” (ASSMANN, 2008, p. 34). Defendemos que o poder imperial e os grupos eclesiais estavam bastante interessados na autoridade outorgada por tais reordenamentos simbólicos, pois:

As imagens têm poder e, portanto, o soberano tem a obrigação de utilizá-las como fundamento de seu poder político. A política é geradora de efeitos de ordem e de segurança; deve impor-se não pela coerção ou explicação de sua conduta, mas através de espetacular e das imagens capazes de reforçar a adesão e de colocar as pessoas em movimento (GONÇALVES, 2004, p. 113-114).

Nessa linha, Clifford Geertz assevera que o conceito de religião ultrapassa seus limites meramente metafísicos, pois ao produzir um conjunto de orientações que deliberam modos de agir em praticamente todos os campos (GEERTZ, 2008, p. 89). Assim, a religião, enquanto gestora dessas imagens, apresenta “uma sinopse da ordem cósmica, um conjunto de crenças religiosas, também representam um polimento no mundo mundano das relações sociais e dos

⁸⁶ O debate gira em torno do poder de controlar o encadeamento de estruturas conectivas que organizariam os vínculos imagéticos, abstraídos da tradição judaico-cristã e moldados em uma forma greco-romana, entre as imagens de Cristo e Deus. Tais embates poderiam estabelecer tipos distintos de legitimidade ao poder do soberano romano, que era simbolicamente vinculado a Cristo e ao Deus cristão.

acontecimentos. Mais que um polimento, porém, tais crenças são também um gabarito” que organizam e deliberam condutas e poderes (GEERTZ, 2008, p. 90).

Para escrutinar tais questões, entendemos haver a necessidade de se cunhar uma ferramenta específica que nos ampare a refletir em relação a esses pontos. Para tanto, estamos forjando o conceito de regime de memória cristão, o qual está nos assessorando a entender como as rupturas/permanências constituidoras do passado bíblico foram (re)harmonizadas e (re)apresentadas em uma continuidade narrativa que ambicionava legitimar um específico sistema político-religioso. Assim, tais questões estão vinculadas a saber “como os homens lembram, assim como o uso que fazem dessa lembrança, ou seja, de como eles gerem a memória” (ARANTES JÚNIOR, 2014, p. 68).

As construções de tramas narrativas calcadas em elementos que remetem ao passado são enredadas tendo em vista elementos meta-narrativos que ordenam o uso das reminiscências. Essas atividades se vinculam aos usos que os homens fazem do passado, vivido ou imaginado, com vistas à hegemonia no presente e ao estabelecimento de projetos para o futuro. Assim, há uma bidimensionalidade temporal nessas narrativas, pois ao mesmo tempo que remetem ao passado, como legitimador de práticas ou teorias, elas também fomentam uma perspectiva, um ensejo de esperanças.

Cunhados para auxiliar-nos a compreender como as narrativas cristãs carregam em seu bojo um paradoxo temporal, os conceitos de regime de memória cristã e de Antiguidade Tardia são permeados pelo que Marrou chamou de *pseudomorfosis*. Uma vez que os mesmos podem nos subsidiar a refletir sobre os gerenciamentos de continuidades/rupturas de elementos judaico-cristãos e greco-romanos⁸⁷ que foram (re)apresentados e (re)empregados para cunhar imagens constituidoras de sistemas que engendrariam associações/conexões simbólicas entre o império tardio e a igreja cristã. Nesta linha, Marrou afirma que

não estamos assistindo a uma ruptura total com o passado; a brusca mutação de que falamos não é uma revolução que acarreta uma renovação completa; servindo-se de procedimentos técnicos, de formas herdadas do passado, consegue, melhor ou pior. Manifestar essa nova alma, “essa alma jovem, encarnada pelo espírito da civilização antiga, incapaz de mover-se com toda

⁸⁷ Greco-romano e judaico-cristão são nomenclaturas que presumem a não existência somente de choques entre essas culturas, mas também trocas. Assim, tais elementos compartilhados, ressignificados ou apropriados seriam formas político-religiosas, da literatura e da cultura que não poderíamos asseverar que eram provindos só de um dos lados, mas que estavam em pontos moveis de interconexões/cruzamentos que permaneciam em constante deslocamento de uma cultura a outra, de modo a impossibilitar que sejam só de uma ou de outra cultura, existindo pontos tensos entre elas que são difíceis de definir com exatidão.

liberdade”, tentando acomodar-se a estas formas que, no entanto, o são estranhas (MARROU, 1980, p. 25).

O regime de memória cristão é *a priori* um conceito tributário da longa duração braudeliana, pois busca analisar um processo que orquestrou uma continuidade de experiências que foram produzidas por uma duração memorialística que possuía, em seu bojo, traços específicos do passado que são politicamente evocados em um *tour* que estava engajado no objetivo de acirrar uma fronteira dentre as comunidades cristãs. Em suma, “trata-se dos aspectos metanarrativos que orientam a construção de relatos memorialísticos” (ARANTES JÚNIOR, 2014, 18). Assim, nosso trabalho está intencionado em escrutinar

como os vários elementos compostos por lembranças estão articulados socialmente para formar uma memória social e, com isso, gerar uma identidade compartilhada [...]. O aporte mencionado margeia nossa discussão sobre usos distintos que as sociedades fazem do ato de lembrar, especialmente sobre como ocorre a gestão da memória e do esquecimento, e sobre quais elementos exteriores e interiores concorrem neste trabalho, ou seja, por que e como o dado enunciado vai ser lembrado e o que e como deve ser esquecido (ARANTES JÚNIOR, 2008, p. 76-77).

Sendo uma categoria formal, tal conceito propõe subsidiar-nos como uma ferramenta que potencializa nossa reflexão sobre os ordenamentos de traços provenientes tanto de longa quanto de curta durações. Desde modo, avaliamos que Hilário, dispendo de um material bíblico que defendemos ser dinamizador de múltiplas experiências ao longo dos três primeiros séculos da era cristã, utilizou-se também da carta de Ário para buscar atingir a meta de unificar uma identidade cristã, algo que ainda não havia ocorrido no cristianismo.

Desta maneira, partimos do entendimento que os dados (citações bíblicas) outorgavam legitimidade às construções de memórias, as quais abriam aos indivíduos a possibilidade de compartilhar experiências providas por uma cadeia de tradições, que iam além de suas vidas individuais. Nesse caminho, compreendemos que “as palavras carregam em si uma carga de experiências passadas e projetam valores” (ARANTES JÚNIOR, 2008, p. 78). Assim, Fernando Catroga ressalta que na narrativa cristã

“a verdade do narrado provinha da autoridade do *Livro* e da Igreja, isto é, o passado só podia ser objeto historiográfico se a razão de ser dos acontecimentos fosse apreendida através da fé, o que colocava o texto sagrado como exclusivo paradigma de explicação do sentido do tempo. E o pretérito, objeto de fé, contrastava com o presente, objeto de conhecimento” (CATROGA, 2009, p. 64).

Desta maneira, partimos do entendimento que os usos de imagens memorialísticas encaminhadas por uma liturgia eclesiástica formavam uma memória cultural cristã que proporcionam aos indivíduos experiências históricas, que iam além de suas vidas individuais. Defendemos que seja por essa perspectiva que os elementos memorialísticos “tramam 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, p. 164). Nesse sentido, Catroga assinala que a cada

passo que o homem dá para frente tem na pegada anterior a sua condição de possibilidade [...] como reservas de memória e de história que o impede de ser apenas presente ou somente futuro [...] como ritualização do que não se pode ser olhando de frente [...]. Ente memorioso imbuído de expectativas, o homem, ao narrar-se como história, apazigua os acontecimentos, inscrevendo-os em espaços e tempos que ordena por eixos de sentido (CATROGA, 2009, p. 07).

Destarte, é nessa perspectiva organizacional 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, p. 164). Abstraído por dois caminhos, o regime de memória cristão é, em primeiro momento, devedor do *Régimes d’historicités* do historiador François Hartog que o entendia como sendo

mas um quadro de pensamento de longa duração, uma respirada, uma rítmica, uma ordem do tempo que permite e que proíbe pensar certas coisas. [...] um regime de historicidade reformula, “recicla” elementos anteriores da relação do tempo, para fazê-los dizer outra coisa de maneira diferente (HARTOG, 1996, p. 132).

Ao analisar o regime de memória estruturado por Hilário, entendemos que esse estava empenhado em desenvolver um específico modo com o qual os cristãos deveriam se apropriar de elementos que compunham o passado bíblico, ou seja, um canal em que esse processo de (re)memorização deveria seguir e assim compor uma identidade e gerar significados e orientações político-religiosas. É nesse sentido que a teoria desenvolvida por Rüsen pode auxiliar-nos a analisar esse processo onde os cristãos “sentem pertencimento e ainda serem diferentes na dimensão temporal, isso nos termos de suas vidas através de diferentes gerações” (RÜSEN, 2009, p. 166). No entanto, deve-se ressaltar que

Não havia apenas um único regime de memória [...] e sim várias orientações metanarrativas na construção dos discursos. Nunca houve um regime de memória homogêneo que atingiu a todos no mesmo tempo; claro que alguns elementos podem permanecer, mas outros mudam sua intensidade estrutural (ARANTES JÚNIOR, 2008 p. 80).

Deste modo, houve a necessidade de nos determos em específicas mudanças que ocorram em maneiras pelas quais a verdade era revelada perante cristãos e pagãos deste período. Para aqueles, ela era “revelada” por vezes em critérios internos do discurso religioso, pois para estes os testemunhos eram o que possibilitava “adiar o esquecimento dos grandes momentos (Heródoto), ou fornecer uma ferramenta que permitisse não prever, mas compreender, no futuro, o que vai acontecer (Tucídides)” (HARTOG, 2011, p. 216; CATROGA, 2009, p. 64-65).

Destarte, desde o primeiro século da era comum, a testemunha tornou-se para os cristãos uma “figura indispensável, crucial para o estabelecimento da validação de uma cadeia de tradição” (HARTOG, 2011, p. 217). Esse processo sistematizaria um regime de memória, que era tido pelos clérigos como um elemento que potencializaria a substancialização de doutrinas e dogmas que outorgariam elementos para se institucionalizar a Igreja cristã. Mas esses bispos que verazmente não viram, mas produziam uma ressignificação dos testemunhos (experiências históricas) daqueles que viram, e estes

que viram com os próprios olhos tornaram-se servidores ou, para dizer de outro modo, eles viram e acreditaram; e aqueles que, desde o início, se tornaram servidores são aqueles que viram. Ver e servir são indissociáveis. De modo que aqueles que viram sem se tornarem servidores, no fundo, não chegaram a ver realmente. E aqueles que se tornaram servos viram, poderíamos acrescentar - com os olhos da fé (HARTOG, 2011, p. 220).

Nesse mote, nicenos e arianos faziam usos desses testemunhos de distintas maneiras,⁸⁸ de modo que aqueles que não cressem em suas interpretações dos testemunhos bíblicos, na verdade, não eram cristãos, mas falsos profetas/heréticos. Esse debate revela-nos uma ingente luta “onde o corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante” (BOURDIEU, 2013, p. 38).

⁸⁸ “No ano 341, os bispos reunidos em Antioquia declararam, em um prefácio de uma profissão de fé não nicena, que não eram “seguidores de Ario, pois como poderia, enquanto bispos, serem seguidores de um Presbítero” (WILLIAMS, 2010, p. 101-102). Logo, os nomes Nicenos e Arianos eram estigmatizações construídas por seus concorrentes e “tinham como finalidade construir uma imagem de seus inimigos como grupo uniforme comprometido, explícita ou implicitamente, com uma determinada doutrina” (WILLIAMS, 2010, p. 102).

Defendemos que tais disputas objetivavam organizar 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, 2012, p. 09).⁸⁹ Isso outorgaria a

Monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘*corpus*’ *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em *leigos* (ou *profanos*, no duplo sentido do termo) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (BOURDIEU, 2013, p. 39).

Desta forma, entendemos o processo de afirmação de um único regime de memória dominante, frente às várias maneiras de se orientar mediante o flutuante entendimento do passado bíblico, por meio do que Rüsen chama de memória construtiva. Para ele, a memorização do passado, arquitetada a partir uma canalização única, propicia significados/orientações 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, p. 167).

Tal procedimento se daria por meio da monopolização de um regime que ordenasse a maneira como cada cristão deveria interpretar os traços do passado e agir diante dos conflitos no presente. Deste modo, essas presenças fantasmáticas são (re)organizadas em uma desejada sequência que estrutura uma forma politicamente engajada a questões colocadas pelo presente de então.

Assim, este tipo de “montagem memorial” possibilitou aos clérigos unificar as identidades cristãs. Afirmamos que tal anelo não escamoteia o objetivo último das teorias trinitárias que era “gerar coerência e perpetuar o sentido de pertença e de continuidade” entre os atos do pretérito, ritualizados como gloriosos, e as superações de incertezas do presente de então (CATROGA, 2009, p. 25).

⁸⁹ Todos estes debates definiriam, por meio das doutrinas e dogmas, algumas questões, tais como: o conceito de um Deus cristão, o papel do homem em relação a essa divindade e os poderes dos bispos e do imperador como representantes deste Deus na terra. Ou seja, toda uma cognição da esfera celeste e terrena seria definida mediante estas disputas sobre a consubstancialidade ou não de Cristo em relação a Deus Pai.

Entendemos que tal processo de unificação se deu a partir de dois impulsos que se conjugam mutuamente: primeiro a igreja que, após a adesão do Império Romano, tinha se voltado para questões internas, e assim enfrentado sua pluralidade; e o segundo fator seria a ingerência exercida pelo Império nas questões de ordem político-eclesiásticas.

Logo, o regime de memória cristã nos auxilia a analisar como as conflitantes experiências religiosas foram canalizadoras no objetivo de buscar uma aproximação político-identitária entre as comunidades cristãs e o Império Romano; o que fez surgir um tipo de cristão romano tardio que possuiria outras posturas frente à realeza sagrada do imperador romano.

O que chamamos de regime de memória são elementos meta-narrativos que sendo encadeados em certa ordem estruturam uma memória, que é tida então como monumental. Assim, entendemos que neste contexto lembrar e esquecer tanto fazia parte de estratégias que compunham as narrativas quanto diziam sobre os homens e as comunidades nas quais eles estavam vinculados. Narrar é inscrever a si e aos seus no tempo, rompendo a tragicidade existencial de saber que o passado não existe *per se*, mas ganha cores e corpo por meio das mais diversas narrativas, que tentam inserir

os indivíduos em cadeias de *filiação identitária*, *distinguindo-os* em relação a *outros*, e exige-lhes, em nome da inefável identidade do eu [...], ou da perenidade do grupo, deveres e lealdade endógenas. O seu efeito tende a traduzir-se numa *mensagem*, ou melhor, tende a interiorizar-se como norma (CATROGA, 2009, p. 23).

Em nosso trabalho utilizamos o conceito de Antiguidade Tardia, mas o pensando notadamente a partir de permanências e rupturas de experiências político-religiosas que, sendo sistematizadas em um processo de longa duração, ratificavam continuidades identitárias e rupturas de alteridades em âmbitos localizados. Tal processo se dava via a afirmação de um regime que ambicionava controlar, o máximo possível, o modo como os cristãos organizavam suas experiências em memórias potencializadas/outorgadoras por/de ações retrospectivas, projetivas e retentivas, que buscavam sempre harmonizar esse fluxo/refluxo temporal em ações efetivamente produtoras de sentidos e orientações.

Destarte, mesmo trabalhando com estruturas similares, o regime de memória cristã é menos amplo do que o conceito de Antiguidade Tardia, porquanto esse analisa continuidades e discontinuidades em âmbitos mais extensos, e aquele em esferas menores como a judaico-cristã e greco-romana pelo viés específico dos debates político-religiosos, entendidos aqui

como elementos de produção de coesão social. Assim, o regime de memória cristã também pode auxiliar-nos a analisar a constituição da unidade simbólica do Império Romano tardio.

Nesse caminho, o *Contra os arianos* torna-se um vestígio privilegiado, porquanto o mesmo foi estruturado por um encadeamento narrativo que possui tanto a longa quanto a curta duração como subsídio de validação. Arquitetado via um tipo de *historia magistra vitae* cristã, Hilário abstraiu de narrativas judaico-cristãs (bíblia)⁹⁰ elementos orientadores que conjugados em uma forma greco-romana constituíram um esquema memorial que subsidia uma específica identidade cristã.

Compreendemos ser importante analisar o *Contra os arianos*, porquanto o mesmo nos possibilita, no domínio da Antiguidade Tardia na Gália, refletir como uma postura político-eclesiástica cristã buscou produzir um tipo de continuidade/identidade utilizando-se não somente do passado judaico-cristão, mas concomitantemente da própria postura de seu concorrente, ou seja, temos nesta fonte a tentativa de fundar uma política eclesiástica que se afirma frente ao diálogo, mesmo sendo a contrapelo, com seu adversário.

Outrossim, os debates sobre a queda ou não do Império e da superação das religiões ditas pagãs pelo cristianismo ganham características bastante específicas a partir de uma análise orientada pelo conceito de regime de memória cristã. Porquanto esse debate que gira em torno de permanências ou rupturas das religiões e da cultura greco-romana é pensado não como um corte abrupto frente ao surgimento do cristianismo enquanto religião favorecida no Império, mas sim como associações simbólicas, claro constituídas também por violências, que evidenciam a não existência de permanências estáticas e rupturas abruptas, mas sim transições contínuas de elementos estruturantes de continuidades aparentes.

Edson Arantes Júnior, em sua tese intitulada *Os usos políticos da narrativa mítica em Luciano de Samosata: aspectos do regime de memória romano (séc. II d.C)*, afirma que o regime de memória romano foi cunhado a partir de várias referências teóricas, entre as quais podemos destacar: os livros *Regimes de historicidade* (2003) de HARTOG, *Ordem do Discurso* (1971) de Michel Foucault, *Ilhas de História* (1987) de Marshall David Sahlins e,

⁹⁰ “Na *Introdução aos Salmos* 15, Hilário nos fala explicitamente do cânon do Antigo Testamento, que para ele está formado por 22 livros, que correspondem as 22 letras do alfabeto hebreu, que enumera da seguinte forma: os cinco livros de Moises (Pentateuco), *José* é o sexto, *Juízes* e *Rute* são o sétimo, o primeiro e segundo livro de *Reis* (1 e 2 *Samuel*) é oitavo, o terceiro e o quarto livro dos *Reis* (1 e 2 *Reis*) são o nono, os livros das *Crônicas* o décimo, *Esdras* (e *Neemias*) o décimo primeiro, os *Salmos* o décimo segundo, os *Provérbios*, o *Eclesiástico* e o *Cantar* e os *Cantares* são os números treze, catorze e quinze. As Doze profetas menores é o décimo sexto. *Isaias* com *Jeremias*, as *Lamentações* e a *Epístola (Habacuque)*, *Daniel*, *Ezequiel*, *Jó* e *Ester*, completam o número dos 22 [...]. Não encontramos na obra de Hilário uma enumeração semelhante referida aos livros do *Novo Testamento*. Os cita quase todos, só as epístolas 2 e 3 de João e as de Judas constitui uma exceção” (Ladaria, 2006, p. 63).

por fim, o livro de Reinhart Koselleck intitulada *Futuro passado: contribuições à semântica dos tempos históricos* (1979). A partir de uma estrutura móvel, o regime de memória cristã, que também é tributário de tais referências, busca analisar como os cristãos gestam as categorias temporais a partir de narrativas substancializadas por elementos memorialísticos que plasmam continuidades demarcando de tal modo estruturas conectivas que associam gerações de outrora a outras vindouras. Assim, Arantes Júnior tipifica seu conceito afirmando que:

nossa proposta do conceito de regime de memória restringe a reflexão aos usos que os homens fazem do passado, construído por meio de narrativas. É a narrativa acerca do passado que fornece aos homens subsídios para a construção de sua identidade e de planejarem sua existência (ARANTES JÚNIOR, 2014, p. 19).

O conceito de regime de memória cristã é uma ferramenta que nos auxilia a analisar como a narração do *Adversus Arrianos* de Hilário é tanto estruturada por distintas experiências cristãs e estruturante de uma particular identidade político-religiosa. O aporte mencionado nos auxilia na discussão sobre os distintos usos que as comunidades cristãs faziam do ato de lembrar, especialmente em relação aos processos conflitivos de gestão das memórias. Assim, algumas questões estão ligadas, tais como os embates entre os subsídios externos e internos à narrativa que competem para favorecer um certo modo com o qual um dado enunciado poderia ser lembrado e como outros deveriam ser esquecidos. Controle esse que ocorreria, principalmente, por meio de esquematizações doutrinárias e dogmáticas.

O regime nos auxilia a compreender como os vínculos de validação anunciativa são organizados/concatenado na narrativa do bispo de Poitiers. Tal regime nos municia a indicar como as citações, abstraídas de textos bíblicos, são encaixadas, analisadas e reutilizadas como elemento de validação e persuasão.

2.2 - AS DISPUTAS ECLESIAÍSTICAS E A RESSIGNIFICAÇÃO DO PODER IMPERIAL

Ao analisarmos a relação da Igreja cristã com a ordem político-religiosa do Império Romano, percebemos que essa não se dava de forma unilinear, porquanto internamente as comunidades cristãs possuíam uma unidade bastante móvel, no sentido de responderem mais aos anseios das comunidades locais do que a uma identidade política geral, que se centrava na tradição da mensagem evangélica, mas não possuíam nenhum controle institucionalizado

de tais interpretações, nem uma autoridade legítima o bastante para determinar uma única postura em relação ao Império (ALBA LÓPEZ, 2013; MAIER, 1980, DANIELLOU, 1985).

Nos primeiros séculos, após a morte de Cristo, temos, a partir do Novo Testamento, duas posturas que se sobressaíam dentre as comunidades cristãos; uma delas é aquela vinculada à parábola do tributo a César (*Mateus*. 22, 21), a qual corrobora uma postura mais independentista; e a outro seria a engajada ao “estado de Paulo” (*Romanos*. 13, 1-14) que demarcaria os favores do Império como sendo dádivas de Deus e o imperador enquanto representante desse na terra (MAIER, 1980; ROSA, 2008).

Nesse caminho, temos dois grandes intelectuais que, com efeito, influenciaram os pensadores cristãos do IV século. O primeiro deles é Orígenes⁹¹ que indicava que as relações com o Império Romano eram necessárias até mesmo à salvação dos cristãos (MAIER, 1980, p. 67). Tal perspectiva teria sido “amplamente desenvolvida por Eusébio, bispo próximo do imperador Constantino: a *pax augusta* realiza as profecias do Antigo Testamento sobre a paz dos povos e a monarquia corresponde ao monoteísmo” (MAIER, 1980, p. 67). Adverso a tais posturas temos as de Tertuliano⁹² que indicava que “nada era mais estranho a um cristão do que o estado” (Tertuliano. *Apologeticus*, 38. *Apud*: MAIER, 1980, p. 65) e, assim, mediante o *Apocalipse* de João, afirma que

Roma constituía um aparato do poder do orgulho humano, uma inimiga dos santos de Deus. Sua crítica acerca da ética estatal romana predica a total secessão do cristão em relação estado de seu tempo: “sacramento divino e juramento humano, signo de Cristo e signo de demônio, a luz e as trevas não podem caminhar nunca juntas, não se pode seguir, de uma só vez, dois poderes, a Deus e ao imperador (Tertuliano, *De Idolatria*, 18, 17. *Apud*: MAIER, 1980, p. 68).

Outrossim, o Império Romano tardio é marcado por uma tensa unidade que era renegociada sem cessar para se manter centralizado. E, com efeito, tal busca passava pela unidade simbólica, proposta por um complexo sistema religioso que não girava em torno de uma única religião. Mas que com a adoção do cristianismo, que se tornou o principal regime político favorecido pelo Império, tal unidade teve que ser recriada sob uma base religiosa

⁹¹ Orígenes nasceu por volta do final do segundo século. “Orígenes, cognominado Adamâncio, o homem de aço, ou de diamante, nasceu verossimilmente em Alexandria, de uma família cristã. Recebeu de seu pai Leônides uma educação particularmente profunda, grega e bíblica” (CROUZEL, 2002, p. 1045).

⁹² “Tertuliano nasceu na África, precisamente em Cartago, e – segundo a indicação de Jerônimo – é filho de um centurião proconsular. Vive ele, portanto, numa área geográfica em que o cristianismo parece assumir desde o início uma característica especial, que se manifesta num espírito de autonomia e às vezes de particularismo” (SINISCALCO, 2002, p. 1348).

única. E, desse modo, as litigantes posturas políticas dentre os bispos cristãos assumiram o primeiro plano de importância, e entraram em amígdala contendas para conquistar o poder de tecer as estruturas que redefiniriam os fundamentos da autoridade imperial.

Aprioristicamente ver-se-á a necessidade de deslindarmos a figura do bispo na Antiguidade Tardia. E quem nos auxilia nessa tarefa é Averil Cameron, para quem os “bispos eram homens de estudo e a maior parte possuía uma conscienciosa educação secular. Seus sermões, pronunciados em grandes acontecimentos públicos, como o funeral de um imperador; eram modelos de oratória clássica” (CAMERON, 2001, p. 82). Nesta linha, Marrou afirma que

alguns destes grandes pensadores cristãos proviam de famílias aristocráticas, outros são introduzidos na classe dirigente pela qualidade de sua formação intelectual; são homens cultos e estavam entre os melhores de sua época. No plano da eloquência ou a filosofia, combatem com suas mesmas armas aos últimos defensores do paganismo (MARROU, 1980, p. 67).

Destarte, esses bispos eram “uma espécie de poliedro: segundo o ponto de vista do observador, pois aparece como um sacerdote, um político, um retor, um jurista, um juiz, porém o resultado final é uma junção de todas elas” (TEJA, 1999, p. 75). Deste modo, o batismo não denotava de modo algum a abdicação da cultura clássica (MARROU, 1980). Assim sendo, tais prerrogativas potencializaram o cristianismo a atrair “novos homens que deram personalidade para a igreja [...] muitos dos principais teólogos e influentes políticos da Igreja veio de classes dirigentes, das grandes famílias nobres do Império” (MAIER, 1980, p. 49). Desse modo, tais bispos

eram “realmente” filósofos. Eles incarnavam a antiga ideia de homens sábios, corajosos, e francos, mais, repetindo esses velhos papéis, eles interviam com peso enorme nas novas significações. A forte colaboração religiosa de suas intervenções deu nascimento a um novo mundo de valores, caracterizado pela fé em sanções sobrenaturais, no interior de um sistema de regulação que era, até aquele momento, absolutamente profano. Os homens “formados pela paideia” tiveram como principal preocupação a manutenção de uma classe governamental que respeitasse as noções clássicas de “conveniência”. Os bispos e os monges, por contraste, partilhavam da fúria e da piedade de um novo grande Deus (BROWN, 1998, p. 16-17).

Nesse caminho, Arnaldo Momigliano delineia que a Igreja foi, nesse período, capaz de atrair personalidades douradas e influentes, “as mentes mais criativas: Ambrósio, Jerónimo, Hilário de Poitiers e Agostinho no Ocidente; Atanásio, João Crisóstomo, Gregório de

Nazianzo e Basílio de Cesárea no Oriente” (MOMIGLIANO, 1989, p. 23). Esses, de acordo com o autor, ansiavam 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, p. 23). Assim, Momigliano defende que estes 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, p. 23-24).

Por sua vez, Brown (1972, p. 97) assinala que grande parte dos bispos na Antiguidade Tardia tiveram como base em suas formações elementos da cultura greco-romana. Estes eclesiásticos teriam estudado os escritos pagãos e lido escritos de Homero. Marrou defende que estas 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” (MARROU, 1975, p. 485). De modo que

já não podemos dizer, como pretendia fazer Celso em 177-180, que a Igreja só escolhia ao seus entre os simples, os ignorantes e as pessoas mais grosseiras; desde então incluía e incluirá cada vez mais os homens que tem assimilado plenamente a cultura intelectual de sua época em sua forma mais elevada e completa. Neles e por eles se chega a cabo uma síntese, que os séculos revelarão indissolúvel, entre a fé cristã e a cultura clássica (MARROU, 1980, p. 66).

O historiador M. I. Finley (1997, p. 42-46) afirma que o controle dos cânones era necessário à organização dos sentidos plurívocos estruturantes de uma política religiosa eficiente, pois o estabelecimento de hierarquias estava, segundo o autor, centrado no monopólio da reflexão desse material. Os indivíduos destas sociedades sujeitavam-se em grande medida à sua interpretação, visto que conceitos como certos ou errados estavam submetidos às regras de comportamento (FINLEY, 1997, p. 42 - 46). Nesta linha, José Fernández Ubiña ressalta que

Convertido na religião dominante do Império, e em breve a única oficial, sua hierarquia e seus adeptos tiveram que comprometer-se com a realidade de seu tempo de maneira menos especulativa e mais pragmática, especialmente com tudo o que afetava a segurança do Estado (FERNÁNDEZ UBIÑA, 2000, p. 439).

Gonzalo Bravo afirma que a Igreja cristã passou por várias etapas para desenvolver um sistema de poder suficientemente hierarquizada e assim estabelecer uma ortodoxia, uma base social que abrangesse os cristãos orientais e ocidentais e, por fim, uma certa preponderância diante do Império Romano que começa a desenvolver leis a seu favor (BRAVO, 2015, p. 27-28).

Outrossim, houve ao longo do Império Romano tardio uma progressiva mudança nos parâmetros que regulavam as relações dos homens com o sagrado, mecanismos esses que outorgariam maior controle, seleção e organização dos sistemas de significados, aqueles que possuiriam este monopólio. Tais parâmetros seriam mediados por padrões de condutas que sendo “reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição” (HOBSBAWM, 2015, p. 08).

Ana Teresa Marques Gonçalves, em seu livro, intitulado *A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos: o caso dos imperadores romanos Septímio Severo e Caracala*, defende que a “criação e a divulgação de uma imagem imperial” demandava uma série de estratégias para “conquistar a adesão dos estratos sociais aos quais ele se dirigia” (GONÇALVES, 2013, p. 07-08). Nesse caminho, a autora afirma que

Para se exercer a soberania tem-se que misturar elementos políticos e fenômenos místicos. O espetáculo no teatro do poder não é um elemento subsidiário, mas sim parte efetiva do poder político, pois por intermédio de sua realização se busca a confirmação do consenso e da manutenção da hierarquia nas comunidades e a legitimidade do soberano. As cerimônias auxiliam, assim, o soberano a tornar o seu poder visível, mesmo para aqueles que não o detém (GONÇALVES, 2013, p. 78).

Nessa linha, defendemos que as teorias trinitárias eram estruturadas e estruturante por/de uma memória coletiva cristã que era organizada por contrastantes liturgias eclesiais que, sendo abstraídas, por um lado, da tradição greco-romana, por outro, da judaico-cristã, tramavam, a partir de um encadeamento de símbolos ritualmente constituídos e sequenciados, uma identidade cristã tardia que era harmonizada com os poderes sagrados do soberano romano. Nesse sentido, Paul Connerton assinala que

a sua história não era inequivocamente contada no pretérito, mas no tempo de um presente metafísico. Subestimamos o poder comemorativo do rito, minimizaríamos o seu poder mnemônico, se disséssemos que ele *recordava* acontecimentos míticos aos participantes. Deveríamos antes dizer que o

acontecimento sagrado [...] era reapresentação; os que participavam no rito davam-lhe uma forma cerimonialmente corporizada. A realidade transfigurada do mito era reapresentada uma e outra vez, quando aqueles que tomavam parte do culto se tornavam, por assim dizer, contemporâneos do acontecimento vivido (CONNERTON, 1993, p. 49).

Destarte, percebemos que as teorias trinitárias também proporcionavam às comunidades que as praticavam uma orientação temporal a partir da (re)apresentação, que significam e concatenam as mudanças, as rupturas, os acontecimentos, produtores de brechas no tecido social, de certo número de chaves de leitura que contribuem para “compreensão do presente, constituindo uma criptografia através da qual pode parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e dos acontecimentos” (GIRARDET, 1987, p. 13).

Desta maneira, ponderamos ser mister refletirmos acerca da constituição dos sistemas de significados que tais ordenamentos gnosiológicos promoviam. Pois, sendo mecanismos de regulamentação, buscam conectar os indivíduos a pontos fixos que são controlados por certos “tipos de enunciado e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligá-los entre si e diferenciá-los [...] de todos os outros” (FOUCAULT, 1996, p. 43). Nessa perspectiva, Hilário evidencia-nos um desses embates exegéticos, que buscava maior controle dos sentidos e dos termos do discurso, pois para ele

O melhor leitor é aquele que espera compreender a partir das palavras mesmas e não o que lhes impõe um sentido; é o que reflete sobre elas, mais do que as força; é o que atribui aos ditos o que imagina conterem, é o que não presume; antes da leitura, a sua compreensão (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 18).⁹³

A figura do bispo era nesse momento eminentemente política, pois outorgava a autoridade de mediador entre o onipotente Deus cristão e os homens. Manuel Ferreira defende que Ambrósio⁹⁴ denominava a doutrina de “*medicamentum*” e o “*doctor*”, no sentido de “médico”, seria, desse modo, o pregador (FERREIRA, 1995, p. 54). Não tão explícito quanto Ambrósio, o bispo de Poitiers empregava comumente o termo “profeta” no sentido de

⁹³ Optimus enim lector est, quid doctorum intelligentiam exspectet ex dictis potius quam imponat, et retulerit magis quam attulerit, neque cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem praesumpserit intelligendum (Hilário. *Adversus arrianos*, I, 18).

⁹⁴ Ambrósio nasceu 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, p. 83).

“médico” e, em seus sermões, a igreja como “medicina” (FERREIRA, 1995, p. 54). Nesse sentido, Ferreira aponta que

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, p. 55).

Diacronicamente tal postura busca se legitimar via os usos político-eclesiásticos de textos bíblicos, empregados por Hilário como testemunhos, tidos como elementos promovedores de autoridade a seus argumentos. Sincronicamente objetivavam concatenar em uma coerente estrutura simbólica os extratos tidos como sendo do passado judaico-cristão organizados no presente por meio de doutrinas e dogmas e, por fim, essa era encaminhada objetivando lançarem perspectivas de unificação entre Igreja e Império.

2.3 - A POLÍTICA-RELIGIOSA DO IMPERADOR CONSTÂNCIO II E OS BISPOS

A constituição do sistema de poder denominado *Dominato* caracterizou-se por um intenso processo de centralização em praticamente todos os campos, marcada por crescente especialização das tarefas e pelo monopólio dessas nas mãos do *comitatus*.⁹⁵ Uma outra questão importante desse processo foi a progressiva potencialização das prerrogativas divinas do imperador romano. Especificamente, podemos marcar que o Império Romano de Constâncio II foi caracterizado por uma maior potencialização de tais fatores e, em especial, a percepção de uma divindade transcendental e pelo monopólio de alguns indivíduos, entre eles o próprio imperador, como sendo intermediadores “entre duas regiões distintas, uma além da lua e uma sublunar, sendo a primeira o domínio do que permanecia imutável, ao passo que a segunda, habitada pela espécie humana, encontrava-se sujeita ao devir e à degradação” (SILVA, 2015, p. 25; CAMERON, 1998, p. 80 - 81).

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, p. 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

⁹⁵ “O órgão diretor máximo do Império, constituído pelo imperador e seus auxiliares de chancelaria” (SILVA, 2015, p. 31).

intermédio da evangelização, foi levado a regiões antes inatingíveis” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 15).

Assim sendo, os sistemas religiosos, neste ambiente da primeira metade do IV século, poderiam colaborar para a manutenção e legitimação da ordem política, estabelecendo mecanismos que naturalizam e sacralizam as estruturas políticas, demonizando, via combates simbólicos, os agentes que buscam subverter a ordem estabelecida (BOURDIEU, 2013, p. 69) pela “autoridade política que é concebida como agente dos deuses, ou idealmente até como uma encarnação divina [...]. O governante fala em nome dos deuses (BERGER, 1985, p. 47).

Tal controle era, com efeito, necessário à sociedade romana tardia, pois ir contra essa "ordem da sociedade é sempre arriscar-se a mergulhar na anomia é [...] aliar-se às forças privadas da escuridão” (BERGER, 1985, p. 52). Neste sentido, Geertz assegura que as religiões “não são meras intérpretes dos processos sociais e psicológico em termos cósmicos [...]. As disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa, lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo” (GEERTZ, 2008, p. 90).

Robert A. Markus (1997, p. 13) defende que a comunidade cristã “viu-se muito cedo em sua história forçada a perguntar-se o que era ela mesma”, sob suas orientações sócio-políticas. Deste modo, acrescentamos que esse processo foi intensificado no IV século, objetivando, por um lado, cerrar as fronteiras dentre cristãos e entre cristãos, gentios e judeus, e por outro, delimitar uma aproximação entre Igreja e a própria política-religiosa implementada pelo Império Romano (ROUGIER, 1995, p. 81).

Tal descentralização devia-se ao caráter multifacetado da evangelização cristã, que não se desenvolveu de modo contínuo e unívoco, porquanto desde o primeiro século nunca houve uma monossemia de sentidos provenientes das interpretações de ensinamentos de Cristo (CHEVITARESE, 2011; EHRMAN, 2009; PIÑERO, 2012). Destarte, dessas multiplicidades de sentidos produzidos pelas mensagens cristãs germinaram miscelâneas de identidades e posturas político-religiosas no âmago do cristianismo.

Assim, consideramos que estes debates buscavam unificar as comunidades cristãs a partir de uma institucionalização/monopolização das recepções dos descontínuos fragmentos da mensagem de Cristo.⁹⁶ Essa concentração efetivamente buscava produzir uma continuidade

⁹⁶ Entendemos que a recepção seja um elemento social e histórico, porquanto mesmo a leitura/interpretação sendo um ato individual ela só ganha sentido socialmente, quando sua historicidade é inserida nas semelhanças com os outros homens. Assim defendemos que havia até o IV século múltiplas e contrastantes recepções do que seria os ensinamentos de Cristo. Porquanto, inicialmente temos a recepção dos apóstolos, depois temos a das diferentes comunidades que a recepcionam de acordo com suas experiências histórico-culturais e lógico isso

coerente às díspares identidades cristãs que seriam ajustadas para legitimar uma unívoca relação com o Império Romano tardio.

Com a meta de unificar sua legitimidade, Constâncio II iniciou um processo de acirramento das seguintes questões: das concepções do que seria, ou deveria ser, um cristão (sua identidade); suas posturas políticas diante do Império, que agora não poderia ser considerado perseguidor, pelos menos do grupo oficializado como ortodoxo; e, por fim, “se centraram no objetivo de definir a natureza exata de Cristo em relação a Deus, por um lado, e com a humanidade por outro” (CAMERON, 2001, p. 79). Tais ingerências imperiais se deram porque

Aquele que queria ser um grande imperador carecia de um deus grande. Um Deus gigantesco e amante que se apaixonava pela humanidade, despertava sentimentos mais fortes do que a grei dos deuses do paganismo, que viviam só para si. Este Deus desenrolava um plano não menos gigantesco para a salvação eterna da humanidade; imiscuía-se na vida dos fiéis exigindo deles uma moral estrita (VEYNE, 2011, p. 31).

Nosso trabalho parte do pressuposto de que o cristianismo, mesmo sendo um fenômeno eminentemente plural, proporcionava orientações que ultrapassavam as prerrogativas comumente entrincheiradas ao campo religioso. Porquanto defendemos que ao situar uma ordem celestial aos cristãos concomitantemente estipulavam-se padrões de condutas constituídos por uma gnosiologia socialmente harmonizada a ordens sócio-políticas que impunham aos fiéis modos de viver corresponsáveis, também, com o mundo sublunar, assim

Nessa maneira de ver, a religião será um dentre os numerosos constituintes que, tomados juntos, constitui uma cultura: um padrão, historicamente transmitido, de sentidos incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas pelas quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento sobre a vida e sua atitude para com ela (MARKUS, 1997, p. 25, *Passim*).

Outrossim, discordamos de posturas que colocam que as doutrinas cristãs estão desinteressadas da ordem política estabelecida, porquanto enfatizamos que, na primeira

produz múltiplas conflitos, e por último, já no IV século, temos esse processo de centralização dessas recepções, algo colocado como sendo a afirmação dos verdadeiros ensinamentos de Cristo, mas sabemos que esse processo, coordenado por clérigos, ditos eleitos, estava interessado centralizar e monopolizar e produzir uma verdade absoluta sobre as mensagens de Cristo. O que desencadearia e afixação de fronteiras “rígidas” no próprio âmago do cristianismo. Evento essa apoiado e legalizado pelo Império Romano.

metade do IV século, não havia consenso entre as comunidades sobre os padrões de conduta em relação a dois pontos centrais, que não possuíam acordo naquele momento, quais sejam, o vínculo entre Deus e Cristo e os respectivos poderes do imperador romano em correlação a esses dois. Tal questão era necessária, uma vez que o soberano buscava “legitimar seu poder mediante a associação de si mesmo e de seu regime aos poderes místicos do universo” (HOPKINS, 1981, p. 231).

Gilvan Ventura da Silva ressalta, em seu livro *Reis Santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos da basileia 337-361*, que tais questões se intensificam a “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” (SILVA 2001, p. 99). Claro que essa cristianização, assim como a romanização, não se deu de modo unilinear e impositivo, mas por processos de ressignificações mútuas. Evidente também que essa centralização político-religiosa não esteve isenta de violências, tanto simbólicas, quanto físicas,⁹⁷ uma vez que

nestes clima tenso dos debates não foram somente discursões teóricas entre os letrados eclesiásticos. Os clérigos, os laicos e incluído os monges no Oriente se envolveram na discussão, intervindo com violência, provocando desordens, verdadeiras batalhas nas cidades com participação das massas enfurecidas e armadas. Então os enfrentamentos doutrinários entre cristãos que, enquanto cidadãos romanos, eram ao mesmo tempo questão do Império, degeneraram em tumultos de ordem pública, ameaçando a coesão social. A dissidência religiosa irrompe assim como um evidente problema político (ZURUTUZA, 2012, p. 08).

José Mário Gonçalves (2009) pontua que os conflitos internos nas comunidades cristãs, – outrora resolvidos por disputa teológica – seriam no governo do imperador Constâncio II uma questão de ordem de *Res Publica*. Dessa forma, as relações entre poder Imperial e as comunidades cristãs propiciariam uma série de ressignificações simbólicas, tais como a transformação do antigo conceito de *pax deorum* para *Pax Dei* (MARCOS, 2004, p. 55). Outrossim, afirmamos que, com a presença do cristianismo, o culto ao imperador romano

⁹⁷ Exemplo de tal violência foi o linchamento de “Jorge de Alexandria, oriundo da Capadócia de tendência ariana, foi instalado à força na sede episcopal de Alexandria no início de 357, em lugar de Atanásio, por vontade do imperador Constâncio. Inaugurou imediatamente uma política de terror contra os partidários de Atanásio, submetendo-os a violências de todo gênero. Até pagãos tiveram de sofrer de sua parte vexames e arbitrariedades, de tal forma que uma revolta, explodida pelos fins de 358, o obrigou a abandonar Alexandria, para onde voltou em [...] 26 de novembro de 361, quatro dias depois da notícia da morte de Constâncio, seu protetor, foi vítima de outra revolta popular em que participaram pagãos e cristãos. Levado para a prisão, em 24 de dezembro o povo dali o tirou à vida força e o linchou, junto com dois funcionários da administração imperial” (RUBENSTEIN, 2001, p. 19-20; SIMONETTI, 2002).

passou por reordenamentos, mas mesmo assim ele ainda marcava as

características definidoras do sistema político romano, marca que permitia a um romano reconhecer outro romano como membro integrante da sociedade. Na verdade, a lealdade ao imperador, considerada divino ou favorecida pelos deuses, talvez fora o único símbolo universal de pertencimento que os romanos tinham a sua disposição e que estivera ao alcance de todos os grupos sociais em todas as províncias do Império (HOPKINS, 1981, p. 262)

Durante o governo do imperador Constâncio II, os clérigos cristãos receberam vários incentivos, dentre eles a construção de magníficos templos e a doação de riquezas à igreja (BROWN, 1972, 29). Houve a transferência de benefícios que outrora foram exclusividades dos sacerdotes pagãos (SILVA, 2015, p. 96).

Logo, devemos compreender que o imperador Constâncio II pertencia a uma geração de imperadores que já não possuía a memória da desvinculação entre os poderes da Igreja e do Império. Assim, esse regente possuía uma formação intelectual direcionada a ter o cristianismo como parte da *Res Publica*, portanto, submisso a esse (SILVA, 2015, p. 97). Deste modo, ele atuou com grande familiaridade aos ritos cristãos, de modo que

ao tornar-se cristão, o imperador não perdera seu caráter sacral, muito pelo contrário. Unificado sob sua autoridade todo o mundo romano, o mundo civilizado, o poder imperial aparece como imagem terrestre da monarquia divina. Manifestação visível de Deus sobre a terra, verdadeira teofania, o “piíssimo” imperador, “bem-amado de Deus”, se sente responsável diante d’Ele pela salvação de seus súditos e não apenas pelo bem-estar temporal dos mesmos; sente-se ele chamado a guiar o gênero humano para a verdadeira religião que ele proclama e ensina (DANIÉLOU & MARROU, 1966, p. 254)

Giovanna Entringer (2009, p. 02) assinala que a tentativa de unificar as diferentes comunidades cristãs, em torno de um mesmo sistema doutrinal e dogmático, não foi uma incumbência fácil de realizar, uma vez que, dessas contendas emergiram infinidades de doutrinas que amiúde entravam em conflito. Os grupos se diferenciavam em suas inclinações teóricas, pois aqueles que não concordavam eram tidos como falsos profetas e hereges. Tais cismas estavam presentes no meio cristão mesmo na época de Paulo de Tarso que exortava aos seus

irmãos, em nome do Senhor Jesus Cristo: Guardai a concórdia uns com os outros, de sorte que não haja divisões entre vós; sede estreitamente unidos no

mesmo espírito e no mesmo modo de pensar [...]. Dito isto, não posso louvar-vos: nossas assembleias, longe de vos levar a melhor, vos prejudicam. Em primeiro lugar, ousou dizer que, quando vos reuni em assembleia, há entre vós cisões, e, em parte, o creio. É preciso que haja divisões entre vós, a fim de que se tornem manifestos entre vós àqueles que são aprovados (*I Coríntios* 1: 10-11 e 11:18-19).

Tais embates eram decorrentes da inexistência de uma autoridade eclesiástica suficientemente poderosa e capaz de impor uma resolução final para as frequentes contendas (ENTRINGER, 2009, p. 02). Por esse motivo, tal autoridade paulatinamente atribuída ao imperador, que interferia a fim de constituir uma unidade político-religiosa o que outorgaria, por um lado, o *status* de ortodoxo a um grupo específico e levaria para as margens da ilegalidade todos os outros, por outro lado, uma unidade entre poder político romano e cristão.

Ao longo da Antiguidade Tardia alguns imperadores romanos postularam uma relação privilegiada com a divindade cristã. A política religiosa desenvolvida por Constâncio II apoiava uma política eclesiástica de cunho ariano para estabelecer estas estruturas simbólicas. 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, p. 99).

Para Brown (1972, 24), o Império Romano foi uma vasta sociedade em movimento. E para Norberto Luiz Guarinello (2015, p. 17) o império “representava um mosaico de povos com línguas, tradições, costumes e religiões diferentes, cuja unidade centraliza-se, política e simbolicamente, na figura do imperador”. Sendo organizado por complexos e heterogêneos elementos articuladores de inúmeras redes de poderes que conectavam “as várias cidades, povos e etnias numa totalidade tensa” (GUARINELLO, 2015, p. 17; HOPKINS, 1981, p. 262). Para Maier foram desenvolvidas, ao longo do IV século, novas relações entre a política imperial e as comunidades cristãs, de modo que

em princípio se desenvolvia na Igreja como disputa teológica e conflito interno, terminava repercutindo na política interna do Império. Certamente, o cristianismo poderia atuar como fator de unidade no Império e como apoio

do absolutismo imperial, porém do mesmo modo poderia converter-se em um elemento de desagregação. Quando a Igreja se dividiu nas grandes controvérsias teológicas da época, esta divisão penetrou também no campo político, ameaçando provocar a guerra civil (MAIER, 1980, p. 42-43).

Para Eliane Coutrot, as crenças religiosas, expressas em dogmas e doutrinas, representam sistemas sociais com grande força política. Elas são dotadas de organização e possuem múltiplos traços sociais e políticos regimentados pelos governantes. Assim, Coutrot ressalta que os sistemas religiosos são dotados de posições políticas e “não se limitam às ciências do sagrado e aos fins últimos do homem. Toda a vida elas pregaram uma moral individual e coletiva a ser aplicada [...] tornando-se um dever de consciência para os fiéis se submeterem a elas” (COUTROT, 2003, p. 334).

Silva ressalta que o poder político-religioso erigido pelo imperador Constâncio II pode ser caracterizado como uma *realeza sagrada*, pois o mesmo apresentava-se como *taumaturgo* e *Sumo Pontifex Maximus*, que possuía enquanto fundamentos místicos

1^a) Aquilo que poderíamos definir como *teologia política*, ou seja, a concepção de que o regime político (no caso, a monarquia) reproduz em alguma medida o que ocorre nas esferas celestes ou foi dado a conhecer aos homens por intermédios das potestades sobrenaturais e que a legitimidade do rei para governar é de origem sobrenatural; 2^a) a ação do soberano em face do sagrado, o seu direito de intervir em assuntos religiosos ao mesmo tempo em que se incumbe das tarefas ordinárias de defesa e da justiça; 3^o) a existência de todo um repertório de atributos visíveis e invisíveis que expresse a inserção do soberano no mundo divino. Com isso, o rei surge como um polo radiador de sacralidade, uma hierofania que organiza todas as demais hierofanias (SILVA, 2015, p. 115).

Ressaltamos que os debates trinitários outorgavam tipos de sacralidade que eram vinculados às estruturas do poder político, o que possibilitava ao regente imperial ambicionar a transcendentalidade em meios cristãos. Assim, tal associação desencadeou entre os clérigos ingentes lutas para ocupar tais cargos de liderança simbólica que estariam ligados à potência do Estado, que agia com o uso da força e, até mesmo, “um culto a ela com o intuito de salvaguardar a ordem frente ao caos” (SILVA, 2000, p. 191). Neste sentido, Keith Hopkins (1981, p. 232) afirma que o poder político e a legitimidade do imperador não se apoiam somente nas imposições do exército, mas também nas crenças dos homens que entendiam serem seus poderes sagrados e emanados de Deus.

Nossa narrativa parte do entendimento que havia, nesse contexto, vínculos entre as políticas imperiais e as narrativas eclesiásticas sistematizadoras de doutrinas e dogmas que tanto organizavam quanto associavam os padrões de condutas cristãos aos elementos que outorgava uma única legitimidade, que não deixou de ser sagrada com o advento do cristianismo, ao imperador romano. Para tal labor, Constâncio II apoiava a Tríade ariana tanto frente às lutas político-eclesiásticas que intencionavam a formatação de uma só ortodoxia, quanto para estabelecer essa associação simbólica entre o poder sagrado do imperador e as doutrinas, nesse caso a Trindade,⁹⁸ cristãs. Isso tudo visando consolidar uma ordem sócio religiosa romana, que seria possível, entendemos assim, com a miríade de cristianismos existentes.

María José Hidalgo de la Vega defende que toda narrativa que proporciona propriedades propagandísticas subsume uma doutrina que é de certo modo “coerente com uma filosofia política. Esta ideologia concerne ao poder monárquico, na organização político-institucional e, enfim, a sua organização social e econômica” (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 20).

Quando analisamos a imagem do imperador Constâncio II, elaborada nos discursos cristãos (arianos e nicenos), deparamo-nos com uma imagem política constituída por explicações que propunham uma naturalidade, presumida na tradição judaico-cristã, da legitimidade do poder imperial. Essas teorias trinitárias estabelecem estruturas conectivas entre o passado bíblico e as imagens sagradas do imperador.

Entretanto, entendemos que tanto a imagem política quanto o passado bíblico são polimorfos, ou seja, produzem sentidos e identidades múltiplas. Dessa forma, sabendo que a controvérsia também era um exercício de retórica, os bispos arianos e nicenos disputavam para ter o poder de especificar os parâmetros que determinariam as maneiras ortodoxas com as quais cada cristão deveria se apropriar do passado evangélico para dirigir suas comunidades (ANNOVILLE & MONJOU, 2008, p. 34).

Deste modo, defendemos que havia memórias nos grupos cristãos, mas não a memória dos grupos cristãos. Os debates em torno da divindade, ou não, de Cristo objetivam deliberar e institucionalizar essa memória, que agiria como uma fronteira entre os adeptos de tal memória monumentalizada e oficializada e outros que seriam colocados de fora e tachados como heréticos. Tais embates definiram um conjunto de conteúdo do passado que constituiria uma unidade de compreensão, suas interpretações formariam o que Aleida Assmann chama de

⁹⁸ Em nossa pesquisa vamos utilizar o termo Trindade, entretanto, nosso objeto é a relação política, religiosa, histórica e sócio-cultural da institucionalização da relação entre Deus (Pai) e o Filho (Cristo).

“memória funcional” e, por consequência, todos os outros comporiam uma “memória cumulativa”, ou seja, descontínuos, desautorizados e disfuncionais aos interesses ortodoxos (ASSMANN, 2011, p. 151-153).

Alba López assinala que a religião foi considerada no Império tardo-antigo como um componente que transcendia a vida público-religiosa, um elemento de legitimidade das ações governamentais (ALBA LÓPEZ, 2011, p. 120-127). Assim, sabemos que Roma nunca havia aderido a um exclusivismo em matéria de religião, até a ascensão do cristianismo que foi progressivamente se tornando

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, p. 93).

As transformações ocorridas no Império Romano no decurso da Antiguidade Tardia contribuíram para a reelaboração das bases políticas pelas quais o poder monárquico estabeleceu-se. 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 do imperador Constâncio II se fundamentava mais por seu

horizonte extra constitucional, relacionado com a especial natureza dele e suas virtudes morais: seu carisma, em definitivo, mais que pela via institucional do poder delegado a ele. A divinização (*apoteosis*) do *basileus* apoiada em imagens como as do *rei-pastor* que vela por seu rebanho, ou do *pater patriae* portador de todos os bens [...]. Esta dimensão sacralizada da pessoa do *basiléus* o converte no reflexo da divindade dentro do universo humano (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 54).

Desenvolveu-se uma concepção de que o imperador era a própria "lei encarnada" (*nomos empsychos*), o que potencializou os seus poderes, que tinham as bases em determinações vindas dos deuses pagãos ou do Deus cristão (SILVA, 2015, p. 34). Instituído, portanto, uma imagem sagrada ao imperador a partir de associações de sua imagem com a

dos ritos sagrados que se realizam em sua honra, a retórica laudatória e a similitude dos atributos de deus e do rei – como a onisciência, a justiça, a onipresença – todo isso têm como origem a 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 homens ordinários e os deuses (HOPKINS, 1978, p. 232).

Para Guarinello, “o culto à figura do imperador não deixou de ser o fulcro simbólico da identidade do Império” na Antiguidade Tardia, todavia, tornando-se senhor do culto cristão, o *Pontifex Maximus*, associando-se a Deus (GUARINELLO, 2015, p. 18). Assim, o regente imperial se transformou no único representante na *orbis terrarum* do novo Deus romano. E, desse modo, não cedendo à ascensão do cristianismo, no entanto “o instrumentaliza para sacralizar a si próprio, recriando a unidade imperial sobre novas bases, reconstruindo uma identidade, [...] que se reforçava por seu caráter sagrado e se torna cada vez mais intolerante e ortodoxo” (GUARINELLO, 2015, p. 18).

No governo de Constâncio II era praticamente impossível separar o poder secular, do imperador, e o poder religioso, dos bispos. Os líderes da igreja se acoplavam as ações sacerdotais às da burocracia imperial (SILVA, 2004, p. 03). Logo, as narrativas de caráter eclesiástico defendiam um tipo específico de poder, que tornava o soberano romano 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, p. 17).

Hidalgo de la Vega (1995, p. 55) assinala que frequentemente aliou-se o imperador a aspectos progressivamente mais “extraconstitucionais e metahistóricos”, o que outorgava ao imperador espaços privilegiados de ações políticas, que eram sempre associadas aos desejos das divindades.

2.4 – IMPERADOR CONSTÂNCIO II E OS DEBATES TRINITÁRIOS

No século IV, em específico no governo do imperador Constâncio II, houve um intenso processo de centralização que buscava instituir o controle sobre os diferentes, e até antagônicos, sistemas de orientações religiosos cristãos (arianos e nicenos) decorrentes das destoantes experiências cristãs. Estes eram constituídos por agentes que afirmavam ter relações privilegiadas com a divindade e, desse modo, outorgavam poderes que poderiam ser utilizados para promover tanto concórdia quanto discórdia a partir das elaborações de doutrinas e dogmas que agiriam na organização político-religiosa do Império Romano (SILVA, 2015, TEJA, 1999, RAPP, 2005).

Durante a primeira metade do IV século, os bispos iniciaram um processo de sistematização e unificação das relações de caráter sagradas dos crentes com a divindade

cristã. Tal procedimento detinha dois fitos principais: primeiro, a afirmação de uma ortodoxia suficientemente legítima perante todas as comunidades; segundo, a constituição de um único sistema político-religioso que se adequasse ao então estado de relação com a política-religiosa do Império Romano.

Tais movimentos desencadearam uma série de celeumas dentre os bispos representantes máximos de suas comunidades, divergindo sobre algumas questões, dentre elas a natureza da autoridade imperial sobre os cristãos. Assim, deixa-se claro que não havia discordância em relação à legitimidade do poder do soberano romano, mas somente sobre as influências desse poder, pois não havia desacordo de que era o imperador romano

a garantia de que, pela sua intervenção providencial, o caos e a desordem e a profanação jamais triunfariam no interior do *orbis romanorum* [...] forjada sob o auspício de que um soberano sagrado, que organiza o cosmo e repele as forças da destruição postas em movimento pela ação dos malefícios (SILVA, 2015, p. 310).

Pierre Bourdieu (2013, p. 69) assinala que os sistemas religiosos contribuem para a manutenção e para a legitimação da ordem política. Ele estabelece mecanismos que naturalizam as estruturas políticas e os combates simbólicos os colocando como a expressão do desejo dos auspícios celestes, o que afastava as tentativas de subversão dessa ordem estabelecida. Assim, torna-se necessária a instituição de uma cultura de lembranças conectivas, mas “para o estabelecimento da cultura é a instituição desses “lembretes” [...]. O ritual religioso tem sido um instrumento decisivo desse processo de “rememoração”. Repetidas vezes “torna presente” aos que nele tomam parte” (BERGER, 1985, p. 53). Ou seja, as discordâncias cristãs em relação à forma de relação com seu Deus eram muito prejudiciais não somente à sua afirmação enquanto instituição, mas também ao Império que tinha que expressar claramente os poderes imperiais.

Na sociedade romana do século IV, a religião buscava instituir estruturas simbólicas que encadeassem ordem social como análoga à universal, assim “ir contra a ordem da sociedade é sempre arriscar-se a mergulhar na anomia. Ir contra a ordem da sociedade como legitimada religiosamente é, todavia, aliar-se às forças da escuridão” (BERGER, 1985, p. 52), que seria reprimida severamente pelo poder imperial. Dentre as práticas dessa coerção imperial estava o exílio dos cismáticos considerados heréticos, no entanto tal prática não lograva muito êxito, pois favorecia a propagação de ideias as quais se desejava combater (ESCRIBANO PEÑA, 2003, p. 183).

As políticas eclesiásticas construídas pelos grupos clericais no decurso da Antiguidade

Tardia estabeleciam sistemática monopolização da palavra que deliberava a ordem discursiva dos sermões eclesiásticos e estavam vinculadas por interesses e estratégias políticas que, por sua vez, buscavam ancorar os oscilantes edifícios de ordem político-religiosa. Não constituíam somente esforços ou atitudes individuais e isoladas, mas contrapunham-se a outras propostas políticas, arquitetadas em outras “teias culturais”, fundamentadas em diferentes tipos de “regimes de memória”.

O governo do imperador Constâncio II intensificou o apoio aos cristãos arianos moderados que tinham o encargo de homogeneizar as contrastantes expressões políticas e religiosas presentes nos discursos trinitários.⁹⁹ O poder imperial estabeleceu, nesse contexto, intenso controle sobre as construções de doutrinas e dogmas. Isso lhe possibilitaria delimitar, por “um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpus de proposições, consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definição de quem quer ou pode servir-se dele, [...] o que pode ser dito de verdadeiro sobre alguma coisa” (FOUCAULT, 1996, p. 30-31).

Peter Ludwig Berger defende, em seu livro *O Dossel Sagrado*, que as religiões são historicamente instrumentos de legitimação e constituição de teias de significados que legitimam uma certa realidade social. Para Berger, “a religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas” (BERGER, 1985, p. 45).

Durante o IV século, especificamente ao longo do governo do imperador Constâncio II, temos um crescente acirramento e centralização das fronteiras do sagrado que é então, muitas vezes, monopolizado por indivíduos legitimados pelo *comitatus*. O que desencadeou uma série de medidas para redefinir os espaços da *religio* e da *superstitio* (SILVA, 2015). Quando conhecidos, o Império utilizaria o seu poder de coerção contra os grupos considerados heréticos. Tal ação “se manifestou na promulgação de leis contra os dissidentes e na aplicação de penalidades que iam desde multas e confisco de bens, até o exílio” (GONÇALVES, 2009, p. 12). Maria Victoria Escribano Peño afirma que

O exílio expressa uma relação de poder e é o referente do derrotado. Essa proposição se coaduna de modo inexorável com o exílio dos heréticos, dado que nem uma religião como a cristã fez da vitória sobre as demais seu

⁹⁹ Esses clérigos defendiam que Cristo fosse *homoiosios* a Deus, que era semelhante (*homoî*) em substancia/essência (*ousia*) a Deus. Que possuía algumas características paternas, mas que não era igual ao Deus Pai, pois somente este era ingênito. Tal credo foi ratificado no Concílio de Constantinopla em 381 (SPINELLI, 2002, p. 241).

distintivo. O século IV é um mundo cruzado por exílios forçados. De todos, os mais numerosos foram os movidos por motivos religiosos, em particular, os heréticos. Paradoxalmente o triunfo do cristianismo depois da perseguição, com a conversão de Constantino, no trouxe a paz a Igreja, mas coincidiu com a multiplicação de controvérsias e cismas no seio da comunidade cristã [...] um período de debate entre os cristãos (ESCRIBANO PEÑA, 2004, p. 255)

O sistema político-religioso no *Dominato* organizou todo um ritual simbólico que atribuía uma *uirtus* (ou uma *maiestas*) ao soberano que o elevou ao *status* de *nomos empsychos* (lei encarnada) e a *mimesis* terrestre da divindade (TEJA, 1999). Daí o que o “imperador faz no seu reino é o que o *logos* faz no mundo: funda, cria, organiza, governa, protege e dirige. Como ele, o imperador é salvador, providente e governador” (ROSA, 2008, p. 13).

O sistema religioso romano contribuía para a produção de sentidos, a imposição dos princípios de orientação organizados em padrões de conduta, e, por fim, eliminar os possíveis opositores reforçando as capacidades místicas do “*basileus* de unificar o que está disperso, de iluminar a escuridão, de estabelecer a ordem no caos, em suma, conferir uma *identidade* de si próprio e ao conjunto da sociedade romana” (SILVA, 2015, p. 39).

A sociologia da religião desenvolvida por Berger auxilia-nos a refletir sobre os pontos sobre os quais se poderia instituir a legitimidade, em nosso caso a legitimidade sagrada do imperador romano perante os cristãos, que ao longo do IV século ressignificaram suas maneiras de experienciar as manifestações do poder imperial. Ou seja, temos com o *Dominato* um momento singular já que houve a necessidade de se reestruturar a natureza da autoridade imperial e centralizar, ou pelo menos a tentativa de se fazer isso, todo Império em uma só religião. Para Berger, a melhor maneira de se resolver o problema da legitimação é interpretar

A ordem institucional de modo a ocultar o mais possível o seu caráter de coisa *construída*. Que aquilo que foi formado *ex nihilo* surja como a manifestação de alguma coisa que existe desde o começo dos tempos, ou ao menos desde o começo do grupo. Que as pessoas esqueçam que esta ordem foi estabelecida por homens e que, continua dependendo do seu consentimento. Que acreditem que, executando os programas institucionais que lhes foram impostos, limitam-se a realizar a realizar as mais profundas aspirações de se ser e a se porem em harmonia com a ordem fundamental do universo (BERGER, 1985, p. 46).

Defendemos que os debates trinitários possuíam como objetivo instituir essa naturalidade entre poder secular e religioso. Pois, na medida em que se institua a

consustancialidade ou não de Cristo em relação a Deus também estava-se ordenando toda uma teia de significados e ressignificantes que agiriam como (re)estruturadores simbólicos e fundadores de unidades simbólicas neste Império Romano cada vez mais cristão.

2.5 - HILÁRIO DE POITIERS E A POLÍTICA-RELIGIOSA DO IMPERADOR CONSTÂNCIO II

Temos como *topos* na historiografia que analisa os escritos de Hilário de Poitiers as seguintes questões: o mesmo sempre manifestou uma postura a favor daquela ratificada em 325 no Concílio de Niceia e, igualmente, posicionou-se contra a política-religiosa implementada pelo imperador Constâncio II. Pois bem, nosso trabalho destoa dessas duas posturas e objetiva lançar a possibilidade de se ter outros olhares, buscando compreender as ações do bispo de Poitiers enquanto partidário mais uma das vertentes cristãs que estavam em aberta concorrência para conquistar o monopólio da verdade cristã. Compreendemos que Hilário foi um dos agentes que tinham interesses político-religiosos que iam se reajustando de acordo com as conjunturas que o mesmo passava. Ou seja, defendemos que Hilário nem sempre teria sido niceno e contra a política do imperador Constâncio II.

Marcel Simon e André Benoit afirmam que um dos desafios que este cristianismo do IV século teve que enfrentar foi o de esclarecer e unificar as diferentes posturas que divergiam sobre o conceito de divindade cristã que afirmava a “multiplicidade das pessoas divinas segundo uma concepção monoteísta da divindade” (SIMON & BENOIT, 1987, p. 170).

Tal questão foi um dos objetos de debates no Concílio de Niceia, em 325, que deliberou uma estrita unicidade entre o Pai e o Filho (GIBBON, 1984, p.15). Por essa concepção, Cristo seria da mesma substância (*ousia*) de Deus, ou seja, *homoousio* (consustancial); de modo que não há nessa deliberação um claro argumento que demarcasse a individualidade das duas pessoas (MAGALHÃES, 2009, p. 94).¹⁰⁰ Porém, afirmamos que na postura trinitária de Hilário essa unidade absoluta não existia (MOINGT, 1969, p. 169), porquanto sua postura

Reconhece um só Deus, *de quem tudo procede*, e um só Senhor nosso Jesus,

¹⁰⁰ Uma outra questão que provocava uma certa confusão entre os bispos de língua grega e latina era os usos do termo “pessoa” atribuída às figuras da Trindade. Em grego, *pròsopon* podia significar uma realidade distinta, ao passo que a palavra latina *persona* vinha da arte dramática, na qual indicava, durante séculos, a “máscara” com que os atores cobriam o rosto, no palco, tendo a exprimir a ideia de que as três pessoas não eram mais do que manifestações sobrepostas de uma única individualidade (DONINI, 1988, p. 230-231).

*por meio do qual tudo procede, um por meio de quem tudo procede e outro por meio do qual se fez, a origem de todas as coisas, que está em um só, e a criação de tudo por meio de um só (Hilário. Adversus arrianos, IV, 06).*¹⁰¹

Como podemos perceber, para Hilário, o Filho não é por si mesmo, mas obtém do Pai seu poder e sua eternidade, sendo anterior ao tempo somente por filiação e não por ser “inascível, como se alguém pudesse duvidar de que Aquele de *quem foi gerado* por Aquele *por quem tudo existe*, exista sem ter recebido de ninguém aquilo que é” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 09, grifo nosso).¹⁰²

A postura de Hilário, tendo o *Adversus arrianos* como base, é mais mediadora do que essa ratificada em Niceia, porquanto entendemos que o mesmo não parte de uma concepção de absoluta unidade entre o Pai e o Filho, pois “confessa ao Pai eterno, que não tem nenhuma origem. Confessa a origem do Filho desde toda eternidade; não tem o ser a partir de um começo, mas de que não pode ter início; *no existe por si mesmo*” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 06). Mesmo defendendo o uso do termo *homoousio* para ajuizar essa unidade, o mesmo não compartilha do conceito de unidade dos nicenos. Pois, para o bispo de Poitiers havia uma distinção clara entre Deus, que era o único não nascido/ingênito, e o unigênito Filho, que recebe do Pai a eternidade por filiação.

O que tais debates nos revelam é um ingente debate que girava em torno do controle, do limite da representação cristã de Deus que teria Cristo como ícone elementar da presença e da ausência de Deus na terra. Isso fazendo uma análise a partir do conceito de representação moderna,¹⁰³ pois para os cristãos nicenos, Cristo era a absoluta presença de Deus e, em contrapartida, para os cristãos arianos, ele era somente um filho, mesmo sendo a mais sublime das criaturas (PRESTIGE, 1955, p. 137). Tais prerrogativas definiriam algumas questões, tais como a relação dos homens com Deus, o conceito de religião cristã e as características do poder/legitimidade imperial sobre os cristãos.

Nossa análise pontua o entendimento de que a postura político-religiosa de Hilário não estava de acordo com nenhuma das supracitadas, à medida que a mesma teria buscado um

¹⁰¹ “*Novit unum innascibilem Deum: novit et unum unigenitum Dei filium. Confitemur Patrem aeternum et ab origine liberum: confitemur et Filii originem ab aeterno: non ipsum ab initio, sed a ininitiabili: non per se ipsum, sed a eo, qui a nemine semper est, natum ab aeterno, nativitatem videlicet ex paterna aeternitate sumentem*” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 06).

¹⁰² “*solum se Patrem innascibilem cognovisse: tamquam hinc quisquam possit ambigere, eum, ex quo ille, genitus sit per quem omnia sunt, ed quod ipse est*” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 09).

¹⁰³ Estamos nos referindo ao conceito de representação a partir de sua tipificação clássica, qual seja, a presença de algo ausente. Especialmente teorizado por Carlo Ginzburg (2001) no seu capítulo “*Representação: a palavra, a ideia, a coisa*” do livro *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*; e Roger Chartier (2002) no capítulo “O mundo como representação”, do livro *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*.

caminho alternativo. Sabemos que a Gália em que viveu o bispo era um espaço de fronteira do Império e, portanto, de amiúdes invasões de outros povos o que pôde ter desenvolvido em Hilário uma predisposição sócio-política de sempre buscar de um modo ou de outro a concórdia e a conciliação. Outro fator que influi em nossas conjecturas são as experiências que o mesmo vivenciou em exílio que lhe teriam proporcionado maior compressão de quantas vertentes divergentes o arianismo possuía, consciência essa que Hilário não tinha no Ocidente (DORMAGEN, 1864, p. 05). O que poderia lhe ter ensejado a buscar (re)estabelecer uma ponte, uma concórdia entre as divergentes posturas político-clericais.

Ao analisarmos conjunturalmente as ações de Hilário com relação ao momento político-religioso que passava, percebemos a impossibilidade de delinear uma única postura político-religiosa a suas ações e suas propostas; por isso, consideramos que as mesmas foram se adequando aos diferentes momentos políticos que o bispo de Poitiers vivenciava, ou seja, antes, durante e *pós*-exílio no Sínodo de Béziers em 356.

Antes e durante seu exílio na Frígia, no Oriente Médio, Hilário tentou realizar aproximações políticas com o imperador Constâncio II. Mesmo na obra *Adversus arrianos* o autor demonstra uma postura de mediação e aproximação, ao combater somente os bispos arianos mais radicais, partidários da doutrina trinitária do Presbítero Ário. Assim, avaliamos que Hilário não tinha uma posição extrema, pois ao escrever a obra *In Constantium* (*Contra o imperador Constâncio II*), na qual o imperador é equiparado ao anticristo, o bispo foi entendido como extremamente contrário à política religiosa desse imperador.

Contudo, entendemos que tais leituras são apressadas e descontextualizadas, porquanto um olhar mais demorado aos meandros políticos e espaço-temporais em que a obra foi propagada revelaria que apenas tardiamente esse escrito apareceu no cenário político-religioso. Jerônimo (*De Viris Illustribus*. III 100) defende que isso se deu tão somente com a morte do próprio imperador Constâncio II e com claras indicações da vitória dos nicenos (SIMONETTI, 2002, p. 676; DOIGNON, 1988, p. 102). Sabemos que acusações de tal nível a um imperador, mesmo nesse período, não seriam toleradas e caracterizaria um *crimen laesae maiestatis* (crime de lesa majestade).¹⁰⁴

Sabemos que o bispo Hilário escreveu três livros referentes ao imperador Constâncio

¹⁰⁴ “Estes poderiam ser de dois tipos: os ordinários, que se abria com uma denúncia pública, e os extraordinários, instruídos de *ex officio*, ainda que normalmente necessitava de uma denúncia precisa [...]. Os processos por crime de lesa majestade se instruía *ex officio*, isto é, por iniciativa da própria administração romana, normalmente a instancias de altos magistrados ou oficiais públicos [...] o fato jurídico que tipificava o crime de lesa majestade compreendia qualquer ação realizada contra a pessoa do imperador ou a *Res publica* (MORENO RESANO, 2010, p. 78).

II. O primeiro foi escrito em sua defesa antes do exílio, *Primeiro livro ao imperador Constâncio II (Liber prior na Constantium Augustum)*. Desse documento só nos chegou uma carta coletiva, que segundo a tradição é do Concílio de Sárdica (343), endereçada ao imperador, alertando-o dos acontecimentos deste encontro e as possibilidades de cismas futuros. No mesmo texto, Hilário descreve os acontecimentos do sínodo de Milão (355) (MORESCHINI & NORELLI 2000, p. 325-326; SIMONETTI, 1978). Ainda neste livro do bispo de *Pictaviium*

parece ter pertencido um proêmio, no qual são narrados os acontecimentos de que Hilário tomou parte, a começar do sínodo de Arles de 353. Seguem-se então constituindo um segundo núcleo de documento histórico, os fragmentos relativos ao Concílio de Rímíni e Selêucia e aos fatos que imediatamente o precederam (359-360) [...]. Seguem-se, por fim, constituído como que um terceiro núcleo, três trechos que dizem respeito ao bispo ariano Germínio de Sírmio: são os mais tardios e remontam a 366-367 (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 325).

Os outros dois escritos são constituídos por duas cartas elaboradas no final do exílio. Na segunda delas, *Liber secundus ad Constantium Augustum*, o bispo Hilário deixa claro o papel de árbitro do imperador nos negócios eclesiásticos. Era ainda um bispo influente na região da Aquitânia, pois afirma em suas cartas que, mesmo em exílio, permanece bispo de Poitiers, porquanto além de não perder o poder sobre sua sede, que, segundo Sulpício Severo (*Chroniques*, II, 39, 07) não recebeu nomeação de outro bispo, permaneceu

em comunhão com todas as igrejas e bispos da Gália e, ao longo de meu exílio, tenho continuado como tal administrando a comunhão através de meus presbíteros. E é que, em verdade, estou exilado não por haver cometido um crime, mas por culpa de uma facção e por causa das falsas notícias do sínodo [de Béziers] levadas e ti, devoto imperador, os têm transmitido de meus atos criminais que não tenho cometido. Tenho um testemunho de não pouco peso: tu César e muito religioso senhor Juliano, quem tem visto as injustiças que estes maliciosos caluniadores têm investido sobre mim. É certo que estão em cartas enviadas a vossa Piedade, porém estão nelas as muitas evidências das falsidades que me imputam. E autor e iniciador de todos estes fatos [Saturnino de Arles] se encontra nesta cidade [Constantinopla]. Deixa-me demonstrar, ó Augusto, que tudo o que tem posto em vosso conhecimento e em vosso César é falso (...). Reconhece a fé que há muito, ótimo e religiosíssimo imperador, desejas ouvir dos bispos e não ouves (Hilário. *Liber II Ad Constantium*, 02-4).

Tal artifício retórico de se colocar como se estivesse em comunhão com outros bispos

galos não confere com o ocorrido, pois se houvesse não tinha sido mandado a exílio. E não sendo concedida tal petição, Hilário escreve em Constantinopla ou mais provável em sua volta, (ver mapa II) que não tinha sido autorizada oficialmente, a Gália em 360/361 (LADARIA, 2006, p. 10) um violento livro, *Contra Constantum imperatorem*, no qual “nos informa das manobras fraudulentas empreendidas pelas autoridades imperiais contra os defensores da ortodoxia e, como exemplo, dos acontecimentos do Concílio de Selêucia de 359” (MORESCHINI & NORELLI, 2000, p. 326; SMULDERS, 1944; Ladaria, 1989). E neste livro expressa sua aversão à política-religiosa implementada pelos agentes imperiais:

Eu grito em tua face, Constâncio, o que teria declarado a Nero, o que Décio e Maximiano teriam ouvido de minha boca: tu combates contra Deus, tu te desembestas contra a Igreja, tu persegues os santos os pregadores do Cristo, tu esmagas a religião, tirano não mais em matéria profana, mais em matéria religiosa. [...] tu te passas falsamente por cristão, tu que és o novo inimigo de Cristo; precursor do Anticristo. [...] tu inventas fórmulas de fé [...] tu substituis os bons bispos pelos maus. [...] tu superas o diabo e persegues sem martirizar (Hilário. *In Constatium*. 06).

Silva (2003, p. 231), em seu artigo “Constâncio II, o Anticristo: Hilário de Poitiers e a Construção da imagem imperial”, versa sobre os ataques que o bispo gaulês dirigiu a Constâncio II, o estigmatizando como filho e anjo de satã, vinculando as ações do imperador ao cumprimento da profecia evangélica anunciada por Cristo, segundo a qual haveria no futuro um tempo de renúncia da verdadeira doutrina em prol dos ensinamentos difundidos pelos falsos apóstolos.

Tais considerações de Silva são incontestáveis diante das afirmações da própria fonte, no entanto, optamos por analisá-la contextualmente, já que assim podemos compreender que Hilário defendera, antes do exílio (em 356), uma proposta próxima da ratificada em Niceia, da qual não participou e que, em determinado momento do exílio, ele vislumbrou a possibilidade de estabelecer vínculos entre a teoria definida em Niceia, em 325, e a Tríade afirmada no Concílio de Constantinopla, em 381, a fim de mediar uma concórdia político-religiosa entre os clérigos e, assim, eleger um grupo predominante (ortodoxo) entre as dois maiores grupos cristãos do mundo romano naquele momento, os arianos e os nicenos. Ao final do exílio, por volta de dezembro de 361, voltou a defender as doutrinas de Niceia, porquanto o imperador Constâncio II já morrera,¹⁰⁵ e essa proposta despontava como vencedora, surgindo daí o libelo

¹⁰⁵ (Jerônimo *De Viris Illustribus*. III 100).

Contra Constâncio. E além disso é

possível e mesmo provável que o texto do livro *Contra Constâncio* foi conhecido por um círculo de amigos, ou pelo menos algumas partes deles, antes de dezembro de 361. Mas a redação definitiva – que permite dizer que o livro está escrito – só seria intervinda após 3 novembro 361, data da morte de Constâncio (ROCHER, 1987, p. 30-31).

Assim, fica claro que a postura do bispo gaulês era pautada em estratégias político-religiosas que não tinham somente suas crenças como parâmetro de ação como alguns autores, como Ladaria e Almudena López, deixam transparecer. Sulpício Severo nos fornece um exemplo disto. Segundo esse, após a morte de Constâncio II (361), Hilário

Convocou numerosos concílios na Gália e nos quais quase todos os bispos se retratavam publicamente do erro que havia cometido, condenaram as disposições de Rimini devolvendo a fé da igreja sua forma primogênita (Sulpício Severo. *Chroniques*, 2, 45, 3).

Entendemos que uma das questões que mais dificultam o entendimento dessa contenda é a dificuldade de análise criticamente do conceito de heresia que foi, durante a Antiguidade Tardia, utilizado como estratégia de estigmatização atribuída pelo grupo de maior poder em diferentes momentos das disputas. Logo, a vitória de um sobre o outro se relacionava muito mais à determinada distribuição ou redistribuição de poder no meio da comunidade cristã, do que à uma suposta superioridade ontológica do seu argumento ou a uma fidelidade diante da revelação divina (SILVA, 2001, p. 100).

Nesse caminho, é fundamental balizarmos que as decisões tomadas nos diversos concílios e sínodos não possuíam um caráter estritamente religioso, pois entendemos que o imperador Constâncio II, que buscava a unidade religiosa do Império dos cristãos romanotardios, entendia que essas disputas eclesiásticas definiam os padrões de condutas político-religiosos dos romanos e, nesse bojo, também as características da sua própria legitimidade e poder. Para ser mais claro, compreendemos que as concorrências eclesiásticas afirmariam uma específica identidade romano-cristã e uma legitimidade e sacralidade imperial, e que tudo isso seria feito pelo gerenciamento/ressignificação de elementos do passado bíblico associados e organizados nos moldes de uma tradição greco-romana.

Capítulo III

IDENTIDADES E (RE)CRIAÇÕES DE SENTIDOS: HILÁRIO E A CONSTITUIÇÃO DE UMA UNIDADE POLÍTICO-DOCTRINAL NO IMPÉRIO ROMANO DO OCIDENTE

*I. Deus, Pater ingennite,
Et Fili unigennite,
Quos trinitatis unitas
Sancto connectit Spiritu:*

*VI. Gloria tibi, Trinitas,
Aequalis una Deitas
Et ante omnia saecula,
Et nunc et in perpetuum.*

(Hilário. *Matutinae Laudes.*,
Feria Secunda. 1, 6).

*I. Ó Deus, ingênito Pai,
E unigênito Filho
Que, com o Espírito Santo
Sois um só no mesmo brilho:*

*VI. Glória Te damos, Trindade
Que és uma só Divindade,
Antes de todos os séculos
E por toda a eternidade.*

(Hilário. *Matutinae Laudes:*
Feria Secunda. 1, 6).

3.1 – HILÁRIO E AS IMAGENS POLÍTICO-RELIGIOSAS DO IMPERADOR CONSTÂNCIO II: UM AUTORRETRATO EM ANÁLISE

No presente tópico objetivamos, em primeiro momento, delinear como a figura de Hilário tem sido apresentada e aproximada ao credo niceno; depois, em uma segunda ocasião, rastreamos como o bispo de Poitiers tentou se aproximar do imperador Constâncio II. O que nos interessa aqui é revelar sua tentativa de aproximação com o Império, algo bastante distinto daquilo que autores como, por exemplo, Ladaria e Alba López têm admitido. A meta central neste momento é repensar a figura política do bispo *pictaviense* tanto em relação às medidas deliberadas pelo imperador Constâncio II, quanto à sua inserção como representante máximo do credo niceno no Ocidente. Deste modo, nossa abordagem está frontalmente disposta tanto às tentativas de encerrar todas as posturas de Hilário estritamente como niceno, quanto às outras que afirmam que sua atitude sempre foi de ferrenha oposição e nunca de cooperação frente à política imperial de Constâncio II. Avaliamos que esses dois exames podem auxiliar-nos a construir um tipo de autorretrato que desconstitua a imagem de um Hilário enquanto figura político-religiosa inexpugnável, coerente e anti-diplomática e apresentar uma mais, digamos, “diplomática”.

As ações e reações do bispo Hilário estiveram diretamente entrelaçadas ao evento de seu exílio em 356 e foi em decorrência disto que escreveu o *Adversus arrianos*, as cartas endereçadas ao imperador e os libelos sinodais referentes aos ocorridos em assembleias orientais. Nesse sentido, observa-se que a tensão no meio eclesiástico ocidental aumentou substancialmente após Constâncio II assumir a administração de todo o Império e, como sabemos, iniciar um processo de apoio à unificação político-doutrinária que provocaria, em contrapartida, a reivindicação da *libertas ecclesiae*, por parte dos partidários do credo niceno (ALBA LÓPEZ, 2011, p. 82).

Uma vez que o imperador pôs seu apoio à causa dos arianos, os bispos nicenos, dentre eles Atanásio de Alexandria e, em um certo momento, Hilário de Poitiers, iniciam uma ingente luta para tentar separar os poderes do Império e da igreja. No entanto, há de se refletir que se no período de Constantino os nicenos estavam a se beneficiar do apoio do imperador e assim não cogitavam a separação, agora, com Constâncio II, que se autoproclamava *episcopus episcoporum*, e a política ariana, essa independência se tornou o objetivo máximo das aspirações nicenas. E para tanto, a historiografia tem afirmado que se no Oriente Atanásio foi o âncora deste levante, no Ocidente defendem ter sido Hilário de Poitiers o maior baluarte

dessa vertente nicena independentista (ALBA LÓPEZ, 2013, p. 29; BORCHARDT, 1966, p. VII).

Não defendemos tal postura historiográfica e entendemos ser uma generalização pouco crítica e talvez própria de uma das tantas propostas de unificação dos cristianismos. No entanto, é obvio que não se pode negar ter sido Hilário um árduo opositor dos bispos arianos na Gália.

A partir do contra-argumento de autores como Ladaria e Alba López nossa abordagem ambiciona disponibilizar um novo olhar sobre os confrontos político-religiosos realizados pelo bispo de Poitiers. Tal perspectiva se defronta com a postura de Ladaria (1989, p. 17) para quem “o nome de Hilário vai ser ligado indissolivelmente ao de Atanásio, na luta antiariana”. Entendemos que tal aproximação seja um expediente político para associar o bispo de Poitiers a uma identidade cristã que iria se tornar vencedora. Nesse mesmo caminho, Alba López (2011, p. 160) defende que a postura de Hilário “contrasta de maneira evidente com o modelo ideológico proposto por Eusébio de Cesárea com respeito ao papel desempenhado pelo monarca no seio da igreja”. Também não compartilhamos totalmente dessa postura, haja vista que ela é por demais generalista e por defendermos que a maior obra de Hilário, o *Adversus arrianos*, também seja um tratado político, cuja proposta permitiria uma legitimidade específica ao imperador romano.

Em suma, compreendemos que o maior problema desses dois entendimentos é que tomam o libelo *In Constantium* como a representação máxima das posturas de Hilário; no entanto, entendemos que não seja bem assim, pois houve tentativas de negociação, de aproximação e, até mesmo de orientar o imperador dos ocorridos religiosos. Percebemos que o *Liber II Ad Constantium* e o *Adversus arrianos* fornecem subsídios suficientes para podermos afirmar que Hilário não foi totalmente inflexível e nem mesmo tão niceno assim, pelo menos no momento de produção desses escritos. Defendemos que o *Adversus arrianos*, em especial, seja um tratado político-doutrinal, uma vez que o bispo gaulês organizou toda uma ordem celestial, que remetia à própria organização, à simbolização e aos atributos da potestade do próprio imperador.

Equilíbrio religioso e unidade política eram fatores que, ao longo da primeira metade do IV século, estavam intrinsecamente indissociáveis e a energia dispensada por um imperador romano, neste caso Constâncio II, interferindo-se amiúde em assuntos religiosos evidencia-nos que tais debates, sobre a consubstancialidade ou não de Cristo, não interfeririam somente na organização interna da igreja cristã, mas também no império.

Defendemos que a partir do momento em que o imperador Constantino conferiu liberdade de culto e sucessivas benesses aos cristãos, esses passaram a ter obrigações com a unidade simbólica do Império. Entendemos que com Constâncio II essa obrigatoriedade aumentou e, prova disso, são os sucessivos sínodos e concílios ocorridos no Ocidente sobre a tutela dos bispos Saturnino de Arles, Ursácio de Singidunum e Valente de Mursa que, representando os anseios imperiais, aspiravam estabelecer uma unicidade dentre os grupos cristãos que ali se divergiam. E sobre esse trabalho dos bispos arianos, Hilário nos informa que “já por quase todas as províncias do Império Romano muitas igrejas estão infectadas pela peste desta pregação” (Hilário. *Adversus arrianos*, VI, 1) e continua:

Com impiedade, a Galácia nutriu muitas para a profissão ímpia de um só Deus.¹⁰⁶ Alexandria difundiu por quase toda o orbe da terra a doutrina dos dois deuses que ela mesma nega,¹⁰⁷ que ela nega falsamente. Panónia defende,¹⁰⁸ de modo pestífero, ter Jesus Cristo nascido de Maria (Hilário. *Adversus arrianos*, VII, 03).¹⁰⁹

No entanto, não podemos entender que em um primeiro momento Hilário tenha se posicionado como se tivesse perdido a disputa pelo apoio do imperador Constâncio II, pois em uma carta o bispo nos revela uma nítida tentativa de se aproximar do regente; foi na ocasião do sínodo em Constantinopla (360):

Eu devo falar com você palavras que conduzem a paz do leste ao oeste junto com a honra do reino e sua própria fé. Eu devo falar com eles sobre assuntos públicos, com um sínodo dividido, com um caso de corte notório (Hilário. *Liber II Ad Constantium*, 10).

Nessa referência não encontramos qualquer menção a tão ferrenha oposição de Hilário, ao contrário, parece ser um bispo preocupado com a paz no Império e na igreja, buscando orientar seu regente político e tentando o conduzir a tomar as decisões corretas que o levassem a honrar o Império e sua própria fé. Interessante é que tal postura de Hilário tem sido negligenciada ou esquecida por parte da historiografia especializada em seus escritos, porém, entendemos que a mesma apresenta um Hilário de seu tempo, muito mais ligado e interativo com o poder imperial e eclesiástico do período em que viveu. Deste modo, a

¹⁰⁶ “Provavelmente refere-se a Marcelo de Ancira” (LADARIA, 1986, p. 303).

¹⁰⁷ Segundo Ladaria, está se referindo aqui a Ário (LADARIA, 1986, p. 303).

¹⁰⁸ Refere-se aqui a Fortino, bispo de Sirmio (LADARIA, 1986, p. 302).

¹⁰⁹ “Impie multos ad unius Deo professionem Galatia nutrit. Male in totum pene orbem quos negat duos deos Alexandria protulit. Pestifere natum Iesum Christum ex Maria Pannonia defendit” (Hilário. *Adversus arrianos*, VII, 03).

tentativa de aproximação do imperador Constâncio II, por parte de Hilário, tem sido interpretada como um ato de inocência. Como podemos observar por parte de Alba López para quem

A ingenuidade do bispo de Poitiers é evidente: Hilário estava convencido de que Saturnino de Arles estava transmitido ao imperador um relato errôneo do sucedido e que através de mentiras e enganos, o mesmo [...] tem buscado sua ruína. [...]. O que Hilário não sabia é que o acontecido em Béziers e de seu exílio era Constâncio o único responsável (ALBA LÓPEZ, 2011, p. 220)

Posturas como essa têm dominado a análise dos escritos e a imagem de Hilário, porfiarmos frontalmente contra essa postura, em especial por sua insistente afirmação de unicidade atemporal do sujeito do discurso. Essa abordagem e a de Ladaria não têm apresentado as disputas político-doutrinárias como um livre processo de concorrência pelo poder de ditar qual a verdade cristã, como algo que estava em aberta disputa, que não havia aqueles verdadeiros mandatários da mensagem de Cristo se defendendo contra os maus hereges deturpadores da perfeita fé. Porém, asseveramos que todos eram participantes de algum modo do movimento que, nascido como muitas outras seitas judaicas, veio a ser chamado de cristianismo e que dantes deste momento os cristãos não haviam vivenciado tanta tensão externa e interna para se estabelecer como uma unidade centralizadora.

Defronte às supracitadas posturas, afirmamos que o *Adversus arrianos* de Hilário de Poitiers possa também ser entendido como um tratado político-doutrinal, porquanto o mesmo foi elaborado para tentar solucionar o maior problema de seu período, ou seja, a unidade entre Império e igreja. O vínculo entre essa obra e a política imperial tem sido negligenciado pela historiografia ou apresentado de modo insatisfatório, todavia defendemos que a unidade política cristã ordenada por meio de uma divindade hierarquicamente estática, como era a proposta ariana, seria bem distinta daquela outra disposta pelos nicenos em que Pai e Filho formavam uma unidade absoluta. Logo, tais debates eram concorrentes tanto para formar uma só identidade cristã, quanto para organizar elementos que substanciariam a unidade político-religiosa do Império.

Teja (1999, p. 76) afirma que o bispo na Antiguidade Tardia se apresentava como uma figura herdeira da política do mundo clássico greco-romano. Sabendo disto, não entendemos porque o bispo de Poitiers seria exceção. Sabemos, pois, que sua imagem foi construída também neste interim de negociação e sucessivas tentativas de cooptar o maior número de apoiadores ao que defendia, isso por duas frentes: com seus iguais, outros bispos, e com o

poder imperial, que era quem, neste momento, chancelava o que se definiria como ortodoxo ou não.

Deste modo, defendemos que foi nesse sentido que Hilário escreveu ao imperador Constâncio II uma carta, que até mesmo se assemelha a um panegírico; nela, o bispo roga uma audiência com o objetivo de desmascarar seu concorrente Saturnino de Arles. Vejamos trechos em que Hilário adjectiva o imperador, chamado *a posteriori* “de o anticristo” pelo mesmo bispo:

Meu mais devoto imperador [...] tu és bondoso e religioso [...] a graça de vossa presença [...] devoto imperador [...] meu mais cortês imperador [...]. Ó antigo, melhor e mais religioso imperador [...]. Como lhe admiro, lorde Constâncio, como um homem abençoado pela religião [...]. Ainda imploro a você nessa cortês e franca audiência [...]. Não tanto para minha graça eu imploro uma audiência, mas pela sua graça e pela da Igreja de Deus [...]. Escute, eu imploro, o que a Bíblia diz de Cristo, não o que ele prega, Abram seus ouvidos para o que eu tenho a dizer sobre as escrituras (Hilário. *Liber II Ad Constantium*, 1, 2, 3, 4, 8, 10).

Não entendemos, de modo algum, que tais palavras são de um bispo ingênuo, como afirma Alba López, mas de um hábil negociador religioso que vivenciava a religião ao modo romano, à medida que a mesma estava intrinsecamente associada à política imperial. Em total contraste à postura supracitada, Hilário talvez sabendo que Constâncio havia morrido, escreve aos bispos gauleses

O combate de agora nos opõe a um perseguidor que nos engana, a um inimigo que nos bajula, a Constâncio, o Anticristo: ele não nos chicoteia as costas, mas nos acaricia o ventre, ele não proscree nossa vida, mas nos enriquece por nossa morte; ele não nos impura por meio da prisão em direção à liberdade, mas nos invade o coração; ele não nos corta a cabeça com sua espada, mas nos mata a alma por seu ouro; ele não ameaça com a fogueira em público, mas acende a *geena* privadamente (Hilário. *In Constatium*. 05),

Nessa citação podemos perceber que havia no meio clerical um claro enriquecimento e que Hilário desenvolve a partir dos usos de memórias de martírios de outrora uma dura crítica ao imperador. Tal contraponto não objetiva por destruir ou negar o valor da resistência de Hilário frente aos arianos mais radicais ou até mesmo ao imperador, mas somente enfatizar sua postura de um intelectual sagaz, um mediador e hábil negociador político que foi. Mas

iluminemos novamente o contraponto que está na carta enviada a Constantinopla a Constâncio II:

Que o sínodo que agora assume a luta sobre a fé, que seja bom o suficiente para ouvir algumas de minhas palavras sobre o evangelho e deixe-me falar com você sobre as palavras de Jesus Cristo meu Senhor, que padre exilado sou eu (Hilário. *Liber II Ad Constantium*, 8).

Sabemos que entre os anos de 358 a 361, cristãos arianos moderados e os nicenos eram os grupos de maior representatividade no meio cristão e estavam no ápice desta concorrência.¹¹⁰ Todos os grupos ditos arianos eram fortemente confrontados pelo bispo alexandrino Atanásio, entretanto Hilário defende em seu *De Synodis* que se poderia chegar a uma fórmula consensual entre arianos moderados e nicenos. Assim sendo, Guillou (1968, p. 44) afirma que “Hilário se situa na junção dessas duas posições”.

Tal afirmação pode ser analisada no *Adversus arrianos* aonde sua proposta inova ainda mais, não sendo, no nosso entender, totalmente compatível com nenhum desses grupos eclesiais, pois afirma que “o “unigênito Filho de Deus não é inascível” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 15),¹¹¹ algo que o credo niceno não postulava, mas, conjecturamos, que os arianos moderados poderiam aceitar perfeitamente. Todavia, Hilário também afirma que há “um Deus nascido de Deus” (Hilário. *Adversus arrianos*, II, 20),¹¹² algo com que nenhum ariano, mesmo moderado, concordaria. Portanto, defendemos que a estratégia de Hilário era pontuar elementos concordantes entre as propostas divergentes para tentar uni-las em uma unidade crível de concórdia por todos eles.

3.2 – HILÁRIO DE POITEIRS E ÁRIO: UMA (RE)CRIAÇÃO DE SENTIDOS A CONTRAPELO

O que a presente dissertação está propondo é um novo olhar sobre a aparente linearidade das posturas político-eclesiais do bispo Hilário de Poitiers, analisando suas disputas político-doutrinárias frente a seus dois maiores opositores:¹¹³ o presbítero Ário e, em certo momento, o imperador Constâncio II. Assim, se no primeiro tópico deste capítulo nos atermos às aproximações e aos afastamentos de Hilário em relação ao imperador e nos

¹¹⁰ Interessante notar que dentre os nicenos pouco sabemos sobre suas subdivisões, mas entre os cristãos arianos a historiografia nos apresenta inúmeros grupos divergentes.

¹¹¹ “*unigenitus filius Dei: non innascibilis*” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 15).

¹¹² “*Deus qui a Deo natus est*” (Hilário. *Adversus arrianos*, II, 20).

¹¹³ Obvio que nem um destes dois foram opositores de Hilário, mas somente o bispo os utilizou como figuras validativas de suas posturas político-religiosas.

ativemos aos usos da figura/narrativa do presbítero egípcio Ário, agora nossa atenção está voltada para o uso do termo consubstancial que, com efeito, identificava a identidade dos bispos nicenos, a qual tradicionalmente Hilário tem sido vinculado.

No presente tópico objetivamos analisar, em primeiro momento, o caráter político-doutrinário da teoria trinitária elaborada pelo presbítero Ário, suas nuances, sua imagem estereotipada pelos seus concorrentes. Em segundo lugar, fazemos uma crítica interna à narrativa de Hilário que estava endereçada a refutar a carta de Ário. E, neste mesmo sentido, em um terceiro momento, nos atemos sobre algumas proposições da carta de Ário refutada por Hilário. Estes três pontos pretendem evidenciar o enfeixamento entre este novo modo de vivenciar as experiências judaico-cristãs e o estabelecimento de uma identidade cristã estabelecida para estar em harmonia com a política do Império Romano.

Todavia, *a priori*, Meslin (1967, p. 31), em seu importante livro *Les Ariens d'Occident 355-430*, nos alerta que se deve partir de uma refinada análise quando se propõe examinar os debates trinitários no Ocidente, pois, maiormente, o que está prosperando são imputações, pouco imparciais, a todos aqueles que se opuseram ao credo nicenos, como sendo arianos. Como exemplo de outra postura, Meslin nos informa que os eusebianos¹¹⁴ mantinham distância tanto dos nicenos que defendiam um compartilhamento de substância entre o Pai e o Filho, quanto dos arianos que fazendo do Filho uma criatura ontologicamente inferior o subordinavam totalmente ao Pai (MESLIN, 1967, p. 30).

Importante notar também previamente que a intertextualidade da narrativa de Hilário é organizada em camadas. Em um primeiro plano, sempre aparece sua fala como se estivesse havendo um diálogo; ao seu lado, na primeira pessoa do plural, aparece o “nós” dos textos bíblicos, os quais o bispo coordena, elencando todas as falas; à sua frente, em terceira pessoa do singular, aparecem “eles”, “as heresias”, em especial “os arianos”, como sendo os enganadores, deturpadores da verdadeira ordem bíblica e vigente, as quais ele só expõe e representa. Tal arte literária proveio, com efeito, de uma formação embebida nos cânones da retórica clássica.

Outro fator imprescindível da escrita do bispo gaulês é a estrutura de sua narrativa que se compôs em quatro extratos argumentativos: no primeiro, Hilário apresenta os argumentos de Ário; no segundo, o bispo analisa os usos bíblicos realizados pelo presbítero; no terceiro, apresenta as efetivas partes da bíblia que Ário utiliza e, por fim, refuta essas mesmas partes. O

¹¹⁴ Grupo vinculado a postura de Eusébio de Nicomédia, sua postura definia que o Filho era de substância similar ao Pai (*homoiosios*). Tal credo foi deliberado no Sínodo de Remini (358) (DURVAL, 1968, 56).

que tudo isso nos revela é, além de uma estrutura de debate oratório, um uso insistente de recursos do passado, primeiro do Antigo Testamento e depois a partir do Novo Testamento.

O clérigo alexandrino 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, p. 27; CAMPLANI, 2010, p. 247). Morechini e Norelli (2000, p. 44-48) conjecturam o nascimento de Ário por volta de 260 na Líbia, mas para Miguel Spinelli (2002, p. 241) seu nascimento teria ocorrido em 280. Ordenado por Aquila, bispo de Alexandria antecessor de Alexandre, como presbítero

em 314, Alexandre pouco depois de se tornar bispo o liberou para pregar na igreja de Baucalis, um distrito próximo ao Grade Porto (...). Ário era um (...) famoso orador, ou talvez fosse melhor dizer cantor, já que tinha o hábito de transformar sua teologia em poesia e cantá-la para seus congregados extasiados. Segundo o bispo, este seu talento para a imaginação fértil e a música acabou sendo uma parte de problema. Recentemente Ário tinha escrito um poema longo clamado *Thalia – O Banquete* – num compasso rítmico usado nas baladas populares. O povo já cantava a música em todo o Mediterrâneo oriental. As canções populares, como os grãos e as notícias, viajavam por mar (RUBENSTEIN, 2001, p. 77).

Sobre os escritos do presbítero Ário, Paul Johnson afirma que em 333, o imperador Constantino ordenou que qualquer escrito de Ário que fosse encontrado deveria ser imediatamente lançado às chamas “a fim de que não reste dele qualquer recordação (...) [e] se alguém for pego ocultando um livro de Ário e não o trouxer de pronto para fora e queimá-lo, a penalidade será a morte; o criminoso deverá sofrer sua punição imediatamente após condenação” (JOHNSON, 2001, p. 109). Como fica evidente, os escritos de Ário passaram pelo que os romanos chamavam de *damnatio memoriae*, ou seja, tentou-se apagar sua memória, queimando seus escritos considerados heréticos (SIMONETTI, 2002, p. 150).

Atualmente os estudos de Ário se baseiam quase exclusivamente nos fragmentos contrapostos em livros de seus adversários. Como exemplo da força dos escritos de Ário podemos citar sua carta, escrita e enviada ao seu bispo Alexandre de Alexandria, a qual Hilário de Poitiers cita duas vezes no *Adversus arrianos* a contestando por meios dos textos bíblicos. O que tal atitude do bispo nos leva a concluir é que suas posturas não dispensariam energia por demais para contestar algo que fosse tão insignificante. Não, a doutrina de Ário foi sim um elemento de fundamental valor para que Hilário pudesse a contrapor enfeixando

de tal modo sua proposta político-religiosa. Observa-se logo abaixo pelo ânimo do bispo *pictaviense* em contestar, que não poderia se tratar de algo tão errôneo. Citemos:

Quem não percebe os escorregadios rodeios do caminho da serpente, ou não reconhece, nas contorções tortuosas, os nós das víboras, que encerram a força poderosa de uma boca cheia de veneno no estreito círculo de um corpo enrodilhado? Logo que todos se estendam e se soltem, se mostrará todo o veneno da cabeça oculta. Apresentam-nos em primeiro lugar os nomes de verdade, a fim de introduzirem o vírus da falsidade. Na boca está o bem, para que o mal do coração se insinue (Hilário. *Adversus arrianos*, VI, 07).¹¹⁵

No trecho supracitado o bispo gaulês lança mão de artifícios da tradição bíblica bastante tradicionais como o uso da cobra com seu veneno, a qual engana e oculta a verdade, remetendo, com efeito, ao livro de Gênesis e ao encano de Eva pela serpente. Mas, habilidosamente Hilário remete tal passagem à proposta de Ário; algo que ele faria também com Constâncio II quando o equipararia ora ao filho ou anjo de Satã, ora como o anticristo presente na epístola de João (4, 1-6) (SILVA, 2003, p. 231).

Sobre a manifestação doutrinária de Ário o que sabemos é que a mesma só ganhou notoriedade quando assumiu a igreja de Baucális. Simon & Benoit (1987, p. 171) assinalam que a doutrina de Ário se baseava na reflexão sobre Deus, que seria o único criador e todos os seres estavam condicionados impreterivelmente à ordem de criação. Assim, Cristo também seria uma criatura, pois tempo “houvera em que não existia e em que Deus não era Pai”. Para Ário, a Tríade cristã possuía um “particular”. Segundo ele, a mônada divina, sozinha e fechada em si mesma, criara o *Logos*, criatura perfeita, mas que estava bem abaixo daquele; por sua vez, o *Logos-Filho* criara outra criatura perfeita, o Espírito Santo (SIMON & BENOIT, 1987, p. 171). Tal postura o levou a ser condenado duas vezes, primeiro em um Sínodo em Alexandria (320/321) e depois no Concílio de Niceia (325).

No debate sobre consubstancialidade, a postura do Presbítero de Baucális era de que Deus e Cristo eram pessoas distintas em relação à natureza. “Admitia, desse modo, a existência da Trindade, porém composta de pessoas diferentes quanto à natureza e à substância, e em cujo interior estabeleciam-se nexos de criação” (SIMON & BENOIT, 1987, 171). Essa postura de Ário possuía matizes anteriores, como exemplo, se sabe da afirmação feita por Orígenes de que Cristo possuía uma divindade secundária (WILLIAMS, 2010, p.

¹¹⁵ Quis non his sentiat lúbricos serpenteia viae flexus, vel tortuosis spiris nodos vipéreos non intelligat, quibus venenati oris principais potestas collecto inflexi corporis orbe concluditur? Sed extensis omnibus atque absolutis, totum occultati capitis vírus patebit. Ingeruntur unim nobis primum nomina veritatis, ut vírus falsitatis introeat. Bonum in ore est, ur de corde malum subeat (Hilário. *Adversus arrianos*, VI, 07).

157).

Quando nos debruçamos sobre o conteúdo da carta de Ário e a refutação feita por Hilário percebemos fortes indícios de que o presbítero de Baucális compreendia o mundo por meio de uma forte organização em categorias hierárquicas. Exemplo disso é como expressa em sua concepção da Tríade cristã uma divisão assaz organizada e fixa. Destarte, defendemos que quando o Presbítero apresenta “Pai, Filho e Espírito Santo”, ele também está expondo uma estrutura político-religiosa estratificada, que coordenaria toda a organização mental, social e política daquele Império que estava a se tornar cada vez mais cristão. No livro quarto, Hilário afirma que Ário construía sua proposta trinitária do seguinte modo:

Conhecemos um único Deus, único incriado, único eterno, único sem princípio, único verdadeiro, único imortal, único bom, único poderoso, que cria, ordena e dispõe todas as coisas, inalterável, imortal, justo e inteiramente bom. Deus da lei, dos profetas e do novo Testamento [...] Por isso são três as pessoas: o Pai, o Filho e Espírito Santo. Certamente, Deus é a causa de todas as coisas, absolutamente único sem começo (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 12-13).¹¹⁶

Para Ário, a Trindade e o mundo cristão deveriam possuir organizações hierárquicas, que seriam análogas também à *Orbis Romanorum*. Seu regime de memória objetivava gerar sentidos que proovessem orientação a naturalizar um *modus vivendi* baseado na hierarquia eclesiástica e imperial. Podemos entender, com base nesse sistema de orientação, que o regime de memória ariano realizava uma leitura bíblica margeada por suportes de orientação fixos, cujo escopo imagético definido pelo Presbítero previa a hierarquização dos seres divinos. Assim, o presbítero afirma que em relação a Cristo.

*Deus Ihe é superior como seu Deus, pois existe antes dele. Se as palavras “dele” (Rm 11, 36). “do seio” (Sl 109, 03) e “saí dele e vim” (Jo 16,28) se entendem como se fosse parte de sua única substância ou como uma prolação que se estende, o Pai, segundo eles, seria composto, divisível,¹¹⁷ mutável e corpóreo e segundo suas próprias palavras, o Deus incorpóreo suportaria as consequências de sua corporeidade (Hilário. *Adversus**

¹¹⁶ Novimus unum Deum, solum infectum, solum sempiternum, solum sine initio, solum verum, solum immortalitatem habentem, solum optimum, solum potentem, omnium creatorem, ordinatorem et dispositorem inconvertibilem, immutabilem, iustum et optimum legis et prophetarum et novi Testamenti [...]. Quapropter três substantiae (ὁμοούσιος) sunt Pater, Filius, Spiritus sanctus. Et quidem Deus causa est omnium, omnino sine initio solitarius (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 12-13).

¹¹⁷ É importante notar que a digitalização do escrito de Hilário os textos bíblicos e a carta de Ário são destacados com o estilo itálico, algo certamente feito muito posteriormente, mas que, pela intensa intertextualidade da narrativa do bispo, denota uma preocupação em deixar claro o que era realmente defendido por Hilário.

arrianos, IV, 13).¹¹⁸

Para Hilário, o presbítero alexandrino induzia os ouvintes “usurpando o testemunho das palavras divinas depois de haver adulterado seu sentido, e a propósito delas dizem falsamente aproveitando da ignorância humana” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 14).¹¹⁹ Dessa forma, Hilário se propõe a refutar utilizando “a autoridade das mesmas palavras divinas, e tratando cada um dos temas” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 14).¹²⁰ Reside aqui uma batalha narrativa em que o vencedor monopolizaria a interpretação e conquistaria o poder de determinar o verdadeiro e o falso entendimento dos textos bíblicos.

Compreendemos que a proposta de Hilário estava direcionada a negar as sugestões dos arianos mais radicais¹²¹ e a redimensionar a teoria trinitária construída pelos arianos moderados. Em seu quarto livro, encontramos evidências dessa proposta conciliatória. Assim, ao receber a crítica de que Cristo não era Deus, Hilário responde:

A Igreja o abomina, o rejeita, condena. Reconhece um só Deus, *de quem tudo procede*, e um só Senhor Jesus Cristo, *por meio do qual tudo foi feito* (1 Cor 8, 6). Um de quem procede, Um por meio do quem tudo foi feito, a origem de todas as coisas, que está em um só, a criação de tudo, por meio de uno só. Naquele que é Um, de quem tudo procede, reconhece, o poder da inascibilidade; no que é Um, por meio de quem tudo foi feito, venera o poder, em não difere do Criador (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 6).¹²²

Dessa maneira, Hilário definia Cristo como um Deus que tudo fez e, assim, negava o argumento de Ário de que Cristo seria uma simples criatura com dotes especiais, mas ao mesmo tempo a teoria do bispo *pictaviense* não advém do radicalismo atanasiano, que afirma que Cristo é um Deus exatamente como o Pai (CORBELLINI, 1997). Assim, o regime de memória hilariano é tecido tanto por elementos provenientes da teoria ariana – a mais

¹¹⁸ Principatur autem ei, ut pote Deus eius, cum sit ante ipsum. Si enim quod *ex ipso*, et quod *ex útero*, et quod *ex patre exivi et vini*, velut partem eius unius substantiae et quasi prolationem extendens intelligitur; compositus erit Pater, et divisibilis, et convertibilis, et corpus secundum illos, et, quantum in ipsis est, consequentia corporis sustinens sine corpore Deus (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 13).

¹¹⁹ ad cuius confirmationem corrupto intelligentiae sensu, divinorum dictionum testimonia usurpant, et de his sub occasione humanae ignorantiae mentiuntur (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 14).

¹²⁰ ipsas illas divinorum dictionum auctoritates: et unimquodque eo ipso, de quo quaeritur, autore tractabimus (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 14).

¹²¹ O ariano radical seria aquele que entendia que Cristo era somente uma criatura, mesmo que a mais perfeita delas, postura essa que Ário defendia.

¹²² Ecclesia abominatur, respuit, dammat. Novit enim unum Deum ex quo omnia: novit et unum Dominum nostrum Iesum Christum per quem omnia, unum ex quo, et unum per quem; ab uno universorum originem, per unum conctorum creatuinem. In uno ex quo, auctoritatem auctore veneratur: cum ex quo et per quem, ad id quo creatur, in his quae creata sunt communis auctoritas sit (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 6).

moderada, chamada de eusebianos que defendiam o *homoiosio* - como da nicênic pró - *homoousio*.

Para Hilário, a teoria construída pelo Presbítero Ário baseava-se em três afirmações que negavam que o *Logos* fosse Deus: a unidade, que elenca um debate sobre a unidade e multiplicidade da divindade cristã, a eternidade, que leva a uma contenda sobre o tempo da natividade de Cristo, e a imutabilidade. Para Ário, Deus é um só, portanto Cristo não poderia ser Deus, porquanto não era eterno, pois não poderia haver dois coeternos e Cristo era mutável pelo fato de ter sido gerado.

Um dos pontos centrais dessa disputa sobre a consubstancialidade de Cristo girava em torno do clássico debate sobre unidade e multiplicidade. Percebemos que Hilário e Ário partem para construir suas propostas de concepções bastante distintas em relação a esses conceitos. Nesse sentido, Hilário acusava os arianos de não distinguirem os conceitos de unidade e unicidade,¹²³ ou seja, para o bispo, o fato de Deus possuir uma só natureza não implicava necessariamente que o mesmo fosse uma só pessoa. Assim, o bispo argumentava que

é o único, nascido do único. Além do Deus inascível não há outro Deus inascível, e além do Deus unigênito, não há um outro que também seja Deus unigênito. Cada um deles é único no atributo que lhe é próprio, isto é, em ser inascível e em ter no Pai a origem. De tal modo, um e outro são um só Deus, pois, entre o que é um e o que é um, isto é, o único nascido do único, não há uma segunda natureza diferente da eterna divindade (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 33).¹²⁴

Entretanto, os arianos se seguravam em uma concepção talvez mais próxima da judaica, já que a unicidade de Deus é indivisível, afirmavam que somente poderia haver um único Deus, pois Moisés, exortando aos Israelitas, dizia: “Ouve, Israel, o Senhor teu Deus é um” (Dt 6, 4).¹²⁵ E como contra-argumento Hilário afirmava que:

Conheces as palavras: *Ouve, Israel, o Senhor teu Deus é um só* (Dt 6, 4); mas quem dera que as conhecesses de maneira correta! Pergunto qual pensas

¹²³ “Se trata do que se estabelece entre *unio*, que indica unicidade de pessoas, e *unitas*, que se refere a unidade de natureza do Pai e do Filho. Afirma que em Deus há *unio* (*mónas*, em grego) equivale a não admitir a distinção de pessoas. Esta é a heresia de Sabélio, a *haeresis unionis*” (LADARIA, 1986, p. 188).

¹²⁴ est enim unus ab uno. Neque praeter innascibilem Deum innascibilis Deus alius est, neque praeter unigenitum Deum unigenitum Deus quisquam est. Uterque itaque unus et solus est, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. Ad sic uterque Deus unis est; cum inter unum et unum, id est, ex uno unum, divinitatis aeternae non sit secunda natura (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 33).

¹²⁵ “Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 15).

ser o sentido da palavra profética, pois diz o Salmo: *Deus, o teu Deus te ungiu* (Sl 44, 8). Distingue, para a compreensão do leitor, o ungiu e o que unge; distingue *te* de *teu* (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 35).¹²⁶

Com base no método dialogal, Hilário pauta-se em princípios bíblicos para configurar seus posicionamentos e reforçar suas críticas. Para o bispo, o Antigo Testamento testemunhava a existência de Cristo, não com forma humana, mas manifestando-se por meio de teofanias que professavam poderes/prodígios dignos somente a um Deus Filho que poderia ser visível aos homens, pois ninguém poderia ver o Deus Pai e continuar vivo (Êxodo, 33, 20). Neste mesmo sentido, o bispo gaulês ressalta que “ensinamos que Deus é um, porém não é uma só pessoa. Não o dividimos numa diversidade de deuses, mas também não professamos a distinção só pelos nomes. Demonstramos que existe Deus e Deus” (Hilário. *Adversus arrianos* V, 02).¹²⁷

Em contrapartida, Ário negava “que Deus esteja em Deus”, ou seja, que o Filho fosse *homo* (igual) ao Pai, que poderia existir múltiplas manifestações de um Deus ingênito, pois o próprio Deus afirmou: “Não há outro Deus além de mim” (Is, 45,14). Para Hilário, o Deus ingênito (*creatio ex nihilo*) poderia compartilhar com Deus unigênito (Cristo) sua inteira divindade sem se diminuir (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 42). E argumenta utilizando a autoridade do testemunho de Jeremias. Vejamos:

A Jeremias, que ensina isto mesmo quando disse: *Este é nosso Deus, e nenhum outro se porá em seu lugar. Encontro todo o caminho da ciência, e a deu a Jacó, seu servo, e a Israel, seu dileto. Depois disto tem aparecido sobre a terra e tem convivido entre os homens* (Bar 3, 36-38). Já antes havia dito: *É um homem, e quem o conhecerá?* (Jr 17, 9). Tens, portanto, um Deus visto na Terra, morando entre os homens. Pergunto então como pensas que se deve compreender estas palavras: *Ninguém jamais viu a Deus, a não ser o Filho unigênito que está no seio do Pai* (Jo 1, 18), quando Jeremias fala de um Deus que foi visto na terra e conviveu com os homens. Certamente o Pai é visível somente para o Filho. Quem é, então, aquele que foi visto e conviveu com os homens? É, sem dúvidas, o nosso Deus, visível como homem e Deus palpável (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 42).¹²⁸

¹²⁶ Tenes dictum: *Audi Israel, Dominus Deus tuus unis est*: atque utimam recte teneres. Sed secundum sensum tuum dicti prophetici quaero rationem. Ait enim in psalmis: *Unxit te, Deus, Deus tuus*. Dis cerne ad legentis intelligentiam unctum et ungentem: distingue *te* et *tuus* (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 35).

¹²⁷ et Deum unum non per unionem docentes, neque rursus ad diversitatis numerum dessecantes, neque contra tantum in nominibus confitentes; sed Deum et Deum, reposita et dilata adhum plenius quaestione, monstrantes (Hilário. *Adversus arrianos* V, 02).

¹²⁸ Ieremiam docentem, cum dicit: *hic Deus noster est, et non deputabitur alter ad eum. Qui invenit viam scientiae, et decit eam Iacob puero suo, et Israel dilecto suo. Post hoc super terram visus est, et inter homines conversatus est. Dixerat enim iam superius, Et homo est, et quis cognoscet eum?* Haves ergo Deus in terris

Reside nessa parte um elemento validativo importante do regime de memória hilariano: a partir dos testemunhos de Jeremias e de Baruch, o bispo salienta de que modo Deus pode ser visto sob um aspecto e manter-se, ao mesmo tempo, invisível sob outro. Para Ferreira, quando Hilário confronta

os dois textos aparentemente contraditórios, demonstra facilmente que “Deus” não significa o mesmo num e noutro. Num, trata-se do Pai; e ninguém o pode ver. Noutro, do Filho; e foi visto na terra. E, portanto, o Filho é Deus [...]. E aí têm os arianos todos os elementos do silogismo: Deus foi visto; o Deus visto não é o Pai, mas o Verbo; logo, este é Deus por natureza (FERREIRA, 1995, p. 68).

A estratégia exegética de Hilário é situar no seu regime de memória, por meio das conexões dos testemunhos, o entendimento de que Cristo – Deus unigênito – atuava já no Antigo Testamento. E essas ações revelavam sua “verdadeira natureza”. Percebe-se nas afirmações de Hilário algo bastante característico desse período, “o desejo de ver a Deus, de estar frente a frente com o princípio gerador de tudo” (SILVA, 2015, p. 25). Para os arianos, Deus não poderia gerar outro ser único e imutável como ele. Assim Ário afirmava que:

Deus gerou um Filho unigênito antes de todos os séculos, por meio do qual criou os séculos e todas as coisas, nascido, não em aparência, mas em verdade, obediente à sua vontade, imutável e inalterável, criatura perfeita de Deus, porém não como uma das criaturas, feitas por Deus, porém não como as demais obras (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 12).¹²⁹

Estabelecendo uma divisão entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, Ário defende que há entre eles uma ordem hierárquica de poder e glória. Para o Presbítero alexandrino, o monoteísmo cristão centralizava-se em uma unidade monista. Deus é, nesse sentido, o princípio e a causa de tudo; a origem de todos os seres depende desse ser supremo.

Deve-se deixar claro que todos estes concorrentes grupos cristãos viventes na Antiguidade Tardia estavam de um modo ou de outro envolvidos em um tipo de disputa pelo poder de ressignificar o monoteísmo judaico, o atribuindo então uma característica

visum, et inter homines conversatum: et requiro quomodo intelligendum existimes, *Deum nemo vidit, nisi unigenitus filius, qui est in sinu Patris*; cum Ieremias Deum praedicet, qui et visus in terris est, et inter homines conversatus est? Pater certe non nisi soli Filio visibilis est. Quis ergo iste qui est visus et conversatus inter homines? Deus certe noster est, est visibilis in homine et contractabilis Deus (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 42).

¹²⁹ hunc Deum genuisse filium unigenitum ante omnia saecula, per quem et saeculum et omnia fecit: natum autem non putative, sed vere, obsecutum voluntati suae, immutabilem et inconvertibilem creaturam Dei perfectam, sed non sicuti unum creaturarum; facturam, sed non sicuti caeterae facturae (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 12).

especificamente cristã. Tinham como um dos seus motes a contenda sobre a unidade e a multiplicidade entre Deus e Cristo.

Para entendermos como essa disputa se desenvolveu nos apropriamos da teoria das formas, exposta no diálogo *Parmênides*, escrito por Platão e intitulado *O Um e o Múltiplo*.¹³⁰ No entanto, deixemos claro em que medida e objetivo o diálogo platônico pode auxiliar-nos. Sabemos que estes clérigos, de um modo ou de outro, tinham se apropriado dos debates intelectuais platônicos e estes, com efeito, foram aplicados de diferentes modos nas contendas trinitárias pelo bispo Hilário e o presbítero Ário. Para esse último, a Tríade cristã estaria centralizada em uma unidade simples (Deus), que era um ser absolutamente sem fronteiras nem partes, pois se a divindade de Deus fosse dividida com o Filho essas duas partes seriam limites do todo. Mas como defendia Ário

(Parmênides) - Se então ele não tem partes, não terá começo, nem fim, nem meio; por que essas divisões seriam partes dele.

(Aristóteles) - É justo.

- Ora, começo e fim são os limites de uma coisa.

- Incontestavelmente.

- O Um é, portanto, ilimitado; se não tem nem começo nem fim

- É ilimitado.

- Ele é então também sem figura; porque não participa nem do redondo nem do reto [...].

- Portanto o Um teria partes e seria múltiplo, se participasse de uma figura reta ou circular (Platão, 137 E).

Óbvio que nem Hilário, nem o presbítero abriam mão da unidade de Deus, mas para o bispo essa era uma unidade múltipla e para Ário uma unidade simples, pois defende que a divindade de Deus não poderia ter partes, porquanto estas seriam seu limite. Em suma, Deus não poderia criar um ser (*Gignesthai* é o verbo grego que significa nascer, tornar-se) igual a ele, pois se assim fizesse esse ser seria parte dele, a divisão do seu ser, e logo ele tornava-se imperfeito, pois divisível (SANTOS, 1958, p. 130). Mas para Hilário essa indivisibilidade não era afetada, pois a Tríade cristã possuía uma unidade de substância (*ousia*) e concomitantemente uma multiplicidade de manifestações. Do mesmo modo, o bispo argumentava que Cristo:

¹³⁰ Por longo tempo tem perdurado, como ainda perdura, a polêmica sobre o valor, o significado e a autenticidade de “*Parmênides*” [...]. Somente não resta dúvida de que ele foi escrito por Platão embora não todo de uma só vez. Também é indubitável que esse diálogo seja posterior à *República*, ao *Fedro* e ao *Banquete*, onde já havia esboço da teoria das formas, e anterior ao *Timeu*, ao *Político*, ao *Sofista* [...]. Cronologicamente, não há mais dúvida de que ele deve ter sido escrito no período que antecede a primeira visita de Platão à Sicília, quando entrou em contato mais direto com os pitagóricos, período que vai de 389 a 388 (SANTOS, 1958, p. 16).

é Deus que procede de Deus. [...]. Quando Israel ouve que, para si, Deus é um só e que não se põe a nenhum outro Deus no lugar do Filho de Deus para que seja Deus, o Pai Deus e o Filho Deus são Um, de modo absoluto, não pela unicidade de pessoas, mas pela unidade de substância, porque o profeta não permite que se considere o Deus Filho de Deus, como outro Deus, porque é Deus (Hilário. *Adversus arrianos*, IV 42).¹³¹

Para Hilário, o próprio nome “Verbo de Deus” já deveria ser suficiente para indicar sua consubstancialidade com o Pai. Pois quando Deus disse: “Façamos o homem a nossa imagem e semelhança” (Gn 1, 26), ele estava afirmando que o verbo era no princípio Deus (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 18). Para o bispo de Poitiers, o verbo de Deus é a imagem consubstancial de Deus (ÁVILA, 2004, p. 29).

O que estas duas maneiras de vivenciar e experienciar o cristianismo nos revela é o quanto era múltipla a religiosidade cristã neste momento. Os cristãos arianos e nicenos carregavam e expressavam modos outros de diálogos dentre os grupos cristãos, pagãos e judeus. Arianos e nicenos não representavam só distintas maneiras de ser cristão, mas diferentes modos de se apropriar da temporalidade, da cultura e dos elementos sócio-políticos que foram empregados na construção de diferentes, mas todas válidas, identidades cristãs. Fundamental se promulgar também que mesmo partindo de marcos simbólicos próximos, evidenciaram no IV século distintas e até contraditórias orientações político-religiosas.

3.2.1 – A POSIÇÃO DE HILÁRIO EM RELAÇÃO AO TERMO *HOMOOUSIO* DELIBERADO NO CONCÍLIO DE NICEIA

Podemos afirmar que um dos termos mais importantes que o Concílio de Niceia cunhou por meio de seus debates foi a palavra grega *ὁμοούσιος* (*homoousios*), que é proveniente da junção de duas outras, *ὁμός* (*homos*) que poderíamos traduzir por mesmo ou igual, e *οὐσία* (*ousía*) que significa essência ou substância, formando, portanto, o significado de mesma essência ou substância. Em latim sua correspondente é *consubstantialis* ou consubstancial em português. Sabemos que o bispo Hilário não participou desta reunião, no entanto, suas posturas político-doutrinárias são fortemente ligadas às deliberações deste Concílio. Logo, o que objetivamos neste momento é questionar tal vinculação e para tanto

¹³¹ Sed ex Deo Deus est [...]. Cum enim audit Israel, quod sibi Deus unis sit, et Filio Dei Deo non alter Deus deputetur, ut Deus sit; absolute pater Deus et filius Deus unum sunt, non unione personae, sed substantiae unitate: quia filio Dei Deo deputari ad alterum Deum non sinit profeta, quod Deus est (Hilário. *Adversus arrianos*, IV 42).

analisamos como o bispo de Poitiers se apropria do principal conceito que abaliza as posturas dos nicenos.

O termo *homoousio* aparece na fonte *Adversus arrianos* somente oito vezes e todas no livro IV em dois capítulos (4 e 6), anteriores à citação da carta do presbítero Ário. Na primeira, o bispo elenca três contestações sobre o “significado da palavra *homoousio*” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 04),¹³² porém não realiza uma fundamentada defesa do mesmo e só se empenha sobre a “denúncia na significação” do termo e não sobre o uso deste (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 06). Nos três momentos abaixo citados percebemos uma pesada contestação, feita pelos bispos arianos, mas somente uma leve defesa do mesmo. Vejamos:

Acrescentam que eles valem-se dessa palavra para dizer que o próprio Pai é o mesmo Filho e que, por sua infinidade, ele se estendeu até a virgem, assumindo dela o corpo e, neste corpo que assumiu, acrescentou a si mesmo o nome de Filho. É esta a primeira de suas falsidades sobre o *homoousio* (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 04).¹³³

Uma das primeiras críticas lançadas pelos arianos foi que o uso dessa palavra não distinguia claramente a pessoa do Pai e a do Filho e, portanto, se aproximava por demais do já anatematizado sabelianismo (MARTÓNEZ SIERRA, 1964, p. 60-61).¹³⁴ Do mesmo modo, ver-se-ia a necessidade tanto de distinguir o Pai e o Filho, quanto mantê-los unidos por algo que não poderia ser anterior a eles, mas alguma coisa que mostrasse suas coeternidades. Analisemos a segunda proporção:

A seguinte é a afirmação de que o nome *homoousios* significa que os dois têm em comum uma coisa anterior e diferente deles, que já existia antes, como substância ou *ousia* de uma matéria qualquer [...]. Reprovam por este motivo a profissão de fé do *homoousio*: porque esta expressão não distingue

¹³² eos verbi huius significationem, id est, unius substantiae, quod graece ὁμοούσιον dicitur (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 04).

¹³³ hoc sensu usurpare atque eloqui, tamquam ipse sit pater qui et filius, ex infinitate videlicet sua protensus, tamquam in Virginem, ex qua corpus assumens, sibi in eo corpore, quod assumpsit, filli nomen addiderit. Et haec quidem de homousio eorum falsitas prima est (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 04).

¹³⁴ Sabelianismo. De Sabélio sabemos que, por volta de 220, foi condenado em Roma por Calisto como expoente do monarquianismo patripassiano. [...]. Depois da condenação, ele mesmo ou seus discípulos difundiram na Líbia e no Egito a doutrina monarquiana e a desenvolveram em oposição à teologia do Logos de Orígenes e de sua escola [...]. Contra a doutrina de Orígenes, que afirmava três hipóteses distintas na Trindade, eles sustentavam que Pai, Filho e Espírito Santo constituem um único *prosopon* e uma só hipótese [...]. Por carência de documentação não podemos precisar a difusão e a duração do sabelianismo; é certo, no entanto, que representou grande obstáculo para os teólogos do Logos na II metade do século III e no início do IV (SIMONETTI, 2002, p. 1238 – 1239).

o Filho do Pai e mostra o Pai como sendo posterior à matéria que é comum a ele e ao filho (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 04).¹³⁵

O maior problema do uso deste termo era a substancialização da figura de Deus, sua materialização, ou, para ser mais claro, foi dando uma forma/presença concreta que era compartilhada com o Filho, porém, afirmavam os arianos, se Deus era Pai, então houve um tempo em que ele não o era e, portanto, mudou do não ser para o ser e sabemos que um Deus, do tipo monoteísta, não poderia sofrer variações.

Em terceiro lugar, também inventam outro motivo para rejeitarem o termo, pois, de acordo com o significado da palavra, julgam ter vindo o Filho da divisão da substância paterna, como se houvesse um corte, como uma coisa é dividida em duas partes. Dizendo ser da mesma natureza porque a parte separada do todo tem a mesma natureza daquilo de que foi separada. Mais em Deus não pode haver divisão, e, se assim fosse, se tornaria imperfeito, já que sua substância, pelo corte de outra porção, perderia sua perfeição (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 04).¹³⁶

No terceiro e último ponto desta primeira abordagem do referido termo, Hilário continua expondo os motivos de porquê os arianos negarem a utilização do termo. Mas, nesta etapa, basicamente, o bispo só resume as outras duas anteriores explicações e continua não fazendo nenhuma efetiva defesa do uso do termo. Em suma, a maior crítica que o uso deste recebeu foi sua vinculação com o sabelianismo. Assim, Hilário insiste respondendo que Cristo “recebe da paterna eternidade a natividade. Portanto, nossa fé nada tem a ver com a opinião da herética maldade” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 06).

No capítulo sexto temos talvez o momento mais intrigante do uso deste termo colocado em cena por Hilário ao afirmar que “o Filho subsiste como pessoa na substância em que foi gerado pelo Pai” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 06). O bispo não deixa claro qual substância seria essa, a mesma de Deus, como defendem os nicenos no Credo de Niceia ou

¹³⁵ Sequens illa est, quod affirmant id enuntiationem homousii significare, quod rei anteriores atque alterius communio sit duobus, et tamquam prior substantia vel usia materiae alicuius exstiterit [...]. Atque idcirco improbare se homousii aiunt confessionem, quod enuntiatio eius neque Filium a Padre distinguat, et posteriorem Patrem matéria, quae sibi cum filio sit communis, ostendat (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 04).

¹³⁶ Tertio quoque hanc impronando homousii causam comminiscuntur, quod secundum verbi huius significationem, ex divisione paternae substantiae esse Filium existimetur; tamquam desectus ex eo fuerit, ita ut in duos sit res una divisa; et ideo substantiae dicantur unius, quia portio desecta de toto, in natura ea si tunde desecta est: nec posse in Deum cadere divisionis passionem, quia et demutabilis erit, si imminutioni per divisionem fiat obnoxius: et imperfectus efficientur, perfectionis suae in portionem alteram decedente substantia (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 04).

outra completamente diferente, como defendia Ário, ou até mesmo uma semelhante, como os arianos moderados desejavam.

O que se pode afirmar é que o bispo Hilário deu uma nova interpretação a esse termo que estava mais adequada ao contexto e ao momento de fragmentação dos grupos cristãos no IV século. Hilário lança mão do termo latino *unigeniti Filii* o entendendo por meio da junção das palavras gregas *monos* com *gennão* que significam único gerado, mas devido à ambiguidade deste termo Hilário também poderia o ter compreendido pela derivação de *monós* com *genós* que traria o significado de único da espécie, único do seu tipo, pois para o bispo Cristo era o único Deus unigênito. Do mesmo modo, Hilário se apropria peculiarmente do termo grego *homoousio*, que poderia significar da mesma substância, mas também do mesmo tipo, da mesma espécie; o que poderia não fazer de Cristo um Deus totalmente igual ao Pai. Em suma, para o bispo de Poitiers a geração de Cristo não significava sua absoluta igualdade com o Pai, que era o único ingênito.

3.3 - TEMPORALIDADES E OS FIOS DA MEMÓRIA CRISTÃ: OS USOS DO ANTIGO E DO NOVO TESTAMENTO NA CONSTITUIÇÃO DE UMA IDENTIDADE CRISTÃ TARDIA

Em seu livro *Futuro passado contribuição à semântica dos tempos históricos*, o historiador alemão Reinhart Kosellek (2006, p. 314) afirma que o tempo histórico é produzido pela distância e gerado pela tensão entre o campo de experiência e o horizonte de expectativa. Pois bem, nós nos apropriamos de tal fórmula na medida em que ela nos pode auxiliar a refletir sobre a distância produzida pelos contrastantes usos cada vez mais intensificados de experiências judaico-cristãs e pelas tensões geradas pelos díspares horizontes de expectativas propostos em meios cristãos no IV século.

O ponto fulcral de tais temporalidades cristãs eram as disputas para ter o poder de (re)conceitualizar um monoteísmo tipicamente cristão, ou, para ser mais claro, (re)formular a identidade do Deus cristão/cristianizado e, por consequência, a identidade dos próprios cristão, o que culminaria, com efeito, numa padronização de particulares relações que os fiéis deveriam ter com o Império Romano. Assim, em âmbito cristão tais medidas foram intensificadas pelo apoio/licitude do Império Romano. O que provocou sucessivas tentativas de gerar sentido e orientação a partir de contrastantes afastamentos/aproximações de sua matriz judaica.

O que estes grupos cristãos conhecidos como nicenos e arianos nos apresentaram foram distintas possibilidades de se experienciar o passado judaico-cristão, de formar via isso,

identidades cristãs que, com efeito, produziam perspectivas, esperanças e prognósticos que respondiam mais aos anseios locais de cada troca cultural regionalizadas do que uma proposta de centralização generalizadora. Em suma, a meta de se construir um monoteísmo ao molde do próprio cristianismo do IV século era fruto de tensões já existentes, mas que, pelo dever de se tornar uma religião lícita dentro do Império Romano foram energizadas/intensificadas. E isso na prática foi objetivado por meio do estabelecimento de uma centralizadora unidade interna balizada por padrões de condutas normatizados por doutrinas e dogmas que possuíam suas legitimidades no campo do sagrado.

Cameron (2001, p. 164) nos informa que também na Antiguidade Tardia a religião pertencia ao domínio da cultura o que pressupunha uma certa visão de como organizar ou deveria se organizar o mundo. Sabemos que a religião romana era um fator fortemente ligado à vida política, às atividades de paz e guerra e à manutenção da concórdia, da *Pax Dei*. Deste modo, não há de se negar que o(s) cristianismo(s) deste momento seria/tornaria uma exceção à regra.

Nesse tocante, defendemos que o(s) cristianismo(s) não se tornou um desvio a toda tradição religiosa romana, tão logo veio a ser considerado lícito. Assim, acreditamos que não houve uma cristianização, mas cristianizações; além disso, essa cristianização se produziu por um processo de mão dupla, ou seja, cristianizou-se sendo “paganizado” (INGLEBERT, 2010, p. 09).¹³⁷ Neste sentido, Marrou (1980, p. 25) afirma que a identidade cristã tardia seria um tipo de *pseudomorfosis*, ou seja, um tipo de unidade móvel/múltipla, o que significa que mesmo passando por transformações em sua estrutura a mesma não sofreu bruscas alterações, porém sua forma primeira foi sendo, por um longo processo, (re)formulada senão por contínuas apropriações.

Diante de tudo isso, ao nos debruçarmos nesta pesquisa sobre o discurso religioso de Hilário de Poitiers, temos ficado frequentemente inquietados a refletir sobre duas questões principais: primeiro seriam as temporalidades que engendram e são engendradas por e na sua escrita; segundo seria como os frequentes usos da narrativa bíblica são plasmados em uma memória tida como oficial que instituía, por sua vez, uma específica identidade cristã tardia. Pois bem, essas duas questões culminam, com efeito, numa particular gestão cristã do tempo que estava também a serviço de organizar a unidade simbólica do poder imperial romano.

¹³⁷ Teja defende que os valores mais ricos do cristianismo da Antiguidade Tardia era sua variedade, haja vista a uniformidade anquilosante que se imporá posteriormente. Ainda nessa linha Teja cita a *História Eclesiástica* de Sozomeno que “assinala a variedade de ritos imperantes nas igrejas de sua época: “Pois não é possível encontrar em todas as igrejas as mesmas tradições, semelhantes em tudo, ainda que mantenham a mesma fé” ” (*História Eclesiástica*, VII, 19. *Apud*. TEJA, 1999, p. 77).

Para refletir como a gestão temporal é outorgadora de legitimidades, nos aproximamos de Marcel Detienne que, em seu livro *Mestres da verdade na Grécia arcaica*, assegura que a memória dos gregos “é uma onisciência de caráter divinatório [...]. Com sua memória, o poeta tem acesso diretamente, numa visão pessoal, aos acontecimentos que evoca; tem o privilégio de entrar em contanto com outro mundo” (DETIENNE, 2013, p. 15 -16).

Neste sentido, a memória não seria somente um apoio material à palavra cantada, mas também um estatuto de poder religioso ao discurso mágico-religioso. É nesse mesmo caminho de invocar o passado, que não é necessariamente um outro além do presente, organizar a sociabilidade no presente e instituir privilégios, que entendemos os debates sobre a consubstancialidade de Cristo. Defendemos que os mesmos estavam endereçados a deliberar e legitimar tanto um grupo de privilegiados ditos ortodoxos, quanto uma relação entre fé cristã e sacralidade do poder imperial romano.

Partimos do pressuposto que os celeumas entre cristãos arianos e cristãos nicenos buscavam deliberar maiormente sobre dois motes que estavam fortemente vinculados, o primeiro seria a própria busca por uma unicidade interna das comunidades cristãs que deveriam ser reunidas por um poder único que, em segundo momento, cumpriria sua parte na manutenção da unidade político-religiosa do Império. Sabendo que o poder do bispo neste momento se colocava equitativamente no plano ideológico, operativo e político (TEJA, 1999, p. 78), podemos entender que tal unicidade só seria feita por um uso intensivo/funcional do passado bíblico, aplicado como máximo validador e instituidor desses desejados padrões de conduta no presente de então e a conjugação desses dois tempos na elaboração de esperanças e prognósticos futuros.

Mas o que realmente poderíamos afirmar que houve de específico na proposta do bispo de Poitiers seria realmente a procura por um ténue equilíbrio que, orquestrado por uma gangorra de três temporalidades, buscava instituir um poder eclesiástico e um poder imperial congregadores de elementos que instituía sociabilidades entre os indivíduos.

Tal gangorra temporal seria composta por um harmonizado uso do passado, elencado e aplicado pontualmente na finalidade de apaziguar os elementos destoantes - estamos nos referindo aqui aos bispos arianos moderados e nicenos. É nessa mesma linha de argumento que se institui uma imagem de Cristo que sendo associada aos poderes imperiais promoveriam a concordância entre os querelantes grupos cristãos. Em suma, Hilário fez uma endereçada gestão temporal que possibilitaria ao regente imperial organizar uma legitimidade única e promover a concórdia entre os grupos cristãos.

Duas são as maneiras pelas quais Hilário organiza essa temporalidade, a primeira está envolta em um tenso debate sobre a natividade de Cristo, se o mesmo foi gerado antes ou depois do tempo; a segunda, que está mais no âmbito do discurso, na maneira de se ordenar a refutação de seus contendores, ou seja, apropriações do passado, aplicação desse nos conflitos do presente a fim de projetar um tipo de identidade cristã que conduzia a uma melhor relação com o Império Romano (CANDAUI, 2011, p. 12; VELHO, 2003, p. 101). Vejamos como o bispo de Poitiers apresenta e contrapõe o argumento de Ário a respeito da primeira proporção:

Julgam poder opor-se com razão à doutrina profética, como também à evangélica e apostólica, ao pregarem a natividade do Filho no tempo. Por afirmarem que dizemos erroneamente que o Filho sempre existiu, forçoso é que, excluindo que tenha existido sempre, confessem sua natividade a partir do tempo, pois, se houve tempo em que não foi, terá existido um tempo anterior a Ele; porque quem não é sempre, começou a ser no tempo. O que é livre do tempo não precisa de tempo porque existe sempre. Afirmam então rejeitar que o Filho tenha sido sempre, para que não se acredite que, por ter sempre existido, não tenha nascido; como se, pela afirmação de ter sido sempre, fosse declarado inascível (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 05).¹³⁸

Primeiro há de se notar a estrutura da refutação que é encadeada por argumentos lógicos compostos por uma proporção frente a outra em um certo tom de diálogo. Também se percebe que Hilário inicia sua exposição com uma estratégia retórica, porquanto ao defrontar os argumentos arianos diretamente aqueles “proféticos”, “evangélicos” e “apostólicos” os quais o bispo arroga ser o representante legítimo. Nascer antes ou depois do tempo determinaria a identidade de Cristo para os arianos, mas para Hilário não, pois Cristo teria nascido daquele que fora sempre e, portanto, pelo nascimento já estaria fora do tempo. Algo que percebemos ser interessante na postura do bispo é que ele não ultrapassa o limite de considerar somente o Pai como único *agennètos* (inascível), algo que conjecturamos que outros nicenos não declarariam.

Assim, enquanto o argumento de Ário apresentado é mais lógico no sentido de que Filho não poderia existir antes de ter nascido e, portanto, se não existiu, não poderia ser Deus, pois esse é atemporal; o de Hilário se atém em afirmar que o Filho ter nascido antes do tempo

¹³⁸ Nec non in eo se eleganter doctrinae propheticae, sed et evangelicae atque apostolicae posse existimant contraire, ut Filii nativatem intra tempora praedicent. Cum enim vitiose a nobis asserant dici, Filium semper fuisse; necesse est, excludendo quod semper fuerit, nativatem eius confiteantur ex tempore. Si enim non semper fuit, erit tempus quo non fuit. Et si est tempus quo non fuit, erit ante eum tempus: quia qui non semper est, esse coepit ex tempore. Qui eutem caret tempore, com potest eo carere quod semper est. Respuere se autem id, quod semper filius fuerit, ob eam causam affirmant, ne per id quod semper fuit, sine nativitate esse credatur: temquam per id, quod semper fuisse dicitur, innascibilis praedicetur (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 05).

não denotaria que ele seja igual ao Pai, que continuaria sendo o único inascível. Deste modo, conforme o exposto acima, Hilário apresentou o argumento que segundo ele seria o do presbítero Ário, agora veremos primeiro como o bispo de Poitiers prepara estrategicamente o leitor para receber os argumentos bíblicos do alexandrino:

Julgo que, para responde à perversidade dos hereges, devemos refutar todas as suas estultas e mortíferas instituições que contradizem os testemunhos evangélicos e apostólicos. Vejamos por que eles pensam poder provar cada uma de suas afirmações, que foram falseadas e, por seu sentido corrompido, somente podem agradar aos ignorantes, pois podem parecer verdadeiras conforme a perversidade dos intérpretes (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 07).

139

Ao se analisar esse argumento acima entendemos que o mecanismo de validação enunciativa do bispo Hilário no *Contra os arianos* também passa pelas seguintes etapas: a apresentação, a análise e a refutação do argumento do presbítero Ário; daí percebemos a força legitimadora das propostas doutrinárias elaboradas por este clérigo alexandrino que se tornou o principal contraponto de Hilário no debate sobre a consubstancialidade de Cristo. Claro é uma legitimação obtida por uma contra oposição às proposições apresentadas como sendo de Ário. Defendemos que sem a fundamental figura de Ário para ser utilizado como exemplo de alteridade religiosa o discurso hilariano não teria muito sentido. Deste modo, se na parte supracitada Hilário expõe e prepara o argumento de Ário, já abaixo o bispo nos apresenta os argumentos bíblicos empregado pelos arianos:

Celebrando somente a divindade de Deus Pai, esforçam-se por negar que o Filho seja Deus, porque está escrito: *Ouve, Israel, o Senhor teu Deus é um só* (Dt 6,4), porque, ao doutor da Lei, que o interrogava sobre o maior dos preceitos da Lei, disse o Senhor: *Ouve, Israel, o Senhor teu Deus é um só* (Mc. 12,29) e porque Paulo prega: *Pois há um só Deus e um só Mediador entre Deus e os homens* (1Tm 2,3). [...]. Dizem, ainda, que só é bom, de modo que não há bondade nenhuma no Filho, por que Paulo disse: *A quem mostrará em seu tempo, nos mostrará o bem aventurado é único Poderoso, o Rei dos reis e Senhor dos que dominam* (1Tm 6, 15) Em seguida só a Ele reconhecem como inconversível e imutável, pois pelo Profeta, dissera: *Eu sou o Senhor vosso Deus, e não mudo* (Ml 3,6), e o apóstolo Tiago

¹³⁹ Respondendum esse existimo haereticorum perversitati, et omnes eorum stultas ac mortíferas institutiones evangelicis atque apostolicis testimoniis coarguendas. Videntur enim sibi de singulis, quae asserunt, praestare retionem: quia singulis assertionibus suis quaedam ex divinis voluminibus testimonia subdiderunt, quae corrupto intelligentiae sensu solis tantum ignorantibus blandiatur, epeciem veritatis secundum pravitatem interpretium praestatura (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 07).

escrevera: *Em quem não há mudança* (Tg 1, 17) (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 08).¹⁴⁰

O conflito neste ponto se desenvolve pelo controle interpretativo e, portanto, pelo poder outorgador dos usos possíveis dos textos bíblicos. Hilário chegou a declarar ao imperador Constâncio II que estava havendo entre os bispos uma verdadeira “batalha verbal” (Hilário. *Liber II Ad Constantium*, 5) e nos *Contra os arianos* o mesmo apresenta os meandros desta intensa disputa pela palavra. Observemos:

Sob a vigilância de todos os hereges à espreita de cada palavra saída de minha boca, todo o caminho de meu discurso é cortado por desfiladeiros ou está cheio de armadilhas e laços escondidos. De que seja árduo o caminho, pouco me queixo, pois não subo pelos meus próprios degraus, mas pelos dos Apóstolos. Porém, estou sempre em perigo, temendo perder-me nos desfiladeiros, cair nas covas ou enredar-me numa armadilha. Se começo a pregar o Deus Uno, conforme a Lei, os Profetas e os Apóstolos, aparece Sabélio, devorando-me com seus dentes furiosos, como se fosse um alimento apetitoso, por causa de minhas palavras. [...]. Sobre os outros, prefiro calar-me, pois não ignoro estarem fora da Igreja. Hoje, porém, embora tenha sido já condenado e rechaçado, frequentemente o mal ainda se acha no interior da Igreja (Hilário. *Adversus arrianos*, VII. 03).¹⁴¹

E nesse campo o conflito se deu sobretudo em torno de obter o poder de (re)conceitualizar o que se entendia por monoteísmo que seria categorizado agora para suprir carências específicas destes cristãos do IV século. E para resolver tal questão se apresentaram propostas completamente distintas para se realizar essa tarefa que determinaria, com efeito, os moldes de uma identidade cristã que possuiria uma relação mais, digamos, colaborativa no sentido de cooperar pela busca de unidade político-religiosa do Império Romano.

¹⁴⁰ Conantur enim, sola Dei Patris divinitate celebrata, Filio auferre quod Deus est; quia scriptum sit: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus est*. Et id ipsum ad legis doctorem, interrogantem quod praeceptum maximum esset in lege, Domino dicente: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est*. Et rursus Paulo ita praedicante: *Unus enim Deus, et unus Mediator Dei et hominum*. [...]. Tum quod solus potens sit; quid Paulus dixerit: *Quem temporibus suis ostendet nobis beatus et solus potens: Rex regum, et Dominus dominantium*. Tum quod hunc noverint inconvertibilem et indemutabilem; quia per profetam dixerit: *Ego sum Dominus Deus vester, et non demutor*; et Iacobus apostolus dixerit: *Apud quem non est demutatio* (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 08).

¹⁴¹ Sub specula enim ommium haereticorum ad occasiones singulorum verborum in os meum pendentium loquor, et omne sermonis mei iter aut angustiis praeruptum, aut foveis incisum, aut laqueis praetensum est. Iam quod arduum ac difficile sit, minus conqueror: non meis enim, sed apostolicis acando gradibus. Mihi vero aut angustiis decedere, aut in defossa incidere, aut plagis illaqueari, semper in periculo, semper in metu est. Praedicaturo enim secundum legem et prophas et Apostolos unum Deum, adest mihi Sabellius, totum me sub verbi huius professione tamquam desideratum cibum morsu saevissimo transvorans. [...]. De caeteris teceo, qui ab omnibus esse extra Ecclesiam on Ignorantur. Hoc vero damnatum et abiectum licet frequenter, sed internum hodie adhuc malum est (Hilário. *Adversus arrianos*, VII. 03).

Para negar a proposta do presbítero alexandrino Ário, Hilário apresenta o argumento e o contrapõe narrando: “a fim de responder a cada proposição e demonstrar ser irreligiosa sua doutrina, a partir das mesmas palavras divinas” (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 11). Ou seja, a estratégia do bispo é objetar todos os elementos de validação enunciativa arianos e, para tanto, inicia assim esta tarefa:

É este o seu principal argumento: *Conhecemos*, dizem, *um só Deus*, como disse Moisés: *Ouve, Israel, o Senhor teu Deus é um só* (Dt. 6,4). Será que alguém ousou duvidar disto? Ou alguma vez declarou alguém outra coisa, se aqueles que crêem em Deus sabem que não há senão um só Deus, *de quem tudo procede* (1 Cor 8, 6); e um só poder inascível, e que é sem início este único poder? Mas, porque Deus é um só, não se pode negar que o Filho seja Deus [...]. Na verdade, há um só Deus, do qual tudo procede (1 Cor. 8, 6). Mas vejamos se o mesmo Moises confessou ser Deus também aquele por quem tudo existe (1 Cor 8,6). Não se retira do Pai o ser único, se também o Filho é Deus, pois é Deus de Deus, único do único; por isto é o único Deus, porque Deus procede dele. Porque o Pai é o único Deus, o Filho não é menos Deus, pois é o Filho unigênito de Deus. Não é inascível, de modo a privar Deus de ser um só, e não é outra coisa, a não ser Deus, porque nasceu de Deus (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 15).¹⁴²

O que essa passagem nos deixa claro é uma intensa concorrência que, com efeito, gira em torno dos conceitos de temporalidade, de memória e de identidade. É a partir da organização de uma só memória bíblica substancializada por um legitimado canal temporal que se instituiria uma única e centralizadora identidade cristã tardia. Quando os dois clérigos disputam a interpretação do capítulo 6 versículo 4 de Deuteronômio os mesmos conhecem que tal trecho era um *topos* central da memória judaica e que, portanto, seria dali que se deveria partir para estabelecer uma identidade propriamente cristã.¹⁴³

¹⁴² Nam hoc eorum principale est: *Novimus* onquiunt, *unum solum Deum, Moyse dicente, Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est*. Sed numquid hinc fuit ausus ambigere? aut umquam aliter a quoquam aorum praedicatum esse, qui Deum crederent, cognitum est, nisi unum Deum esse ex quo omnia, unam virtutem innascibilem, et unam hanc esse sine initio potestatem? Sed non per id, quod Deus unus est, Dei filio accidit negari posse quod Deus est. [...] Unus est enim Deus ex quo omnia. Sed videamus, an idem Moyses eum quoque, per quem omnia sunt, Deum esse confessus sit. Non enim Patri adimitur quod Deus unus est, quia et Filius Deus sit. Est enim Deus ex Deo, unus ex uno: ob id unus est, quia ex se Deus, Contra vero non minus per id Filius Deus, quia Pater Deus unus sit; naque aliud ipse quam Deus, quia ex Deo natus est. De quo quamvis ambigi non oporteat, quim nascendo ex Deo Deus sit (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 15).

¹⁴³ “Sabemos que os cristãos, assim como os judeus, “quando evocam o passado, não mais se trata do passado primevo, mas do passado histórico, no qual realizaram-se os momentos cruciais e grandiosos da história de Israel [...]. Somente em Israel [...] a injunção de lembrar é sentida como um imperativo religioso direcionado a todo um povo” (YERUSHALMI, 1992, p. 29).

Deste modo, torna-se também evidente a disputa pelo domínio da linguagem, que “é um índice a expressar as mutações em curso no mundo social, é também arma imprescindível nos combates que gestam essas mesmas mudanças” (JASMIN, 2006, p. 10-11), foi um elemento central destas querelas para ter o domínio de (re)formular o conceito fundamental do cristianismo, qual seja, o de monoteísmo. Uma vez sobre o domínio de um só grupo, este poderia tanto desenvolver novos sentidos a partir das experiências cristãs, quanto plasmar determinadas perspectivas.

Perece pela citação à frente o quanto esse controle discursivo e interpretativo era importante a Hilário, que tinha o texto bíblico como elemento fundante de autoridade. Deste modo, confrontando seus adversários o bispo diz que: “E por não ser ainda ocasião para nós de um confronto evangélico e profético, continuaremos, por enquanto, pela Lei, a ordem instituída. Depois se provará pelos Evangelhos” (Hilário. *Adversus arrianos*, V, 17)

Assim, defendemos que a unidade monoteísta apresentada pelo bispo Hilário seja completamente distinta daquele de Ário, pois para o bispo, como podemos analisar acima, um Deus pode ser gerador de outro Deus sem perder nada de seu poder. Sem dúvida tal postura era uma clara (re)formulação de uma nova relação com Deus, agora típica cristã.

Destarte, enquanto o Deus dos cristãos arianos estava mais próximo daquele judaico, a divindade apresentada por Hilário evidenciava um afastamento talvez mais radical, pois negava uma unidade indivisível que para os judeus e arianos era algo fundamental. Portanto, asseveramos que a postura de Hilário exemplifica uma tentativa cristã de se estabelecer uma relação nova com sua divindade ou, quem sabe, até mesmo de se criar um Deus só cristão. Notemos à frente como Hilário legitima este processo, que se deu por meio de progressivas ressignificações e afastamento das bases judaicas, de formulação de uma nova divindade. Para isso, o bispo apresenta agora seu contra-argumento ariano, via usos da força dos textos bíblicos, do seguinte modo:

Examinamos o que disse Moisés acerca da origem do mundo: *E Deus disse: faça se o firmamento no meio das águas, e separe umas águas das outras águas. Assim se fez, e Deus fez o firmamento, e Deus dividiu as águas pelo meio* (Gn. 1, 6-7), Tens então o Deus do qual tudo procede e tens o Deus por que tudo foi feito. [...]. Por quem foi criado, é evidente. Ouve o Evangelista: *Tudo foi feito por Ele* (Jo 1, 3). Se indagas: por quem? Ouvirás o mesmo Evangelista dizer: *No princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava, no princípio, junto de Deus. Tudo foi feito por Ele* (Jo 1, 1-3). [...]. Portanto Deus, *de quem tudo procede*, disse que se fizesse, e Deus, *por quem tudo existe*, o fez (1 Cor. 8, 6). O mesmo nome

indica quem ordena e quem realizava a obra (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 16).¹⁴⁴

Na citação supracitada fica evidenciado a postura político-doutrinal do bispo Hilário de Poitiers quando o mesmo renova o conceito de Deus dizendo que existe um Deus que manda e um Deus que faz. Isso eleva o verbo, ou seja, Cristo ao patamar de divindade e o possibilita transcender a temporalidade do Novo Testamento, pois também em outras passagens Hilário tenta mostrar como Cristo já se manifestava enquanto divindade também no Antigo Testamento.

Pois o anjo [Cristo] do Senhor apareceu a Moisés na sarça e, da sarça, o Senhor falou; de quem julgas ser esta voz que escutou, de qual dos dois é: do que foi visto, ou de algum outro? Aqui não há escapatória. Assim diz a escritura: *Apareceu-lhe o anjo do Senhor numa chama de fogo, no meio de uma sarça* (Ex. 3, 2). E de novo: *O Senhor o chamou do meio da sarça: “Moisés, Moisés!” Ele respondeu: “Que é?” e disse o Senhor: “Não te aproxime daqui, tire as sandálias de teus pés, pois o lugar em que está é terra santa”. E disse-lhe: “Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó* (Gn. 3, 4-6) (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 32).¹⁴⁵

Assim sendo, a divindade de Cristo manifesta por meio de teofanias no Antigo Testamento reforça um intenso processo de gestão temporal que no âmbito dos debates trinitários buscava evidenciar ora a humanidade de Cristo, isso do lado ariano, ora a um tipo de consubstancialidade com sua Pai. Tais temporalidades são canalizadas em um regime de memória que as encadeiam na orientação de uma pontual identidade romano-cristã tardia.

¹⁴⁴ videamus originem mundi, quid de ea Moyses loquatur. Ait namque: *Et dixit Deus, Fiat firmamentum in médio aquae, et sit dividens inter aquam at aquam: et factum est sic, et fecit Deus, fimamentum, et divisit Deus per médium aquae*. Habes ergo Deum ex quo, habes Deum per quem. [...]. Per quem? Audi evangelistam: *Omnia per ipsum facta sunt*. Si quaeris per quem, audies eumdem Evangelistam dicentem, *In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt* [...]. *Dicit ergo fieri Deus ex quo omnia sunt, et facit Deus per quem omnia, eoden parque nomine et in dicentis significatione et in efficientis operatione confesso* (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 16).

¹⁴⁵ Anjelus enim Domini Moysi de rubo apparuit, Dominus de rubo loquitur: vocem cuius intelligendam existimas, utrum eius qui visus est, na alicuius alterius? Hic mendacii locus nullus est. Aitenim Scriptura, *Apparuit autem illi angelus Domini in flamma ignis de rubo. Et rursus, Vocavit eum Dominus de rubo, Moyses, Moyses. Et respondit: Qui est? Et dixit Dominus: Ne accesseris huc, salve calciamentum de pedibus tuis; locus enim, in quo stas, terra sancta est. Et dixit ei: Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob* (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 32).

3.4 - O *ADVERSUS ARRIANOS*: UM TRATADO POLÍTICO-DOCTRINAL A TECER UMA LEGITIMIDADE AO PODER IMPERIAL ROMANO

Tradicionalmente a obra em cena e os debates trinitários de modo geral não têm sido considerados trabalhos políticos, que envolvessem a afirmação e a definição de uma nova identidade cristã mais centralizadora e coordenada por uma hierarquia eleita e com privilégios e poderes sagrados. Têm sido negligenciadas as relações entre Cristo, Deus e o imperador romano enquanto fenômeno político imprescindível à organização de uma unidade simbólica que também se nutriria da organização das comunidades cristãs potencialmente tidas como capazes ser mais um fator promovedor de estabilidade político-religiosa ao Império.

O *Adversus arrianos* tem sido maiormente tipificado tão somente enquanto um *Tratado sobre a Santíssima Trindade*, assim como elucida esse surpreendente título atribuído pela tradutora da edição em língua portuguesa Cristina Penna de Andrade. A nossa pesquisa nega tal simplificação e vem buscando evidenciar que essa obra não é tão só um tratado teológico que trata da consubstancialidade de Cristo sendo ainda um importante tratado político-doutrinário, na medida que entendemos que religião e legitimidade político-imperial não eram esferas distintas e que a definição da relação entre Cristo e Deus definia uma identidade cristã engajada ao momento de redefinição dos parâmetros de legitimidade do poder sagrado dos próprios clérigos e do regente imperial.

Diante disso, o presente e último tópico ambiciona algo bastante controverso, se levarmos em conta as atuais posturas da historiografia especializada nos escritos de Hilário, pois buscamos elencar elementos de sua proposta político-doutrinal que, afirmamos, remetiam também a uma outra de caráter político-imperial. Fazemos isso avaliando dois pontos; o primeiro é para quem estava sendo costurada a proposta político-religiosa realizada pelo bispo *pictaviense*, e no segundo ponto avaliamos suas aproximações e afastamentos tanto das propostas trinitárias de outros bispos, quanto da política imperial. O afunilamento destes aspira esclarecer como, para quem e por que Hilário escreveu o *Adversus arrianos*.

Relembramos previamente algumas informações já postas no trabalho. Quando Hilário escreve o *Liber secundus ad Constantium Augustum*, antes do Sínodo de Constantinopla (360), tentando claramente se aproximar do imperador Constâncio II, ele já houvera escrito o *Adversus arrianos*, composto ao longo de seu exílio nos anos de 356-359. Pois bem, logo após a recusa do imperador em o atender e a ocorrência do citado Concílio de caráter ariano, o bispo escreve desta vez um virulento livro *Contra Constantium imperatorem*, por volta de 360/361. Em síntese, o que estamos afirmando com isso é que nossa fonte principal é um

tratado político-doutrinal endereçado também à legitimidade do imperador romano por esses referidos fatores externos à obra.

Examinemos então os fatores internos presentes no *Adversus arrianos*. Entendemos que esses se encontram principalmente no debate entre a suposta doutrina de Ário e a exposição, a análise e a refutação feita por Hilário a esse escrito do presbítero alexandrino. Defendemos que propostas do bispo gaulês estavam balizadas mais precisamente em uma postura de mediação, de negação do radicalismo presente tanto entre os nicenos, quanto entre os arianos. Hilário vivia, por um lado, numa Gália que era constantemente ameaçada pelas invasões, e por outro lado, experienciava, no momento da escrita destes livros, um ambiente cristão que necessitava de medidas que possibilitavam a congregação dos seus entes. Portanto, o ambiente de exílio, a vivência de um espaço fronteira como era a Gália e a fragmentação clerical levou o bispo de Poitiers a propor uma teoria trinitária que conjugasse o máximo possível de elementos outros.

No entanto, atentemos mais aos indícios internos que instigaram sua proposta. Simonetti (2002, p. 38), em um artigo intitulado *Hilário de Poitiers e a crise ariana no Ocidente: Polemistas e Hereges*, assinala que a igreja ocidental somente viveu ativamente as controvérsias trinitárias durante o governo do imperador Constâncio II, que apoiava os cristãos arianos como ortodoxos e, portanto, os únicos que poderiam sistematizar uma política-religiosa no Império Romano. Iniciou-se, neste ínterim, uma nova empreitada agora com o aval imperial para unificar todas as comunidades cristãs numa única postura que englobava um só campo de experiência e, logo, também somente um horizonte de expectativa que seria uma igreja única e centralizada por uma ortodoxia reinante legitimada e legitimadora de um poder/legitimidade imperial igualmente sagrado.

O que devemos evidenciar é que não entendemos que a postura político-eclesiástica de Hilário tenha fundado uma específica postura religiosa. Mas que ela possuía muito deste espírito de concórdia presente neste ambiente; se fôssemos realmente vincular Hilário a algum grupo diríamos que ele produziu uma leitura ocidental da postura político-eclesiástica dos eusebianos, pois quando afirma ser Cristo era um Deus unigênito que não foi incriado, estava verdadeiramente afiançando um lugar singular ao Deus Pai, o único incriado/ingênito. Tal postura não estava de acordo com os nicenos. Acima já dissertamos sobre a aproximação do bispo de Poitiers, durante seu exílio, a esse grupo vinculado a Eusébio de Nicomédia. Assim sendo, desenhemos previamente o contexto político da escrita de Hilário.

Quando se tornou o único imperador, assumindo o poder do Império do Ocidente (353), Constâncio II logo intensifica ainda mais seu apoio a uma série de medidas para

estabelecer uma unidade política dentre as comunidades cristãs, porquanto o soberano entendia que a institucionalização da Igreja poderia auxiliá-lo a estabelecer uma *Pax Dei* em todo Império (Daniélou & Marrou, 1966, p. 253). Destarte, no desígnio de resolver estes impasses, os bispos

convocaram uma serie de concílios em diversas cidade do Ocidente, tais como Arles (*Arelate, Narbonensis I*, = na França), Milão (*Mediolanum, Liguria et Aemilia*, na Itália) e Remine (*Ariminum, Flaminia et Picenum*, na Itália) e enviou ao exílio quatro bispos que se opunham, entre eles Liberio [...], o bispo de Roma. Hilário [...], bispo de Poitiers (*Pictavis, Aquitania II*, na França), Ocio [...], bispo de Córdoba (*Corduba, Baetica*, na Espanha) e, pela segunda vez, a Atanásio [...]; colocando em seu lugar partidários seus, tais como Ausêncio, a quem nomeou bispo de Milão, o Germínio, a quem colocou na sede de Sirmium (PÉREZ, 1997, p. 230).

O imperador Constâncio II se posicionou como relativo continuador da política de centralização eclesiástica promovida pelo seu pai, o imperador Constantino (VEYNE, 2011, p. 135). Todavia ao se deparar com alguns problemas ocorridos desde outrora, Constâncio II que se autoproclamava *episcopus episcoporum*, ou seja, bispo dos bispos, teve outras posturas, porquanto não dando margens à autonomia eclesiástica procurava assim obter a unidade do credo (SILVA, 2015, p. 95). Maier (1980, p. 32) chega a afirmar que neste momento o Império é a representação de Deus na terra. O que percebemos é que, nesse contexto, o poder imperial

começa a tomar um cariz diferente, vinculando-se cada vez mais a divindade e ao conceito de *Logos* até o ponto de aparecer como imagem do dito Deus como aquele supremo soberano dos céus. Para a doutrina hierárquica da Igreja, a obediência à divina exigia também obediência a quem Deus havia entregado o poder, “pois a autoridade destes últimos descansa [...] em um direito divino com o qual reflete a essência de Deus” (ALBA LÓPEZ, 2011, p. 49-50).

A adesão de Constâncio II à realização de tais sínodos seria decorrente de sua formação vinculada a um cristianismo de caráter ariano. Sendo herdeiro das províncias orientais, o imperador veio a considerar “tanto do ponto de vista da teologia, quanto da própria estrutura eclesiástica, o cristianismo do mesmo modo que os imperadores de outrora haviam feito com o paganismo” (SILVA, 2003, p. 224; FRIGHETTO, 2012, p. 114). Assim, neste momento

Tanto quanto Cristo e os Santos, o imperador era representado com uma auréola, atributo de majestade. Também na linguagem oficial se refletiu o caráter teocrático do poder. Todo que, ainda que ligeiramente, tivesse algo a ver com a pessoa do imperador era agora “santo” e “divino”: o palácio, um *sacrum palatium*; as promulgações imperiais, *divinae institutiones*; incluindo o orçamento anual dos impostos se designava como *divina delegatio* (MAIER, 1980, p. 32).

Tais associações são, segundo Berger, provavelmente uma das mais antigas formas de legitimação, à medida que reflete a ordem social vigente aos “cosmos dos cosmos, isto é, conceber a relação entre sociedade e cosmos como uma relação entre microcosmo e macrocosmo. Tudo “aqui em baixo” tem o seu análogo “lá em cima” ” (BERGER, 1985, p. 46).

Neste sentido, defendemos que parte dos bispos, enquanto monopolizadores da relação entre o Deus cristão e os homens, transformaram-se em agentes do Império. Iniciando de tal modo ingentes concorrências entre si para ter o poder de estabelecer associações simbólicas entre os padrões de conduta políticos dos cristãos e o regente imperial. Tais articulações chegam a ponto de os soldados jurarem

por Deus, pelo Cristo e pelo Espírito Santo, e pela majestade do imperador que após Deus deve ser o principal objeto do amor e da veneração dos povos, pois desde que ele foi declarado Augusto, lhe são devidas uma fidelidade inviolável e uma homenagem constante, como a imagem viva da divindade e é servir a Deus na guerra e em tudo servir fielmente o príncipe que reina por sua graça (Vegécio. *Instituições militares* II, V. *apud*: SILVA, 2000, p. 190).

Destarte, conforme Silva (2000, p. 189), não podemos assegurar que a elevação da religião cristã no Império a uma religião lícita tenha sido um fator que erradicou os cultos prestados ao imperador. Pelo contrário, a proximidade do “soberano com o divino era um fato indiscutível, tanto que após Constantino a *devotio*, o juramento de fidelidade do *populus romanus*, passou a ser prestado ao imperador e à Santíssima Trindade” (ULLMAN. *Apud*: SILVA, 2000, p. 190). Guarinello defende que

longe de ver sua autoridade diminuída [...] o poder imperial não cede frente ao avanço do cristianismo, mas o instrumentaliza para sacralizar a si próprio, recriando a unidade imperial sobre novas bases, reconstruindo uma identidade (GUARINELLO, 2015, p. 18).

Defendemos que esse processo teve como um dos seus marcos iniciadores a decisão outorgada no chamado Edito de Milão (313), no qual o imperador Constantino I, não tornando o cristianismo a religião oficial, fato que só ocorreria com o imperador Teodósio,¹⁴⁶ mas abrindo caminho para que estes clérigos pudessem se debruçar sobre assuntos internos da Igreja (CARRIÉ, 1999, p. 228; BURCKHARDT, 1996). Logo, asseguramos que o corolário problema de centralização da identidade cristã teria que articular mais este componente, a legitimidade sagrada do poder imperial como fator a ser vinculado às imagens bíblicas, às doutrinas cristãs e, assim, aos seus padrões de conduta sócio-políticos.

A unificação das práticas religiosas no mundo cristão objetivava arquitetar uma unidade de sentidos entre os diferentes agentes religiosos, atender à vontade de se produzir uma verdade válida para qualquer cristão e institucionalizar uma única religiosidade política que seria efetivamente legitimada com *status* de *religio* lícita (verdadeira) diante do poder imperial (ATHANASSIADI, 2010, p. 99). Este agiria com rigor/severidade com as demais interpretações que seriam tachadas de *superstitio*.¹⁴⁷ Tais procedimentos clericais tinham a intenção de configurar um tipo de

"fé monárquica", constituindo um dos veículos oficiais da propaganda. Elas ajudam a justificar o governo de um só e a sua proeminência sobre os outros homens. A justificativa do poder [...] da natureza que o soberano demonstrava ter, de ser diferente dos outros. Só fazia sentido lhe prestar culto se ele fosse diferente, se ele mostrasse ser melhor do que os súditos e deter a anuência divina (MAZZA. *Apud*: GONÇALVES, 2003, p. 13-14).

Desta maneira, defendemos que os bispos do IV século estavam imbuídos na tarefa de instituir, frente a todos os grupos clericais - dentre os quais destacamos os arianos e os nicenos, em suas várias subdivisões - concorrentes a uma única ortodoxia e uma única imagem do poder imperial. E para tanto afirmamos que Hilário defendia uma relação entre a divindade de Deus que era transmitida a Cristo, e o imperador romano que era o seu representante na terra. Vejamos, então, como Hilário faz essa ligação:

A mesma e idêntica natureza de Deus está em ambos, e, como o Pai é Deus e

¹⁴⁶ Para mais informações sobre o governo do imperador Teodósio ver *Empire chrétien et église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien*. – Textes rassemblés et édités par J.-N. Guinot et Fr. R. Richard. – Paris: Editions du Cerf, 2008.

¹⁴⁷ Embora Roma mantivesse uma atitude de respeitosa precaução com respeito às divindades que não formavam parte do culto estatal [...] que podia conduzir à ruptura da *pax deorum*, sempre se distinguia entre o que era aceitável, *religio*, e o que era inaceitável, *superstitio* [...]. *Superstitio* se refere [...] a práticas religiosas irregulares, que não seguem os costumes estatais (MARCOS, 2004, p. 54).

o Filho é Deus, e é um só o nome da natureza dos dois, *um só Deus* significa que um e outro são um. Deus de Deus ou Deus em Deus não faz com que haja dois deuses, já que o que é um, nascido do que é um, permanece na unidade da natureza e do nome. Também não significa que Deus seja solitário, pois um e um não pode significar um ser solitário (Hilário. *Adversus arrianos*, VII, 32).¹⁴⁸

O confronto supracitado se dá pela tipificação de um novo conceito de Deus; um Deus múltiplo em suas manifestações, mas uno em sua natureza e poder. Tal postura possui um caráter muito niceno, mas sempre deixa uma margem de moderação e tais lutas político-eclesiásticas intensificaram ainda mais os impasses culturais, políticos e teológicos dentre as comunidades cristãs. E almejavam o estabelecimento de um monopólio da palavra que seria sistematizado por meio de um regime que determinaria os usos legítimos e ilegítimos de elementos que constituiriam uma memória cristã que, por sua vez, seria outorgadora de doutrinas e dogmas. No livro IV, Hilário nos indica como tais batalhas verbais pelo poder de se ter as “forças das palavras” (Hilário. *Adversus arrianos*, VI, 45) se desenvolveram. Vejamos sua postura:

Não uniremos sem razão as palavras, excetuando as causas pelas quais foram enunciadas, visto que se deve apreender o sentido do que é dito a partir das causas pelas quais é dito e *não se deve subordinar o sentido à palavra, mas a palavra ao sentido*. Estudamos tanto as palavras ditas como sua causa e seu sentido e tornaremos a tratar de cada uma segundo a ordem determinada (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 14, grifo nosso).¹⁴⁹

Asseveramos que toda a escrita do bispo de Poitiers e, em especial o *Adversus arrianos libri*, é encaminhada por uma análise tipológica e por uma orientação narrativa que poderíamos chamar de *historia magistra vitae cristã*, uma vez que elementos bíblicos são tidos sempre como os subsiadores máximos de autoridade frente as contrastantes narrativas eclesiais que buscavam gerar passagens do passado, presente e futuro por meio de uma interessada proposta que procurava harmonizar e coordenar os padrões de condutas cristãos ao *modus vivendi* romano.

¹⁴⁸ quia et aedem atque indissimilis Dei natura sit in atoque, et quod dum et Pater Deus et Filius Deus est, et unum sit naturae nomen utriusque, unus utrumque significat. Nam ex Deo Deus, vel in Deo Deus, nec duos perficit, cum unus ex uno in nature et nomine maneat unius; nec in solitarium Deus deficit, cum unus et unus in significatione non solus sit (Hilário. *Adversus arrianos*, VII, 32).

¹⁴⁹ non ad fallendam et male inbuendam audientium imperitiam quasdam verborum enuntiationes subtractis eorum causis coaptantes. Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi: quia non sermoni res, sed rei est servo subiectus. Verum omnia editis er dicendi causis er dictorum virtutibus prosequemur. Igitur singula secundum propositionis ordinem retractentur (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 14).

Deste modo, destacamos a dissertação, intitulada *A construção da imagem do governante: uma análise das representações do Imperador Constantino (306-337)*, escrita por Rosane Dias de Alencar, a qual entende que a bíblia era tida como chave para construção da imagem heroica do imperador Constantino. Para a autora

A memória a qual remonta é o que chamamos de memória apostólica. O bispo de Cesária organiza uma seleção de acontecimentos que viabiliza uma analogia capaz de *associar fatos contemporâneos a fatos bíblicos*, bem como *personagens contemporâneos a personagens bíblicos*. Reivindica-se para Constantino a imagem de bíblia de Moisés e dos Apóstolos (ALENCAR, 2007, p. 101, grifo nosso).

Entendemos que no período do imperador Constâncio II, o processo analógico não era válido tão somente para a construção da boa imagem do regente imperial. Neste momento, a imagem sagrada do imperador seria obtida também por outras vias estabelecidas por meio de doutrinas e dogmas substanciados por sistemáticos usos da autoridade bíblica, que ao mesmo tempo possibilitavam aos cristãos estabelecer uma analogia entre a divindade cristã e o mundo terreno que os cercava. Esse processo de construção da imagem heroica do imperador não se daria só por relações, mas pela forma com a qual os cristãos gestavam o tripé temporal se apropriando do passado, evangélico, mas não só ele, e o aplicando para gerar/gestar sentido no presente e conjugando essas duas temporalidades outras para se perspectivar um amanhã.

Assim, defendemos que não bastava a imagem do regente ser associada a figuras do passado bíblico para ter legitimidade sagrada diante dos cristãos, mas era também necessário algo maior, ou seja, que todo o mundo romano estivesse analogicamente associado à Tríade cristã, ou mais especificamente, ao modo como a relação entre Deus e o Filho organizava também o poder imperial e, assim, o *modus vivendi* dos romanos.

Entendemos que a proposta político-imperial de Hilário estava balizada não em uma outorgação político-doutrinária direta ao imperador, mas se estabelecia na medida em que ela promovia uma associação específica entre Cristo e Deus e, por isso, uma concórdia entre os contrastantes grupos cristãos. Defendemos que doutrinas cristãs e a legitimidade imperial estavam associadas intimamente, pois não concebemos, nesta transição da primeira para a segunda metade do IV século, a possibilidade de uma autonomia na organização de doutrinas que influenciariam diretamente nos padrões de conduta dos viventes do Império.

Quando Hilário diz que “conhecemos nosso Jesus Cristo como Deus por estes modos:

nome, natividade, natureza, poder, testemunho” (Hilário. *Adversus arrianos*, VII, 09),¹⁵⁰ entendemos que, em relação ao nome, ele defende ser Cristo, o verbo de Deus, o Deus unigênito; sobre a natureza, diz que é a mesma, mas resguarda ser o Pai o único inascível; já a natividade de Cristo foi, para o bispo, antes dos séculos, mas posterior a Deus, pois é seu Pai, portanto, anterior; sobre o poder e o testemunho da deidade de Cristo, afirma se manifestarem tanto nos prodígios realizados no Antigo quanto no Novo Testamento.

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 Deus (*logos*), 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 (representante de Cristo) faria todas as coisas. Nessa fórmula política, o imperador seria como o Deus unigênito que era *homoosios* ao Deus ingênito, ou seja,

O Deus unigênito é o Verbo, não que o Filho seja emissão de voz, mas, sim, Deus vindo de Deus, subsiste pela verdade do nascimento, como é próprio do Pai por ter a mesma natureza do Pai [...] era Deus, o que é significado pertence à substância, porque ser não é nome do acidente, mas da realidade subsistente, do ser pertencente, e propriedade que corresponde à natureza (Hilário. *Adversus arrianos*, VII, 11).¹⁵¹

A teoria trinitária do bispo de Poitiers possuía um caráter de moderação e ao mesmo tempo não determinava que Cristo 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 atanasianos e arianos – mais moderados. O *Adversus arrianos* apresenta um Deus específico que atribui ao regente imperial o poder de mediar da concórdia entre os querelantes grupos cristãos. Observamos como Hilário faz isso:

Sendo o Deus unigênito, atua com a força da divina operação paterna e propõe-se a fazer tudo aquilo que sabe poder fazer a natureza de Deus Pai, de quem é inseparável. Esta natureza, ele a possui pelo nascimento. Pois não

¹⁵⁰ Deum igitur Dominum nostrum Iesum Christum his modis novimus, nomine, nativitate, natura, potestate, professione (Hilário. *Adversus arrianos*, VII, 09).

¹⁵¹ Unigenitus enim Deus verbum est, sed innascibilis Pater numquam omnino sine Verbo est: non quod prolatio vocis a Padre proprius et per naturae indifferentiam inseparabilis doceretur significatus in verbo est [...] sed natura tenenes per nativitatem substantiae veritatem, his internatum rerum significata nominibus est (Hilário. *Adversus arrianos*, VII, 17).

se vê a Deus de modo corporal, mas pertence ao poder da natureza divina ver todas as coisas (Hilário. *Adversus arrianos*, VII, 17).¹⁵²

O argumento hilariano se funda sobre o próprio conceito de Deus que para ele seria uma unidade múltipla, pois Deus pode gerar um ser igual a ele sem deixar de ser ou se diminuir enquanto Deus (Hilário. *Adversus arrianos*, VII, 11). Deste modo, Cristo seria um Deus vindo do Deus Pai, o que nos auxilia a entender sua proposta. No entanto, é necessário compreendermos as várias questões que estão conglomeradas nesse argumento: inicialmente se encontra o corolário debate sobre unidade e multiplicidade, depois o debate sobre a temporalidade da geração de Cristo e, por fim, e mais importante para nós, o efeito produzido pela representação do Cristo sendo igual a Deus e do Cristo sendo semelhante a Deus.

¹⁵² Praesumeret autem non de aliquo operis corporalis exemplo, ut aliquid prius Pater faceret ad id, quod postea Filius esset; sed cum natura Dei in naturam Dei substitisset, id est, ex Patre Filius natus esset; per virtutis ac naturae in se paternae conscientiam nihil ab se, nisi quod Patrem facientem vidisset, Filium facere posse testatus est: et cum unigenitus Deus paternae virtutis operationibus operaretur, tentum sibi ad faciendum praesumeret quantum in conscientia sua esset, inseparabilem a se Dei patris, quam per legitimam nativitatem obtinebat, posse naturam. Non enim corporalibus nobis Deus videt, sed visus ei omnis in virtute naturae est (Hilário. *Adversus arrianos*, VII, 17).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hilário de Poitiers foi um bispo cristão ocidental que escreveu sua obra, o *Adversus arrianos*, em exílio, em um momento de transição, de diálogo e negociação entre as diferentes maneiras de se vivenciar as experiências cristãs na metade do IV século. A presente pesquisa nos colocou em contraste com uma historiografia que ainda está presa à dicotomia empobrecedora que tacha estas disputas religiosas da Antiguidade Tardia como sendo ortodoxos contra heterodoxos, a verdade e os falsos. Nossa pesquisa encontrou uma imagem político-religiosa de um Hilário e apresentamos, no final deste trabalho, uma outra, que denota suas ações como sendo de caráter mais negociador, político e, certamente muito mais próximo da realidade em que vivia, um mundo cristão cheio de incertezas, fragmentando-se e aproximando-se do poder imperial, que certamente tinha preferência por algum tipo específico de cristianismo.

Como buscamos evidenciar, Hilário não estava vivenciando somente às querelas ocorridas na Gália Aquitânia, mas, com a experiência de seu exílio, buscou e vislumbrou uma proposta de unificação a maior parte possível das comunidades cristãs na Gália romana. Hilário foi um intérprete e produtor de sentidos neste processo que veio a redefinir uma identidade cristã e afirmar uma legitimidade sagrada ao poder imperial.

O que a presente dissertação buscou lançar luz foi, em síntese, que os cristianismos não possuíam só uma orientação temporal/identitária, que sua licitude não modificou abruptamente o poder imperial que continuou a ser tido como sagrado, que o bispo Hilário de Poitiers não possuiu uma única postura político-religiosa e, enfim, que o *Adversus arrianos*, obra de maior fama deste bispo, é também um tratado político-doutrinal endereçado a harmonizar as orientações e os sentidos cristãos a uma política religiosa implementada pelo poder imperial no IV século.

Nossa investigação procurou deixar suas metas bastante claras, desde o primeiro momento. Objetivamos analisar o processo de unificação das identidades cristãs via os usos político-eclesiásticos do passado bíblico e de qual modo isso poderia influenciar na ressignificação do poder político do imperador romano. Consideramos, enfim, que Hilário possuiu uma proposta endereçada a estes fatores, mas não obteve êxito em aproximações que fez ao imperador, acabando por se tornar, em um último momento, um opositor deste, que provavelmente já houvera morrido.

Ao longo do primeiro capítulo, nosso foco esteve em refletir sobre o ambiente político-eclesiástico em que Hilário viveu. Evidenciamos que a narrativa de Hilário, em um

primeiro momento, esteve direcionada a escritos de ordem pastoral e restritos ao ambiente ocidental que não possuía uma tensão tão acentuada, mas que, em segundo momento, com o advento de seu exílio, Hilário redigiu a maior parte de seus escritos e vislumbrou um possível diálogo entre os arianos moderados do Oriente e os nicenos menos radicais do Ocidente. A meta deste primeiro momento foi confirmar que não havia homogeneidade no cristianismo na Gália e que a trajetória dos escritos do bispo Hilário estava vinculada a um ambiente de abertas negociações e disputas.

O que podemos considerar é que este primeiro momento da dissertação nos possibilitou esclarecer tanto a inexistência de unidade política deste cristianismo, no qual Hilário de Poitiers veio a se tornar bispo, tendo sido sua formação nutrida por fortes elementos da cultura greco-romana, quanto a existência de uma intensa concorrência com outros bispos ocidentais, o que veio a provocar seu exílio.

No segundo capítulo, nosso trabalho esteve mais direcionado a investigar a relação entre poder imperial e as narrativas eclesiásticas, os usos político-eclesiásticos do passado como fator legitimador e a ligação de Hilário de Poitiers com o poder. Avaliamos que tal etapa nos possibilitou compreender a reformulação da legitimidade imperial e o papel das distintas propostas apresentadas por alguns bispos para realizar tal tarefa, que foi desenvolvida por meio da definição de uma experiência temporal particular e da afirmação de uma identidade cristã específica que regeria padrões de condutas funcionais a contribuir na regência do poder imperial.

O terceiro capítulo defende que a imagem política religiosa de Hilário deve ser estabelecida a partir do contraste que ele teve com seus dois maiores adversários, Constâncio II, em certo momento, e as posturas político-doutrinárias de Ário. Assim, em um primeiro momento, examinamos as imagens político-eclesiásticas de Hilário frente a política religiosa estabelecida pelo imperador Constâncio II. Em um segundo momento, nosso foco se voltou sobre a relação entre a definição de um Deus cristão e a formação de uma única identidade cristã. Fechamos o argumento, em um terceiro momento, evidenciando a vinculação dessas duas etapas anteriores com a política religiosa de Constâncio II.

Avaliamos que, de modo geral, este momento abriu caminho para evidenciarmos o quanto os debates sobre a consubstancialidade de Cristo passaram por um processo que poderíamos chamar de despolitização, ou separação total entre eventos religiosos e política imperial. Em suma, verificamos que toda a relação colaborativa entre a política religiosa dos nicenos e o Império desapareceu. Aparentemente, somente os outros grupos cristãos é que estavam a se beneficiar do apoio imperial e que todos eles não tinham obrigações, por terem

se tornado uma religião lícita e favorecida pelo Império. Refletimos que nossa contribuição, ao nos debruçarmos sobre os escritos de Hilário, foi analisar enquanto processo também histórico e político, com fatores de negociação, aproximação e afastamentos do poder imperial.

Desta maneira, analisamos a vida político-religiosa de Hilário de Poitiers e a formação de seu *Adversus arrianos*, que foi uma das expressões de sua proposta política. E com base nisso, entendemos que o bispo de Poitiers não possuía um posicionamento trinitário totalmente favorável ao ratificado no Concílio de Niceia, o que comumente é afirmado pela historiografia. Mas antes, sua proposta se realizava na intenção de congregar em uma só teoria os posicionamentos de alguns arianos e nicenos.

Nossa leitura da fonte pautou-se em delinear os mecanismos de validação utilizados pelo bispo *pictaviense* para reger, a partir de um sistemático regime de memória, o modo como os cristãos deveriam apropriar-se das experiências cristãs decorridas ao longo dos três séculos de cristianismo. Ou seja, nosso foco foi a memória, como ela organiza os elementos que compõem o passado bíblico em uma trama que proporciona orientação no presente e o modo pelo qual essa sistematização estava também direcionada a estabelecer uma proposta político-imperial. Avaliamos que, Hilário possuiu uma interpretação particular dos traços do passado e os aplicou tentando resolver os grandes problemas de orientação e sentido presentes entre aqueles mais próximos de sua vivência.

Assim, entendemos que o bispo era um negociador cambiante e diplomático que não negava por completo a relevância dos grupos considerados heréticos. Afirmava ele que “também em seus livros existe algo que deve ser estudado”,¹⁵³ pois seus testemunhos gerariam a consciência dos erros decorrentes dos maus usos das escrituras cristãs (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 01). Percebemos, com base nesse posicionamento, que a história era para Hilário *mestra da vida*.

Algo bastante relevante que devemos destacar com a escrita desta Dissertação é, sem dúvida, a busca por uma consciência mais plural, uma vez que constatamos que o cristianismo transcende os conceitos de singularidade cultural e política, de certo ou errado, de ortodoxo ou heterodoxo e se apresenta como um fenômeno sobretudo plural, produtor de sentidos múltiplos/contrastantes a cada comunidade que a ele associa suas experiências e suas expectativas.

¹⁵³ Tamen etiam his libellis quaedam necessário fuerunt comprehendeda, ut ommibus fallaciis eorum et impieratibus (Hilário. *Adversus arrianos*, IV, 01).

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

A) DOCUMENTOS TEXTUAIS:

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1986.

HILÁRIO DE POITIERS. *Conflicts of conscience and Law in the Fourth-century*. Translation: Lionel R. Wickham. Liverpool: University Press, 1997.

_____. *De Trinitate*. Ed. Bilingüe. Traducción: Luis Francisco Ladaria, Madrid: BAC, 1986.

_____. *Contre Constance*. Traducción: Andre Rocher. Paris: Du Celf, 1987.

_____. *Contro l'imperatore Costanzo*. Traduzione: Luigi Longobardo. Roma: Città Nuova Editrice, 1997.

_____. *La Trinité: livres IV-VIII*. Ed. Bilingüe. Traduit: G. M. De Durand, Ch. Morel et G. Pelland. Paris: Du Cerf, 2000.

_____. *Os Hinos de Santo Hilário de Poitiers*. Tradução: Albino de Almeida Matos. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2001.

_____. *Sinodi e Fede degli Orientali*. Traduzione: Luigi Longobardo. Roma: Città nuova, 1993.

_____. *Tratado sobre a Santíssima Trindade*. Tradução: Cristina Panna de Andrade. São Paulo: Paulus, 2005.

Jacopo de Varazze. Santo Hilário In: *Legenda áurea*. Tradução: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia Das Letras, 2003.p. 162-164.

MATOS, Albino de Almeida. *Os Hinos de Santo Hilário de Poitiers*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2001.

SULPICE SÉVÈRE. *Chroniques*. Traduction: Ghislaine de Senneville-Grave. Sources Chrétinnes, 1999.

Parmênides. In: Platão. *O um e o múltiplo: comentários sobre o Parmênides*. tradução e comentários: Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Logos, 1958.

VERNAZIO FORTUNATO. *Vit dei Santi ilari e Redegonda di Poitiers*. Traduzione: Giovanni Palermo, Roma: Città Nuova Editrice, 1989.

B) OBRAS DE REFERÊNCIA:

DI BERARDINO, Ângelo (org). *Dicionário Patrística e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes/ Paullus, 2002.

Di BERNARDINO, Ângelo; G; Fedalto; M. Simonetti (org). *Dicionário de Literatura Patrística*. São Paulo: Ave Maria, 2010.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-português*. Belo Horizonte: Garnier, 2003.

LADARIA, Luis F. *Diccionario de Santo Hilário de Poitiers*. Burgos: Monte Carmelo, 2006.

C) BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA:

ACERBI, Silvia. Concilios y propaganda eclesiástica em el siglo V: estrategias de persuasión y adquisición del consenso al servicio del poder episcopal. In: BRAVO, Gonzalo; GONZÁLES SALINERO, Raúl. *Propaganda y persuasión en el mundo romano*. Madrid: Signifer, 2011.

ALBA LÓPEZ. *Autoridad y Poder en los escritos polémico de Hilario de Poitiers*. Madrid: Signifer Libros, 2013.

_____. *Teología política y polémica antiarriana. La influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*. Madrid: Salamanca, 2011.

ARANTES JÚNIOR, Edson. *Os usos políticos da narrativa mítica em Luciano de Samósata: aspectos do regime de memória romano (séc. II d.C)*. Goiânia. Universidade Federal de Goiás, 2014. (Tese de Doutorado).

_____. *Regime de memória romano: imagens do Herói Hércules nos escritos de Luciano de Samósata (Século II d.C)*. Goiânia. Universidade Federal de Goiás, 2008. (Dissertação de Mestrado).

ATHANASSIADI, Polymnia. *Vers la pensée unique la montée de l'intolérance dans l'Antiquité Tardive*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

AUBER, Charles-Auguste. *Histoire de l'église et de la province de Poitiers: origines*. Poitiers: A. Dupré, 1866.

BARBIER, Paul. *Vie de Saint Hilaire, évêque de Poitiers, docteur et père de l'église*. Paris: Poussielgue, 1887.

BARDY, Gustave. Um humanista cristão: Saint Hilaire de Poitiers. *Revue d'histoire de l'Eglise de France*. Tome 27. N^o.111, p. 5-25, 1941.

BARNES, Tomothy. Hilary of Poitiers on his exile. *Vigiliae Christianae*, v. 46 n. 2, 1992, p. 129-140,

BEAUJARD, Brigitte. VAUCHEZ, Andre. *Le culte des saints en Gaule : les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VIème siècle*. Paris: Du Cerf, 2000.

BECKWITH, Carl L. *Hilary of Poitiers on the Trinity*. New York: Oxford, 2008.

- BORCHARDT, F. A. *Hilary of Poitiers role in the arian strunggle*. Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século*. São Paulo: Unicamp, 2014.
- BRAVO, Gonzalo. Iglesia e Imperio como sistemas de dominación: confronto y compromissos. In: FERNÁNDEZ UBIÑA, José; QUIROGA PUERTAS, Alberto J; UBRIC RABANEDA, Purificación (coords). *La iglesia como sistema de dominación en el Antigüedad Tardía*. Granada: Ed. Univerdad de Granada, 2015, p. 23 - 40.
- BROWN, Peter. *Genèse de l'Antiquité tardive*. Paris : Gallimard, 1983.
- _____. *O fim do mundo clássico de marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Verbo, 1972.
- _____. *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité Tardive vers un Empire chrétien*. Paris: Du Seuil, 1998.
- _____. *Ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1999.
- BURCKHARDT, Jacob. *El paganismo al cristianismo*. México: Fundo de Cultura Económica, 1996.
- BUTTEL, Mary Frances. *The rhetoric of st. Hilary of Poitiers*. Washington: The Catholic University of America, 1933. (Tese de doutoramento)
- CAMERON, Everil. *El mundo mediterráneo en la Antigüedad tardía (395-600)*. Barcelona: Crítica, 1998.
- _____. *El bajo Imperio romano (284-430 d. de C.)*. Madrid: Encuentro, 2001.
- CARRIÉ, Jean Michel; ROUSSELLE, Aline. *L'Empire Romain en mutation des Sévères à Constatin 192-337*. Paris: Du Seuil, 1999.
- CHEVITARESE, André L. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klone, 2011.
- COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo & Cultura Clássica: um estudo das ideias e da ação de Augusto a Agostinho*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.
- COLAUTTI, Guilherme Bruno. *Las figuras eclesiásticas en san Hilario de Poitiers*. Roma: Editrice P. Università Gregoriana, 2005.
- COUTROT, Aliane. Religião e política. In: RÉMOND, René. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 331-363.
- CROUZEL, H. *Didaskaleion*. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 406.
- DANIÉLOU. Jean . *L'Eglise des premiers temps. des origines à la fin du III^e siècle* Paris: Du Seuil, 1985.

_____. Saint Hilaire, évêque et docteur. In: *Hilaire de Poitiers évêque et docteur (368-1968)*. Paris: Étude Augustiniennes, 1968, p, 09-18.

_____; MARROU, Henri-Irénée. *Novo História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Rio de Janeiro: Vozes, 1966.

DESCOURTIEUX, P. Hilário de Poitiers. In: Di BERNARDINO, Ângelo; G; Fedalto; M. Simonetti (org). *Dicionário de Literatura Patrística*. São Paulo: Ave Maria, 2010, p. 943.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

DOIGNON, Jean. *Du nouveau dans l'exploration de l'oeuvre d'Hilaire de Poitiers (1983-1988): recension critique de six ouvrages*. Revue des Études Augustiniennes, n. 34, p. 93-105, 1988

_____. *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 siecle*. Augistiniennes, 45. Paris, Institut des Èdudes Augustiniennes, 1971.

_____. Hilaire écrivain. In: *Hilário et son Temps*. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 a l'occasion du 16 centenaire de al morte de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Étude augustiniennes, 1968, p.267-289.

_____. *Exsulo autem non crimine, sed factione: el processo contra Hilário de Poitiers y su manipulación politica*. In : BRAVO, Gonzalo; SALINERO, Raúl González (ed). *La corrupción en el mundo romano*. Madrid: Signifer, 2008, p. 277 - 301.

DONINI, Ambrogio. *História do cristianismo*. Lisboa: Setenta, 1988.

DORMAGEN, E. *Saint Hilaire de Poitiers et l'arianisme*. Berlin: SaintCloud, 1864.

DOUAIS, Célestin. *L'église des Gaules et le conciliabule de Béziers, tenu en l'année 356, sous la présidence de Saturnin d'Arles, Libère étant pape; Constance, empereur; Julien, César; et Numérus, gouverneur de la Gaule narbonnaise*. Paris: F.Séguin, 1975.

DUVAL, Yves-Marie. La «manœuvre frauduleuse» de Remini. A la recherche du *Liber aduersus Vrsacium er Valentem*. In: *Hilário et son Temps*. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 a l'occasion du 16 centenaire de al morte de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Étude Augustiniennes, 1968, p.51-103.

EHRMAN, Bart D. *Cristianismos perdidos los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Barcelona: Aire y Mares, 2009.

ENTRINGER, Giovana. *A intolerância religiosa na igreja do século IV: a controvérsia ariana*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2009. (Dissertação de Mestrado).

- ESCRIBANO, M. V.: El exilio del herético en el s. IV d. C.: fundamentos jurídicos e ideológicos», en F. Marco, F. Pina, J. Remesal (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Ed. Universidad de Barcelona. 2004. pp. 255-272.
- FEAR, A, T. Emperadores y hereges: el arrianismo como sistema de dominación político, In: FERNÁNDEZ UBIÑA, José; QUIROGA PUERTAS, Alberto J; UBRIC RABANEDA, Purificación (coords). *La iglesia como sistema de dominación en el Antigüedad Tardía*. Granada: Ed. Univerdad de Granada, 2015, p. 41 – 50.
- FAIVRE, Alexandre. *Chrétiens et églises des identités em construction*. Paris: Du Celf, 2011.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José. *Cristianos y militares: la iglesia antigua ente el ejército y la guerra*. Granada: Ed. Universidad de Granada, 2000.
- FERREIRA, Manuel. *Fé e Profecia em Santo Hilário de Poitiers*. Lisboa: Didaskalia, 1995.
- FINLEY, Moses I. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Lugar de História, 1997.
- FONTAINE, Jacques. L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style (remarque sur *In psalm. 13, 1*). In: *Hilaire et son Temps*. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 a l'occasion du 16 centenaire de al morte de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Étude Augustiniennes, 1968, p. 287-305.
- FRANCO JÚNIOR. Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- FRIGHETTO, R. *Antigüidade Tardia: Roma e as Monarquias Romano-bárbaras*. Curitiba: Juruá, 2012.
- GAIFFIER, B. de. Comment Hilaire fut proclamé docteur de l'Église. In: *Hilaire de Poitiers évêque et docteur (368-1968)*. Paris: Étude Augustiniennes, 1968, p. 27-37.
- GIBBON, E. *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*. Tomo III, desde Juliano a la particion del Imperio (años 312 a 398). Madrid: Turner, 1984.
- GOFFINET. Emile. *L'utilisation D'origene Dans Le Commentaire Des Psaumes De Saint Hilaire De Poitiers*. Louvain: Publications universitaires de Louvain, 1965.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos: o caso dos Imperadores romanos Septímio Severo e Caracala*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.
- _____. Construção e inserção de imagens na memória política romana: o caso dos Severos. *História Revista* (UFG), Goiânia/GO, v. 9, n.1, p. 107-144, 2004.
- _____. Entre a Lembrança e o Esquecimento: Uma Análise da Damnatio Memoriae de Geta. In: I Congresso Internacional Identidade e Cidadania da Universidade Nova de Lisboa, 2010,

Lisboa - Portugal. Identidade e Cidadania: Da Antiguidade aos Nossos Dias. Porto - Portugal: Papiro, 2003. v. 1. p. 97-109.

GONÇALVES, José Mário.. *Religião e Violência em África Romana: Agostinho e os Donatistas*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2009. (Dissertação de Mestrado de Mestrado).

GONZÁLEZ IGLESIAS, Juan Antonio. *Estudio del género del diálogo en autores latinos tardíos*. Universidad de Salamanca, 1995. (Tese de Doutorado).

GRIFFE, Élie. *La Gaule chrétienne à l'époque romaine : la cité chrétienne*. Paris, Letouzey et Ané, 1965.

_____. *La Gaule chrétienne à l'époque romaine: l'Église des Gaules au V^e siècle*. Paris, Letouzey et Ané, 1966.

_____. *La Gaule chrétienne à l'époque romaine: des origines chrétiennes a la fin du IV^e siècle*. Paris, Letouzey et Ané, 1964.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Prefacio. In: SILVA, Gilvan Ventura da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia*. Vitória: Edufes, 2003. p. 11 – 15.

_____. *História antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.

HALL, Christophe A. *Lendo as escrituras com os Pais de Igreja*. Viçosa: Ultimato, 2000.

HAMMAN, A. Cultura clásica y cultura cristina. In: BERARDINO, Angelo di: *Patrologia III: La idade de oro de la Literatura Patrística latina*. BAC, 466, Madrid: ed. Católica, 2002, p.17 – 23).

HATT, J. J. *Histoire de la Gaule romaine*. Paris : Payot, 1959.

HEIN, François. *Virtus: Idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle*. Paris : Peter Lng, 1991.

HENNE, Philippe. *Introduction à Hilaire de Poitiers*. Paris: Du Cerf, 2009.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: ed. Salamanca, 1995.

HOPKINS, K. *Conquistadores y esclavos*, Barcelona: Península, 1978.

INGLEBERT, Hervé (Éd.). *Idéologies et valeurs civiques dans le Monde romain*. Paris: Picard, 2002.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Lisboa: Ed.70, 2002.

JOHNSON. Paul. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: imago, 2001.

- KANNENGIESSER, Charles. L'exégèse d'Hilaire. In: *Hilário et son Temps*. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 a l'occasion du 16 centenaire de al morte de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Étude augustiniennes, 1968, p.127-142.
- LABANDE, E. R. Avant-Propos. In : *Hilaire et son Temps*. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 a l'occasion du 16 centenaire de al morte de saint de Poitiers. Paris: Étude Augustiniennes, 1968, p.7-9.
- LADARIA, Luis Francisco. Introducció. In: *Hilário. De Trinitate*. Madrid: BAC, 1986. p. 03-25.
- _____. *La cristología de San Hilario de Poitiers*. Analecta Gregoriana, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1989.
- LE GUILLOU. M. J. Hilaire entre l'Orient et l'Occident. In: *Hilaire de Poitiers évêque et docteur (368-1968)*. Paris: Étude Augustiniennes, 1968, p, 39-58.
- MAGALHÃES. Julio Cesar. Arianismo. In: FUNARI. Pedro Paulo. *As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*. São Paulo: Ed. Contexto, p. 86 – 101, 2009.
- MAIER GEORG, Franz. *Las transformaciones del mundo mediterráneo: siglos III-VIII*. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- MÂLE, Émile. *La fin du paganisme en Gaule: et les plus anciennes Basiliques chrétiennes*. Flammarion, 1950.
- MARA, M. G. Ambrósio de Milão. In: BERARDINO, A. Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 83 – 85.
- MARCOS, M. Ley y religión en Imperio cristiano (s. IV y V). *Ilu – Revista de Ciências de las religiones*. Madrid, Anejos XI, p. 51 - 68, 2004.
- MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARROU. Henri-Irénée. *Decadência Romana ou Antiguidade Tardia?* Lisboa, Áster, 1980.
- _____. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1975.
- _____. *Saint Hilaire et son temps*. In: *Hilaire de Poitiers évêque et docteur (368-1968)*. Paris: 1968.
- MARTÓNEZ SIERRA, Alejandro. La prueba escriturística de los arrianos según S. Hilario de Poitiers. In: *Miscelanea Comillas*: Vol. 22, Nº 41, 1964, p. 293-376.
- MARVILLA, M. *O Império Romano e o Reino dos céus: a construção da imagem sagrada do Imperador em “De laudibus Constantini”, de Eusébio de Cesaréia (Séc. IV d.C)*. Vitória: Flor&cultura, 2007.

- MAYOR HERNÁNDEZ, Dolores. *Hilarius Pictaviensis, De Trinitate 2, 27*, y el manuscrito vaticano D 182. *Myrtia*, nº 24, 2009, pp. 365-375.
- MESLIN, M. Hilaire et la crise arienne. In : *Hilaire et son Temps*. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 a l'occasion du 16 centenaire de al morte de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Étude Augustiniennes, 1968, p. 19-42.
- _____. *Hilaire de Poities*. Paris: Ouvrières, 1959.
- _____. *Les Ariens d'Occident, 335-430*. Paris: Du Seuil, 1967.
- _____. Saint Hilaire et son temp. In : *Hilaire de Poitiers éveque et docteur (368-1968)*. Paris : Augustiniennes, p. 19-26, 1968.
- MOINGT, Joseph. La théologie trinitaire de S. Hilaire. In: *Hilário et son Temps*. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 a l'occasion du 16 centenaire de al morte de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Étude Augustiniennes, 1969, p. 159-173.
- MOMIGLIANO, A. *El conflicto entre el paganismo e el cristianismo em el siglo IV*. Madrid: Alianza, 1989.
- MORENO RESANO, Esteban. *La politica legislativa de los sucesores de Constantino sobre los cultos tradicionales Constatino II, Constante y Constancio II (337-361)*. Vitoria-Gasteiz: Ed. Universidad del País Vasco, 2010.
- MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____; NORELLI, E. *História da Literatura Cristã Antiga e Grega e Latina: do concílio de Niceia ao início da Idade Média*. Tome II, São Paulo: Loyola, 2000.
- PALANQUE, Jean Remy. La Gaule chrétienne au temps de saint Hilaire. 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. Paris: Étude Augustiniennes, 1969, p. 11-17.
- PÉREZ, Carles Buenacasa. *La Constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)*. *Pyrenae*. Barcelona, N^o. 28, p. 229-240, 1997.
- PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999.
- PETRI, Sara. *Hilário de Poitiers*. São Paulo: Loyola, 2011.
- PIGANIOL, A. *L'empire chrétien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- PIÑERO, Antonio. *Cristianismos derrotados ¿Cuál fue el pensamiento de los primeiros cristianos heréticos y heterodoxos?*. Santiago: Edaf, 2007.
- PRESTIGE, G. L. *Dieu dans la pensée patristique*. Paris: Aubier, 1955.

- ROCHER, Andre. Introduction, texte critique. In: Hilaire de Poitiers. *Contre Constance*. Paris: Du Celf, 1987, p. 09-165.
- ROSA, José Maria *Monoteísmo, Trindade e Teologia Política*. Cavilhã: Lisofia. 2008.
- ROUGIER, Luigi. *O conflito entre o cristianismo e a civilização Antiga*. Lisboa: Vega, 1995.
- RUBENSTEIN, Richad E. *Quando Jesus se tornou Deus*. Rio de Janeiro: Fesus, 2001.
- SAFFREY, H. D. Saint Hilaire et la philosophie. In: *Hilário et son Temps*. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 a l’occasion du 16 centenaire de al morte de saint Hilaire de Poitiers. Paris: Étude Augustiniennes, 1968, p. 247-265.
- SALIBERO, Raúl González. Judíos y arríanos: el mito de un acercamiento inexistente. *Sefarad*. N^a. 64. 2004 p. 27-74.
- SAXER. V. Saturnino de Toulouse. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1262.
- SILVA, G. V. da. Constâncio II e a construção da mística imperial no século IV. *Estudos de História*, Franca, v. 7, n. 1, 2000, p. 173-86.
- _____. Constâncio II, o Anticristo: Hilário de Poitiers a construção da imagem imperial. *Dimensões*. Vitória, N^a. 15, 2003, p. 219- 235.
- _____. Intolerância e conflito religioso no Baixo Império Romano: Constâncio II e a perseguição aos nicenos em Alexandria. *Boletim da CPA, Campinas*, N^a. 11, p. 97-120, 2001.
- _____. Os princípios de constituição de uma realeza sagrada sob o governo de Constâncio II (337-361). Phoinix, Rio de Janeiro, v. 2000, p. 187-196, 2000.
- _____. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basileia*. Vitória: Edufes, 2015.
- SGARBOSSA, Mario & GIOVANNINO, Luigi. *Um Santo para Cada Dia*. São Paulo, Paulus. 2015.
- SIMON, M. & BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- SIMONETTI, Manlio. Ario – arianismo. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 150.
- _____. Hilário de Poitiers. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 862
- _____. Hilario de Poitiers e la crisis arriana en Occidente: polemistas y Herejes, In. *Patrologia III: La idade de oro de la Literatura Patrística latina*. Madrid: ed. Católica, 1978
- _____. Dionísio de Milão. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 414.

- _____. Lucífero de Cagliari. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 862.
- _____. Sabélio. Sabelianismo. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1238 – 1239.
- SMULDERS, P. *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*. Rome : Analecta Gregoriana, 1944.
- SINISCALCO, P. Tertuliano. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1347-1352.
- ANNOVILLE, Carole Michel D; MONJOU, Annick Stoehr. Fidélité à la tradition et détournements dans la controverse de Dracontius (*Romulea 5*) : un poème à double sens. In : SOTINEL, Claire. SARTRE, Maurice (org). *L'usage du passé entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge: Hommage à Brigitte Beaujard*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 29 – 45.
- SPINELLI, Miguel. *Elitização e Recriação de Sentidos*. Porto Alegre: Ediupcrs, 2002.
- STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. São Paulo, Paulinas, 2006.
- STEAD, G. C. Atanásio de Alexandria. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 188-192.
- TEJA, Remón. *Emperadores, o bispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *La “tragedia” de Efeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*. Santander: Univ. De Cantabria, 1995.
- URÍBARRI BILBAO, Gabino. *Monarquía y Trinidad: el concepto teológico “monarchia” en la controversia “monarquiana”*. Madrid: Upco, 1996.
- VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- WILLIAMS, Rowan. *Arrio: herejía y tradición*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- WOOLF, Greg. *Roma a história de um Império*. Alfragide: Casa das Letras, 2015.
- ZURUTUZA, Hugo Andrés. Constancio II: um perseguidor controvertido. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*. Buenos Aires, Vol. 44, p. 1-11, 2012.

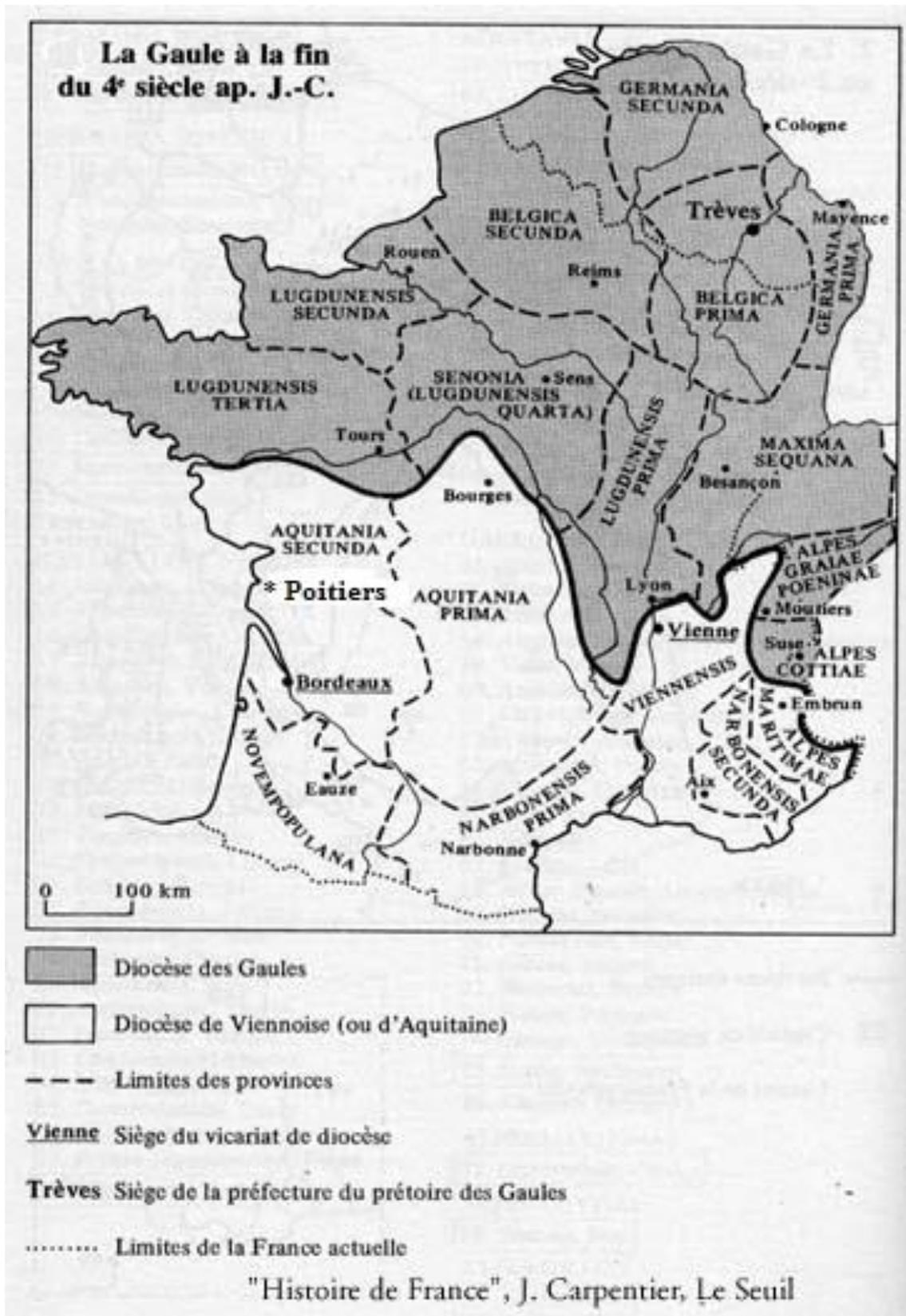
D) BIBLIOGRAFIA TEÓRICO-METODOLÓGICA:

- A civilização romana. “Mapa do Império Romano” Disponível em: <http://civilizacaoromanaabd.blogspot.com.br/2009/08/localizacao-geografica-de-roma.html>. Acesso em 16 de dezembro de 2016.
- ALARCÃO, J. Sobre o Discurso Arqueológico. In: *Portvgalia*, Nova Série – Volume XVII-XVIII, Edição do Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996/1997. p. 15-22.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação formas e transformações da memória cultural*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2011.
- ASSMANN, Jean, *História y mito en el mundo antigo*. Madrid, Gredos: 2011.
- _____. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2008.
- BACHELARD, Gaston. *A dialética da Duração*. São Paulo: Ática, 1988.
- BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGSON. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.
- Carte Aquitaine IV e siecle. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Carte-aquitaine-IV-e-siecle.jpg>. Acesso em 19 de dezembro de 2016.
- CATROGA, Fernando. *Os passos do Homem como restolho do tempo: memória e Fim do Fim da História*. Coimbra: Almedina, 2009.
- CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Lisboa: Celta, 1999.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- France Balade. “La Gaule Romaine”. Disponível em: <http://www.francebalade.com/france/gauleromaine.htm>. Acesso em: 16 de dezembro de 2016.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologia política*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- GOMES, Paulo de Tarso. Prefacio. In: BACHELARD, G. *Intuição do Instante*. São Paulo: Verus, 2010, p. 07-09.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

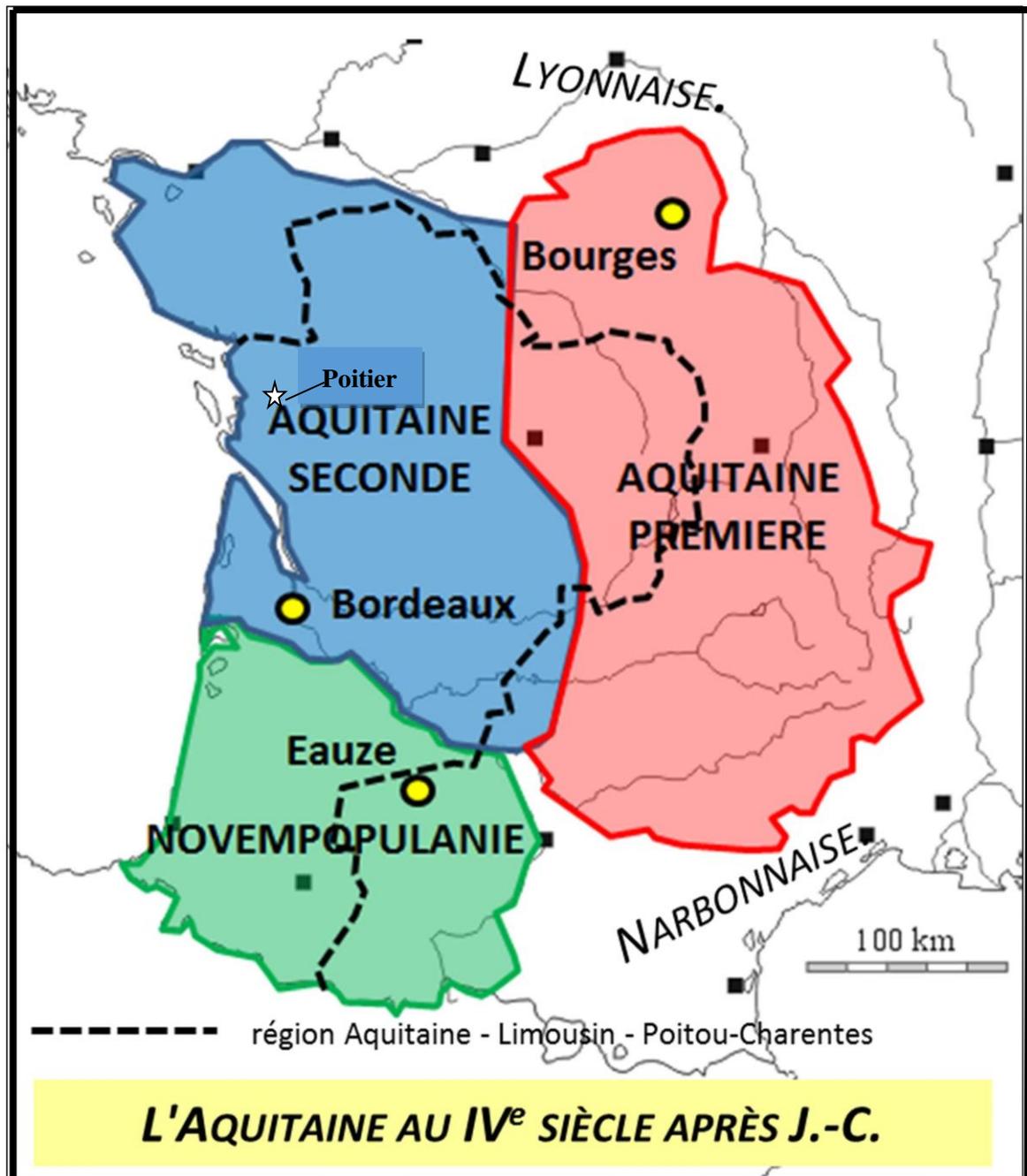
- _____. "A testemunha e o historiador". In: PESAVENTO, Sandra (org.). *Fronteiras do milênio*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2001.
- HOBBSAWM, Eric. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz & Terra, 2015
- JASMIN, Marcelo. Apresentação. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Epuc, 2006, pg. 09 - 12.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Epuc, 2006.
- LE GOFF, J. História e Memória. Volume II, memória. Lisboa: ed. 70, 2000.
- MONTESPERELLI, Paolo. *Sociología de la memoria*. Bueno Aires: Nueva Visión, 2004.
- POMIAN. K. "gênese", *Enciclopédia Einaudi*, vol. 29, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, p. 92-102
- RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões de meta-história. *Historia e Historiografia*. Nº 02, p.163-209, 2009.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- SILVA, Luiz Sérgio Duarte da. Comunicação Intercultural: interdisciplinaridade, comparação e compreensão. Curitiba: Ed. CRV, 2014.
- VELHO, Gilberto. Memória, identidade e projeto. In: _____. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 97 – 105.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor História judaica e memória judaica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- _____; LORAUX, N; MOMMSEN, H; MILNER, J, M; VATTIMO, G. *Usos del olvido*. Bueno Aires: Nueva Visión, 2006.

MAPAS:

Mapa I: A Gália Romana no fim do IV século



Mapa II. Subdivisão da região da Aquitânia na Gália Romana tardia.



Mapa III. Lugares por onde Hilário de Poitiers passou em sua volta do Exílio da Frígia em 360/361

