

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGHIS)

MELISSA MOREIRA MELO VIEIRA

**EXÍLIOS, IDENTIDADES E REDES SOCIAIS: A DINÂMICA DO CONFLITO
NICENO-ARIANO NA PERSPECTIVA DE HILÁRIO DE POITIERS (343-361)**

VITÓRIA

2018

MELISSA MOREIRA MELO VIEIRA

**EXÍLIOS, IDENTIDADES E REDES SOCIAIS: A DINÂMICA DO CONFLITO
NICENO-ARIANO NA PERSPECTIVA DE HILÁRIO DE POITIERS (343-361)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de mestre em História.

VITÓRIA

2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP) (Biblioteca Central da
Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil) Bibliotecária: Michele
Rodrigues da Silva – CRB-6 ES-000630/O

Vieira, Melissa Moreira Melo, 1993-

V658e Exílios, identidades e redes sociais : a dinâmica do conflito entre
arianos e nicenos segundo Hilário de Poitiers (343-361) / Melissa
Moreira Melo Vieira. – 2018.

240 f. : il.

Orientador: Érica Cristhyane Morais da Silva.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Hilário Santo, Bispo de Poitiers, 315-368. 2. História antiga.
3. Redes sociais. 4. Sociabilidade. 5. Arianismo. 6. Gália. I. Silva, Érica
Cristhyane Morais da, 1975-. II. Universidade Federal do Espírito
Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

MELISSA MOREIRA MELO VIEIRA

**EXÍLIOS, IDENTIDADES E REDES SOCIAIS: A DINÂMICA DO CONFLITO
NICENO-ARIANO NA PERSPECTIVA DE HILÁRIO DE POITIERS (343-361)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de mestre em História.

Aprovada em: 05/07/2018

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dra. Helena Amália Papa
Universidade Estadual de Montes Claros
Membro externo

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro suplente

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"
Membro suplente

À Ludimila e Marcelo Melo.

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação não seria possível sem o apoio da minha orientadora Prof. Dra. Érica Cristhyane Moraes da Silva, um exemplo de pesquisadora. O seu rigor acadêmico e amor pela profissão são uma inspiração para mim. Agradeço pelas inúmeras horas dedicadas às nossas reuniões, pela paciência nos momentos difíceis e por sempre estar disposta a ajudar.

Ao Prof. Doutor Gilvan Ventura da Silva, por ter me acompanhado desde o início dos estudos sobre Hilário de Poitiers, pelas contribuições na banca de qualificação e nas reuniões do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano. Ao Prof. Doutor Belchior Monteiro Lima Neto, que acompanhou a minha trajetória desde o Seminário de Pesquisa até a banca de defesa, sempre me trazendo um novo olhar sobre a minha pesquisa.

Agradeço à *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)*, pelo financiamento da pesquisa, tornando possíveis as viagens de pesquisa, compras de bibliografias e sustento. À Universidade Federal do Espírito Santo, e, em especial, aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em História.

Aos pesquisadores Dr. Hervé Huntzinger e Dra. Cécile Bertrand-Dagenbach, da École Doctorale Stanislas, da Université de Lorraine, por acreditarem no potencial da minha pesquisa e por aceitarem me orientar na tese de doutorado.

Às minhas irmãs Lygia Cabanas e Isadora Merçon: sou grata por tantos anos de amizade e por tudo o que passamos juntas. Agradeço também aos amigos Diogo Tessarolo, Rafael Bernardino, Sabrina Andreatta, Leandro Ferreira, Gabriela Loureiro e Daniel Endringer.

À Helena Borin, uma companheira que a UFES me trouxe. Obrigada pelo apoio em todos os momentos difíceis que passei nos últimos anos, por sempre acreditar no meu potencial e por sempre estar disposta a me ouvir. Às minhas amigas e companheiras de mestrado Larissa Sathler e Jenny Andrade, que tanto me ajudaram, ouviram e motivaram: agradeço pelo suporte. Um enorme obrigada para o colega João Carlos Furlani, que tanto me ajudou na reta final da dissertação.

À Vitor Bernardino Marques, meu marido e melhor amigo. Por nunca ter duvidado da minha capacidade, por acreditar nos meus sonhos e também torná-los seus. Sou grata por tudo o que fez por mim nos últimos anos para que este trabalho fosse possível. A nossa cumplicidade me dá forças.

Ao meu avô, Marcelo Melo, professor há 55 anos e que me ensinou que o amor pela profissão é o que nos move. Agradeço pela minha criação, junto à Kenya Melo, e por todo cuidado. À minha tia, madrinha e amiga Camila Melo, por ser tão presente em minha vida, me ajudando nos momentos difíceis e pelo companheirismo que temos. Por fim, agradeço à minha mãe, Ludimila Melo, minha melhor amiga. Agradeço pelo seu esforço e do meu padrasto Fabrício Leminski em minha educação, mesmo com todas as dificuldades que a vida nos colocou. Mãe, o seu amor e cuidado, mesmo de longe, me sustentam.

A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam.

(Michel Foucault, *A Ordem do Discurso*, Aula inaugural no Collège de France, 1970)

RESUMO

Nesta dissertação, tivemos como objetivo analisar o conflito político-religioso ocorrido entre nicenos e arianos no Ocidente, em geral, e nas Gálias, em específico, durante os anos 343 e 361 d.C. Para tanto, estudamos as cartas *Ad Constantium Augustum e De Synodis*, a inventiva *Contra Constantium Imperatorem* e o dossiê *Adversus Valentem et Ursacium*, escritos por Hilário de Poitiers entre 356 e 360. As obras do bispo de Poitiers representam um momento de interferência imperial importante na configuração político-religiosa no Ocidente durante o governo de Constâncio, onde, no complexo das sociabilidades, os discursos doutrinários concorriam por legitimidade e apoio imperial. Buscamos compreender, por meio das obras de Hilário de Poitiers e com um enfoque nos mapeamentos das redes sociais entre bispos citadas nestas, como essas relações estabelecidas dentro das coligações episcopais nicenas reconfiguraram o mapa religioso ocidental, contribuindo para o redimensionamento das relações de poder. Para tanto, utilizamos o conceito de *representação* de Roger Chartier, o de *poder* de Pierre Bourdieu e Michel Foucault, o de *identidade* de Tomaz Tadeu da Silva e o de *redes sociais* de Adam Schor como aportes teóricos. No que se refere, ao instrumental metodológico, utilizamos a *Análise de Conteúdo* de Laurence Bardin.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia. Gálias. Arianismo. Hilário de Poitiers. Redes Sociais.

ABSTRACT

In this dissertation, we aimed to analyze the political-religious conflict between nicenes and arians in the West in general, and in Gaul, in particular, during the years 343 and 361 AD. For this, we study the letters *Ad Constantium Augustum* and *De Synodis*, the invective *Contra Constantium Imperatorem* and the dossier *Adversus Valentem et Ursacium*, written by Hilary of Poitiers between 356 and 360. The works of the bishop of Poitiers represent a moment of important imperial interference in the political-religious configuration in the West during the government of Constantius, where, in the sociability complex, doctrinal discourses competed for legitimacy and imperial support. We seek to understand, through the works of Hilary of Poitiers and with a focus on the mapping of social networks between bishops mentioned in these, how these relations established within the episcopal coalitions reconfigured the western religious map, contributing to the resizing of power relations. To do so, we use the concept of *representation* of Roger Chartier, the concept of *power* of Pierre Bourdieu and Michel Foucault, *identity* of Tomaz Tadeu da Silva and *social networks* of Adam Schor as theoretical contributions. With regard to methodological tools, we use Laurence Bardin's *Content Analysis*.

Keywords: Late Antiquity. Gauls. Arianism. Hilary of Poitiers. Social Networks.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – A divisão do Império após a morte de Constantino (337).....	54
Figura 2 – As redes de liderança no Concílio de Sárdica (343).....	58
Figura 3 – Divisão geográfica das províncias gaulesas no século IV.....	80
Figura 4 – Rede de bispos presentes no Concílio de Béziers, bem como a relação destes com o imperador Constâncio.....	109
Figura 5 – As redes de Hilário nas Gálias.....	115
Figura 6 – As tentativas de formação de rede de Hilário com os bispos homoiousianos.....	124
Figura 7 – A rede de Basílio de Ancira após romper com os bispos homoianos.....	137
Figura 8 – As redes comuns à Basílio de Ancira e Hilário de Poitiers após a saída do bispo de Ancira do grupo homoiano.....	139
Figura 9 – As redes de Libério de Roma antes de subscrever o credo homoiano.....	141

Sumário

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1: O CRISTIANISMO E AS QUERELAS RELIGIOSAS DO SÉCULO IV D.C	40
1.1 História, historiografia e cronologia do conflito niceno-ariano	40
1.2 As disputas niceno-arianas sob o governo de Constantino	47
1.3 In Nomine Patris: os governos de Constante, Constâncio e a questão ariana	54
1.4 A construção de uma ortodoxia: relações polarizadas.....	67
CAPÍTULO 2: AS GÁLIAS ROMANAS, CRISTÃS E DE HILÁRIO DE POITIERS..	77
2.1 As cidades gaulesas: divisões, hierarquias e aspectos religiosos	77
2.2 O conflito niceno-ariano nas Gálias: concílios, facções e atuação imperial	89
2.3 Hilário de Poitiers: vida e episcopado pré-exílio.....	95
2.4 Constâncio e a contenção das redes nicenas no Ocidente	98
2.5 O banimento de Hilário de Poitiers e suas redes sociais	107
CAPÍTULO 3: DAS REDES SOCIAIS DE HILÁRIO DE POITIERS À REDE SOCIAL NICENA	119
3.1 As redes sociais e o exílio para o estudo do conflito niceno-ariano.....	119
3.2 Entre representação, identidade e estigmatização nas redes sociais de Hilário.....	130
3.3 Basílio de Ancira e a importância do exílio na construção da rede social nicena....	136
3.4 A captação imperial para fortalecimento das redes sociais	147
3.5 A reação imperial e o exílio episcopal como estratégia de contenção das redes sociais	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	161
REFERÊNCIAS	168
APÊNDICE	183
APÊNDICE 1 - Principais concílios citados nas obras de Hilário de Poitiers	183
APÊNDICE 2 – Listagem das cartas presentes em Adversus Valentem et Ursacium ...	186
APÊNDICE 3– Grupos cristãos no século IV d.C	189
APÊNDICE 4 - Grade de leitura referente à documentação textual	191

ANEXOS	192
ANEXO 1: Tabela de referências a Saturnino de Arles nas fontes de Hilário de Poitiers	192
ANEXO 2: Tabela de referências a Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno nas fontes de Hilário de Poitiers	193

INTRODUÇÃO

A interferência imperial no processo de desenvolvimento e alargamento do aparelho eclesiástico é um dos princípios que orientam a sociedade romana tardo-antiga. Esse modelo de gestão está intimamente relacionado ao processo de ampliação da atuação dos cristãos no Império, sobretudo, mediante a liderança episcopal, que ocorre em ressonância com a legitimação e confirmação do poder imperial (CRUZ, 2007, p. 28). Essa relação particular entre Estado e Igreja, em especial, a partir do século IV d.C.,¹ transformou os espaços de atuação e os poderes do bispo, o qual exerceu um importante papel na promoção da fé cristã.

Num contexto de redefinição de papéis e poderes públicos, os representantes do episcopado do Ocidente utilizaram inventivas e epístolas como instrumentos de propagação de ideias, o que possibilitou reafirmar determinadas identidades, forjar autoridades, bem como construir redes de poder dentro de um episcopado fragmentado por doutrinas e ideologias políticas discordantes. Nesse sentido, pretendemos, nesta dissertação, analisar o conflito político-religioso protagonizado por arianos e nicenos durante o governo de Constâncio (343-361).² Em suma, buscamos compreender como as redes sociais estabelecidas entre os bispos nicenos reconfiguraram o mapa religioso ocidental, o que, entre outras implicações, contribuiu para o redimensionamento das relações de poder de um episcopado cada vez mais envolvido em conflitos doutrinários.³

Na qualidade de legítimo líder da comunidade cristã, o bispo deliberava sobre os assuntos religiosos a fim de conter os desvios doutrinários, que, nas interpretações discordantes acerca da fé em Cristo, eram classificadas como heresias.⁴ Os bispos colocavam em circulação suas opiniões por meio de homilias e epístolas, as quais eram úteis na difusão das perspectivas religiosas que defendiam, além de proporcionar o relacionamento com uma vasta rede de pessoas (LE MOS, 2006, p. 86; RAPP, 2005, p. 6). Assim, como parte de um grupo social e político, os bispos precisavam buscar aliados e construir redes sociais em outras regiões para garantir o seu próprio futuro em um mundo incerto (BROWN, 1999, p. 102).

¹ Todas as datas referentes à esta pesquisa são d.C., salvo quando expresso o contrário.

² Constâncio II será grafado nesta dissertação como Constâncio, salvo quando expresso em contrário.

³ O arianismo foi um conflito político-religioso iniciado no Egito que se baseava em uma doutrina subordinacionista que questionava a consubstancialidade do Filho em relação ao Pai (WEEDMAN, 2007, p. 28).

⁴ O termo heresia tem sua origem na palavra *aerisi/αἵρεση*, que significa escolha. Sendo assim, um herege é alguém que escolheu aceitar apenas uma parte da revelação. O termo herético (do grego *airetikós/αιρετικός*), por sua vez, é empregado no sentido de cismático, sectário e partidário.

Em detrimento a uma noção de unidade – difundida e aspirada pelas lideranças eclesiásticas –, as igrejas locais desenvolveram estruturas distintas, cada uma a seu modo, seja em questões disciplinares, teológicas, litúrgicas ou políticas (LEMOS, 2013, p. 7). Portanto, contrária à concepção de uma organização monolítica uniforme, que ainda é perpetuada pela historiografia, a Igreja assemelhava-se muito mais a um imenso e plural mosaico (VENTURA DA SILVA; SOARES, 2012, p. 143).

A suposta ideia de coesão do cristianismo figura também nos estudos específicos sobre os concílios do século IV. Em linhas gerais, os concílios podem ser definidos como reuniões com o objetivo de discutir e regulamentar questões disciplinares, doutrinárias e políticas que envolviam episcopados locais. Podemos dizer que os concílios foram o marco legal dessa nova configuração hierárquica da Igreja que, entre outros interesses, aspirava por uma universalização de práticas e credos entre os distintos grupos religiosos que se denominavam cristãos (YOUNG, 2007, p. 17).⁵ Convém ressaltar que os concílios não se tratavam de reuniões onde todo o corpo episcopal, de uma determinada região, estava presente. Havia uma distinção sutil que separava os que eram ou não convocados a participar (GAUDEMET, 1977, p. 32). Essa prática explica-se devido ao fato de os concílios tratarem de questões complexas, como condenações de bispos, exílios e reconhecimentos de credos. A convocação dependia ainda das posições político-religiosas e da representatividade de determinados bispos em suas regiões. Ressaltamos também que a convocação do imperador é um ponto significativo para a compreensão da diversidade, das coesões e dissensões dos bispos convocados.

As declarações conciliares de fé, como meio de criação de uma unidade eclesiástica, não eram apenas ineficazes, mas disfuncionais. Os credos não funcionaram como fórmulas de criação de unidade e consenso, antes disso, provocaram conflitos, proporcionando a formação de facções dentro da Igreja, assim como manifestou Gregório de Nazianzo (*Epistola* 130) em sua tendência a evitar as assembleias de bispos, visto que estas dificilmente chegavam a um desfecho agradável e sequer conseguiam resolver conflitos. Tal afirmação é um lembrete dos aspectos negativos da atmosfera que circunscrevia os concílios, instituição tão importante para o desenvolvimento doutrinário e institucional da Igreja (FERGUSON, 2008, p. 438).

⁵ A respeito do efeito das inúmeras declarações conciliares promulgadas no século IV, Diefenbach (2015, p. 373) afirma que estas não tinham um efeito direto nas comunidades cristãs de divisões distintas. Mas, por outro lado, acrescenta que a difusão de um discurso sobre a ortodoxia afetou seriamente a manutenção da ordem nas comunidades locais.

Especialmente importante para nós nessa investigação histórica é o governo de Constâncio, cuja ação política sobre a Igreja foi intensa. Seu governo desenvolveu um padrão característico no que concerne às relações entre Estado e Igreja, o qual se afasta, em larga medida, daquilo que se observa no período precedente, de Constantino. Embora este último intervisse nas disputas eclesiais, os bispos gozavam de uma ampla margem de autonomia (VENTURA DA SILVA, 2015, p. 85). Constâncio, ao assumir o Império, definiu o campo religioso como uma prioridade política imperial. E a partir do momento em que adotou uma clara posição teológica ariana, o grupo dos bispos arianos e semi-arianos⁶ passou a ter maior anuência dentro das decisões conciliares, o que facilitou a deposição de bispos nicenos e a subsequente substituição destes por clérigos que apoiavam o credo ariano e a política religiosa de Constâncio.⁷

O arianismo, que já estava presente na teologia oriental, desde 318, ainda não era uma questão para a teologia ocidental (MAGALHÃES, 2009, p. 103).⁸ Evidentemente, isso não significa que a região ocidental do Império tivesse sido refratária, durante décadas, às tradições teológicas subordinacionistas provindas do Oriente (VENTURA DA SILVA, 2003, p. 222). A maioria dos bispos foi atraída para a disputa ariana quando o imperador Constâncio – com o apoio dos bispos Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno, seus partidários – convocou concílios em Arles (353) e em Milão (355), para discutir a deposição de Atanásio (BORCHARDT, 1966, p. 47). Ao confirmar a condenação de Atanásio, Constâncio obrigou os bispos a se posicionarem a favor da decisão imperial e exilou todos os que se opuseram à sua vontade, incluindo Libério de Roma, Dionísio de Milão, Eusébio de Vercelli e Lúci fer de Cagliari. Segundo Weedman (2007, p. 4), os concílios convocados a partir de 353 eram uma forma de Constâncio expandir suas redes sociais no episcopado ocidental e eliminar possíveis focos de insurgência política.

Após a convocação dos primeiros concílios para discutir oficialmente a questão ariana no Ocidente, uma extensa rede de bispos partidários do arianismo começava a ascender,

⁶ O semiarianismo foi a posição doutrinária adotada pela maior parte dos bispos da Igreja no século IV, principalmente a partir da década de 350. Liderados por Basílio de Ancira, até 358, os bispos semi-arianos alteraram o credo niceno apenas no ponto em que este determinava que o Filho era consubstancial ao Pai (*Génitum, non factum, consubstantialem Patri*), substituindo tal afirmação pela similaridade na substância entre Pai e Filho (Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, IV).

⁷ Para uma abordagem detalhada do conflito niceno-ariano no Oriente, consultar Magalhães (2009).

⁸ A complexidade da relação e das distinções entre o cristianismo no Ocidente e no Oriente, muitas vezes, é simplificada pelos historiadores a partir da premissa de que a teologia oriental era mais avançada e multifacetada que a ocidental. Essa interpretação da “controvérsia ariana” foi perpetuada pelos estudos históricos e teológicos e ainda está presente em muitos estudos sobre o arianismo ocidental (BROWN, 2013).

sobretudo, mediante a política de substituição dos bispos nicenos pelos arianos em todas as localidades onde o comprometimento com a casa imperial fosse instável ou hesitante (VENTURA DA SILVA, 2003, p. 222).

Durante o exercício da política de expansão do arianismo, promovida por Constâncio, os partidários do credo niceno presentes nas Gálias foram agrupados em torno de Hilário de Poitiers, que passou a ser visto como um dos líderes eclesiásticos ocidentais na luta contra os arianos (BORCHARDT, 1966, p. 23). Hilário nasceu nas Gálias, por volta de 320. A cronologia de sua vida é incerta, mas crê-se que tenha sido eleito bispo de Poitiers no ano de 350. Hilário escreveu sua obra em um contexto no qual o poder imperial se mostrou inflexível em relação aos credos contrários à fé de Constâncio. Entretanto, isso não impediu os bispos nicenos de se posicionarem contrários às decisões de Constâncio e dos bispos arianos durante os concílios regionais e ecumênicos. A obra de Hilário demonstra essa controvérsia e também evidencia a posição do autor sobre o arianismo, que via tal doutrina como uma compreensão desviante dos dogmas da fé. Logo, deveria ser impugnada.

Hilário, que provavelmente não participou dos concílios de Arles (353) e de Milão (355), por meio de uma epistola, rompeu a comunhão com os bispos arianos ocidentais Saturnino de Arles, Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno. Os líderes arianos gauleses, em resposta à ação do bispo de Poitiers, convocaram o Sínodo de Béziers, no qual decretou-se o exílio de Hilário, no início de 356 (BORCHARDT, 1966, p. 47).

Durante o seu exílio, o bispo de Poitiers publicou um compilado de cartas que posteriormente recebeu o nome de *Adversus Valentem et Ursacium*. No primeiro livro dessa obra, Hilário reuniu cartas escritas pelo bispo Libério de Roma a Eusébio de Vercelli, Dionísio de Milão e LúCIFER de Cagliari – que foram enviados ao exílio por meio de um decreto do Concílio de Milão (355). O trabalho de Hilário inclui também cartas escritas por Libério em seu exílio para os bispos orientais, na qual ele afirma que não está mais em comunhão com Atanásio. Em um parágrafo explicativo, encontramos os nomes daqueles que tinham assinado o credo no Concílio de Sirmio (351), de tendência claramente ariana. Hilário reuniu também uma carta de Constâncio, no qual o imperador dirige-se aos bispos reunidos no Concílio de Rimini.

Antes de setembro de 356, Hilário chegou ao Oriente e foi enviado para a Frígia. Durante o seu exílio, o bispo desenvolveu o seu próprio ponto de vista sobre a teologia oriental e compartilhou com alguns bispos ocidentais ideias e disposições religiosas do Oriente

(BECKWITH, 2008, p. 9). Após ser notificado que haveria um concílio em Constantinopla com a presença do imperador, em 360, Hilário escreveu o *Ad Constantium Imperatorem*, carta em que, valendo-se de um discurso persuasivo, no qual glorificava Constâncio como um imperador piedoso e justo, solicita discursar sobre a doutrina nicena frente aos seus oponentes orientais. Todavia, o pedido de Hilário não foi atendido. Após o seu retorno ao Ocidente, que ocorreu pouco depois do Concílio de Constantinopla, o bispo começou a trabalhar ativamente contra os interesses dos arianos e, ao lado do bispo Eusébio de Vercelli, tentou forçar, sem êxito, a remoção do bispo ariano Auxêncio de Milão. Por fim, em 361, Hilário escreveu o manifesto *Contra Constantium Imperatorem*, dirigido a Constâncio, que havia falecido no mesmo ano.

A figura do imperador foi tratada com desprezo e indignação em *Contra Constantium Imperatorem*. Essa inventiva – produto de uma controvérsia – foi um artifício de propaganda para a condenação do modelo de intervenção imperial, exercido por Constâncio, dentro da Igreja. Hilário também pretendia construir a imagem de uma rede social nicena à luz da linguagem de martírio, ao mesmo tempo em que evidenciava a representação da facção ariana como composta por bispos que cooptaram o apoio imperial e que, por isso, compunham uma frente herética. *Contra Constantium Imperatorem* foi escrita em uma perspectiva messiânica, sendo as atitudes de Constâncio o cumprimento do presságio anunciado por Cristo, segundo o qual haveria, no futuro, um período de negação dos verdadeiros dogmas em prol das doutrinas difundidas pelos falsos apóstolos, ou seja, os bispos partidários do imperador (VENTURA DA SILVA, 2003, p. 230). Deste modo, a análise dessa inventiva à luz do conceito de redes sociais evidencia que, ao fracassar em captar o próprio imperador como membro de sua rede, Hilário construiu uma narrativa que condenava Constâncio não apenas por sua doutrina, mas por suas ações autoritárias dentro do episcopado ocidental.

Hilário de Poitiers, mediante suas narrativas e com o auxílio de uma rede social, produziu uma imagem de Constâncio e dos bispos arianos do Ocidente como hereges. Por essa iniciativa, Hilário foi heroicizado por uma historiografia,⁹ a qual descreveu as ações do bispo como o fator decisivo no processo de afirmação do nicenismo frente ao arianismo, não

⁹ As obras *La Gaule: les fondaments ethniques, sociaux et politiques de la nation française*, de Ferdinand Lot (1967), e *Histoire de la Gaule*, de Camille Jullian (1920), trazem uma abordagem que busca heroicizar a figura de Hilário, colocando-o como um dos responsáveis pela evangelização das Gálias. Entendemos que tais obras – muito características de uma historiografia francesa do século XX, que buscava construir seu próprio passado cristão – representava o bispo de Poitiers e outros bispos nicenos como homens movidos pelo desejo genuíno de expandir o cristianismo pelos territórios gauleses, não levando em conta o contexto político marcado por manobras em busca da afirmação do poder episcopal nas Gálias.

levando em conta a importância das redes sociais formadas pelos bispos que atuaram nos concílios e sínodos em defesa do credo niceno no Ocidente.

É diante desse cenário que propomos, com nossa pesquisa, compreender o conflito em questão – no âmbito político e cultural. A partir da análise dos documentos *Adversus Valentem et Ursacium*, *De Synodis*, *Ad Constantium Augustum* e *Contra Constantium Imperatorem*, buscaremos compreender como Hilário cooptou bispos do Ocidente que, ligados por uma rede social, investiram em uma representação particular dos bispos arianos e de Constâncio como homens que abraçaram uma forma desviante do cristianismo. Desse modo, pretendemos também analisar como Hilário, estrategicamente, concebeu a dinâmica do conflito niceno-ariano no Ocidente e, mais especificamente, nas Gálias.

Nossa proposta investigativa apresenta um novo olhar sobre o tradicional tema do arianismo, cuja produção historiográfica é imensa e contínua. As disputas trinitárias do século IV têm recebido muita atenção dos pesquisadores, em sua maioria teólogos, que vêm examinado as obras de importantes líderes eclesiásticos para o desenvolvimento das doutrinas, sob perspectivas distintas. Os estudos dedicados, em especial, aos bispos nicenos são igualmente numerosos, assim como os estudos sobre a teologia de Hilário de Poitiers.

O trabalho de Pierre Smulders, *La Doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* (1944), é considerado uma obra-prima de erudição histórica de Hilário de Poitiers e abriu novas possibilidades de interpretação sobre o pensamento do bispo (BECKWITH, 2008, p. 7; WEEDMAN, 2007, p. 14). A crítica deste padre francês explorava os aspectos doutrinários e teológicos de Hilário, bem como descrevia a evolução do pensamento de Hilário durante o seu exílio no Oriente. Mesmo após setenta anos de sua publicação, sua obra é referência para o estudo da teologia trinitária de Hilário de Poitiers. Contudo, ela apresenta algumas limitações. A análise de Smulders é direcionada às questões essencialmente doutrinárias do conflito niceno-ariano no século IV, como compreender as diferenças teológicas entre o arianismo e o nicenismo. Assim, Smulders (1944, p. 249) não leva em conta o contexto histórico do conflito e o analisa como uma querela apenas teológica, além de relutar em admitir que o pensamento teológico de Hilário foi influenciado por bispos orientais, como Basílio de Ancira, ao afirmar que, na verdade, foram os próprios bispos orientais que mudaram suas concepções após o

contato com Hilário. No entanto, o seu estudo sobre a vida e o pensamento do bispo de Poitiers antes do seu exílio ainda é referência para diversos trabalhos acadêmicos.

Uma tentativa de ultrapassar o debate sobre as questões teológicas veio de Richard Hanson, na obra *The Transformation of Images in the Trinitarian Theology of the Fourth Century*, de 1982, na qual o autor nos apresentou uma visão geral do contexto histórico e político de Hilário. A obra de Hanson mostra-se ligeiramente mais controversa em relação às obras referentes a Hilário de Poitiers, uma vez que a hipótese da relação direta dos bispos com Constâncio altera significativamente o papel de Hilário na defesa da doutrina nicena no Ocidente. Hanson interage extensivamente com a evidência biográfica fornecida por hagiógrafos de Hilário, sobretudo Venâncio Fortunato, além de lidar cuidadosamente com os documentos *De Trinitate* e *De Synodis*, esforçando-se, assim, em colocar Hilário dentro de seu contexto histórico. Dentre as particularidades do trabalho de Hanson, as questões sobre o exílio do bispo são importantes para compreender como Hilário familiarizou-se com a teologia oriental e como estabeleceu uma coligação entre os bispos nicenos ocidentais por meio de correspondências. A obra, no entanto, apresenta limitações a respeito da discussão sobre as coligações episcopais configuradas entre os bispos ocidentais, visto que não há um mapeamento dos bispos partidários de Hilário. Destacamos aqui que um dos objetivos de nossa pesquisa é justamente o mapeamento das coligações episcopais a partir das obras de Hilário de Poitiers.

Uma nova geração historiográfica, por fim, começou a reavaliar as ações de Hilário como políticas e não apenas teológicas. Em *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337-361)*, de 1983, Hanns Christof Brennecke lida fundamentalmente com a história política de Hilário, de modo a abarcar as questões políticas intrínsecas ao exílio do bispo, o que evidencia a possibilidade de compreender o contexto histórico do século IV a partir da leitura de Hilário de Poitiers. A obra, ao abordar as questões políticas envolvidas no conflito niceno-ariano, destaca os problemas sobre a tensão na relação entre bispos e imperadores, como foi o caso de Hilário e Constâncio. A tese de Brennecke se opõe à de Hanson no que concerne ao motivo do exílio de Hilário: enquanto o primeiro argumenta que o bispo foi exilado por uma decisão direta de Constâncio, Brennecke afirma que seu exílio – e de outros bispos nicenos – foi decretado pelo bispo Saturnino de Arles, no Concílio de Béziers. A obra de Jean Doignon, *Du Nouveau dans l'exploration de l'oeuvre d'Hilaire de Poitiers*, publicada em 1988, é também

um salto nos estudos históricos sobre Hilário de Poitiers. O autor explora os escritos de Hilário a fim de contextualizá-los dentro dos conflitos trinitários ocorridos após o Concílio de Niceia (325) e estabelece a cronologia das documentações. Portanto, no trabalho de Doignon encontra-se a base acadêmica necessária para ir além do estudo apenas teológico de Hilário de Poitiers. As obras de Doignon e Brennecke, no entanto, integram uma tradição monográfica que privilegia o arianismo oriental.

O potencial da abordagem de Doignon para a compreensão do trabalho de Hilário foi explorado no artigo *Hilary of Poitiers' Road to Béziers: Politics or Religion*, publicado em 1994 por Paul C. Burns. O autor, cuja monografia sobre a teologia trinitária de Hilário de Poitiers baseia-se nas percepções de Jean Doignon, oferece uma abordagem diferente para a tarefa de contextualizar o pensamento de Hilário. Ao contrário de Smulders (1944), que diminui o efeito de Hilário em sua teologia, Burns (1994, p. 102) argumenta que o exílio ofereceu ao bispo uma “oportunidade para investigar as diferenças entre o tratamento dos bispos nicenos e arianos por Constâncio no Oriente e Ocidente”. Dentre os pesquisadores do pensamento teológico hilariano, Burns se destaca por sua abordagem histórica, analisando a atuação de Hilário no conflito episcopal em diferentes fases de sua vida: pré, durante e pós-exílio. Burns cita três obras de Hilário referentes a cada período (*Commentarium In Matthaeum*, *Adversus Valentem et Ursacium* e *De Trinitate*, respectivamente) e as analisa em seu contexto. Contudo, ao falar sobre a ascensão do arianismo, Burns (1994) limita-o apenas às fronteiras orientais, sem levar em conta que a doutrina ariana também estava presente no Ocidente e que ela modificou a conjuntura política, social e religiosa desta região.

Ao reconhecer as limitações de sua abordagem apenas do contexto oriental, Burns (1994) sugere que os avanços recentes na perspectiva latina de Hilário nos proporcionam uma oportunidade para explorar a forma como o Ocidente interagiu com o Oriente no contexto político-religioso do governo de Constâncio. Portanto, assim como afirma Burns (1994), a relação entre Oriente e Ocidente, dentro desse contexto, constitui uma perspectiva que ainda precisa ser levada em conta pelos historiadores dos conflitos político-religiosos do século IV. Abarcar tal perspectiva é exatamente um dos objetivos de nossa pesquisa.

Afirmar que o conflito niceno-ariano não pode simplesmente ser entendido como o produto da luta de uma Igreja supostamente unificada contra uma doutrina considerada desviante, agora, tornou-se um lugar comum. Roman D. Williams (2001) oferece, em *Arius: A Heresy and Tradition*, uma ampla discussão sobre o desenvolvimento da historiografia dos conflitos

trinitários. O livro de Williams, no entanto, ainda reflete uma preocupação em posicionar Ário como o catalisador de uma controvérsia dentro do qual sua teologia desempenha um papel central.

O estudo de Mark Weedman, intitulado *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers* e publicado em 2007, une uma investigação teológica aprofundada nas cartas de Hilário de Poitiers à uma abordagem histórica que contempla a atuação dos bispos ocidentais partidários de Hilário na luta contra o arianismo. Weedman propõe que as relações de poder e *ambitio* devem ser levadas em conta ao analisar tanto as obras de Hilário de Poitiers quanto as de qualquer personagem cristão do século IV. Tal análise, no entanto, não é realizada no decorrer de seu livro, que mais aparenta ser um trabalho sobre a historiografia de Hilário de Poitiers do que uma produção histórica. Entretanto, isso não diminui a contribuição de Weedman para o estudo do bispo de Poitiers, visto o autor faz um excelente balanço das abordagens históricas de Hilário nas últimas décadas.

O estudo de Richard Flower sobre as inventivas na Antiguidade Tardia, *Emperors and Bishops in Late Roman Invective* (2013), aborda tal gênero como uma ferramenta textual utilizada pelos bispos dentro de situações de conflito, como a que ocorreu entre bispos nicenos e arianos. O autor analisa as inventivas de Hilário de Poitiers direcionadas a Constâncio, assim como os escritos de Atanásio de Alexandria e LúCIFER de Cagliari. Apesar de lançar luz à conceitos como *redes sociais* e *representações*, que são úteis para a nossa pesquisa, Flower constrói a imagem dos bispos Hilário, Atanásio e LúCIFER dentro de uma concepção heroicizada, situando-os como os personagens centrais do conflito entre o episcopado niceno e o imperador Constâncio, sem considerar os conflitos entre os próprios bispos. Tal heroicização deve ser evitada pelo historiador social.

A principal questão em utilizar obras tradicionalmente classificadas como teológicas em uma abordagem histórica diz respeito à concepção de muitos teólogos – como o já citado Pierre Smulders – que afirmam que os bispos buscavam sempre a verdade doutrinária. Nossa pesquisa busca se distanciar desse tipo de perspectiva e parte da premissa de que os bispos, dentro de um contexto de luta pela afirmação de suas doutrinas, almejavam uma determinada autoridade social e política. Como afirma Alba López (2010), com o surgimento gradual da figura do bispo, este passa a explorar os espaços de poder potenciais para consolidar a sua autoridade em questões sociais e políticas que transcendiam o lado pastoral (ALBA LÓPEZ, 2010, p. 256).

Diante do exposto, acreditamos que, apesar da reconhecida contribuição da bibliografia geral e especializada, tais obras não se preocupam em analisar as inventivas e cartas de Hilário de Poitiers por meio do pressuposto de que o bispo estava inserido em um período de afirmação de identidade e estigmatização de diferentes grupos doutrinários. Também desconsideram que a atuação do bispo não foi individual. Por isso, não há muita preocupação em investigar o conflito em questão e a trajetória de Hilário por meio de suas relações dentro das redes sociais, nem mesmo a importância do apoio e captação da casa imperial. Além disso, o estudo sobre o movimento ariano é predominantemente concentrado nos conflitos ocorridos no Oriente. Por isso, nossa proposta é estudar o Ocidente à luz da relação com o Oriente. A análise dos documentos nos proporcionará a compreensão das dinâmicas das relações sociais dentro do episcopado no governo de Constâncio, evidenciando as distintas representações entre os bispos das coligações nicena e ariana.

Esta pesquisa, portanto, interessa ao conhecimento histórico na medida em que pretendemos preencher uma lacuna deixada pela historiografia, já que o tema aqui tratado por nós será reinterpretado segundo uma perspectiva diferente e renovada, focando nas redes sociais estabelecidas entre os bispos em um período importante para a estrutura e ordem imperial romana tardo-antiga. A nossa investigação propõe a exploração crítica e rigorosa da documentação textual que permite a construção de uma perspectiva diferenciada, mas fundamentada nas contribuições dos estudos anteriores.

Nossa dissertação foi orientada por duas hipóteses. Primeiramente, argumentamos que Hilário de Poitiers, as redes sociais descritas em suas obras e as suas próprias investidas à Constâncio marcam um momento de interferência importante na configuração religiosa, no Ocidente, em geral, e nas Gálias, em particular. Inserido num contexto de modificações da máquina governamental e na relação desta com o episcopado, bispos como Hilário utilizavam a escrita para propagar doutrinas, criar redes sociais e, assim, gradativamente, expandir seus espaços de atuação. As relações estabelecidas entre os bispos mediante uma coligação episcopal irrompida emergiram e reconfiguraram o mapa religioso durante o conflito entre arianos e nicenos, contribuindo para o redimensionamento das relações de poder, que posteriormente fizeram com que o nicenismo prevalecesse frente ao arianismo e se tornasse o credo oficial do Império. Sendo assim, ponderamos que Hilário de Poitiers transformou o seu período de exílio em uma oportunidade para, com a linguagem de mártir, construir uma identidade

ortodoxa dos nicenos, posicionando-se como um mediador de conflitos, o que, por sua vez, impulsionaria a expansão de suas redes sociais no episcopado oriental, durante o exílio, e entre os bispos gauleses, após o seu retorno.

Como segunda e última hipótese, argumentamos que o exílio era uma ferramenta de contenção de redes sociais durante o governo de Constâncio, que buscou eliminar focos de insurgência contra a agenda política imperial. Portanto, o exílio de Hilário de Poitiers – e de outros bispos ocidentais do mesmo período – pouco tinha a ver com questões teológicas, mas com as tentativas do bispo em fortalecer suas redes sociais de bispos nicenos nas Gálias.

Os *corpora* documentais que selecionamos para o presente estudo são compostas por fontes escritas. Analisaremos *Adversus Valentem et Ursacium*, um dossiê epistolar organizado por Hilário, *De Synodis* e *Ad Constantium Imperatorem*, duas cartas, e, por fim, *Contra Constantium Imperatorem*, uma inventiva. Para uma definição mais estrita dos *corpora* documentais, é importante compreender de forma ampla em que contexto – político, religioso, cultural e geográfico – as obras do bispo se situaram, assim como os modos em que as redes sociais eram estabelecidas em situações de conflitos político-religiosos entre os bispos, pois, como argumenta Helena Papa (2014, p. 109), as particularidades devem ser consideradas e o papel episcopal durante o século IV deve ser relativizado conforme as características próprias de cada personagem, com uma análise detalhada sobre a topografia religiosa em que determinado bispo atuava.

Adversus Valentem et Ursacium é uma fonte composta por três livros que reúnem diversas cartas e cânones conciliares que trazem consigo a questão dos conflitos dentro do episcopado e a formação de redes sociais de persuasão e ataque entre os bispos. Escrita durante o exílio de Hilário, na Frígia, entre 356 a 360, a obra é dividida em três livros (*Liber I*, *Liber II* e *Liber III*), que foram organizados e publicados pelo hagiógrafo Jerônimo em *Vita Hilarionis*, no ano de 391. O título da obra, atribuído por Jerônimo, refere-se aos dois bispos de Mursa e Singiduno: Valente e Ursácio, respectivamente. Estes bispos, chamados de “bispos da corte”, eram partidários e conselheiros de Constâncio na defesa do anti-niceno no Ocidente. Escrito em formato de dossiê, com o objetivo de demonstrar os artifícios utilizados pelos bispos anti-nicenos para impor a agenda ariana no Ocidente, *Adversus Valentem et Ursacium* reúne cartas de diversos bispos, presbíteros e do imperador Constâncio. Inclui também cartas

escritas por Libério, bispo de Roma, durante seu exílio. Encontramos também a carta que Constâncio enviou aos bispos que se reuniram no Concílio de Rimini. Hilário também reuniu epístolas que listam os nomes dos bispos que assinaram o credo que beneficiava a doutrina ariana, em detrimento ao credo niceno. Por fim, encontramos as cartas de Libério para Ursácio e Valente.

Esse dossiê epistolar pode ser considerado um artifício propagandista, um trabalho de interpretação seletiva para expor o comportamento corrupto de bispos anti-nicenos. Consiste em citações encadeadas de exortação e ataques diretos. Ao expor as cartas, Hilário insere abaixo o seu comentário sobre elas, para instruir, julgar ou persuadir os bispos. *Adversus Valentem et Ursacium* abre a janela para um momento crítico da Igreja, ao divulgar eventos marcados por uma reordenação de grupos dentro de um governo marcado pela coerção (WICKHAM, 1997, p. 2).

Utilizaremos também a carta *De Synodis*, redigida por Hilário, em 359, e endereçada aos bispos gauleses com o intuito de informar sobre as questões doutrinárias que ele tomou conhecimento a partir de seu exílio, em 356. Nessa carta, Hilário explica as razões para o seu exílio e acusa os bispos Saturnino de Arles, Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno de serem os responsáveis por recolher as subscrições das condenações do concílio e manipular as decisões de Constâncio. *De Synodis* é uma obra importante para a análise das redes sociais construídas e forjadas por Hilário, posto que foi enviada a regiões específicas das Gálias. A partir da omissão de algumas sés, é possível mapear quais bispos colaboraram ou não na promoção do credo niceno, bem como compreender como estes alteravam seus posicionamentos religiosos diante de contextos favoráveis a determinadas coligações. Além disso, a obra é um marco na teologia hilariana exílica, pois, a partir do contato com as questões doutrinárias gregas, por intermédio de bispos orientais não-nicenos, como Basílio de Ancira, a interpretação de Hilário acerca do arianismo alterou-se significativamente e adquiriu um caráter mediador.

Outro documento que utilizaremos, também definido pelo gênero epistolar, é *Ad Constantium Imperatorem*, carta escrita por Hilário, em 360, e direcionada a Constâncio, que residia em Constantinopla e havia convocado um concílio no mesmo local, na tentativa de restaurar a comunhão entre bispos orientais e ocidentais envolvidos na controvérsia ariana, que foi extinguida no Concílio de Selêucia, em 359. A carta consistia em um pedido de Hilário por uma audiência real no Concílio de Constantinopla, a fim de debater as questões trinitárias na

presença de seus oponentes. De modo a tentar convencer o imperador, Hilário (*Ad Constantium Imperatorem*, 1, 8) utilizou uma retórica de persuasão, referindo-se a Constâncio como “o mais devoto imperador” e “um homem de acordo com as Escrituras”. Reconhecemos a importância de intertextualizar diferentes gêneros, de modo a identificar algumas características semelhantes entre eles. O documento *Ad Constantium Imperatorem*, embora seja classificado como uma carta, apresenta atributos similares às inventivas, gênero textual atribuído à obra *Contra Constantium Imperatorem*, datada de 361.

Para classificar de forma mais articulada e coerente o gênero textual de uma determinada fonte, é necessário compreender as normas e convenções a que o próprio autor estava submetido no processo de escrita. *Epistolimatoi Characteres*, de Pseudo-Libânio, é um tratado datado entre os anos 314 a 393 que descreve as características das cartas e seus 41 tipos. O autor define uma carta como uma espécie de conversação escrita que toma lugar entre duas partes, que estão em diferentes lugares e cumpre um propósito útil (SOARES, 2013, p. 201). O componente mais relevante em relação às epístolas é a separação física entre o escritor e o destinatário. As cartas ultrapassam a distância geográfica e/ou temporal entre o autor e o leitor (ALTMAN, 1982, p. 177) e, além disso, elas podem ser consideradas como textos específicos e produtos particulares de determinadas circunstâncias.

No contexto tardo antigo, a carta era o principal suporte de comunicação e movimentação de notícias, e tornara-se o *locus* essencial de informações e opiniões entre pequenos grupos sociais e comunidades. Importa destacar a distinção entre a carta e os outros gêneros textuais. A discriminação é geralmente invocada entre as cartas literárias e as cartas não-literárias, mas, segundo Edwards (2005, p. 270), é mais lógico destacar o caráter distinto da carta como um documento escrito em contraste com a palavra falada. Ademais, um documento escrito sempre tem a possibilidade de ser lido por terceiros. O leitor “externo”, como Edwards denomina o leitor que não é o destinatário, é, assim, sempre uma presença implícita. Segundo Trapp (2003, p. 11), emitentes e recebedores de cartas, no período tardo-antigo, tinham motivos para manter cópias de suas próprias cartas, seja de forma esporádica ou em arquivos regulares. Tais coleções também podiam ser publicitadas para objetivos diversos, como, por exemplo, salvar reputações mediante a construção de monumentos pessoais, documentar um conjunto de eventos de um período chave da história ou mesmo para preservar lições e escritos. A atividade epistolar englobava, portanto, as esferas que, na Modernidade, denominou-se como público e privado (SOARES, 2013, p. 200).

As cartas eram reconhecidas como tão importantes quanto discursos, homilias e sermões durante o século IV, pois, assim como os panegíricos e inventivas, eram entendidas como documentos que o poder imperial vigiava de perto (PAPA, 2014, p. 52). Contudo, também é conveniente observar que houve um aumento do uso do gênero epistolar, pelos membros do episcopado, para enviar mensagens pessoais. Em quaisquer coletâneas de epístolas de personagens cristãos no decorrer do século IV, nós teremos ao menos uma missiva de caráter pessoal (PAPA, 2014, p. 54). Assim, a circulação de cartas pode ser entendida como um protocolo social bem definido no século IV, o qual era praticado por diversos grupos com o intuito de conduzir diferentes tipos de relações sociais.

Como declaramos, algumas cartas extrapolavam o gênero epistolar e se assemelhavam, por exemplo, às recorrentes inventivas. E é essa a tipologia do nosso último documento examinado. Logo após o Concílio de Constantinopla, em 360, que ratificou o credo de Constantinopla, de caráter subordinacionista, Hilário escreveu *Contra Constantium Imperatorem*, uma inventiva dirigida a Constâncio, cuja imagem foi construída como o inimigo da fé cristã.¹⁰ Para que a imagem de Constâncio fosse associada a de um perseguidor da paz da Igreja, Hilário comparou repetidamente o imperador a antigos perseguidores do cristianismo, retirados de narrativas bíblicas e da história romana. Hilário (*Contra Const.*, 8), ao atacar Constâncio usando a linguagem do martírio e referindo-se a ele como “o mais cruel imperador”, construiu para si a imagem de um elemento de resistência às pretensões imperiais de submeter os bispos nicenos ao credo ariano (VENTURA DA SILVA, 2003, p. 231).

As inventivas, cabe aqui ressaltar, são construções textuais criadas para determinados fins polêmicos, como posturas adotadas por seus autores em resposta a conjunturas desfavoráveis (FLOWER, 2013, p. 21). Assim como os panegíricos,¹¹ as inventivas do século IV foram entendidas como declarações importantes sobre autoridade e poder dentro de um ambiente cultural em que a retórica era um notável indicador de status. Distribuídas entre grupos específicos – e relativamente pequenos – de leitores contidos em redes sociais que se

¹⁰ A inventiva foi, presumivelmente, composta em 360, após o Concílio de Constantinopla (BARNES, 1993, p. 150-151). Outra corrente historiográfica cita que o texto pertence ao fim de 361 após a morte de Constâncio (BRENNECKE, 1983, p. 218). Rocher (1987, p. 38) toma uma posição intermediária e afirma que a primeira versão da inventiva data do verão de 360, mas que a redação final só ocorre após a morte do imperador. Abordaremos as discussões historiográficas sobre a data da composição e divulgação das obras hilarianas no terceiro capítulo.

¹¹ Os panegíricos eram modelos de discurso encomendados pelos imperadores e exerciam o papel de exaltar a figura imperial, a partir de estruturas e referências textuais tradicionais. Esse padrão, conforme apresentado por Aristóteles, na sua obra *Retórica* (I, 9, 1367b), é “um tipo de discurso que manifesta a grandeza de uma virtude; nele, é necessário explicar o quanto as ações são virtuosas”. Tais preceitos são seguidos pelos panegíricos da Antiguidade Tardia (ZARDINI, 2015, p. 26).

alteravam de acordo com as circunstâncias dos conflitos, as inventivas eram idênticas aos panegíricos, como em um negativo fotográfico, cumpriam o mesmo papel de construir e destruir uma imagem de autoridade (FLOWER, 2013, p. 55).

Ao recorrerem às funções tradicionais do panegírico como uma avaliação dos governantes, os bispos buscaram transformar seus métodos a fim de atender às suas próprias necessidades, em contextos específicos. Desta forma, ao dirigir-se à Constância em *Contra Constantium Imperatorem*, Hilário não eliminou as tradições retóricas de avaliação imperial repletas de referências aos cânones da literatura clássica, mas as adaptou a um novo gênero que era favorável às suas circunstâncias. Por fim, ressaltamos que as inventivas possuíam um potencial de aglutinação ou afastamento de adeptos de posições doutrinárias distintas, como podemos visualizar na questão niceno-ariana, na qual os adeptos do arianismo rejeitaram as declarações do bispo de Poitiers. É exatamente esse potencial que nos possibilita analisar os documentos de Hilário sob a concepção de redes sociais.

Nossa pesquisa insere-se na área denominada História Social das Relações Políticas e fundamenta-se nos conceitos de política e poder, bem como nos instrumentais teórico-metodológicos da Ciência Política e da Antropologia Social. A opção por esse viés permite-nos compreender o passado por meio das representações, a partir da análise de formas discursivas ou simbólicas pelas quais os seres compreendem o mundo, de modo a enxergar as múltiplas disputas pela hegemonia ocorridas no contexto tardo-antigo, a partir da leitura dos códigos presentes nos discursos da sociedade naquele dado momento.¹²

No que se refere às representações, utilizaremos tal conceito a partir da perspectiva desenvolvida por Roger Chartier (1990). As representações, para o autor, são classificações estabelecidas a partir da apreensão da realidade do mundo de um determinado grupo e variam de acordo com a disposição destes na sociedade. Por estarem sempre baseadas nos interesses e

¹² É necessário relacionar o conceito de *discurso*, com base em Michel Foucault, aliado ao de *arqueologia*, utilizado pelo próprio autor, dentro das análises históricas. De acordo com Foucault (1969, p. 159): “A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos; mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de alguma coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar frequentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém a parte, a profundidade do essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de monumento. Sendo assim, a arqueologia dos discursos não objetiva uma interpretação semântica dos signos de um texto, e sim a análise do dito e não-dito, de modo a detectar as razões pelas quais são emitidas e omitidas determinadas coisas pelo autor”.

visões de mundo dos grupos que as forjam, as representações não são neutras e produzem discursos que aspiram à universalidade e buscar impor a autoridade e legitimar o poder destes (CHARTIER, 1990, p. 17). Dessa maneira, as representações inserem-se no campo da luta, no qual grupos e classes coexistentes estão em uma constante disputa hegemônica na busca dos espaços de poder e de produção simbólica. Com o auxílio do conceito de representação, a História Social das Relações Políticas se despontou como uma das principais áreas de investigação histórica a respeito desse mundo invisível de dominação e poder simbólicos.

Pierre Bourdieu (1989, p. 14) define o poder simbólico como uma forma subordinadora de construção da realidade que permite obter a manutenção (ou subversão) da ordem, a partir da crença na legitimidade das palavras daquele que as pronuncia, o equivalente daquilo que é obtido pela força física sem fazer uso explícito dela.¹³ Existe, assim, uma relação entre os que exercem o poder e os que lhe estão subordinados, de modo que o poder de um imperador, por exemplo, é legitimado a partir da crença da sociedade de que este possui algo superior e é capaz de assegurar a ordem social. Esse poder é perpetuado a partir da estratégia de “manter-se e conservar-se pela transposição, pela produção de imagens, pela manipulação de símbolos e sua organização em um quadro cerimonial” (BALANDIER, 1981, p. 7).

É possível observar, por meio das perspectivas acima, que a perpetuação do poder imperial na esfera eclesiástica, dentro do recorte temporal de nosso objeto, ocorria a partir de estratégias simbólicas que garantiam ao imperador a manutenção de sua autoridade diante dos bispos. Segundo Ventura da Silva (2015, p. 114), do ponto de vista jurídico, o que sustentava a *basileia* era a noção de que o *basileus* (rei), entre todos, era uma fonte viva da lei e, portanto, o mais apto a executá-las; já do ponto de vista espiritual, o *basileus* apresentava-se como uma encarnação da lei suprema e divina, colocando-se acima de qualquer dispositivo legal ou das demais instituições. Sendo assim, o imperador era o titular supremo do poder político e catalisador da ordem social.

No caso das redes sociais construídas durante os conflitos político-religiosos, bispos de grupos doutrinários distintos também lançavam mão de estratégias para alcançar ou assegurar

¹³ Segundo Bourdieu (1989, p. 15), o poder simbólico “é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: só se pode passar para além da alternativa dos modelos energéticos que descrevem as relações sociais como relações de força e dos modelos cibernéticos que fazem delas relações de comunicação, na condição de se descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em especial, o trabalho de dissimulação e de transfiguração (numa palavra, de eufemização) que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas encerram objetivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia”.

posições privilegiadas nas decisões conciliares. No próprio contato com outros bispos durante o exílio, Hilário anexou diversas cartas que demonstravam as inúmeras tentativas dos representantes episcopais em afirmarem suas posições nas redes que buscavam a corroboração do imperador e também naquelas que deslegitimavam o poder imperial, em favor de uma posição teológica distinta. Dentro dessa dinâmica, a linguagem torna-se, portanto, um sistema de capitais simbólicos que garantem a manutenção do poder, pois se configura como um instrumento de construção de mundos sociais.¹⁴

O poder, de maneira geral, possui uma definição muito ampla e não se restringe ao Estado e às instituições políticas. Os estudos de Michel Foucault (1981) sobre as estruturas de poder dentro das relações entre os indivíduos proporcionaram um olhar renovado para as práticas cotidianas como componentes de uma História Política. Tais relações de poder, que constituem o macrocampo de nossa pesquisa, são, portanto, forças contidas e dissolvidas em todo o corpo social e em suas atividades cotidianas. Nesse sentido, uma sociedade sem relações de poder seria uma abstração. O poder, na concepção de Foucault (1981, p. 37), está em toda a parte e circula em microespaços, microsociedades e microcosmos, que permeiam as relações entre os indivíduos. Os poderes são exercidos em diferentes níveis e pontos da rede social. Já a política, neste caso, afasta-se de uma noção burocrática e diplomática e torna-se o princípio organizador da própria sociedade. Norbert Elias e John L. Scotson (2000, p. 22) aproximam-se da visão das relações de poder foucaultianas, uma vez que afirmam que o poder é um atributo das relações sociais e é produzido a partir do contato entre os indivíduos e suas ações.

Foucault (2001, p. 1060) define os dispositivos de poder como estratégias que visam “impulsionar o comportamento dos outros”, o que, em outras palavras, significa que as estruturas sociais e as instituições são dispositivos de poder que incorporam tais estratégias para determinar o comportamento de grupos submetidos. Nesse sentido, além do discurso de poder que tais instituições produzem, o maior objetivo destas é manter uma posição privilegiada. Bourdieu (1989, p. 9-15), por outro lado, analisava como o indivíduo, dentro de seu próprio contexto, se esforça para manter ou melhorar sua posição social. É a partir dessa

¹⁴ Bourdieu (1989, p. 10; 2002, p. 9-11) também declara que tais símbolos são “os instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social”. Ainda, os sistemas simbólicos (não só a linguagem, como também a arte, a religião e as ideologias) expressam nossa compreensão da realidade e facilitam a comunicação por meio das classificações, que atribuem uma relativa ordem aos signos. Abordaremos, em nosso primeiro capítulo, a relação entre tais símbolos e a manutenção do poder imperial dentro do recorte estabelecido nesta pesquisa.

relação que uma análise interseccionada baseada em Foucault e Bourdieu, aplicada às redes sociais existentes no interior dos conflitos político-religiosos, mostra-se fortuita. É por meio da compreensão da escala em que as estratégias de poder são estabelecidas e entre quais indivíduos existem relações estratégicas que chegamos ao questionamento sobre onde se localizavam as relações de poder entre bispos e de acordo com qual princípio o poder era distribuído no corpo social (LECLAIRE, 2015, p. 6).

A instrumentalização dos conceitos de poder propostos por Foucault e Bourdieu deve, no entanto, estar interligada a uma concepção simmeliana da sociedade, entendida como uma manifestação das relações sociais entre indivíduos movidos por objetos específicos (SIMMEL, 2006, p. 41). Ao analisarmos as interações entre indivíduos – em nosso caso, os bispos e imperadores que estavam inseridos nas redes sociais representadas por Hilário –, devemos partir do pressuposto que as inúmeras formas de sociabilidade ocorrem também sob a esfera do poder. Essa visão de um poder que não é encontrado apenas nas instituições e dispositivos tradicionais de poder leva-nos a compreender que, na esfera das redes sociais tardo-antigas, os focos de poder não traçavam um caminho unilateral que partia apenas do poder imperial, mas sucediam sob inúmeras direções.

Favorecidos pelos conceitos desenvolvidos nas Ciências Sociais, nas últimas décadas, os estudos sobre as identidades romanas tardo-antigas sofreram uma grande reviravolta, uma vez que estas deixaram de possuir uma noção fixa – a de uma suposta identidade romana – e passaram a ser compreendidas como construções sociais. O próprio Império passou a ser enxergado como um local de diálogo de múltiplas identidades manifestadas dentro das mais distintas relações de poder (GUARINELLO, 2010, p. 116).¹⁵ Tais identidades constituem, bem como as representações, sistemas simbólicos e particulares de produção de sentido. As identidades são fabricadas a partir da diferença e o processo de diferenciação para tal ocorre nos próprios sistemas simbólicos de representação (WOODWARD, 2000, p. 10-11).¹⁶ A identidade e a diferença são, portanto, codependentes. Assim, identidades distintas, construídas a partir da percepção da realidade de diferentes grupos, inserem-se em disputas

¹⁵ Norberto Guarinello (2010, p. 118) afirma que o conceito de identidade, por sua vez, não dá conta das ações sociais coletivas visto que a história do Império não se explica pelo conflito de tais identidades. Estas, fazem parte de um jogo social mais amplo e não explicam todo um contexto a partir da análise da luta pela afirmação de identidades e diferenças.

¹⁶ Segundo o linguista Ferdinand de Saussure (2002), os signos só podem ser compreendidos por meio de um sistema de diferenciações linguísticas. Deste modo, a afirmação “sou brasileiro” só pode ser compreendida numa cadeia infinita de afirmações como “não sou argentino” ou “não sou francês”. A identidade dá-se, portanto, por meio de um sistema de diferenças representadas pelos signos (TADEU DA SILVA, 2000).

para afirmação de poder e legitimidade por meio de recursos simbólicos (TADEU DA SILVA, 2000, p. 81). A afirmação da identidade – e, portanto, da diferença – traduz o anseio de diferentes grupos sociais de modo a assegurar-lhes o acesso privilegiado e legitimado de bens sociais.

O processo de construção de identidades acontece, de maneira geral, na forma de oposições binárias, estruturando dois grupos em torno de duas classes polarizadas: *nós* e *eles*. Nas relações sociais, essas formas de diferença – simbólicas ou sociais – são estabelecidas por sistemas classificatórios, que aplicam um princípio de diferença de modo a dividir uma determinada sociedade em dois grupos: *nós* e *outros*. Ao definir quem são os *outros*, se constitui uma oposição binária assimétrica em que não é preciso dizer qual termo é o mais privilegiado. Por fim, podemos dizer que a afirmação da identidade de um grupo social traduz-se em uma declaração sobre quem pertence e quem não pertence, quem está incluído e quem está excluído.

Classificada como um sistema de comunicação entre indivíduos e de delimitação das identidades de seus adeptos (e diferenciação dos não-adeptos), a religião carrega um poder simbólico que busca a ordenação do mundo em grupos coesos e estruturados. Sendo assim, a compreensão das identidades como relacionais e determinadas pela forma com que grupos oponentes se representavam são imprescindíveis para a análise das redes sociais nicenas e das formas distintas que Hilário e seus partidários caracterizavam seus oponentes arianos. O discurso de estigmatização aos arianos presente nas obras de bispos nicenos – como Hilário de Poitiers, Atanásio de Alexandria e Lúcifer de Cagliari – demonstra que estes utilizavam expressões que desqualificavam os arianos a partir da representação destes últimos como homens ímpios e hereges. Esses posicionamentos, no entanto, eram tão fluidos quanto as próprias identidades. No caso de Hilário de Poitiers, após o seu exílio, a representação de bispos não-nicenos adquiriu nuances que não estavam presentes anteriormente, provavelmente, devido à expansão de suas redes sociais para além de uma similaridade doutrinária – como no contato com indivíduos como Basílio de Ancira.

A força mobilizadora e organizadora dos bispos é, segundo Weber (1997, p. 159), “uma qualidade pessoal considerada extraordinária e em virtude da qual se atribui a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais [...] é tida como um exemplo e, portanto, um líder”. Em *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Claudia Rapp (2005) propõe novas ferramentas de compreensão do poder episcopal a partir da

análise dos bispos a partir de três tipos de autoridade – espiritual, ascética e pragmática – que permitem compreender como tais indivíduos atuaram no contexto cultural, religioso, social e político da Antiguidade Tardia. Esse esquema tripartite é útil pelo fato de conceder uma relevância especial para a autoridade ascética, como o vínculo vital para a eficácia das autoridades espiritual e pragmática. As habilidades carismáticas, tão importantes para Weber,¹⁷ são abrangidas por Rapp (2005, p. 16-17) dentro do conceito de autoridade ascética, que deriva dos esforços pessoais episcopais de subjugação do corpo e das práticas virtuosas com a finalidade de atingir certo ideal de perfeição. Essa autoridade, que depende do reconhecimento de outrem, está intimamente ligada à legitimação da autoridade espiritual do bispo, a qual se torna visível a partir de suas práticas ascéticas.

A autoridade pragmática, condicionada pela posição socioeconômica do bispo, é baseada nas ações públicas deste. Deste modo, sua legitimação depende da extensão e da eficácia de tais ações realizadas em seu nome. Aliada à ascética, a autoridade pragmática permite-nos distinguir bispos de outros líderes cívicos: os bispos, mediante códigos de comportamento elevados, possuem uma maior capacidade de liderança e suas ações pragmáticas em nome da comunidade são consideradas como manifestações de sua autoridade ascética (RAPP, 2005, p. 17-18).

Podemos analisar o conceito de autoridade episcopal proposto por Rapp (2005) a partir da busca pela posição de liderança de determinadas redes sociais envolvidas em conflitos teológicos, visto que grupos episcopais que pretendiam expandir suas redes utilizavam discursos de afirmação de autoridade e centralidade dentro das controvérsias. Isso pode ser observado nas obras de Hilário, que, por meio de suas narrativas, representava a rede de bispos nicenos como a condutora das decisões conciliares. Por este âmbito, os conceitos de redes sociais e redes de sociabilidade devem ser operacionalizados em nossa pesquisa.

¹⁷ Esse poder carismático do bispo não deve, contudo, ser analisado de uma forma intrínseca. Na dominação carismática, o líder manda e o apóstolo obedece. Essa autoridade do líder fundamenta-se nos seus dotes sobrenaturais (carisma), de modo que o apóstolo obedece ao líder apenas por conta do seu carisma. A legitimidade do cargo do bispo não está sujeita ao indivíduo que a ocupa, bem como a pessoa do bispo não é válida sem o cargo por ele exercido (CAMPOS, 2011, p. 27). É possível então concluir que, na perspectiva weberiana, o carisma que legitimará o poder do bispo não advém apenas do seu carisma pessoal, mas também por um carisma depositado na função que ele desempenha e no cargo que ocupa. A perspectiva weberiana, mesmo tão presente nos estudos das relações de poder e autoridade dos bispos, torna-se inviável dentro de uma análise da autoridade episcopal dentro do contexto do século IV, no qual a autoridade do bispo ainda estava em processo de construção, legitimação e institucionalização. Ao afirmar que o poder carismático surge apenas por meio da interação entre o líder e seus seguidores – em uma relação de discipulado –, Weber anula os esforços individuais do bispo em construir sua autoridade ascética e em afirmar sua autoridade espiritual e, deste modo, deposita toda a existência do carisma ao seu cargo.

Conforme afirmamos anteriormente, a História Cultural é a história das tentativas de conciliação entre semelhanças e diferenças. Deste modo, uma interpretação da sociedade como produto das interações entre indivíduos e grupos inseridos em conflitos aproxima-nos da concepção social de Simmel (2006, p. 17), que afirma que estes estão ligados uns aos outros pela influência mútua que exercem entre si.

Simmel (2006, p. 60) utiliza o conceito de impulso para as motivações que levam à troca constante de influências entre indivíduos e, neste caso, à sociabilidade:

Instintos eróticos, interesses objetivos, impulsos religiosos, objetivos de defesa, ataque, jogo, conquista, ajuda, doutrinação e inúmeros outras situações fazem com que o ser humano entre, com os outros, em uma relação de convívio, de atuação com referência ao outro, com o outro e contra o outro, em um estado de correlação com os outros. Isso quer dizer que ele exerce efeito sobre os demais e também sofre efeitos por parte deles. Essas interações significam que os portadores individuais daqueles impulsos e finalidades formam uma unidade – mais exatamente, uma sociedade.

A percepção simmeliana do social é construída por meio do reconhecimento do indivíduo em sociedade, questionando a tradição iluminista de naturalização do homem, bem como a concepção kantiana do indivíduo como algo puramente racional.¹⁸ A análise da trajetória de Hilário de Poitiers, mesmo se realizada de forma individualizada dentro de sua atuação nas redes nicenas, estaria intrinsecamente abrangendo tal indivíduo em seu mundo e na forma com que este percebia o seu redor. A imagem – neste caso, a autorepresentação – que Hilário arquiteta de si mesmo, em suas obras, demonstra como este compreendia o seu mundo social em um movimento *ad infinitum* de construção de si (RODRIGUES, 2013, p. 135). Nesse sentido, considerar as relações sociais é admitir a imersão de indivíduos como Hilário de Poitiers no todo em que este fazia parte.

Na última década, estudos mais amplos sobre as interações sociais dos bispos vieram de historiadores, a partir de pesquisas que examinaram a relação política entre Igreja e Estado, a formação de instituições religiosas e a complexidade social que envolvia os conflitos religiosos. Adam M. Schor (2011), em *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, realizou um estudo sobre as redes sociais de Teodoreto de Ciró no início do século V. O autor destaca os recursos eclesiásticos, o fundo social dos bispos envolvidos e suas posições nas comunidades romanas. A tese de Schor sobre a influência das

¹⁸ Para um debate mais aprofundado sobre a concepção simmeliana de sociabilidade, ver Rodrigues (2013).

redes sociais estabelecidas pelos bispos nos proporcionará uma nova perspectiva para o caso específico de Hilário e o arianismo ocidental.

No que concerne às relações sociais identificadas em nosso objeto, abarcaremos também o conceito de rede social de Schor (2011). O autor utilizou o conceito de redes sociais para analisar as interações pessoais a partir de uma teoria que considera a sociedade como uma teia de relações que podem ser categorizadas, mapeadas e modeladas. O autor considera as redes de relacionamento como intrinsecamente maleáveis, a partir da premissa de que até os laços sociais temporários transmitem um aspecto cultural (SCHOR, 2011, p. 11).

Hilário e seus partidários aparecem em diversas fontes, como obras exegéticas e tratados, mas suas relações sociais são iluminadas principalmente por registros conciliares e compilados de cartas. As relações sociais e políticas mais amplas de Hilário de Poitiers podem ser vistas como uma rede que incluiu muitos coligados doutrinários e ligou-os aos seus partidários. Cada uma destas redes promovia diferentes formas de interação social e práticas culturais. Juntas, elas criaram um diálogo entre a teologia e a interação social, o que gerou discordâncias e estimulou conflitos religiosos (SCHOR, 2011, p. 3).

Em teoria, a noção de rede social é válida para qualquer tipo de movimento ou comunidade, além de fornecer uma perspectiva útil sobre conceitos-chave, tais como autoridade, coligação e amizades entre os bispos. Esses conceitos devem ser tratados pelo pesquisador como padrões relacionais vinculados aos papéis culturalmente definidos (SCHOR, 2011, p. 10). Boissevain (1974), em *Friends of Friends: Networks, Manipulators, and Coalitions*, aponta a questão da liderança em uma coligação como situacional, baseada em um posicionamento relacional, na qual figuras centrais em determinados conflitos podem reivindicar a liderança informal, afirmando uma influência sobre os contatos dentro da rede social.

A teoria de redes sociais, portanto, fornece um instrumento de significativo potencial explicativo e interpretativo para a História Social, Política e Cultural dentro da análise de um conflito religioso romano tardio. Uma sociedade é uma teia de redes sobrepostas, que podem ser medidas, modeladas e comparadas (SCHOR, 2011, p. 13). As fontes – neste caso, as cartas fornecidas por Hilário e suas inventivas direcionadas ao imperador – evidenciam relacionamentos que nos permitem traçar pistas socialmente ressonantes.

Ao incluirmos dados sobre as relações sociais, baseamo-nos na premissa de que quaisquer instituições, práticas e normas sociais são produtos de interações sociais. A análise destas últimas poderá fornecer subsídios para o mapeamento de padrões de comportamento nas interações sociais do episcopado. Deste modo, concordamos com a afirmação de Hillner (2016, p. 26), ao afirmar que o comportamento de determinados indivíduos não é influenciado apenas por seu contexto sociocultural, mas também por suas interações e pelos cargos que ocupam dentro de determinadas redes sociais. A partir disso, torna-se possível contrabalançar a distância que a historiografia tradicional convencionou entre atores individuais e suas relações, sejam estas informais – como as relações de parentesco ou amizade – ou formais – cultivadas a partir do ofício e de posições institucionais.

A análise de redes sociais também nos permite pensar nos modos pelos quais os bispos antigos lidavam com a questão do exílio clerical e no papel de indivíduos recorrentes – diáconos, imperadores, patronos, entre outros – dentro dessas relações, bem como na forma em que os escritos dos próprios clérigos exilados influenciaram o comportamento destes no período pós-exílio (HILLNER, 2016, p. 42-43).

É necessário ter em mente que a análise de redes sociais faz parte de um processo qualitativo, em que o foco se concentra não na análise da quantidade de relações descritas nas obras de Hilário, mas em uma abordagem semântica dos tipos e dimensões das relações que podem ser apreendidas nas fontes. Este desafio é, como afirma Hillner (2016, p. 43), indiscutivelmente maior, posto que a quantificação dos dados das redes sociais leva a questões que só podem ser respondidas por meio de um retorno à análise de conteúdo. Nesse sentido, a análise de redes sociais a partir do exílio clerical, como realizamos neste trabalho, não se distancia de outros métodos de análise histórica mas, ao mesmo tempo, distingue-se por considerar que as suposições históricas de uma sociedade antiga moldada por posições engessadas e relações sociais de um episcopado pouco preocupado com questões políticas deve ser abandonada e substituída por um foco nas formas de subversão de situações como o exílio clerical a partir da construção de coligações e redes sociais com as mais distintas finalidades.

Quanto o método a ser utilizado nas estratégias de leitura e tratamento das fontes, utilizamos o a análise de conteúdo, tal qual proposta por Laurence Bardin (2002). Este método define-se pela crítica do documento, adotando-o como um discurso que é um produto dos valores de uma determinada sociedade. A análise de conteúdo – ou análises de conteúdo – está intimamente relacionada ao tipo de fala a que se dedica e ao tipo de interpretação que se

pretende (BARDIN, 2002, p. 32). Em outras palavras, é um procedimento que, a partir de um conjunto de técnicas de análise das comunicações, baseia-se na dedução.

O método é organizado em quatro etapas: i) análise prévia, caracterizada pela seleção de documentos e fontes. Feito isso, ocorre a formulação de hipóteses e objetivos e definem-se os dados a serem retidos pelo exame crítico; ii) a exploração do material, que nesse caso é textual – suas etapas são a codificação, o recorte dos dados e a escolha dos parâmetros de interpretação segundo a orientação teórica estabelecida; iii) o tratamento dos resultados obtidos, que é feito por meio de inferência e interpretação, que consistem na análise da mensagem de forma a torná-la significativa (conteúdo e expressão desse conteúdo); e, por fim, iv) a elaboração de uma síntese final, que corresponde neste estudo à conclusão e apresentação dos resultados (BARDIN, 2002, p. 101).

Como método de codificação das fontes, utilizamos a análise categorial, que consiste no desmembramento do texto em unidades empíricas que, por sua vez, são agrupadas em categorias específicas relativas ao objeto de análise (BARDIN, 2002, p. 36-37). Deste modo, a análise de conteúdo, por meio da técnica de análise categorial, contribui para uma apreciação mais objetiva das fontes. A partir da perspectiva proporcionada por essa ferramenta, é possível perceber que os dados estão sempre encobrendo um contexto atrás do texto que não está visível à primeira vista. Em outras palavras, este método nos é útil para desvelar e transparecer aquilo que está contido dentro do escrito.

Estruturamos esta dissertação em cinco partes: esta introdução, três capítulos e considerações finais. No capítulo inicial, contextualizamos o conflito niceno-ariano e discutimos a importância do Concílio de Sárdica, em 343, para a reorganização das facções, da intervenção imperial e para o redimensionamento do conflito. Para tanto, foi necessário um recuo no recorte temporal de nossa análise, propriamente dita, para refletir sobre o contexto posterior ao Concílio de Niceia, a fim de esclarecermos as distinções entre as políticas religiosas de Constantino e Constâncio dentro das assembleias. Por fim, analisamos como os conceitos de ortodoxia e heterodoxia estavam relacionados aos discursos de construção de identidades dos bispos e a maneira pela qual foram sistematicamente utilizados para delimitar os espaços de poder pelos bispos nicenos.

No segundo capítulo, analisamos os aspectos gerais das Gálias, bem como sua origem, a importância das regiões da Aquitânia dentro do contexto político-religioso do século IV e os principais concílios gauleses. A partir disso, acreditamos ser possível compreender as circunstâncias que desencadearam o exílio de Hilário que, segundo nossa hipótese, foi decisivo para o redimensionamento do conflito nas Gálias a partir de seu diálogo com a coligação nicena no Ocidente.

No terceiro e último capítulo, buscamos interpretar as fontes propostas, tendo por base os referenciais teórico-metodológicos apresentados, com o objetivo de compreender como Hilário e sua coligação episcopal agiram na promoção do credo niceno no Ocidente e, mais especificamente, nas Gálias.

CAPÍTULO 1: O CRISTIANISMO E AS QUERELAS RELIGIOSAS DO SÉCULO IV D.C

1.1 História, historiografia e cronologia do conflito niceno-ariano

O cristianismo multifacetado dos primeiros quatro séculos foi resultado de um processo de afirmação, amadurecimento e hierarquização que ocorreu de forma plural,¹⁹ por meio de grupos discordantes que coexistiram em um Império que se assemelhava a um “mosaico de povos com línguas, tradições, costumes e religiões diferentes” (CHEVITARESE, 2006, p. 164; CROSSAN 2004, p. 58).²⁰ O crescimento da própria Igreja, a formação de uma organização e a reivindicação da autoridade eclesiástica logo se estenderam para além do alcance da *religio*, criando condições decisivas para o aumento de rivalidades religiosas e sociais e, conseqüentemente, para o surgimento de diversos conflitos urbanos durante o século IV. Tais conflitos, que muitas vezes foram empreendidos sob a pretensão e alegação de razões doutrinárias,²¹ evidenciam como ambições pessoais e tensões sociais entre os membros do episcopado podem encontrar uma legítima expressão dentro de um Império que gradativamente assumia elementos cristãos e passava a considerar as questões eclesiásticas como uma responsabilidade do Estado (HAHN, 2015, p. 404; LEMOS, 2009, p. 61).²²

¹⁹ Norberto Guarinello (2010, p. 116) assinala que o contexto sociopolítico do final do século XX contribuiu para uma renovação historiográfica que focasse nos estudos das múltiplas identidades que estavam em diálogo em um Império multicultural. As distinções entre as identidades orientais e ocidentais são descritas pelo autor: “No Oriente, através do reforço e da valorização de uma nova identidade grega, centrada na língua e na cultura escrita, que permitia às elites urbanizadas assumirem seu papel no Império; no Ocidente, através de um processo de fusão de identidades, variadamente visto não mais como aculturação imposta, mas como hibridização ou creolização cultural, com tempos diferentes e em espaços distintos” (GUARINELLO, 2010, p. 116).

²⁰ Discordamos da interpretação dos conflitos religiosos tardo-antigos como uma consequência da oposição entre cristãos e não-cristãos. Partimos da premissa de que a Antiguidade Tardia proporcionou um contexto onde diversos sistemas de crenças coexistiram e se desenvolveram ao longo de uma vasta extensão, levando, ocasionalmente, a episódios de violência entre alguns de seus adeptos (FLOWER, 2013, p. 21).

²¹ Concordamos Raymond Van Dam (2008, p. 267), ao declarar que as doutrinas “não eram simplesmente declarações ou crenças sobre Deus. Como a religião era uma linguagem simbólica, um idioma, um meio, uma lógica de classificação e uma forma de conhecimento, as doutrinas também ajudavam as pessoas a encontrarem o significado e a identidade em suas vidas diárias e seus papéis nas comunidades em que estavam inseridos. Homens da igreja e crente comuns não apenas pensaram em Deus; além disso, eles pensavam em Deus como uma categoria simbólica”.

²² De acordo com Coutrot (2003, p. 334): “Como corpos sociais, as igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e aos fins últimos do homem. Toda a vida elas pregaram uma moral individual e coletiva a ser aplicada *hic et nunc*; toda a vida elas proferiram julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fiéis se submeter a eles. Definitivamente, nada do que concerne ao homem e à sociedade lhes é estranho, mesmo que de uma época para outra a insistência em certos preceitos tenha eclipsado outros”.

No século IV, os conflitos religiosos tornaram-se potencialmente disruptivos e desagregadores dentro da vida pública, e a violência tornou-se um traço evidente dentro das relações entre os membros do episcopado. Deste modo, a conjuntura passou a demandar uma articulação entre o clima de paz e unidade imperial, as crenças ideológicas do imperador e a relação deste com os bispos. É neste cenário que as diversas redes sociais, construídas por partidarismos políticos e religiosos, desempenhavam o papel de conectar indivíduos não apenas com posicionamentos em comum, mas também distintos e que, em um contexto político de gradativa expansão do poder episcopal, poderiam encontrar em indivíduos díspares importantes aliados dentro deste processo.

A ascensão de Constantino apresenta-se como um marco para o recrudescimento da autoridade episcopal (CAMPOS DA SILVA, 2014, p. 83). Justificado pelo discurso paulino de *Romanos* (13, 1-4), que reconhecia a interferência direta do poder divino nas questões terrestres e que toda autoridade era constituída por Deus, Constantino tinha uma visão abrangente das estruturas que movimentavam o Império. Por tais fatores, perpetuou um modelo político-religioso que o permitiu governar por décadas sem muitos empecilhos (BARNES, 1981, p. 247; MARVILLA, 2005, p. 35). Por essa nova perspectiva, enquanto a justificativa cristã de legitimidade das autoridades terrenas favorecia o Estado, o monopólio do poder coercitivo beneficiava os grupos religiosos, já que qualquer facção dentro da Igreja que pretendesse estabelecer-se em uma posição dominante e ortodoxa necessitava cooptar o poder do Estado para legitimá-lo (GADDIS, 2005, p. 21).

Concordamos, entretanto, com a crítica de Claudia Rapp (2005, p. 13) à uma tendência historiográfica que insiste na abordagem de uma suposta revolução constantiniana ao invés de uma análise do progresso institucional da Igreja como um fluxo contínuo de desenvolvimento nos séculos anteriores e posteriores à ascensão de Constantino ao poder:

A suposição cronológica consiste em destacar o reinado de Constantino como um marco radical quando a época inicial idealizada e carismática da cristandade veio ao fim e a igreja tornou-se contaminada por meio de uma exposição ao império, um declínio que se pensou estar acompanhado, como se fosse uma gangorra, pelo crescimento dos bispos.

Tais mudanças ocorreram, sobretudo, a partir da gradativa absorção da cultura e valores pagãos pelos cristãos que ocorria desde o século II, de modo que “a conversão de Constantino e o fluxo consequente de favor imperial não fez nada para reverter essa tendência, mas trouxe crescente respeitabilidade, prestígio e riqueza” (MARKUS, 1997, p. 37). Sendo assim, o que

se alterou no século IV foi a escala de propagação dos valores desta religião, o que significou que questões sobre a identidade cristã, que antes se limitaram a grupos menores e mais exclusivos, agora estavam se tornando cada vez mais centrais para a vida social e política. Mais do que nunca, as delimitações identitárias da comunidade cristã se tornaram uma tarefa primordial aos representantes episcopais. Isto porque, ao gradativamente deixar de ocupar uma posição de minoria perseguida e excluída da sociedade, o episcopado precisava definir o que passou a significar “ser cristão”. A própria busca por essa definição tornou-se objeto de disputa entre os múltiplos grupos e coligações que discordavam de questões doutrinárias, organizacionais e políticas. Portanto, o processo de disputa pela estruturação dessas identidades constitui o cerne da compreensão das interações religiosas e dos complexos processos nos quais as fronteiras e alteridades entre grupos foram construídas (SANDWELL, 2007, p. 4-5).

As interações religiosas da sociedade tardo-antiga, entretanto, não devem ser analisadas a partir do pressuposto de que tais indivíduos buscavam, conscientemente, produzir identidades permanentes e mutuamente opostas que não permitissem laxismos. Em um contexto de instabilidade religiosa, no qual diversos grupos lutavam pelos espaços de poder, a partir de um possível apoio do imperador, era comum que suas lealdades se alterassem de acordo com as circunstâncias. Como afirma Sandwell (2007, p. 5), as identidades religiosas não devem ser pensadas apenas como a representação do que determinados indivíduos definiram como ser cristão, mas, antes disso, no quão fluidas tais identidades poderiam ser. A identidade religiosa poderia ser expressada, suprimida ou modificada de acordo com determinado momento (JONES, 1997, p. 76).

A partir da crescente integração entre a Igreja e o Estado, tais disputas pelas afirmações de identidades cristãs tornaram-se, aos olhos imperiais, rebeliões políticas e ameaças à ordem pública (MOMIGLIANO, 2004, p. 199). O discurso de legitimidade do poder imperial servia para justificar o uso da violência em situações desse tipo.²³ Todavia, como pontua Balandier (1981, p. 7), a estabilidade política “mantida unicamente pela força ou sob a violência não

²³ Abordaremos a questão da violência religiosa sob a ótica de Michael Gaddis (2005, p. 3), que a analisa como uma representação de um discurso de afirmação poder: “A linguagem da violência na Antiguidade Tardia era muito mais do que apenas palavras. A violência não tinha um significado fixo e consistente em que todos os romanos antigos e as fontes que sobreviveram concordavam. Era ela própria um objeto de luta, um campo contestado no qual ideias conflitantes sobre poder, autoridade e identidade religiosa estavam em jogo. Argumentos que procuram defender ou denunciar usos específicos da violência foram também debates sobre o exercício apropriado do poder, legitimidade, autoridade e sobre certo e errado”.

controlada teria uma existência constantemente ameaçada”. Sendo assim, a violência física, muitas vezes, encontra na opressão explícita um estímulo de insubordinação e revolta.

Balandier (1981, p. 15) propõe o conceito de *teatrocracia* para explicar os mecanismos e estratégias simbólicas que cooperam para a manutenção da ordem política sem o recurso à violência física, como a construção de discursos para delimitar posições sociais. Tal conceito pressupõe que qualquer sistema de poder se sustenta pela produção de imagens e efeitos, que são utilizados de maneira teatral e dão aparências aos dispositivos de dominação diferentes do que estes são na essência. Balandier (1981, p. 15) declara ainda que os poderes simbólicos que atuam na manutenção do “Estado-espetáculo” são justificados pela apropriação de símbolos que garantem a subordinação dentro das relações de poder. Portanto, contribuem para modelar comportamentos e legitimar violências (BACZKO, 1985, p. 300).

As mudanças potencializadas pelo governo de Constantino – e, posteriormente, por seus filhos Constante e Constâncio – reorganizaram o ordenamento político-religioso do Império e, dentro desta nova realidade, esses recursos simbólicos assumem um papel importante na compreensão das transformações ocorridas (BAYNES, 1939, p. 687). Balandier (1997), em *A desordem*, caracteriza as sociedades tradicionais como detentoras de uma “estrutura simbólica forte e estável”, devido à priorização do sobrenatural como um fator de ordem em um mundo, “onde a desordem trabalha permanentemente”. Os acontecimentos inesperados ou desconhecidos encontram, assim, um sentido no âmbito das potestades e fora da alçada do humano.²⁴ A partir dessa concepção, o poder do *basileus* é justificado por sua ordem sobrenatural,²⁵ que legitima a sua intervenção em assuntos religiosos na mesma medida em que é incumbido de tarefas relacionadas à promoção da defesa e da justiça à sociedade (BALANDIER, 1997, p. 155; VENTURA DA SILVA, 2015, p. 103).

A legitimação do discurso de autoridade do imperador no século IV também ocorreu pela estigmatização do paganismo e do judaísmo como ímpias e profanas. A obra de Fírmico Materno, *De errore Profanarum Religionum*, foi escrita como uma designação aos filhos de Constantino para que colocassem um fim violento aos cultos e rituais pagãos:

²⁴ Segundo Berger (1985, p. 45), a religião possui um papel legitimador eficaz “porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas”.

²⁵ Para Ventura da Silva (2015, p. 28), “[...] o sagrado se fixa numa dimensão supramundana, celeste e transcendente, cujo acesso é patrimônio de seres excepcionais ou com treinamento específico, como é o caso dos mártires, monges, bispos, filósofos, feiticeiros e adivinhos [...] não podendo absolutamente excluir desse repertório os próprios imperadores, que, do alto da dignidade que lhes foi conferida por determinação da própria divindade, se converterão em representantes por excelência do sagrado dentro da sociedade romana”.

A vós também, sacratíssimos imperadores, é imposta a obrigação de castigar esse flagelo e o reprimir. A lei do deus supremo prescreve à vossa severidade perseguir o crime de idolatria por todos os meios. [...] O Deuteronômio ordena que nem um filho nem um irmão sejam poupados. É necessário passar ao fio da espada vingadora os membros amados de uma casa. O amigo também é perseguido por sua grande severidade, e todo um povo se arma para dilacerar o corpo dos pagãos sacrílegos. Até mesmo cidades inteiras, pegas em flagrante delito por um crime semelhante, são devotadas à destruição (Fírmico Materno, *De errore Profanarum Religionum*, XXIX, 1-3).

Esse tipo de discurso não foi exclusivamente utilizado contra judeus e pagãos, posto que também aparece na disputa entre grupos cristãos que discordavam de suas respectivas posições doutrinárias. Ao potencializar as rivalidades entre grupos e facções, os conflitos religiosos extravasavam a esfera simbólica e tornavam-se violentos confrontos urbanos. A violência simbólica, por meio de discursos de perseguição e estigmatização, assim como observado no trecho de *De errore Profanarum* (XXIX, 1-3), era uma forma de delimitar posições sociais, estabelecendo diferenças entre um grupo e outro, por meio da afirmação de suas próprias identidades. A partir do momento em que um determinado grupo – nesse caso, o episcopado – exorta ao imperador a necessidade de contenção e suplício de outros bispos, devido aos seus desvios religiosos, cria-se uma disputa em que o grupo que obtiver o apoio imperial será privilegiado, seja pela oficialização de um credo ou pelo apoio às suas decisões eclesiásticas.

Conforme afirma Hahn (2015, p. 381), a agressão e a intolerância²⁶ de líderes e grupos cristãos que intercambiavam sanções conciliares e leis não foram os únicos fatores que promoveram o clima de tensão religiosa. A radicalização do próprio discurso público acerca da detenção da ortodoxia e a militância de fiéis cristãos – como comunidades ascéticas ou grupos de recém-convertidos –, indubitavelmente, indicavam a maneira pela qual a dissidência religiosa poderia progredir para o uso aberto da violência física, assim como ocorreu, em diversas ocasiões, no conflito niceno-ariano. O caso de Jorge de Laodiceia, bispo semi-ariano que substituiu Atanásio de Alexandria a partir de 356, é notório, ao falarmos sobre a violência durante esse conflito. Por auxílio de bispos como Basílio de Ancira e

²⁶ Segundo Paul Ricoeur (1995, p. 185), a intolerância se desenvolve a partir da reprovação das concepções do outro e da possível tentativa de vetar suas decisões e impedir suas ações, isto é, “da violência em nossas convicções [...]” de que alguma doutrina “[...] não merece absolutamente o nosso respeito porque exprime o irrespeitável”. A intolerância, segundo Drake (1996, p. 5), é uma forma de conduta que pode ser encontrada em diversos grupos e organizações sociais, visto que em toda organização existem indivíduos inclinados a favorecer a repressão e coerção como formas de promover seus pontos de vista. Ainda, para o autor, quando a intolerância em relação a um determinado grupo, doutrina ou indivíduo passa a ser sustentada e legitimada pela força de um estado, esta assume a forma de condenação pública (DRAKE, 1996, p. 5). Diante da perspectiva, podemos compreender como bispos apoiadores de uma determinada corrente teológica, com o intuito de deter a disseminação de outra, buscaram o apoio imperial em seu favor, como forma de coibir seus adversários e restringir seus espaços de atuação (CAMPOS, 2011, p. 21).

Eustácio de Sebaste, Jorge promoveu uma perseguição aos bispos nicenos que desencadeou uma rebelião em Alexandria. Segundo Filostórgio (*Historia Ecclesiastica*, 2), o bispo só conseguiu ser reestabelecido em sua sé com o apoio militar e, após essa experiência, tornou-se ainda mais intolerante e perseguiu cristãos e pagãos da mesma forma. Seu bispado, marcado por numerosos levantes e intervenções do exército, se encerrou em 361, logo após a ascensão de Juliano ao comando do Império, o qual anunciou a deposição e a prisão de Jorge.

Os casos de violência religiosa que envolveram bispos e a população citadina demonstram, também, que ligar todas as categorias de conflitos religiosos apenas aos âmbitos legislativos e de interferência imperial é ignorar as controvérsias internas dentro da Igreja, geradas a partir de mudanças estruturais nas organizações locais que personalizavam a hierarquia eclesiástica e concentravam a autoridade na figura do bispo, que passou a ocupar um cargo político e, conseqüentemente, objeto de ambições pessoais (HAHN, 2015, p. 384-387). Por conseguinte, podemos afirmar que o século IV viu o rompimento da solidariedade entre o bispo e o seu povo, sendo que, à medida que as sés adquiriam novas responsabilidades, o caráter colegiado do presbitério foi gradualmente perdido, tendo o presbítero se tornado, por delegação, um sacerdote, enquanto o bispo, com responsabilidades administrativas muito maiores, não se restringia apenas às funções sacerdotais (WILLIAMS, 1951, p. 11).

Diferentemente do que foi perpetuado pelos testemunhos episcopais, o cristianismo do século IV ainda não apresentava uma uniformidade litúrgica e dogmática, sendo esse período caracterizado por controvérsias doutrinárias, cismas, concílios e distintos credos, os quais foram fundamentais para a definição da religião cristã e para as formas em que a fé se desenvolveria ao longo dos séculos seguintes (VENTURA DA SILVA, 2010, p. 65). Delações, convites para o Tribunal de Justiça, inquéritos oficiais, provisões canônicas e sentenças de exílio tornaram-se parte do cotidiano da esfera político-religiosa imperial, mas sempre de acordo a crença pessoal do imperador. Isso porque, conforme o século IV avançava, tornou-se cada vez mais comum que as decisões finais sobre a política eclesiástica fossem tomadas pelo próprio *basileus* (CHADWICK, 1980, 132).

Tais controvérsias nos dizem muitos sobre como o cristianismo se desenvolveu ao longo dos séculos e, por extensão, como outras religiões universais evoluíram na medida em que enfrentavam novas circunstâncias (GADDIS, 2005, p. 71; JENKINS, 2010, p. 45). No século IV, as principais controvérsias derivaram-se, em grande parte, de disputas sobre o trinitarismo, especificamente no que se referia à relação entre Deus Pai e Deus Filho

(AYRES, 2004, p. 71). No interior desses debates teológicos, os personagens envolvidos buscavam constituir uma legitimidade – ou seja, uma ortodoxia²⁷ – em torno de um determinado conjunto de pensamentos, interpretações bíblicas e doutrinas (PAPA, 2009, p. 28). Os numerosos debates e discordâncias religiosas²⁸ tiveram início a partir do momento em que as diferenças doutrinárias entre clérigos se tornaram mais evidentes. A partir disso, estes homens buscaram expandir suas redes sociais, importantes fatores na alocação de recursos políticos e religiosos, na obtenção de privilégios e na garantia de proteção a indivíduos detentores de poder (FIGUEIREDO, 2012, p. 219; SCHOR 2011, p. 8).

Em meio às disputas eclesiásticas, o arianismo alcançou uma dimensão que nenhum outro debate doutrinário havia alcançado no século IV (ENTRINGER, 2009, p. 44). O conflito niceno-ariano surgiu a partir da negação de Ário, presbítero de Alexandria e discípulo de Luciano de Antioquia,²⁹ na vinculação entre o Pai e o Filho e, portanto, da doutrina trinitária (TEJA, 1999, p. 76). Posteriormente, tal questão tornou-se uma disputa ideológica em torno do poder imperial, que envolveu concepções dogmáticas, na qual cada grupo procurou cooptar o apoio de outros bispos para representar o outro como fora do limite de um cristianismo legítimo (FRIGHETTO, 2010, p. 120).

Tornou-se consenso, na historiografia tradicional sobre o arianismo, a reprodução de uma divisão da controvérsia em três fases: a primeira fase inicia-se com as pregações de Ário até a morte de Constantino; a segunda fase parte da ascensão de Constante e Constâncio ao poder e vai até a morte de Constâncio em 361; e a terceira e última parte insere-se a partir da ascensão de Juliano à oficialização do credo niceno sob Teodósio em 381.³⁰

Reafirmamos que, por nosso objeto propor uma nova análise do conflito, desconsideramos tal cronologia, que perpetua uma interpretação essencialmente oriental do arianismo.³¹ Certamente, deve ser reconhecido que o arianismo teve suas bases políticas, doutrinárias, teológicas e linguísticas no Oriente, mas as repercussões do conflito na estrutura político-

²⁷ O termo ortodoxia será debatido no decorrer deste capítulo.

²⁸ Dentre as principais disputas doutrinárias ocorridas no século IV, citamos o arianismo, o donatismo e o montanhismo (AYRES, 2004, p. 101).

²⁹ Eusébio de Cesareia (*Historia Ecclesiastica*, VIII, 13, 2) cita a atuação de Luciano de Antioquia e sua influência no pensamento de Ário. Luciano teria sido martirizado em 312, segundo Altaner e Stuiher (1972, p. 220).

³⁰ Compreendemos que a corrente teológica ariana não foi suprimida apenas porque o credo niceno tornou-se oficial a partir do concílio de Constantinopla, em 381, visto que comunidades cristãs medievais eram adeptas ao credo ariano, bem como os godos (FRIGHETTO, 2010, p. 118).

³¹ Dentre as obras que perpetuam tal cronologia, destacamos: Newman (2001), Borchardt (1966) e Gwatkin (1900).

religiosa do Império atingiram também regiões específicas no Ocidente, sobretudo nas Gálias e na Ilíria. Estas devem ser analisadas sob sua própria ótica, destacando suas particularidades. Ressaltamos, ainda, que foram essas repercussões que desencadearam a crescente organização de bispos em redes durante os concílios ocidentais.

Adotamos como recorte temporal o período que abrange os concílios de Sárdica (343) e Constantinopla (361), sendo o de Sárdica um marco por ter sido o primeiro concílio que reuniu orientais e ocidentais para debater a questão ariana. Além disso, é por conta dos resultados do Concílio de Sárdica que Hilário de Poitiers começou a reunir cartas e documentos no dossiê *Adversus Valentem et Ursacium*, a fim de demonstrar as articulações empreendidas pelos bispos arianos e por Constâncio no exílio de bispos não-partidários. Já o Concílio de Constantinopla (361) destacou-se por dois motivos: pela tentativa de Hilário de falar publicamente na reunião à frente dos bispos e do imperador, o que pode ser constatado a partir de *Ad Constantium Imperatorem*; e pelo esforço de Constâncio em oficializar o arianismo como credo ortodoxo.

Os primeiros anos do conflito niceno-ariano e seus detalhes históricos são discutidos em diversas obras e não fazem parte do nosso recorte geográfico-temporal, mas um breve resumo dos principais eventos à luz das causas do debate é necessário para analisar o nosso objeto de estudo e para o compreender como o arianismo ressonou, reorganizou e potencializou as redes sociais do episcopado ocidental.³²

1.2 As disputas niceno-arianas sob o governo de Constantino

Por meio de suas pregações e cartas, Ário de Alexandria buscou refutar a inclinação sabeliana³³ de seu bispo Alexandre,³⁴ que considerava o Pai e o Filho classificações diferentes de um mesmo sujeito, de modo que Cristo seria um aspecto de Deus, sem existência real (ENTRINGER, 2009, p. 37; O'GRADY, 1994, p. 199; RUBENSTEIN, 2001, p. 108). A

³² Existem muitos estudos sobre os primeiros anos do conflito niceno-ariano, sendo os mais significativos: Barnes (1993), Williams (2001) e Wiles (2001).

³³ O sabelianismo (também conhecido como modalismo) foi uma doutrina defendida por Sabélio, no século III, e anatematizada décadas depois. A base do sabelianismo era a existência de uma única essência na divindade e a separação das três pessoas da Trindade em três diferentes facies de um Deus.

³⁴ O bispo Alexandre de Alexandria buscou, desde sua eleição em 313, consolidar sua autoridade a partir do controle das práticas litúrgicas e tendências dogmáticas do episcopado alexandrino (MAGALHÃES, 2009, p. 103).

doutrina ariana contestava, portanto, a existência de uma Trindade consubstancial, já que o Filho não deveria ser considerado divino como o verdadeiro Deus, pois estes não tinham a mesma substância e natureza.³⁵ Os escritos de Ário foram perdidos e os fragmentos existentes de sua obra – que incluem três cartas e diversos poemas musicados, como a *Thalia* – são mencionados por Atanásio de Alexandria (MAGALHÃES, 2009, p. 105). Sendo assim, a teologia ariana nos é conhecida essencialmente por meio de tratados de bispos que a condenavam, como o *Historia Arianorum*, de Atanásio.

Atanásio de Alexandria apresenta a negação da divindade do Filho como a principal característica do arianismo (WILLIAMS, 1987, p. 175). Para Ário, o Filho não é eterno ou imutável e não tem uma exata visão, compreensão e conhecimento do Pai. Por ter surgido do nada, o Pai não foi sempre Pai. Por ser criação/criatura, o Filho não se assemelha à substância do Criador (WILES, 2001, p. 6). Dentre os bispos orientais envolvidos na querela em seus primeiros anos, Atanásio destacou-se como o principal opositor do arianismo no Oriente e também o principal alvo de acusações por parte dos arianos, o que o levou ao exílio por cinco vezes (ENTRINGER, 2009, p. 60; MAGALHÃES, 2009, p. 18). O bispo de Alexandria, que, por cerca de meio século, dedicou-se a refutar doutrinas subordinacionistas e criticar a interferência imperial nos assuntos da Igreja,³⁶ foi enviado para o Ocidente durante tais exílios, o que o proporcionou a construir uma forte rede com o episcopado ocidental, que passou a atuar, a partir da década de 330, a favor de Atanásio nos concílios e sínodos.

Após a primeira excomunhão de Ário,³⁷ em concílio, boa parte da comunidade cristã alexandrina – virgens, bispos e leigos – passou a apoiar o presbítero e a participar ativamente da defesa e disseminação do arianismo por todo o Oriente (MAGALHÃES, 2009, p. 107). O alvoroço gerou uma divisão entre os habitantes de Alexandria, que se dividiram em diferentes posicionamentos sobre o conflito. Sozomeno (*Historia Ecclesiastica*, 8, 7) descreve a agitação nos primeiros anos da controvérsia: “a religião era uma condição florescente nesse período e

³⁵ O uso do termo “Trindade” para expressar a unidade de Deus em três pessoas distintas foi defendido por Tertuliano em *Contra Praxeas* (2, 4), no início do século III, ao utilizar o termo latino *trinitas*. No Oriente, o termo grego *Τριας* aparece na obra de Teófilo de Antioquia (*Apologia ad Autolyicum*, 2, 15), no final do século II. A discussão teórica sobre a afirmação teológica da Trindade foi construída por meio da práxis litúrgica.

³⁶ Atanásio era a favor do distanciamento entre as esferas seculares e eclesiásticas, de modo que um bom imperador cristão deveria “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, já que essa interferência significaria um apoderamento da autoridade espiritual do episcopado (AYRES, 2004, p. 77).

³⁷ Nos primeiros anos do conflito entre arianos e atanasianos em Alexandria, Ário teve o apoio de Eusébio de Cesareia, Eusébio de Nicomédia e Teódoto de Laodiceia, bispos proeminentes do Oriente, que agiam na tentativa de convencer o bispo Alexandre de que os ensinamentos de Ário eram aceitáveis (BECKWITH, 2008, p. 15).

as igrejas foram perturbadas por disputas dolorosas, sob o pretexto da piedade e busca da mais perfeita descoberta de Deus”.

O conflito niceno-ariano produziu uma ampla mobilização da população urbana, que deve ser interpretada pelo enfoque de um movimento social, político e religioso, na medida em que os personagens envolvidos nas querelas utilizavam todos os meios disponíveis – incluindo a violência³⁸ – para alterar o cenário no qual estavam inseridos (ENTRINGER, 2009, p. 78). Por ser multiforme, híbrida e heterogênea, a comunidade cristã sofreu divisões, o que suscitou um engajamento popular³⁹, inicialmente, na cidade de Alexandria e, em seguida, nas principais cidades do Oriente e Ocidente, devido às discordâncias litúrgicas que surgiram a partir da década de 320 (MAGALHÃES, 2009, p. 106). A respeito dessa comoção, Gregório de Nissa (*Oratio de Deitate Dillii et Spiritus Santi*, 45) declarou:

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 demonstrar-me que, com efeito, o Filho surgiu do nada.

A partir desse trecho, podemos perceber que o arianismo não foi um conflito que se restringiu apenas às elites eclesiásticas e à casa imperial. Em verdade, alcançou as distintas camadas das populações citadinas que, aliadas às suas paróquias, defenderam ativamente seus bispos e suas respectivas posições doutrinárias.

Ventura da Silva (2001, p. 99) afirma que o processo de desenvolvimento dos aspectos políticos e doutrinários do cristianismo passou a exigir, com uma intensidade cada vez maior, a uniformização dos credos religiosos. Além disso, a tensão dentro das comunidades cristãs era uma ameaça à pretensão de unidade imperial o que, por conseguinte, incitou a preocupação de Constantino com a definição de uma ortodoxia que cessasse as divergências

³⁸ Como afirma Hahn (2015, p. 380), “a violência religiosa na vida pública não era apenas um desafio enfrentado pelo Estado romano e, em particular, pelo imperador. Pelo contrário, é um fenômeno histórico que é inconcebível sem o envolvimento e até mesmo a iniciativa da corte imperial. O maciço patrocínio da igreja pelos imperadores promoveu decisivamente o surgimento de uma religiosidade agressiva e pronta para recorrer à violência pública em nome da religião”.

³⁹ No breve artigo *Arianism as a Social Phenomenon – The Spreading of a Heresy Outside the Elites*, Astrid Schmölzer (2016, p. 6) observa três estágios de popularidade em relação ao arianismo em seus primeiros anos. A primeira etapa refere-se a “ser visto”: reuniões e assembleias aconteceram nos âmbitos privado e público, em casas e em mercados. A segunda etapa concerne a “ser ouvido”: temos sugestões de simplificações, músicas e explicações. Já a terceira etapa constitui-se em “ser apoiado”, em que os concílios, eleições episcopais e mobilizações políticas podem ser vistos como atos de propaganda.

teológicas existentes.⁴⁰ É a partir dessa preocupação, portanto, que o cristianismo “começa a assumir os contornos de uma religião pelo estabelecimento de dogmas e pela exclusão do que se consideraria heterodoxo” (BRANDÃO, 2014, p. 22).

Conforme assinala Zurutuza (2012, p. 8), a dissidência causada pelos enfrentamentos entre cristãos – que eram, ao mesmo tempo, cidadãos romanos – representava uma ameaça à coesão social. O imperador não ficou inerte à essa situação, ao contrário, preocupou-se com “o perigo político que os dissensos religiosos constituíam, ao menos potencialmente” (MONDONI, 2001, p. 50). Para Constantino, o consenso nos âmbitos religioso e secular era encontrado em sua própria pessoa (MARVILLA, 2007, p. 88).⁴¹

Na tentativa de findar as discórdias, Constantino escreveu uma carta a Alexandre e Ário, exigindo que estes chegassem a um acordo em uma discussão de definições teológicas – consideradas por ele triviais (MARVILLA, 2007, p. 96).⁴² O imperador afirmou que ambos “deveriam apresentar livremente suas discordâncias para chegar a uma solução pacífica de suas diferenças, porque só assim poderiam agradar a Deus e mostrar gratidão para com seu libertador” (BARNES, 1981, p. 215). A política de consenso adotada por Constantino não implicou em uma maior tolerância na ênfase da unidade, mas uma maior hostilidade contra aqueles que ameaçavam essa unidade imperial com suas discordâncias. Nesse sentido, Ayres (2004, p. 65) utiliza o termo “harmonia coercitiva” para explicar a política religiosa observada a partir de Constantino dentro de um império que se cristianizava cada vez mais.⁴³

⁴⁰ Compreendemos que mesmo após a oficialização do credo niceno no Concílio de Constantinopla (381) as divergências teológicas permaneceram. A regularização de uma determinada fórmula de fé não excluiu, portanto, a diversidade de interpretações doutrinárias que existiam dentro das comunidades cristãs. Ela apenas colocou no âmbito das heresias os credos não-ortodoxos e legitimou a condenação de bispos e fiéis que adotavam tais fórmulas de fé.

⁴¹ Em muitos casos, no entanto, Constantino aparentava possuir uma cautela que parecia indicar uma tolerância religiosa, porque ele “não correria o risco de rebelião ou desobediência civil” (BARNES, p. 1981, p. 221).

⁴² Essa carta, escrita em 324 e endereçada à Alexandre de Alexandria, é encontrada na *Historia Ecclesiastica* (I, 7), de Sócrates. O trecho a seguir demonstra a intenção de Constantino de minimizar a dimensão que a querela já havia alcançado: “A causa da diferença entre vocês não tem sido nenhuma das principais doutrinas ou preceitos da lei divina, nem nenhuma nova heresia em relação ao culto de Deus que surgiu entre vocês [...]. Pois, como eu disse, há uma fé e um sentimento em relação à nossa religião, e como o mandamento divino em todas as partes nos exige o dever de manter um espírito de concórdia, não deixemos que a circunstância que levou a uma ligeira diferença entre vocês afete a validade do todo, causando qualquer divisão ou cisma entre vocês”.

⁴³ No Concílio de Niceia, os bispos acordaram que os assuntos de cada comunidade deveriam ser resolvidos por seus próprios sínodos (cânone 5), mas nenhuma provisão havia sido feita para apelar para uma autoridade maior quando fosse imposta uma sentença injusta. A situação deixou claro para os nicenos a respeito da necessidade de certo grau de controle sobre as ações dos concílios regionais por um direito de recurso a um tribunal superior (HESS, 2002, p. 101).

Muitas ações de Constantino sugerem que ele concebeu a unidade religiosa em um sentido mais amplo, de modo que houvesse um consenso entre pagãos e cristãos que colocasse de lado diferenças específicas para alcançar um Império estável e harmonioso, baseado em dois princípios gerais: a legitimidade de seu governo e de sua dinastia e a existência de um Deus supremo que subscrito o Império (DRAKE, 2002, p. 241). O consenso religioso, por sua vez, não implicaria em uma unanimidade entre os grupos, mas em uma superação de divergências que, comparadas à busca pela unidade imperial, eram triviais. O imperador considerava que as divergências entre Ário e Atanásio eram meramente semânticas, visto que os termos *ousia* (substância divina ou *hypokeimon*) e *hypostasis* (pessoa) apresentavam significados distintos em grego e latim. O termo *hypostasis*, que no latim significava *persona*, não era aceito pelos bispos orientais nas discussões sobre a trindade, desde o início do século IV (HANSON, 1997, p. 28; PAPA, 2009, p. 35).

Consideramos que a visão abrangente de unidade manifestada por Constantino foi um fator decisivo para que, em um primeiro momento, se minimizasse as tensões dentro das comunidades cristãs. Não obstante, ao perceber que as dissensões causadas pela disparidade de opiniões persistiram, o imperador passou a buscar um consenso forçado, alterando e interferindo diretamente no funcionamento dos sínodos (ALBA LÓPEZ, 2013, p. 139). Em 324, Constantino definiu que os assuntos da Igreja seriam discutidos e resolvidos em concílios eclesiásticos e que ele seria responsável pela jurisdição de apelação dos concílios e pela prerrogativa de convocação dos mesmos. Desta forma, os concílios, antes independentes, tornaram-se comissões de inquérito imperiais, sendo essa associação entre tais reuniões e o poder do Estado cada vez mais profunda nos anos seguintes (JONES, 1948, p. 108-9; MARVILLA, 2007, p. 95).

Em 325, Constantino convocou um concílio ecumênico em Niceia, na Ásia Menor, que seria liderado pelo bispo ocidental Ósio de Córdoba, um dos principais agentes da política religiosa do imperador.⁴⁴ No concílio, estavam presentes, em sua maioria, bispos das regiões da Palestina, Síria, Egito, África do Norte e das regiões próximas à Bitínia. O número de representantes ocidentais era ínfimo. Dentre os 220 bispos presentes, apenas seis provinham de sés do Ocidente, seriam eles: Silvestre de Roma, Ósio de Córdoba, Nicásio de Dijon,

⁴⁴ O Concílio de Niceia foi considerado ecumênico por dois motivos: o número de bispos presentes (aproximadamente 220 clérigos de diversas partes do Império) e a diversidade de assuntos que tratou (BARNARD, 1983, p. 346).

Dômno de Estridão, Marco de Calábria e Ceciliano de Cartago. Todos acompanhados de suas comitivas.

Ao adotar o *homoousious* no credo de Niceia (também chamado de símbolo niceno ou *Symbolum Nicaenum*), termo promulgado com pesar e sob pressão imperial por muitos bispos orientais que consideraram esse termo não-bíblico e próximo ao sabelianismo, o Concílio de Niceia não conseguiu fechar o debate teológico, de modo que a doutrina de Ário continuaria em plena expansão dentro das comunidades cristãs (ENTRINGER, 2009, p. 39).⁴⁵ As diversas interpretações entre os signatários do credo e a falta de interesse de Constantino em garantir um acordo doutrinal entre os bispos, mesmo com a realização do concílio, demonstrou que o consenso estava longe de ser alcançado (BECKWITH, 2008, p. 20; SCHAFF, 1995, p. 632).

Segundo Marvillia (2005, p. 56), os bispos “denunciavam-se uns aos outros e os pagãos zombavam abertamente dos cristãos por causa de suas dissensões”. Após o Concílio de Niceia, os bispos arianos comprometeram-se em anular a condenação de Ário, por meio da proximidade com Constantino. O primeiro exílio do bispo alexandrino, promulgado dez anos depois da reunião em Niceia, era uma manifestação da influência dos bispos arianos na corte imperial (DRAKE, 2002, p. 193; ENTRINGER, 2009, p. 43).⁴⁶

A partir de Niceia, surgiram personalidades que desempenharam importantes papéis na controvérsia ariana nas décadas posteriores. Dentre os apoiadores da causa nicena, estavam Atanásio de Alexandria, Eustáquio de Antioquia, Marcelo de Ancira e Asclépias de Gaza. Por outro lado, Eusébio de Nicomédia, Teógnis de Niceia e Maris de Calcedônia firmaram-se como influentes defensores do arianismo (HESS, 2002, p. 97). Magalhães (2009, p. 108) aponta para o surgimento de três principais grupos durante as discussões do concílio em Niceia: Eusébio de Nicomédia representava, junto com demais bispos, o grupo dos primeiros arianos que posteriormente foram chamados de eusebianos por discordarem de questões

⁴⁵ O cânone de Niceia instituiu o seguinte credo: “Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigênito do Pai, isto é, da substância do Pai; Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai; por quem foram feitas todas as coisas que estão no céu ou na terra. O qual por nós homens e para nossa salvação, desceu, se encarnou e se fez homem. Padeceu e ressuscitou ao terceiro dia e subiu aos céus. Ele virá para julgar os vivos e os mortos. E no Espírito Santo. E quem quer que diga que houve um tempo em que o Filho de Deus não existia, ou que antes que fosse gerado ele não existia, ou que ele foi criado daquilo que não existia, ou que ele é de uma substância ou essência diferente (do Pai), ou que ele é uma criatura, ou sujeito à mudança ou transformação, todos os que falem assim, são anatematizados pela Igreja Católica” (PAPA, 2009, p. 44).

⁴⁶ Barnes (1993, p. 179) afirma que a acusação que levou Atanásio ao exílio estava relacionada ao desvio de grãos destinados ao mantimento de viúvas e órfãos. O exílio durou apenas dois anos, em virtude da morte de Constantino, em 337, e da revogação da decisão por seus filhos.

semânticas da teologia original de Ário.⁴⁷ Alexandre, bispo de Alexandria, liderou a facção anti-ariana, juntamente com seu pupilo Atanásio e com o apoio de Marcelo de Ancira. Já Eusébio de Cesareia⁴⁸ situou-se entre o antagonismo dos bispos de Nicomédia e Alexandria, defendendo uma posição moderada de subordinação do Filho.⁴⁹

Os bispos alinhados à figura do bispo de Alexandria, na maioria dos casos, não gozaram de apoio imperial após Niceia, em vista da resistência às contínuas tentativas de subscrição de credos favoráveis à causa ariana e a recusa de comunicarem-se com os bispos apoiadores da política religiosa imperial, sobretudo Eusébio de Nicomédia, o qual exercia grande influência sobre Constantino, além de ser o responsável pelas primeiras tentativas de deposição de Atanásio (AYRES, 2004, p. 77). Segundo Drake (2002, p. 239), Eusébio soube aproveitar de sua posição como bispo da capital oriental, tendo se destacado como um dos principais impulsionadores da causa ariana, ao mesmo tempo que utilizava sua influência dentro da corte imperial em favor de seus interesses políticos.

A partir de 330, Constantino passou a promover o credo defendido por Eusébio de Nicomédia e seus colegas. De acordo com Alba Lopez (2013, p. 139), tal escolha foi motivada pela docilidade que esse grupo demonstrava diante das aspirações imperiais na gestão dos poderes religiosos. Por conseguinte, Atanásio e seus companheiros não estavam mais dispostos a buscar um consenso ou até mesmo comunicação com os arianos. É certo que os nicenos – inflexíveis e insociáveis em relação aos bispos arianos – tornaram-se um obstáculo à unidade e, portanto, objetos de ira do imperador, que passou a intervir de forma mais rígida nas eleições episcopais e sínodos, em seus últimos anos de governo (GADDIS, 2005, p. 62).

Um concílio foi convocado em 335, na região de Tiro, para julgar o caso de Atanásio de Alexandria, que acabou sendo deposto e condenado ao exílio nas Gálias. Todavia, a saída de Atanásio de seu cargo em Alexandria foi conturbada, uma vez que, após a resolução sinodal em Tiro, Atanásio encontrou asilo em Constantinopla, onde tentou convencer Constantino,

⁴⁷ Eusébio foi bispo de Nicomédia e Constantinopla. Discípulo de Luciano de Antioquia, o bispo agiu a favor de Ário no Concílio de Niceia. Por seu prestígio dentro da corte imperial, atuou como conselheiro de Constantino e, posteriormente, de Constâncio, utilizando de tal confiança para buscar o favorecimento do grupo dos arianos nas decisões conciliares.

⁴⁸ Eusébio de Cesareia, com sua *Historia Ecclesiastica*, é considerado o primeiro autor da história do cristianismo e classificado por Momigliano (1997, p. 100) como o “astuto conselheiro do imperador Constantino”. A posição doutrinária de Eusébio foi influenciada pela teologia de Orígenes, nunca tendo este apresentado sua tese sobre a trindade de forma sistemática.

⁴⁹ Eusebio de Cesareia defendeu que a questão doutrinária seria solucionada pela troca do termo *homoousios* (consustancial) por *homoousious* (substância semelhante). Após o Concílio de Niceia, os bispos partidários de Eusébio de Nicomédia, antes classificados como arianos, passaram a ser identificados como eusebianos.

sem sucesso, de que a sentença de exílio era injusta (ALBA LOPEZ, 2013, p. 143). Eusébio de Cesareia (*Vita Constantini*, 4, 42, 1) cita o discurso de Constantino, na abertura do Concílio de Tiro, sobre a necessidade da intervenção imperial no caso de Atanásio que, segundo ele, era uma questão de

[...] proteger aqueles que precisam de proteção, garantir a segurança dos irmãos que estão em perigo, para restaurar a unidade de opinião entre aqueles que estão divididos, corrigir erros enquanto há tempo, tudo isso com a finalidade de restaurar a harmonia em muitas províncias.

As discussões doutrinárias, nesse contexto, eram frequentemente ofuscadas por rivalidades pessoais, o que tornava a política imperial nas questões eclesásticas oscilante e circunstancial. Além disso, mediante a duplicação de linhas teológicas que reivindicavam legitimidades – definidas, sobretudo, por arianos e nicenos –, os últimos anos do governo de Constantino foram marcados por um abalo no ideal de consenso doutrinário (ALBA LÓPEZ, 2013, p. 154; HESS, 2002, p. 95).

1.3 *In Nomine Patris*: os governos de Constante, Constâncio e a questão ariana

Dois anos antes de sua morte, numa tentativa de conciliar-se com seus meios-irmãos, Constantino concedeu a eles determinados títulos e magistraturas e repartiu o território em cinco partes, que foram entregues a seus filhos e sobrinhos. Nessa divisão, Constâncio permaneceu com Antioquia – onde já governava como César,⁵⁰ com a tarefa de supervisionar as fronteiras diante da ameaça persa –; Constante recebeu os territórios da Itália, África e Panônia; e Constantino II ficou com a Bretanha, Gália e Espanha. Já a Ásia Menor e os Balcãs, Constantino entregou aos seus sobrinhos Flávio Júlio, Dalmácio e Anibaliano. Importa ressaltar que, ainda que com o território repartido, o imperador manteve o controle e a autoridade nominal sobre o Império. Os filhos de Constantino, mesmo antes de sua morte, já estavam inseridos em contextos sociopolíticos específicos, os quais influenciaram seus posicionamentos diante dos conflitos que irromperam nos anos seguintes.

⁵⁰ Constâncio e Constante já desempenhavam a função de césares desde os seus 7 e 13 anos, respectivamente (VENTURA DA SILVA, 2015, p. 91). Em um panegírico a Constâncio e Constante, Libânio (*Oratio* LIX, 43-5) afirma que a designação destes como césares era uma preparação para futuramente assumirem a púrpura: “Quando parecia que eles haviam gozado da sua companhia pelo tempo devido, assim como uma águia treina seus filhotes para voar, ele lhes concedeu os seus poderes e os enviou, um para guardar o Oriente e outro o Ocidente”.

Com a morte de Constantino, em 337, o Império assistiu a um período de lutas internas pelo poder. Os meios-irmãos e sobrinhos do imperador foram assassinados, em Constantinopla, pouco tempo após o seu falecimento e o Império ficou a cargo exclusivamente de seus filhos: Constâncio, Constantino II e Constante. Constantino II foi guardião do irmão mais novo, Constante, até a sua maioridade. (BLOCKLEY, 1989, p. 470; VENTURA DA SILVA, 2015, p. 52; ANTIQUEIRA, 2012, p. 159). Entre 337 e 340, as terras da Itália, Trácia, Macedônia e África, pertencentes a Constante, foram controladas por Constantino II. Contudo, a partir do momento que Constante atingiu a maioridade e, por conseguinte, os direitos de governar as regiões que herdou de seu pai, Constantino II recusou-se a devolver os territórios antes resguardados a ele. Este último contestava que, por ser o primogênito, deveria receber uma porção maior do Império, o que causou uma tensão entre os irmãos mais velhos. Como consequência, em 340, Constantino II foi assassinado e sua fatia do Império – Gálias, Britânia e Hispânia – foi entregue a Constante.

Figura 1 – A divisão do Império após a morte de Constantino (337)



Fonte: Mladjov (2015).⁵¹

A morte de Constantino introduziu um período de legislações faccionais, no qual as leis que concerniam à Igreja diziam respeito mais às rivalidades entre grupos do que necessariamente a um desentendimento doutrinário (STEPHENS, 2015, p. 51). A partir do momento em que a notícia da morte do imperador se tornou pública, ganhar a confiança do novo soberano era crucial para a agenda clerical dos bispos nicenos e arianos.⁵² De tal modo, diversas ações desses grupos tiveram como finalidade se aproveitar das circunstâncias dessa transição imperial. Os bispos arianos associados à Eusébio de Nicomédia, que durante o governo de Constantino beneficiaram-se da proximidade e das conexões com o poder imperial, buscaram manter uma proximidade de Constâncio, com o objetivo de consolidar a influência ariana no Oriente (GALVÃO-SOBRINHO, 2013, p. 125). Já os bispos do Ocidente assumiram, em sua maioria, uma posição fiel ao credo de Niceia e, diferentemente dos seus colegas orientais, usufruíram de maior independência e responsabilidade nas decisões locais, o que era permitido por Constante (ALBA LOPEZ, 2013, p. 137).

A partir do Concílio de Antioquia, em 341 – o qual foi marcado por diversas acusações aos bispos nicenos alexandrinos –, o semiarianismo começou a tomar forma como um credo intermediário entre o nicenismo e arianismo. O grupo dos semi-arianos professava uma doutrina que se aproximava da nicena, mas negava o termo *ousia* (substância), visto que seus membros acreditavam na semelhança da substância entre Pai e Filho. A crítica dos semi-arianos aos nicenos, em suma, baseava-se na ideia de que o termo *ousia* denotava um significado que envolvia uma personalidade separada do Filho.

Poucos meses após a morte de seu pai, Constâncio enfrentou seu primeiro desafio na contenção de bispos no Oriente. A morte de Alexandre de Constantinopla, em 337, desencadeou uma eleição episcopal que estabeleceu o presbítero niceno Paulo como seu sucessor. Constâncio retornava de uma reunião com seus irmãos na Panônia e, conforme assinala Sócrates (*Historia Ecclesiastica*, 2, 7), “o imperador chegou a Constantinopla, ficou muito aborrecido com a ordenação de Paulo e convocou uma assembleia de bispos arianos para depô-lo”. O afastamento de Paulo foi revogado por um concílio posterior, que poucos

⁵¹ Os mapas de Ian Mladjov foram disponibilizados pelo mesmo em sua página institucional do site Academia.edu e não compõem obras publicadas.

⁵² Utilizamos o conceito de agenda a partir de uma concepção política do cristianismo. Sendo uma organização dedicada a efetuar mudanças na esfera pública, o cristianismo é impulsionado por um senso de propósito, uma agenda (DRAKE, 2002, p. 76).

meses depois também foi anulado. As deposições e consequentes regressos do bispo de Constantinopla estenderam-se por anos, tendo este sido deposto cinco vezes, o que evidenciava a dificuldade do imperador em conseguir apoio dos bispos durante os concílios, os quais revogavam constantemente suas intenções em exilar Paulo. Os bispos ocidentais aliados à Atanásio de Alexandria passaram a defender o bispo de Constantinopla sob a alegação de que Constâncio não possuía jurisdição para controlar os cânones conciliares e, portanto, não deveria influenciar nas decisões de exílio e reestabelecimento de bispos em suas respectivas sés.

Todas as tentativas de estabilizações durante os governos de Constante e Constâncio falharam. É valoroso destacar que, entre 341 e 351, nada menos do que sete credos diferentes foram proclamados por sucessivos sínodos. Por certo, tais dificuldades em alcançar um consenso estavam relacionadas ao contexto de meados do século IV. A morte de Constantino e a divisão do Império entre dois imperadores havia permitido um clima de liberdade e cisão política dentro do episcopado (STEPHENS, 2015, p. 239).

As divergências sobre a autoridade episcopal, bem como suas prerrogativas nas decisões conciliares de uma Igreja cada vez mais politizada, tornaram-se ainda mais evidentes durante o Concílio de Sárdica, onde os grupos – oriental (em sua maioria arianos) e ocidental (em sua maioria nicenos) – excomungaram os líderes-chave dos grupos opostos. Tal encontro causou uma divisão tão significativa em toda a Igreja, que tal reunião passou a ser vista como um ponto de partida para compreender como os conflitos político-religiosos dos séculos IV e V passaram a demandar um direito canônico, que seria o meio pelo qual os bispos poderiam realizar mudanças práticas nos assuntos eclesiásticos.

No século IV, como apenas a lei escrita não era suficiente para obrigar a obediência dos bispos, o regionalismo e os poderes locais acabaram exercendo grande influência sobre o processo de elaboração e tomada de decisões legais em todos os níveis da máquina imperial. Tais leis, ainda limitadas e contraditórias, exibiam uma Igreja de poderes conflitantes e fortemente marcada por interesses geograficamente distintos (STEPHENS, 2015, p. 212-238).

Com o apoio de Maximino de Tréveris e Ósio de Córdoba, o bispo Paulo de Constantinopla persuadiu Constante a convocar um concílio, em 343, na região de Sárdica, a fim de apoiar a causa dos bispos orientais nicenos exilados no Ocidente (STEVENSON, 2014, p. 16), como podemos conferir abaixo:

Podemos conferir o trecho a seguir: “Com a ajuda da graça divina, os mais clementes imperadores juntaram um concílio sagrado em Sárdica com bispos de várias províncias e cidades, e permitiram que ocorresse, para que todo desacordo pudesse ser removido e a falsa doutrina completamente rejeitada (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, II, 1).

Dentre os principais objetivos da reunião, encontravam-se o desejo de resolver os numerosos conflitos doutrinários e o de realizar o julgamento final de Atanásio de Alexandria, que estava exilado nas Gálias desde 339. Sárdica, na Dácia Mediterrânea (atual Sofia, na Bulgária) foi escolhida como o local de reunião por estar entre as duas divisões do Império (NEWMAN, 2001, p. 223). A região de Sárdica mantinha uma grande área sob sua jurisdição e Protógenes, bispo sardicense, era uma figura importante e também aliado de um dos líderes da facção nicena, Ósio de Córdoba, um dos organizadores do concílio (BARNARD, 1983, p. 46).

No concílio, estiveram presentes bispos ocidentais da coligação nicena, dentre eles Protásio de Milão, Maximino de Tréveris, Fortunato de Aquileia e Vicente de Capua. O bispo Júlio de Roma foi representado pelos presbíteros Arquídamo e Filoxeno.⁵³ No lado oriental, estiveram presentes os bispos arianos Teodoro de Heracleia, Narciso de Neronia, Estevão de Antioquia, Acácio de Cesareia, os quais tiveram apoio dos ocidentais Ursácio de Singiduno e Valente de Mursa, bispos que adquiriram uma reputação de promotores da agenda ariana no Ocidente, desde o Concílio de Tiro, em 335, onde agiram a favor da condenação de Atanásio (AYRES, 2004, p. 175, HESS, 2002, p. 103).⁵⁴

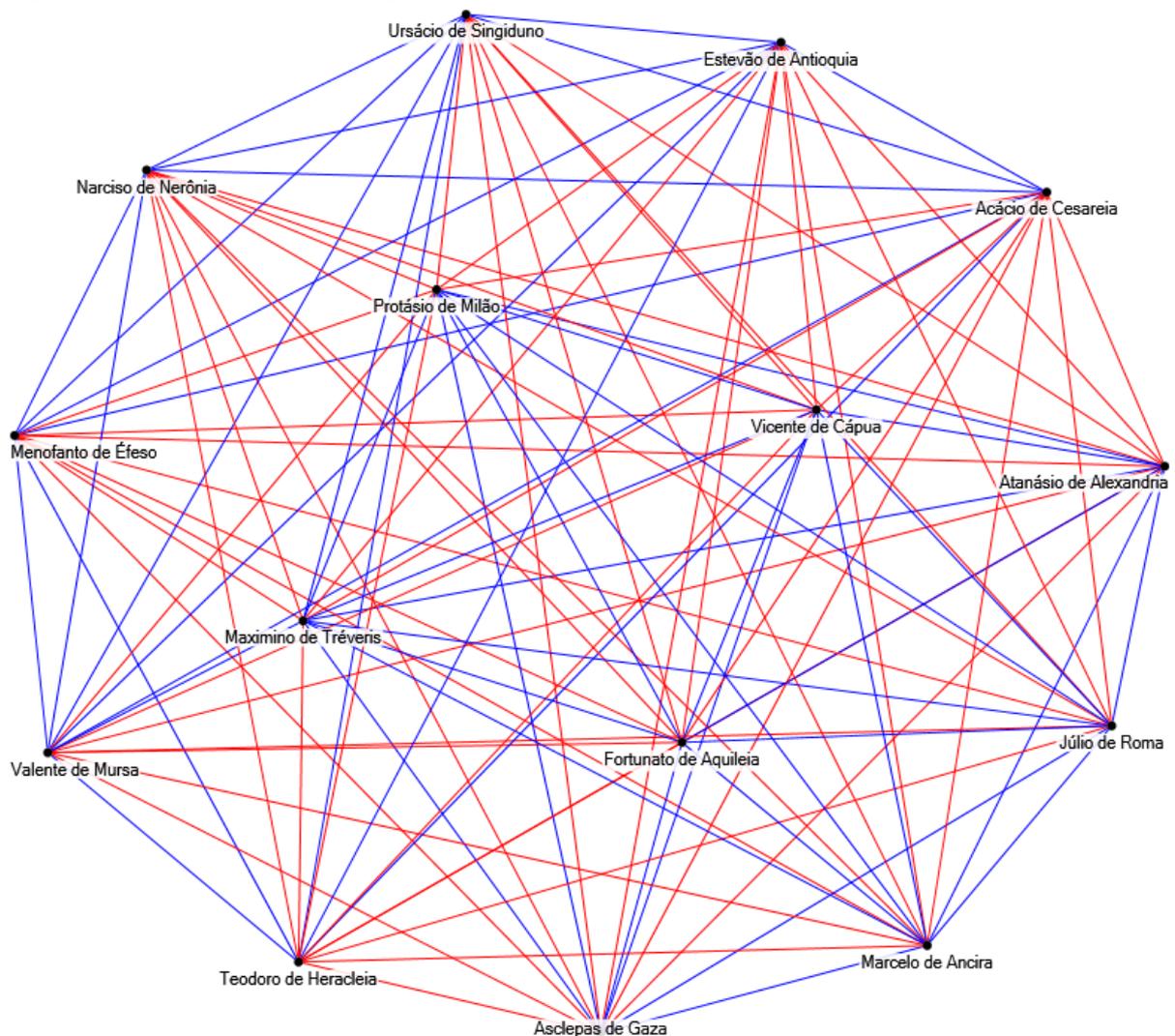
O mapeamento das redes sociais de ambos os lados do Concílio de Sárdica, a partir das citações nas cartas presentes no primeiro livro de *Adversus Valentem et Ursacium*, permite-nos visualizar um conflito de caráter polarizado, tendo tais rivalidades sido construídas, segundo nossa análise, pela aceitação ou recusa à figura do bispo de Alexandria (Figura 2). Para ambas as partes, Atanásio era mais do que um bispo acusado de crimes ou cuja sentença deveria ser revista (HESS, 2002, p. 101). Enquanto, para seus partidários, ele era um símbolo da vitória em Niceia e o pivô do equilíbrio de poder, para seus rivais, era um homem “acusado

⁵³ A carta encíclica dos bispos ocidentais fornece uma lista de províncias das quais os bispos presentes advinham: Roma, Espanha, Gália, Itália, Campanha, Calábria, Apúlia, África, Sardenha, Panônia, Mésia, Dácia, Nórica, Síscia, Dardânia, Macedônia, Tessália, Acaia, Epiro, Trácia, Ródope, Palestina, Arábia, Creta e Egito (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, I).

⁵⁴ Na carta sinodal do lado ariano de Sárdica, os bispos orientais citam como ocorreu o processo de condenação de Atanásio: “Ligados pelo decreto do imperador, os bispos chegaram da Macedônia, Panônia, Bitínia e de todas as partes do Oriente. Eles tomaram conhecimento dos atos imorais e criminosos de Atanásio e não deram credibilidade precipitada aos acusadores; optaram por bispos distintos e respeitados e os despacharam para o local em que as coisas que se queixavam contra Atanásio aconteceram. Os bispos viram tudo com seus próprios olhos, tomaram nota dos fatos verdadeiros e ao retornarem ao conselho confirmaram que as ofensas criminais que Atanásio foi acusado eram verdadeiras. [...] O imperador [...] condenou-o ao banimento (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, II, 7).

com a grave ofensa de sacrilégio e profanação dos santos sacramentos da igreja [...] e de atos ilícitos com o uso da força, assassinato e matança de bispos” (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, II, 6). No entanto, considerando o aspecto político da controvérsia, entendemos que a tentativa de colocar o bispo de Alexandria na centralidade do conflito era conveniente para ambos os lados, pois, para os nicenos, a corroboração com Atanásio, discípulo de seu predecessor Alexandre, representava uma adesão ao concílio de 325, no qual ambos haviam participado; já para os arianos, a oposição ao bispo de Alexandria justificava-se pela representação de Atanásio como um causador de desordem, o que explicava a busca pelo afastamento de qualquer coligação com ele.

Figura 2 – As redes de liderança no Concílio de Sárdica (343)



Fonte: Elaboração da autora a partir das cartas II e III do Livro I de *Adversus Valentem et Ursacium*. Linhas azuis: Relação de apoio. Linhas vermelhas: Relação de inimizade.

Enquanto Constante promovia os interesses dos bispos nicenos do Ocidente, Constâncio tentava fazer valer a sua autoridade, enviando funcionários imperiais junto aos bispos orientais da corte (AYRES, 2004, p. 123). Sozomeno (*Historia Ecclesiastica*, 3, 11) declara que os bispos do Oriente, que anteriormente se reuniram em Filipópolis, uma cidade da Trácia, escreveram aos bispos do Ocidente, os quais já se encontravam em Sárdica, afirmando que não se reuniriam a menos que expulsassem os seguidores de Atanásio da assembleia e da comunhão com eles. Mais tarde, eles foram para Sárdica, e declararam que não iriam entrar na Igreja enquanto aqueles que foram detidos por eles estivessem ali (BARNARD, 1983, p. 65).

Ao se recusarem a participar do concílio com a presença de Atanásio, Marcelo e seus companheiros se retiraram novamente para Filipópolis e se fecharam na residência imperial, acompanhados de membros da corte, onde, alguns dias depois, realizaram um novo concílio. Os nicenos propuseram um acordo, convidando os arianos a apresentarem publicamente suas acusações contra Atanásio que, caso fosse declarado inocente, seria enviado a Hispânia.

Os dois lados do concílio não se encontraram oficialmente. Os bispos do Oriente escreveram uma carta e assinaram-na como uma carta encíclica, que incluía o Credo de Antioquia – o qual foi reafirmado por estes como oficial – e a nova excomunhão de Atanásio e Marcelo. A carta dos bispos orientais que se retiraram de Sárdica evidencia a necessidade de analisar os distintos discursos – e as representações contidas nestes – inseridos em um conflito político. Escrita com o intuito de justificar aos demais bispos os motivos para a recusa em dialogar com os bispos nicenos, os personagens Atanásio e Marcelo são apontados como homens de visões ímpias que manchavam a honra dos demais bispos nicenos reunidos em Sárdica:

Fomos convocados pela carta do imperador e chegamos a Sárdica. Na nossa chegada, vimos que Atanásio, Marcelo e todos os vilões expulsos pelo julgamento de um concílio e merecidamente condenados de antemão, cada um por suas faltas, estavam sentados em discussão com Ósio e Protógenes no meio da igreja (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, II, 14-15).

A partir do fragmento no qual os bispos arianos do Oriente citam que Ósio de Córdoba e Protógenes de Sárdica – bispos importantes e tradicionalmente reconhecidos desde o Concílio de Niceia – estavam juntos com Atanásio e Marcelo, suas imagens foram diretamente associadas a bispos acusados de graves crimes, marcados pelo uso de violência (*Adversus Valentem et Ursacium* I, II, 2). A credibilidade de um bispo estava diretamente ligada à sua rede social, caso mantivesse comunhão com um clérigo exilado, isso seria usado perante a coligação rival para desqualificá-lo.

Embora o concílio tivesse sido convocado justamente para reabrir o caso de bispos anatematizados como Atanásio e Marcelo, os orientais defenderam que membros episcopais não deveriam estar presentes, já que haviam sido exilados anteriormente, e que um sínodo não deveria revisar o julgamento de reuniões anteriores:

Nós, por nossa parte, não prejudicamos ninguém, mas mantemos as decisões da lei. Fomos gravemente prejudicados e tratados mal por aqueles que queriam incomodar o domínio da disciplina da Igreja por sua própria maldade. Tendo o medo de Deus diante de nossos olhos e o juízo verdadeiro e justo de Cristo em mente, não mostramos nenhum viés para ninguém e não nos abstermos de preservar a disciplina da Igreja em todos os casos. Consequentemente, o conselho inteiro condenou, pela lei mais antiga, Júlio de Roma, Ósio, Protógenes, Gaudêncio e Maximino de Tréveris como criadores de comunhão com Marcelo e Atanásio (*Adversus Valentem et Ursacium* I, II, 17).

Stephens (2015, p. 137-138) analisa os acontecimentos de Sárdica à luz do direito canônico, desafiando os pressupostos tradicionais sobre o motivo dessas divisões. Ao afirmar que a principal razão para o agravamento do conflito entre orientais e ocidentais baseou-se, principalmente, em suas discordâncias políticas e jurisdicionais, o autor distancia-se de uma interpretação do Concílio de Sárdica pelos âmbitos doutrinários. O caso de Atanásio e Marcelo evidenciou tais discordâncias, já que os bispos não conseguiam chegar num acordo sobre o restabelecimento, ou não, da comunhão para os bispos em questão. A partir disso, os distintos grupos episcopais buscaram apoio imperial e jurisdições que beneficiassem suas respectivas regiões e, por conseguinte, a legitimação de seus espaços de poder.

Na carta conciliar, o episcopado ocidental defendeu que o bispo de Roma deveria ter uma autoridade máxima nos cânones, podendo questionar e anular decisões de concílios anteriores:

Se algum bispo tiver sido julgado em algum assunto e pensa que tem um bom caso e que o julgamento deve ser reconsiderado, honremos a memória do abençoado Pedro, o apóstolo, e deixe uma carta ser escrita ao bispo romano, seja por aqueles que ouviram o caso, seja por bispos que residem em uma província vizinha. Se ele [o bispo romano] decidir que o julgamento deve ser realizado novamente, que seja repetido e que ele nomeie os juízes. Mas se ele determinar que o caso é tal como havia sido promulgado e não deve ser reaberto, o que ele decretou deve ser confirmado.⁵⁵

Tais bispos propuseram um novo sistema de autoridade eclesiástica que diminuía o arbítrio do episcopado oriental nos assuntos locais e também nos que concerniam toda a Igreja. A primazia da sé romana, reafirmada pelos bispos ocidentais, foi a peça-chave para que estes tentassem introduzir uma jurisdição que beneficiaria majoritariamente o grupo niceno. A respeito disso, os bispos orientais (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, II, 12) escreveram:

⁵⁵ Tal trecho corresponde ao cânone IV do concílio de Sárdica, apresentado por Stephens (2015, p. 138).

Esperavam trazer uma nova lei: que os bispos orientais fossem julgados pelos ocidentais. Queriam que o julgamento da igreja fosse estabelecido por pessoas que não tiveram pena das ações alheias como tiveram de suas próprias. Então, porque as regras de governo da igreja nunca aceitaram esse princípio errado, nós pedimos a vocês, queridos irmãos, para condenarem junto a nós aqueles perversos e mortíferos esforços destrutivos por parte de almas perdidas.

No excerto acima, é importante perceber que as críticas a essa nova lei não eram direcionadas a todos os bispos ocidentais presentes no concílio, mas apenas aos que mantinham comunhão com Atanásio, Marcelo e aos outros bispos anteriormente exilados. Esse tipo de posicionamento partia da premissa de que os orientais, mesmo não concordando com as visões doutrinárias da maioria dos bispos ocidentais, precisavam do apoio destes para que suas pretensões políticas fossem alcançadas. O laxismo religioso, presente nas relações episcopais que fluíam de acordo com as circunstâncias, é evidente no trecho acima.

Os bispos orientais arianos afirmaram que Atanásio e Marcelo, na tentativa de anularem suas sentenças, percorreram diversas cidades na Ásia e Síria, buscando novas redes⁵⁶ de apoio (BARNARD, 1983, p. 27):

Juntos, [Marcelo e Atanásio] fizeram viagens nas partes estrangeiras e persuadiram as pessoas a não acreditarem nos juízes que os condenaram com razão, para que, por meio disso, pudessem algum dia obter um retorno ao ofício episcopal. [...] Eles tentaram anular a sentença justa, encaminhando suas próprias ações para reconsideração por pessoas inteiramente ignorantes deles (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, II, 11).

Tal trecho demonstra a preocupação de ambos os grupos na expansão das redes de seus adversários. Ao percorrer regiões estrangeiras em busca de apoio, Atanásio e Marcelo estavam, junto aos bispos nicenos, expandindo suas redes sociais de modo que, caso fossem convocadas a algum sínodo que discutiria a condenação do bispo de Alexandria, poderiam agir em seu favor. Em vista disso, os orientais decretaram um cânone que impedia os bispos condenados de recorrer às suas redes, como exposto a seguir: “Isso também deve ser afirmado: se, talvez, em qualquer província, o bispo tenha uma questão de disputa contra outro irmão bispo, nenhum desses convocará bispos de outra província para arbitrar” (*Sardica*, III, b)⁵⁷. Desta forma, os focos desses conflitos políticos, de natureza local, tomaram novas formas na medida em que eram difundidos e assimilados em regiões distintas, além de colaborarem na própria difusão do credo niceno. Os oponentes orientais afirmaram também que Atanásio havia fomentado ações subversivas em sua viagem de volta à Alexandria:

⁵⁶ Ao mesmo tempo, os bispos partidários de Eusébio não estavam inativos e convocaram diversos sínodos regionais para ampliar a coligação anti-atanasiana (BARNARD, 1983, p. 27).

⁵⁷ Utilizamos os cânones de Sárdica traduzidos e analisados por Stephens (2015).

Vendo que Atanásio, depois da condenação, conseguiu um retorno do exílio e voltou das Gálias à Alexandria após um longo período de tempo. Imprudente do passado, ele ficou mais duro na vilania. Seus primeiros atos são trivialidades em comparação ao que se seguiu. Ao longo de sua jornada de volta, ele estava subvertendo as igrejas (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, II, 8).

Para os orientais, o reestabelecimento de Atanásio, em sua cidade natal, pouco tinha a ver com questões religiosas, posto que o bispo era visto como um causador da desordem que subvertia igrejas. Os detalhes fornecidos para atacar os bispos nicenos estão inteiramente ligados às suas ações pessoais, não às suas crenças: descrevem sacrilégios, violência, assassinatos e hipocrisia em seus depoimentos (STEPHENS, 2015, p. 152-153). É a partir de tais denúncias que o episcopado oriental buscou justificar seu posicionamento em favor da permanência de Atanásio e Marcelo em exílio:

São pessoas culpadas de assassinatos, homicídios, violência, roubo, espoliação e de todos os incontáveis sacrilégios e crimes que derrubaram altares. Atearam fogo a igrejas e erigiram casas de cidadãos particulares, profanadores dos mistérios de Deus e traidores dos sacramentos de Cristo, que se opõem à fé da Igreja e fazem com que a doutrina ímpia e perversa dos hereges seja sua (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, II, 19).

Depois que os bispos ocidentais e orientais se reuniram separadamente, foram apresentadas decisões opostas: os orientais confirmaram as sentenças que já haviam decretado contra Atanásio, Paulo, Marcelo e Asclepas; depuseram Ósio de Córdoba, por serem amigos de Paulino e Eustácio, bispos de Antioquia que se opuseram às decisões da maioria do episcopado oriental. Júlio, bispo de Roma, foi excomungado e descrito pelos orientais como “chefe e líder dos perversos” (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, II, 27). Decretaram também que os bispos não deveriam manter comunhão com aqueles que foram condenadas e nem “escrever e receber cartas deles” (*Historia Arianorum*, 16).

Ao analisarmos o credo anexado no final da carta, observamos que seu papel neste contexto é claramente menor: a carta foi uma reação política às tentativas dos bispos ocidentais de reafirmarem a primazia de sé romana que, por sua vez, beneficiaria as pretensões dos partidários do bispo de Roma, dentre eles Atanásio de Alexandria (STEPHENS, 2015, p. 152-153).

Em resposta, os bispos ocidentais que permaneceram em Sárdica escreveram uma carta encíclica com o intuito de rebater as acusações direcionadas aos nicenos e denunciar diversos bispos orientais. Com um foco bastante específico de construção da defesa de Atanásio, tais bispos, utilizando o discurso de ortodoxia, afirmaram que “os hereges arianos se arriscaram

contra os servos de Deus que protegem a verdadeira fé e introduziram ensinamentos falsos e tentaram perseguir os ortodoxos” (*Adversus Valentem et Ursacium*, I.III.1). A partir disso, deixaram clara a construção da facção eusebiana.

De acordo com os ocidentais, as acusações contra Atanásio foram criadas abertamente por bispos cismáticos que agiram de acordo com as determinações de Eusébio de Nicomédia. A facção eusebiana, construída dentro das obras de Atanásio foi, segundo o bispo, o que provocou o caos dentro do episcopado: “Achamos que essas calúnias contra eles tenham atingido vocês também e, sem dúvida, essas pessoas tentaram impressionar seus ouvidos para acreditar no que dizem contra homens inocentes e para esconder a suspeita de suas próprias heresias” (*Adversus Valentem et Ursacium*, I.2.1).

É certo que a retirada do episcopado oriental foi conveniente para que os bispos ocidentais os representassem como homens covardes que temiam o julgamento, além de serem “incapazes de provar qualquer coisa contra nossos companheiros, a quem eles estavam acusando quando estes estavam ausentes, mas quando estavam presentes, eles fugiram” (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, III, 2). E acrescentam:

Eles fugiram, meus queridos irmãos, não só por causa daqueles que acusaram falsamente, mas também por aqueles que se reuniam em vários lugares para condená-los de muitos crimes. Os exilados retornados exibiram suas armaduras e faixas e homens ainda no exílio enviaram associados, parentes próximos, amigos e irmãos, que relataram queixas dos sobreviventes e relataram as injustiças daqueles mortos no exílio. E, o mais importante, estavam presentes bispos, um dos quais mostrava o ferro e as correntes que ele usara em seu pescoço através deles, e outros testemunharam ameaças de morte decorrentes de suas falsas acusações (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, III, 3).

Segundo a carta, os bispos haviam se retirado para Filipópolis porque

[...] perceberam que estavam em uma crítica posição e ficaram envergonhados de confessar o que tinham feito, já que não eram mais capazes de esconder que vieram à Sárdica para que, por sua presença, pareça excluir a suspeita de que seus atos estavam errados (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, III, 4).

A principal questão que a carta ocidental de Sárdica permite levantar diz respeito à construção de uma facção organizada por Eusébio com o intuito de exilar Atanásio. O bispo de Nicomédia, que havia morrido dois anos antes de Sárdica, foi citado como o líder de tal grupo e, a partir disso, coligado a bispos que supostamente seguiram sua agenda e tornaram-se líderes do “expurgo anti-niceno”. Vejamos abaixo:

Estes são os líderes dessas pessoas: Teodoro de Heracleia, Narciso de Nerônia, Estevão de Antioquia, Jorge de Laodiceia, Acácio de Cesareia, Menofanto de Éfeso, Ursácio de Singiduno e Valente de Mursa. Os bispos acima mencionados não devem ser permitidos a entrarem no concílio sagrado ou se aproximarem da santa igreja de Deus. Para chegar à Sárdica, eles conduziram assembleias em vários locais e ameaçam aqueles que viessem à Sárdica. [...] Eles vieram para a reunião apenas para tornar sua presença conhecida (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, III, 7).

Barnes (1993, p. 216) defende que o “partido ariano, intimidado e derrotado em 325, recuperou repentinamente seu poder dois anos depois e passou a desalojar seus principais oponentes de suas sés”. Acreditamos que esse tipo de interpretação corrobora com a própria visão de Atanásio sobre o conflito. Cwynn (2007, p. 140), por sua vez, rejeita a ideia de uma “campanha sistemática da facção eusebiana contra conhecidos oponentes do arianismo” e argumenta que os bispos partidários de Eusébio controlavam eventos específicos – como concílios e condenações –, mas não necessariamente pelo interesse em avançar dentro de uma agenda ariana.

Concordamos com a visão de Hanson (1982) que, diferente de Barnes (1993), leva em conta a possibilidade de o conflito niceno-ariano ter adquirido grandes dimensões no Ocidente justamente por construções discursivas, como as de Atanásio e, em seguida, de Hilário de Poitiers. Além disso, a própria referência de Atanásio ao bispo de Nicomédia, seu principal oponente político, demonstra uma tentativa de desclassificar qualquer bispo filiado a Eusébio diante da visão do imperador.

Como as decisões do concílio ocidental sobre o reestabelecimento de Atanásio em sua sé não poderiam ser implementadas a menos que Constâncio, responsável pela porção oriental do Império, acatasse tais reivindicações. Em alguns momentos na carta conciliar, os bispos apelam ao imperador para que os nicenos exilados sejam reestabelecidos em suas funções: “Nisso também pedimos a sua piedade: fim de todos que continuam detidos no exílio ou em lugares desertos para retornar à sua descendência, de modo que em todos os lugares, pode haver liberdade e felicidade” (*Adversus Valentem et Ursacium*, 1, 10). Ao direcionarem tal carta a Constâncio, os pedidos de anulação das condenações de bispos nicenos estavam intimamente relacionados, aos olhos destes, à violência organizada pela facção eusebiana (BARNARD, 1983, p. 128).

Importa ressaltar que o contato de proeminentes bispos orientais depostos de suas sés – em especial, Atanásio de Alexandria, Marcelo de Ancira e Paulo de Constantinopla – com bispos ocidentais abertamente hostis à postura teológica do episcopado oriental foi decisivo para que

as redes sociais do grupo niceno fossem fortalecidas. Por outro lado, a reunião em Sárdica evidenciou a necessidade de Constâncio criar novas estratégias para lidar com o exílio de bispos que poderiam, de alguma forma, recorrer a outros influentes representantes episcopais de regiões próximas (STEVENSON, 2014, p. 16).

As diferenças entre as profissões de fé dos bispos ocidentais e orientais tornaram-se mais explícitas após o concílio, o que gerou uma gradual ruptura na comunhão entre os dois grupos. Dentro de uma visão das rivalidades entre Oriente e Ocidente deste período, Sárdica apresentou um momento crítico nesta divisão, no qual as facções “mostram suas verdadeiras cores e os campos ariano e niceno explicitamente emergem em oposição uns aos outros” (STEPHENS, 2015, p. 155). Sem resultados definidos, o concílio tornou-se mais um na série de episódios indeterminados na querela entre os seguidores do grupo oriental, liderado por Eusébio de Nicomédia, e pelo grupo ocidental de apoiadores nicenos (HESS, 2002, p. 93). Contudo, ele mostra-se significativo para a compreensão do conflito devido à separação temporária da comunhão entre o Oriente e o Ocidente (HESS, 2002, p. 111).

Ao interpretar os cânones de Sárdica como uma resposta aos cânones de Antioquia, é possível apreender que tais concílios foram produtos de um período de oposição oriental ao retorno dos bispos exilados após 337 e de seus esforços para anularem as condenações de deposição, por meio da busca pelo apoio de bispos de regiões distantes, para estabelecerem seus status dentro dos concílios e fortalecerem suas relações com as hierarquias da Igreja (STEPHENS, 2015, p. 152). Além disso, uma análise das cartas de ambos os lados demonstra um interesse reduzido em discussões teológicas e doutrinárias.

Os acontecimentos de 343 demonstram, de forma clara, que a localização do poder e os modelos conflitantes de controle da Igreja eram questões fundamentais nas discussões conciliares. Foram também a expressão de um foco crescente de fixação das estruturas e processos para assegurar uma abordagem universal às autoridades episcopais e conciliares. Ao mesmo tempo, evidenciam que nenhum imperador poderia convocar um concílio e forçar a unidade entre seus membros, já que as promulgações de cânones eram construídas em um âmbito local e, ao serem aplicadas em todo o Império, provocavam efeitos distintos, de acordo com cada província (STEPHENS, 2015, p. 145).

1.4 A construção de uma ortodoxia: relações polarizadas

A posição oscilante de Libério de Roma diante da disputa niceno-ariana exemplifica a dificuldade em mapear a posição dos bispos dentro do conflito. Conforme afirma Meslin (1967, p. 32), é necessária cautela ao abordar os grupos que surgiram após o Concílio de Niceia, visto que imputar a um bispo que se opôs ao credo ariano como essencialmente niceno – e vice-versa – simplifica a multiplicidade de interpretações e grupos envolvidos. Tais grupos eram fluidos, não estruturados e cujos pensamentos não podem ser amarrados a um ou outra coligação (AYRES, 2004, p. 432). Os grupos anti-nicenos, mesmo que sempre designados como “arianos” por seus adversários, eram grupos heterogêneos com diversas divisões que se tornaram mais visíveis após o Concílio de Sárdica, em 343.⁵⁸ Pois, sabemos que Ário não deixou uma escola de discípulos e, como tal, não houve um único e coerente grupo. Para exemplificar essa situação, podemos citar a decisão dos bispos eusebianos – partidários de Eusébio de Nicomédia durante o Concílio de Niceia – em manter distância tanto dos nicenos quanto dos arianos, considerados por eles radicais (MAGALHÃES, 2009, p. 113; TEODORO MOURA, 2017, p. 91).⁵⁹

Os documentos que restaram sobre o conflito em questão são majoritariamente de bispos nicenos, os quais reduziram a tremenda complexidade da história eclesiástica do século IV a uma disputa entre nicenos ortodoxos e arianos hereges.⁶⁰ Os nicenos só contemplavam a existência de duas facções dentro do episcopado oriental: uma que consistia em arianos e seus simpatizantes e outra que incluía os defensores do credo de Niceia (FERNANDEZ, 1998, p. 526). Por meio de tais fontes, a historiografia tendeu a apresentar todos os bispos ocidentais como defensores do credo niceno, não levando em consideração indivíduos como Valente de

⁵⁸ Após o Concílio de Sárdica, a facção homoiana, com apoio de Constâncio, constituiu-se em uma força política que comandou as decisões conciliares no Ocidente. Como cita Magalhães (2009, p. 113): “Os arianos homoianos constituíram comunidades numerosas e seus líderes, amparados pelas autoridades imperiais, não hesitaram em perseguir seus adversários, qualificados frequentemente como hereges e anticristos”.

⁵⁹ Vinte anos após a morte de Ário, sua doutrina passou por modificações a partir de diversas interpretações a respeito da “geração” (*gennêma*) ou “não geração” (*agénetos*) do Filho, dentre elas as de Aécio e Eunômio de Cízico, que pregavam que o Filho, gerado pelo Pai, em um dado momento, era completamente diferente (*ανομοιος/anomoios*) – em relação à natureza e à substância do Pai. Papa (2009, p. 37) classifica os membros desse grupo como anomeus (*ανομοιος* poderia ser traduzido como *anomoios* ou diferente).

⁶⁰ As principais obras que apresentam esse tipo de representação heresiológica do conflito entre arianos e nicenos são a *Historia Arianorum*, de Atanásio de Alexandria, a *Historia Ecclesiastica*, de Eusébio de Cesareia, a *Historia Ecclesiastica*, de Sozomeno e as quatro obras de Hilário analisadas na presente dissertação: *Adversus Valentem et Ursacium*, *De Synodis*, *Ad Constantium* e *Contra Constantium*.

Mursa, Ursácio de Singiduno e Saturnino de Arles, que atuaram a favor do credo semi-ariano dentro do episcopado ocidental e que não mediram esforços para exilar Atanásio.⁶¹

Durante o seu segundo exílio em Roma, em 339, Atanásio aproximou-se de Marcelo de Ancira, bispo que estava presente no Concílio de Niceia e em reuniões posteriores na defesa do nicenismo. Juntos, esses bispos desenvolveram, no Ocidente, uma interpretação de seus oponentes como sendo parte de uma conspiração realizada pelos apoiadores de Ário, que havia morrido há pouco. Essa construção retórica realizada pela oposição de Atanásio,⁶² realizada por meio da rotulação de seus membros como inimigos arianos, foi muito aceita por bispos ocidentais nicenos (AYRES, 2004, p. 431).

O termo *ariano*, aplicado para explicar a doutrina teológica, foi utilizado de formas distintas em duas etapas do conflito: após a pregação de Ário e a mobilização na cidade de Alexandria, Atanásio utiliza-o para se referir àqueles bispos alexandrinos que foram excomungados com Ário. A designação, por Atanásio, de um termo específico para identificar bispos posteriores à Ário, que defendiam a doutrina deste último, ocorreu apenas a partir da década de 340, em sua *Orationes contra Arianos*. Em tal obra, Ário é referido como o fundador de uma nova heresia e Atanásio, por sua vez, apresenta-se como o defensor de uma tradição teológica coerente às escrituras sagradas e, portanto, ortodoxa. Ayres (2004, p. 107) argumenta que Atanásio começou a utilizar essa terminologia para atacar seus próprios adversários, cujas teologias sequer poderiam ser classificadas como equivalentes à visão de Ário. Dentre estes adversários, Atanásio cita, em *Contra Arianos* (1, 2), Eusébio de Nicomédia e o aponta como um dos autores e porta-vozes do arianismo (WILES, 2001, p. 5).

Devemos compreender, portanto, que a classificação de um determinado bispo ou imperador como ariano era uma acusação não necessariamente teológica, mas política. Eusébio de Nicomédia foi identificado não apenas como um bispo ariano, mas como o líder por trás de um movimento eclesiástico que defendia uma heresia e uma agenda política de estabelecimento do arianismo como religião oficial do Império (AYRES, 2004, p. 107). Atanásio utilizava, além do termo arianos, os termos *ariomaníacos* (*Ἀρειομανίται*) ou *arianos loucos* (*Contra Arianos*, 1, 9-10), que posteriormente foram adotados por bispos nicenos no

⁶¹ A obra *Les Ariens d'Occident* (1967), de Michel Meslin, que representou um marco nos estudos sobre o conflito niceno-ariano no Ocidente, foca na análise individuais de bispos arianos radicais e homoianos que se posicionaram contra seus adversários dentro dos concílios.

⁶² Utilizamos aqui o conceito de retórica definido por Halliday (1990, p. 8), que a descreve “como o uso da comunicação para definir as coisas da maneira como desejamos que os outros as vejam”.

Ocidente, dentre eles Hilário de Poitiers. É necessário reconhecer também que a preocupação com a unidade político-religiosa do Império, durante o conflito niceno-ariano, era situacional e fluida, sobretudo, no que se refere ao apoio e a corroboração de uma determinada doutrina. Constantino, que em 325 endossou o homoousianismo em Niceia, dez anos mais tarde, voltou-se contra Atanásio e os bispos apoiadores da teologia nicena, reconciliando-se com Ário, Eusébio de Nicomédia e outros bispos condenados (GADDIS, 2005, p. 62).

A dicotomia do conflito – reforçada pelas fontes e reafirmada pela historiografia – adquire novas proporções se analisada à luz da rivalidade entre as cidades de Roma e Constantinopla. A fundação de Constantinopla, em 330, fomentou um período de oscilações na relação entre as duas partes do Império, que potencializaram significativamente as controvérsias doutrinárias e disciplinares do século IV. O mito da *translatio imperii* – a transferência do poder romano de Roma para Constantinopla – foi perpetuado por diversas obras modernas, que afirmaram que a fundação de Constantinopla como a Nova Roma confirmou o deslocamento do foco do poder romano para o Oriente (GRIG; KELLY, 2012, p. 4).

Dominique Pieri (2012, p. 260) argumenta que, desde a fundação de Constantinopla, Constantino e seus sucessores esforçaram-se para empreender melhorias nas condições políticas, sociais e econômicas que favoreceram, sem dúvidas, o Mediterrâneo Oriental. Isso não representava, no entanto, o detrimento do poder romano e o total deslocamento da atenção imperial à Constantinopla. Novos focos de poder, que surgiram tanto no Ocidente como no Oriente, passaram a lutar por espaços de domínio no Império (DIJKSTRA; POPPEL; SLOOTJES, 2015, p. 1). As divergências e rivalidades dividiram ainda mais as duas metades do Império, cujo conflito mútuo foi formalizado por meio das controvérsias doutrinárias.⁶³ Tais conflitos, aliados a diversos fatores políticos, etno-linguísticos, eclesiástico-jurisdicionais e eclesiológicos são importantes mecanismos para análise do processo de bifurcação entre as partes oriental e ocidental do Império (ACERBI, 2009, p. 33). Ao afirmarem que Roma havia adquirido o primado e a posição de maior destaque na hierarquia eclesiástica apenas por conta de sua condição de primeira sé, os bispos de Constantinopla forçaram o episcopado romano a reafirmar cada vez mais seu estatuto

⁶³ A luta pelos espaços de poder entre Roma e Constantinopla é analisada por Grig e Kelly (2012, p. 23) a partir das posses de relíquias sagradas, monumentos e religiosos e locais de culto, importantes meios de autorepresentação e promoção do cristianismo. Segundo os autores, bispos e escritores cristãos utilizavam a posse de relíquias como parâmetro de comparação e rivalidade entre Oriente e Ocidente, o que adquiriu um significado simbólico a partir do relato de Amiano Marcelino sobre a realocação de relíquias apostólicas de Timóteo, Lucas e André, determinada por Constâncio, em 356, numa clara tentativa de dar à Nova Roma uma influência religiosa de cidade santa.

apostólico da sé de Pedro, que biblicamente era “a pedra na qual Cristo edificou a sua Igreja” (KÖTTER, 2011, p. 2). A utilização da figura do apóstolo Pedro passou a ser crucial para que Roma – e, portanto, o Ocidente – demonstrasse sua primazia perante às comunidades orientais, corroborando a sucessão apostólica que ligava os bispos romanos ao Cristo terreno.

No que se referia às questões doutrinárias, a eclesiologia nicena ocidental, ancorada nesta legitimidade instituída pelo apóstolo Pedro enfatizou que a autoridade dos bispos derivava de Cristo, Deus Filho. Tal visão contrastava com a própria doutrina ariana que, na busca por um discurso de legitimidade do poder episcopal, poderia justificar sua autoridade apenas como derivada de um “semideus”, Jesus Cristo, inferior em substância ao Pai (WILLIAMS, 1951, p. 5).

Como pode ser observado, a indivisibilidade da Igreja era mantida apenas em um nível teórico, sendo as diferenças entre o Oriente e o Ocidente inquestionáveis (DIJKSTRA; POPPEL; SLOOTJES, 2015, p. 4). Além da separação geográfica, as comunidades latinas e gregas, influenciadas por seus condicionamentos culturais, linguísticos e sociais, distinguiam-se em questões intelectuais e teológicas.

Além disso, as distinções entre as concepções de arianos e nicenos em relação ao Império eram evidentes. O arianismo é, segundo Williams (1951, p. 10), o marco para a metropolização do episcopado. Preocupados com a nova conjuntura da Igreja, os orientais arianos mostraram-se interessados em adaptar o mecanismo eclesiástico às oportunidades e às responsabilidades políticas ampliadas. Normalmente nomeados pelo imperador, não se mostravam relutantes em serem traduzidos para o latim, o que atenuou os laços entre o bispo e seu povo, restringindo o papel da sé local nas eleições episcopais, que passaram a ser realizadas nos sínodos. Ao se mostrarem dispostos a adaptar a organização de suas igrejas às divisões políticas do Império, os arianos pareciam sempre “prontos a dar ao imperador o direito da Igreja” (Ambrósio, *Contra Auxentium*, 31) e, por isso, incentivavam a convocação de concílios gerais.

Os nicenos ocidentais, por sua vez, desenvolveram uma grande aversão aos concílios que insistiam em um consenso nas questões político-doutrinárias entre províncias com tradições e comportamentos distintos. Ao defenderem a permanência das tradições litúrgicas locais, resistiam à prática da tradução de escritos para o grego e continuavam a ser eleitos por suas próprias igrejas. Constantemente apelando ao discurso de defesa da liberdade do clero como o

“baluarte da liberdade civil”, os nicenos ganharam apoio da população, o que indica o grau em que suas convicções se entrelaçaram com o anseio local em detrimento ao universalismo dos grupos arianos (WILLIAMS, 1951, p. 10-11).

A defesa da soberania da Igreja diante do poder imperial tornou-se uma característica permanente no episcopado ocidental dos séculos IV e V que, exibindo o partidarismo ao credo niceno, criticou o posicionamento de bispos como Saturnino de Arles, Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno, que recorriam às forças externas para coagir bispos a aceitarem suas opiniões. Atanásio (*Historia Arianorum*, 52), com o apoio dos bispos ocidentais nicenos, buscou invalidar os concílios que haviam votado por sua deposição, como o de Tiro (335), já que estes não estavam livres de interferências imperiais:

Quando um julgamento da igreja recebeu sua validade do imperador, ou melhor, quando seu decreto foi reconhecido pela igreja? Houve muitos concílios realizados até agora, e muitos juízos passados pela igreja; os padres nunca procuraram o consentimento imperial, nem o imperador ocupou-se com os assuntos da igreja.

Os sucessivos empreendimentos realizados por Atanásio e seus partidários para anular decisões conciliares, seja pela desqualificação dos bispos presentes, que votaram de forma arbitrária e tendenciosa, ou pela delimitação da jurisdição imperial nas reuniões. Ao questionar qualquer decisão ratificada pelos bispos da corte imperial, os nicenos imputavam não apenas uma representação do imperador como um governante dúbio que ultrapassava sua autoridade dentro da Igreja, mas também a ideia de que qualquer cânone conciliar era passível de inquéritos posteriores.

No que se referia às questões teológicas, as comunidades cristãs no Oriente e no Ocidente apresentavam distinções linguísticas que contribuía para a confusão terminológica e para o desacordo dentro das reuniões conciliares. Os orientais questionavam as capacidades intelectuais dos ocidentais, considerando a teologia latina ingênua, cega e tendenciosamente sabelianista. Os bispos ocidentais, por outro lado, duvidavam das questões semânticas do grego, visto que a tradução do termo *ousia* (substância) para o grego soava triteísta, uma vez que três *hypostasis* eram interpretadas em latim como três substâncias (CHADWICK, 1980, p. 138).

De uma forma ou de outra, o discurso de unidade fazia parte do processo de construção da identidade cristã e foi sistematicamente utilizado contra aqueles que foram acusados de heresias e cismas como uma forma de estabelecer limites e excluir tais indivíduos da

comunhão com a Igreja verdadeira, bem como para diferenciar o homem cristão do pagão e judeu (INGLEBERT, 2002, p. 19). Tal identidade era, no entanto, definida de formas distintas por nicenos e arianos. Atanásio representou seus oponentes políticos como homens que rejeitavam Cristo e, a partir disso, redefiniu o próprio conceito de comunidade cristã, restringindo-a somente àqueles que aceitavam a doutrina trinitária de Niceia e que permaneceram em comunhão com o próprio bispo de Alexandria. Todos os outros foram alocados para fora do limite da ortodoxia e classificados como perseguidores, de forma similar aos pagãos dos séculos anteriores.

Em contraste com os discursos unitaristas, surgiram classificações estigmatizadoras aos que “romperam a unidade e separaram a igreja”, os “hereges”, “cismáticos” e “falsos profetas”.⁶⁴ No decorrer dessas controvérsias, o que é classificado como ortodoxo define o heterodoxo. O conceito de ortodoxia depende não só do contexto de um determinado conflito no qual este emerge como expressão oficial de fé – o que dependia da fé imposta pelos imperadores a partir de suas orientações político-religiosas –, mas também do contexto a partir do qual a história dessa controvérsia é observada.⁶⁵ Hilário de Poitiers (*De Trinitate*, VI, 3) denuncia a perturbação causada pelo arianismo a partir do discurso de exclusão do arianismo na esfera do cristianismo legítimo e da afirmação da ortodoxia:

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 essa funesta heresia que se espalha para a morte do gênero humano.

A acusação de ameaça à ordem social, causada por um determinado grupo, é também uma ferramenta de estigmatização e classificação destes como ímpios e dissidentes. Os bispos nicenos ocidentais, que acusaram, diversas vezes, os bispos orientais arianos e semi-arianos de falsos boatos, perseguições, manipulações e torturas, por certo, estavam cientes do peso que tais alegações possuíam tanto para o poder imperial – preocupado com a coesão social e a *pax deorum* –, quanto para as camadas urbanas – temerosas diante de qualquer possibilidade de sublevação que ameaçasse sua segurança e até mesmo sua salvação divina.

⁶⁴ Tais termos são encontrados nas fontes de Hilário de Poitiers diversas vezes e serão analisadas no terceiro capítulo.

⁶⁵ O credo defendido pelos imperadores dependia de seus ideais político-administrativos e o que deveria ser considerado verdade também alterava. Para uma discussão mais abrangente sobre a estigmatização e diferenciação dos grupos entre ortodoxos e heterodoxos, ver Papa (2009).

Ao definir um determinado credo como ortodoxo, seja a partir da oficialização pelo poder imperial ou pela própria afirmação e aceitação de um determinado grupo a favor de uma ortodoxia, os diferentes credos existentes passaram a assumir um caráter heterodoxo. Sendo assim, é visível a relação da construção de uma identidade ortodoxa em detrimento à diferença, observada a partir da estigmatização e rotulação de um credo como herético, em vista da negação da “fé verdadeira”.

A principal razão para conceituarmos determinada visão como ortodoxa é o apoio que ela recebeu da igreja de Roma, que sobreviveu aos desastres políticos num processo lento, gradual e, muitas vezes, violento. Ressaltamos que, nos debates a respeito da natureza de Cristo, arianos também se denominavam como ortodoxos. Se aos eventos tivessem ocorrido de forma distinta, talvez esse grupo tivesse vencido o debate (JENKINS, 2010, p. 17).

Bauer (1996, p. 73-77) afirma que a heresia é a “a ortodoxia que teve a má sorte de se misturar com as pessoas erradas”, em contrapartida a um lado que ganhou força e teve suas concepções reforçadas a partir do apoio imperial. Por mais simplista que esse tipo de interpretação possa parecer, ela parte da premissa de que o capital do poder religioso foi detido por aqueles que tiveram o poder de impor seus pontos de vista mediante as circunstâncias e de reforçar suas ideias (MCGRATH, 2009, p. 196), visto que, como afirma Norbert Elias (2000, p. 23), “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído”. A posição de privilégio do nicenismo – posteriormente reconhecido como catolicismo – foi determinante para que fosse construída a identidade de uma Igreja “verdadeira e universal” com base nas visões de mundo de tal grupo, o que resultou em uma construção discursiva que estigmatizou grupos oponentes. Logo, o poder relaciona-se intimamente, muitas vezes, com o ato de conhecer pessoas e fazer parte de uma rede social proeminente. É aqui, portanto, que a análise das redes sociais adquire um enorme potencial para a compreensão do funcionamento do episcopado romano (GRAHAM; RUFFINI, 2007, p. 4).

É importante, ainda, analisar os contextos de ortodoxia e heresia dentro do conflito niceno-ariano a partir da interpretação de que até mesmo os bispos que, posteriormente, foram classificados como hereges eram, muitas vezes, clérigos ativos e comprometidos com suas comunidades e preocupados com a fidelidade e eficácia do discurso cristão. Diante de uma historiografia que, durante séculos, reforçou a ideia de que os arianos eram indivíduos *outsiders* que tentaram subverter ou destruir a Igreja, deve-se compreender que, em um

contexto de luta pelo capital religioso e liberdade de culto, em suas próprias mentes, todos são “ortodoxos” (JENKINS, 2010, p. 43; MCGRATH, 2009, p. 58). É por isso que uma análise das distintas versões do cristianismo, como sistemas culturais legítimos, nos permite mudar o foco das crenças abstratas sobre uma deidade transcendente para questões mais imediatas sobre identidade, já que, conforme afirmado anteriormente, a ortodoxia e a heresia tocavam, em lados opostos, nos mesmos limites conceituais, de modo que a construção de uma implicava na construção simultânea da outra (VAN DAM, 2008, p. 267).

A historiografia, de modo geral, reproduziu um discurso amparado em fontes nicenas que denunciavam o arianismo, enquanto suprimiu – e em alguns casos, destruiu – os escritos arianos, perpetuando a ideia de que os ocidentais, apresentados como uniformemente nicenos, derrotaram os arianos e as ameaças de Constâncio por meio de uma resistência heroica (BROWN, 2013, p. 80; PAGELS, 1989, p. 102). Tais obras geralmente adotaram o ponto de vista devocional da *Historia Ecclesiastica* de Eusébio de Cesareia, avaliando várias formulações doutrinárias como desvios de um padrão ortodoxo fixo e transcendente.⁶⁶

Fundamentados, sobretudo, na Nova História Cultural, a renovação nos estudos historiográficos, com foco na estreita relação entre Igreja e Estado, durante tais períodos de construção do discurso cristão e estabelecimento de uma hierarquia eclesiástica, passou a compreender as práticas religiosas como parte integrante da esfera política.⁶⁷ As discussões acerca do monopólio da ortodoxia passaram a ser analisadas à luz de um contexto de luta político-religiosa,⁶⁸ uma vez que, como alegamos no início deste capítulo, qualquer afirmação doutrinária evidenciava um posicionamento político acerca de questões de legitimidade do poder imperial, eclesial e da detenção do capital religioso. Nesse sentido, a heresia não é mais

⁶⁶ Raymond Van Dam (2008) apresenta uma excelente crítica às lacunas ainda existentes nos estudos sobre as heresias tardo-antigas, que têm sido gradativamente preenchidas por obras que analisam tais doutrinas em suas dimensões sociais por meio de conceitos como o de redes de sociabilidade. Segundo o Van Dam (2008, p. 255): “Os historiadores modernos localizaram com sucesso várias heresias na História social e cultural, destacando a interação entre cidades e campos, as pressões claustrofóbicas de pequenas comunidades, o uso de acusações de alteridade em audiências públicas para reforçar a conformidade, a influência dos papéis de gênero e o significado de redes de patrocínio. Muitos dos mais interessantes estudos sobre as dimensões sociais do cristianismo primitivo têm sido livros sobre heresias, como o gnosticismo, o montanismo, o donatismo, o priscilianismo, o origenismo e o monofisismo [...]. Mas, lamentavelmente, não há interpretações autoconscientemente sociais e culturais semelhantes do desenvolvimento da ortodoxia. A ortodoxia é geralmente apresentada como simplesmente o resultado adequado de um processo racional, o objetivo antecipado de uma única narrativa linear verdadeira”.

⁶⁷ Segundo McGrath (2009, p. 196), “[...] a historiografia pode reverter os julgamentos da História, que é invariavelmente escrita por seus vencedores”.

⁶⁸ A respeito dessa renovação no campo da História Política, no que se refere ao caráter político cultural das práticas religiosas, Papa (2009, p. 26) cita Aline Coutrot (2003, p. 331), que declara: “Hoje, as forças religiosas são levadas em consideração como fator de explicação política em numerosos domínios. Elas fazem parte do tecido político, relativizando a intransigência das explicações baseadas nos fatores socioeconômicos”.

vista como uma noção invariavelmente cristã, mas como um fenômeno social amplo que conjectura tais questões de poder e influência (MCGRATH, 2009, p. 196).

Argumentamos que as construções discursivas, a partir dos termos de ortodoxia e heresia, encontradas em diversas fontes referentes aos bispos nicenos no Ocidente, contribuíram não apenas para a intensificação da rivalidade entre os representantes eclesiásticos ocidentais e orientais, mas também para o redimensionamento do próprio conflito, anos após a morte de Constâncio. Nosso trabalho, que parte do ponto de vista do discurso dos bispos ocidentais presentes nas obras e redes sociais de Hilário, analisa as identidades orientais e ocidentais como construções que surgem da diferenciação entre o *Nós* e *Eles*.⁶⁹

A classificação dos bispos em ocidentais ou orientais, mais do que uma divisão sócio-política e geográfica, apresentou, durante o conflito niceno-ariano, um peso de estigmatização de tais grupos. Os bispos nicenos ocidentais passaram a construir uma imagem dos bispos orientais mediante suas características teológicas, criando, assim, uma representação estigmatizada dos aspectos doutrinários do Oriente.

Mesmo que o discurso de estigmatização dos bispos orientais como indiscutivelmente arianos e hereges exiba especificidades com Hilário, posto que este buscou assumir uma posição intermediária e mediadora entre os episcopados oriental e ocidental, suas obras reúnem cartas que reafirmam essa dicotomia, já que essa era a própria estratégia discursiva dos bispos nicenos. De tal modo, as epístolas dos ocidentais referem-se aos bispos anti-nicenos mais sob o termo “orientais” do que propriamente pela classificação de “arianos”.

Não são, portanto, as ações atribuídas aos bispos que importam ou a apresentação destas em uma determinada fonte, já que qualquer documento, dependendo inteiramente do ponto de vista do autor, poderia revelar a corrupção de uma facção herética ou a defesa heroica de ortodoxos. A dependência do poder imperial e a instigação da perseguição são, por conseguinte, atributos universais da heresia, que pode ser imputada a qualquer indivíduo ou grupo que determinado autor desejasse condenar (CWYNN, 2007, p. 165). A natureza

⁶⁹ A obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, de Edward Said (1990), insere-se em um contexto de renovação de interesse nessa dicotomia entre Oriente e Ocidente e na compreensão das causas que levaram as duas partes do Império a se distanciarem nos âmbitos político, eclesiástico e eclesiológico. Sua análise propõe a discussão da constituição do Oriente e Ocidente como distintas representações produzidas dentro de uma relação de poder e dominação em que o Oriente, ainda que remeta a um lugar geográfico, refere-se mais a uma geografia imaginativa que define o sentido e delimita as fronteiras entre o Nós e Eles por meio de um vínculo que o representa como uma caricatura, como estereótipo e como a tradução do que o Ocidente não é e nem quer ser (ACERBI, 2009, p. 32; SAID, 1985, p. 90).

retórica dessas construções, subjacentes aos escritos de Hilário, Atanásio e outros bispos nicenos, deve determinar como abordamos a apresentação desses homens, suas ações e, mais importante, suas posições político-doutrinárias.

A relativização de rótulos polêmicos e o abandono da polarização inerente a essa linguagem abre outras oportunidades para a reinterpretação das controvérsias dessa época. Contudo, seria incoerente ignorarmos a eficácia da utilização de tais classificações dentro da dinâmica das redes sociais, de modo que qualquer membro da facção nicena utilizava o rótulo ariano não apenas para delimitar as diferenças, mas para atribuir ao conflito um caráter polarizado (CWYNN, 2007, p. 249).

O comportamento das redes, dentro desse contexto conflituoso, não se resume à produção de segregação e conflito a partir da utilização de rótulos como “nicenos” e “arianos”, ele pode ser visto também como uma tentativa de unificação. Uma análise dessas condutas nos remete a velhas questões sobre o motivo de alguns grupos terem sido mais vulneráveis a novas possibilidades. Por fim, ressaltamos que a dinâmica das redes não se baseava apenas na aproximação e coligação de indivíduos com a mesma posição doutrinária, mas também na troca de lealdade política entre atores sociais e, além disso, na tentativa de persuadir uns aos outros para que cambiassem suas facções dentro do conflito.

CAPÍTULO 2: AS GÁLIAS ROMANAS, CRISTÃS E DE HILÁRIO DE POITIERS

2.1 As cidades gaulesas: divisões, hierarquias e aspectos religiosos

As cidades, além de espaços de residência e trabalho, são locais de interação entre indivíduos e, como assinala Ventura da Silva (2012a, p. 12), “sugerem formas próprias de sociabilidade e estruturação da comunidade política, de maneira que é na confluência entre os grupos sociais em interação – os usuários, por assim dizer – que elas são apropriadas, ressimbolizadas e incessantemente remodeladas”. A cidade antiga, assim, estava associada às relações de poder que ocorriam dentro desta, visto que a associação coletiva, proporcionada pelos centros urbanos, reformulou os espaços conforme as exigências de centralização de poder que eram impostas em contextos específicos (VENTURA DA SILVA, 2012a, p. 12-32).

O processo de urbanização e estabelecimento de redes sociais nas cidades gaulesas, bem como a progressiva utilização dos espaços urbanos como centros de interação social e religiosa dentro de uma realidade cristã estavam, pois, interligados a uma noção política de religião. É nesse sentido que o cristianismo se adequou não apenas às topografias gaulesas, mas às exigências de uma aristocracia local que, dialogando com o Estado romano, forneceu boa parte dos recursos para o desenvolvimento das cidades (GOODMAN, 2007, p. 79).

Seria, portanto, incoerente analisar conflitos político-religiosos, que ocorreram a partir de rivalidades entre cidades e sés que buscavam estabelecer seus espaços de poder, e não localizar tais conflitos dentro de suas especificidades geográficas e culturais. Os bispos gauleses – tanto nicenos quanto arianos – que reivindicavam liberdades de culto e buscavam afirmações do poder episcopal falavam a partir de um contexto bastante particular.

Tendo como limites o Mar Mediterrâneo (sul), os Alpes (leste), os Pirineus (sudoeste) e Oceano Atlântico (oeste), a região das Gálias compreende, sobretudo, os atuais territórios da França, Bélgica e oeste da Alemanha (OLIVIERI, 2008, p. 22). O termo *keltoi* (celta) apareceu pela primeira vez no século IV a.C. nas obras do geógrafo Hecateu de Mileto, que mencionou um povo que vivia no interior de Massália (posteriormente Massília e atual

Marselha), no sul da França (DIETLER, 1994, p. 585).⁷⁰ No final desse século, os celtas atravessaram os Alpes e iniciaram uma guerra no mundo clássico e, a partir desse momento, até século I a.C., tais povos passaram a ser incorporados à esfera do Império Romano, que se expandia e se adaptava militarmente às suas novas dimensões (DIETLER, 1994, p. 585). Os celtas passaram a ser chamados pelos romanos de *galli*, uma possível tradução da palavra *keltoi* para o latim. No entanto, o termo *galli* expressava uma construção ideológica inconsistente e longe de traduzir as conceituações nativas de identidade, uma vez que não se referia às práticas, costumes ou localização do território gaulês (DIETLER, 1994, p. 585).

Como afirma Zardini (2015, p. 123), a gênese para tais generalizações a respeito dos territórios, povos e culturas gauleses advém do *De Bello Gallico*, escrito por Júlio César, que, ao descrever o processo de expansão do Império ao norte da Itália, referiu-se àquela região como Gália: “A Gália é em seu conjunto dividida em três partes, uma é habitada pelos belgas, outra pelos aquitanos e a terceira pelo povo que em sua própria língua se chamam celta, em latim, gauleses (*galli*). Todos esses são diferentes dos outros em língua, instituições e leis”.

É certo que a tradição historiográfica, que se apoiou nos relatos de César, reverberou tal discurso dentro das análises sobre as Gálias, não se preocupando em compreender as singularidades entre suas regiões. Com o surgimento da Arqueologia, que “se dedicou a aspectos específicos de cada território em todas as etapas do processo de colonização do espaço gaulês”, tornou-se possível compreender as diferenças de comportamentos político, religioso e econômico de cada região (GRAHAME, 2003, p. 158; ZARDINI, 2015, p. 123).⁷¹

As Gálias eram divididas pelos romanos em Gália Cisalpina – também denominada Gália Transpadana ou Gália Togata – e Gália Transalpina. Tais denominações tinham os Alpes como ponto de fronteira entre ambas, sendo a Gália Transalpina localizada ao norte dos Alpes e a Gália Cisalpina ao sul.⁷² Em 27 a.C., Augusto alterou os nomes de tais regiões e passou a reconhecê-las como províncias de uma única Gália. Sendo assim, a Gália Transalpina foi nomeada Narbonense e a Gália Cisalpina foi dividida em Aquitânia, Bélgica e Lugdunense

⁷⁰ O termo *keltoi* tem origem grega. A designação celta foi usada por linguistas, arqueólogos e outros especialistas que, a partir das fontes, reconheceram numerosos padrões linguísticos, estilísticos e comportamentais (BINA, 2008, p. 12).

⁷¹ A respeito das religiões galo-romanas, ver Thevenot (1968). Thevenot, que é uma das maiores referências nos estudos das Gálias, analisa a relação dos gauleses com as divindades e como esta foi alterada após a integração com Roma.

⁷² No que se refere à anexação de tais regiões pelo Império, Goodman (2007, p. 81) aponta que a Gália Transalpina foi adquirida em 125 a.C., após o pedido de ajuda romana durante uma batalha entre os habitantes da Gália e os Lígures. Já a Gália Cisalpina foi conquistada em 58 a.C., por Júlio César.

(GOODMAN, 2007, p. 81).

Na Gália Bélgica, destacavam-se as regiões de Tréveris (*metropolis*), Toul, Verdun, Divoduro e Durocortoro. Na Gália Aquitânia, as metrópoles Burdígala e Avárico e as *civitates* Poitiers, Vesunna, Agino, Mediolano dos Santões, Augustórico e Segodunum (Rodez). A Gália Narbonense abrigava as regiões de Narbo Márcio (*metropolis*), Toulouse, Béziers e Nîmes. Por fim, a Gália Lugdunense apresentava Lyon e Rotômago, como metrópole, e Cesaroduno, Aureliano e Lutécia (Paris), como principais *civitates Augustodonum* (LOT, 1967, p. 337).

Conforme pontuou Goodman (2007, p. 201), as províncias gaulesas experimentaram no século III, em meio a numerosas rivalidades internas e invasões externas, uma atmosfera de ruptura, tendo evoluído de uma região relativamente estável para um local de conflitos e sucessivas usurpações. Nesse contexto, Diocleciano iniciou reformas que influenciaram na polarização – política, social, cultural e militar – das partes ocidental e oriental do Império, bem como o estabelecimento da tetrarquia, tendo Constantino prosseguido com tais reformas em seu governo. Foram criadas três grandes regiões administrativas – as prefeituras pretorianas –, sendo uma delas localizada em Tréveris, nas Gálias. Essas prefeituras foram subdivididas em dioceses, das quais duas – *Galliae* (Germânia, Bélgica e Lugdunense) e Vienense (Narbonense, Aquitânia e Novempopulânia) – incorporaram as antigas *Tres Galliae*, com a adição das regiões da Germânia e Narbonense (GOODMAN, 2007, p. 201).⁷³ Essa divisão teve efeitos duradouros, não apenas nas similaridades do desenvolvimento entre as províncias do norte e do sul, mas no aumento da rivalidade política, militar e religiosa entre ambas as partes, já que a ascensão de algumas cidades ao status de capitais diocesanas trouxe a estas maior visibilidade (SIVAN, 1993, p. 14).

A condição de capital imperial e sede da prefeitura do pretório de Tréveris beneficiou, em grande medida, as regiões gaulesas, que receberam patrocínio em amplos projetos de construção e integração.⁷⁴ Após séculos de baixíssima representatividade gaulesa no senado

⁷³ A respeito das novas atribuições às prefeituras pretorianas, após o governo de Diocleciano, Moisés Antiqueira (2012, p. 23) afirma que a transformação das prefeituras do pretório em magistraturas com a função de supervisionar três ou quatro subdivisões administrativas imperiais ocorreu, de início, com Constante (337-350), que, em 340, nomeou prefeitos para administrar as Gálias, a Bretanha e a Hispânia, que anteriormente pertenciam a Constantino II (337-340). Ao assumir a totalidade do Império, Constâncio estendeu esse sistema para as regiões orientais.

⁷⁴ Segundo Szidat (2015, p. 123), o relacionamento das províncias gaulesas com o poder imperial no século IV foi determinado também pela sua localização geográfica, como uma região fronteira para *Barbaricum*, o que implicou no estreitamento do papel militar dos gauleses na luta contra os bárbaros, além de sua importância como residência imperial no Ocidente e sede da prefeitura pretoriana.

romano, desde a supressão da revolta no ano 70, essa mudança administrativa, aliada aos novos patrocínios, proporcionou às províncias das Gálias do norte um papel como ponto focal no Império do Ocidente. Segundo Van Dam (2008, p. 62), os gauleses estavam cientes dessa nova importância atribuída à sua região, tanto que alguns até afirmavam que esta deveria ter prioridades sobre a Itália.

Já no século IV, as regiões gaulesas organizavam-se a partir da estrutura hierárquica de *civitates* e *coloniae*, havendo predominância de *coloniae* em Narbonense⁷⁵ e de *civitates* na Aquitânia, Bélgica e Lugdunense, o que implicou em uma divisão social significativa, em que as regiões da Aquitânia, Bélgica e Lugdunense se desenvolveram em maior consonância com o processo de adaptação e integração ocorrido também nas demais regiões do Império (GOODMAN, 2007, p. 81).⁷⁶

Devido ao seu estatuto, as metrópoles angariavam diversos privilégios e, em alguns casos, poderiam também ser a sede do prefeito do pretório (HARRIES, 1978, p. 29). Contudo, conforme nos informa Bina (2008, p. 52), ao analisar as hierarquias nas regiões gaulesas, é necessário ter em mente que “seus limites territoriais vão ser constantemente modificados e, com isso, o número e status de colônias, *civitates*, *uici* e assentamentos, sua organização interna e mesmo a maneira com a qual Roma lida com a província”.⁷⁷

Localizada na fronteira entre as Gálias Lugdunense, Narbonense e a Hispânia e compreendendo toda a região ao norte do rio Garona, a Gália Aquitânia corresponde à atual região sudoeste da França (Figura 3).⁷⁸

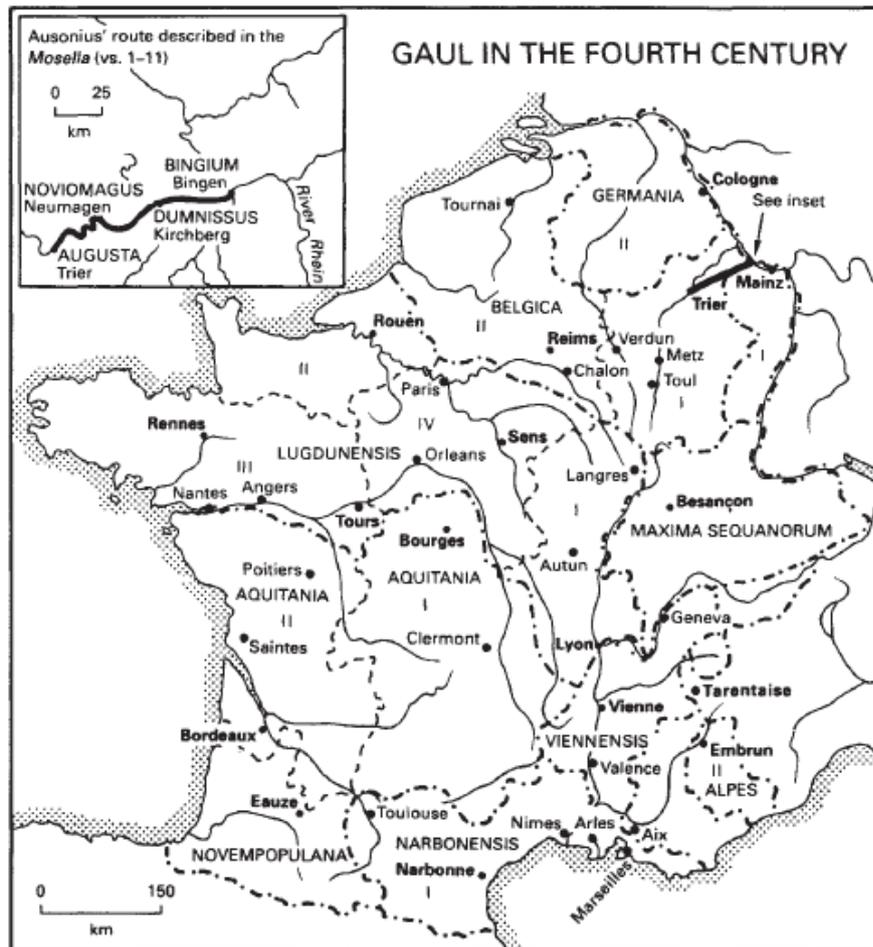
⁷⁵ Goodman (2007, p. 81) argumenta que a maior presença de *coloniae* na região de Narbonense deve-se ao fato de que tal região era composta, em sua maioria, por comunidades indígenas que receberam o título de colônia latina.

⁷⁶ Optamos por utilizar o termo “adaptação” ao invés de “romanização”, visto que discordamos deste conceito como um fenômeno unilateral em que os povos gauleses, ao entrarem em contato com a cultura romana por meio das invasões, absorveram o sistema de valores do Império em detrimento dos seus. Utilizamos a visão de Whittaker (1997) deste processo como uma “adaptação resistente”.

⁷⁷ Nesse contexto do quarto século, cada província reunia, sob a autoridade de um governador que residia na metrópole provincial, várias *ciuitates*. O termo *ciuita*, no entanto, não caracterizava o mesmo que uma cidade no sentido moderno, mas um território em grande parte rural e com uma região central, que servia à capital da *ciuitas* (PIETRI, 2005, p. 61).

⁷⁸ O termo Aquitânia foi empregado pela primeira vez por César, para se referir à tribo dos *aquitani*. Antes de ser referida como Aquitânia no *De Bello Gallico*, aquela região era chamada de Armórica (ZARDINI, 2015, p. 143).

Figura 3 – Divisão geográfica das províncias gaulesas no século IV



Fonte: Sivan (1993, p. 15).

Dividida em três províncias durante a Tetrarquia – a Aquitânia Prima, cuja *metropolis* localizava-se em Novioduno Biturigo e estava subdividida em sete *civitates*; a Aquitânia Segunda, que tinha Burdigala como *metropolis* e possuía seis *civitates*; e a Novempoplânia, também conhecida como Aquitânia Tércia –, a Aquitânia tardo-antiga possuía particularidades socioculturais em relação às demais regiões das Gálias, devido ao seu frequente contato com o sul e às redes comerciais estabelecidas próximas aos gregos (DUCHESNE, 1899, p. 8; GRIFFE, 1966, p. 115-116; ZARDINI, 2015, p. 143).⁷⁹ Tais particularidades socioculturais da Aquitânia advém de sua colonização, que possui diferenças

⁷⁹ A Aquitânia teve a sua localização comprovada por meio do documento *Itinerarium Burdigalense* (549, 7-9), um relato de peregrinação datado no quarto século, como podemos conferir: “a cidade de Burdigala, onde está o rio Garona, através do qual o oceano avança e retrocede por cem léguas, mais ou menos”.

significativas das que ocorreram nas demais regiões gaulesas, como é possível observar no relato de Estrabão (*Geographia*, IV, 1) no século I a.C.:

Certos autores dividiam a Céltica em três partes e nomeavam os celtas, os aquitanos e os belgas. Eles consideravam os aquitanos como formando um povo absolutamente em separado, em razão, não somente de sua língua, mas também de sua aparência física, e os associavam mais aos iberos do que aos gauleses. Os outros, ao contrário, são gauleses em aspecto, se eles não falam todos a mesma língua, ao menos há entre eles poucas diferenças.

No decorrer do século IV, as elites aquitanas, mesmo partilhando o uso da língua latina e habitando em *urbes* edificadas de acordo com o plano urbanístico romano,⁸⁰ preservaram sua identidade de modo que não podiam ser traduzidas unilateralmente como romanas ou como gaulesas. Tal identidade preservava-se não apenas nas práticas culturais de seus habitantes, mas também na ordenação do espaço local, na divisão de papéis políticos, sociais e religiosos (GRAHAME, 2003, p. 176; ZARDINI, 2015, p. 124). Deste modo, consideramos as afirmações sobre a romanização das Gálias ineficientes, já que a relação entre os povos gauleses e os romanos baseou-se em uma negociação e na coexistência de identidades múltiplas dentro de um processo que não pode ser definido por subserviente ou resistente. As mudanças ocorridas no intercâmbio cultural entre gauleses e romanos ocorreram, portanto, em modo multilateral num processo marcado pela diversidade (WHITTAKER, 1997; BINA, 2008, p. 21).

Segundo Woolf (1998, p. 117), os estudos linguísticos sobre a Aquitânia foram norteados por essa lógica da romanização, propagando a noção de um processo de assimilação do latim pelos aquitanos, que, após séculos de utilização da língua galo-grega, modificaram-se para que, no século III, por fim, adotassem a língua latina como oficial. Como afirma Zardini (2015, p. 151), tal concepção é um reducionismo cultural que tem sido abandonado por meio dos novos estudos histórico-linguísticos, que buscam compreender a complexidade dos sistemas culturais na Aquitânia e como seus habitantes adaptaram-se e coexistiram com a nova conjuntura proporcionada pela anexação das Gálias ao Império.

⁸⁰ Goodman (2007, p. 79) afirma que as Gálias ofereciam um tipo de urbanismo, forjado a partir de um processo de cooperação entre o Estado romano e as elites locais, que estabeleceu uma rede abrangente de cidades em toda a província. Antes da conquista romana, o interior gaulês seguia o formato de *oppidas*, e, com algumas exceções, como Massília, a Gália pré-romana pode ser considerada “um mundo de aldeias”.

Sivan (1993, p. 3) aponta que a escassez de fontes tarso-antigas – majoritariamente hagiográficas⁸¹ e prosopográficas – dificultam a recriação de uma imagem completa da Aquitânia. Sabemos que sua capital mudou, entre os séculos III e IV, de Mediolano dos Santões para Poitiers e, em seguida, para Burdígala. Tais cidades serviram de residência aos governadores provinciais e possuíam uma ligação estreita com o governo central romano em relação às demais *coloniae*, bem como um estatuto superior (GOODMAN, 2007, p. 82).

Burdígala, que passou a possuir o título de *Metropolis Civitas Burdegalensium* da Aquitânia Segunda, no século IV, destacava-se por sua cultura clássica e desempenhou um papel importante no processo de hierarquização da Igreja. Borchardt (1966, p. 6) refere-se à tal cidade como a capital intelectual das Gálias que,⁸² “ao surgir das ruínas que haviam sido deixadas após a sua destruição, em 276, pelos bárbaros, seu povo não estava mais preocupado com a extensão do seu comércio com outras cidades, mas se dedicavam à busca do conhecimento e da aprendizagem”.⁸³ Discordamos da afirmação unilateral de Borchardt (1966), visto que a biografia de Ausônio, poeta nativo de Burdígala, possibilita uma análise renovada sobre a vida urbana da cidade ao descrevê-la como um centro econômico religioso e social no século IV, em detrimento da ideia de uma decadência nas atividades comerciais e na relação com outras regiões.⁸⁴

As obras de Ausônio inserem-se em um período de relativa prosperidade na Aquitânia. Nascido em Burdígala, em 310, Ausônio presenciou a reconstrução da Aquitânia após as invasões do século III. O poema *Ordo Urbium Nobilium*, datado na segunda metade do século IV, fornece uma lista das principais cidades do Império em ordem de importância, segundo Ausônio.⁸⁵ Uma análise da listagem dessas vinte cidades – em sua maioria ocidentais –

⁸¹ As hagiografias compõem um gênero literário que constrói uma representação heroicizada da trajetória de santos, e, para que uma determinada obra seja considerada hagiográfica, esta deve possuir um caráter religioso. Segundo Frazão da Silva (2008, p. 75), dentre os inúmeros objetivos das hagiografias, destacavam-se a pretensão de “propagar os feitos de um determinado santo, atraindo, assim, ofertas e doações para os templos e mosteiros que os tinham como patronos; produzir textos para o uso litúrgico, tanto nas missas como nos ofícios monásticos; servir para leitura privada ou para uso nas escolas; instruir e edificar os cristãos na fé e divulgar os ensinamentos oficiais da igreja”. Deste modo, a narrativa hagiográfica era uma forma de propagação do próprio discurso religioso e eclesiástico a partir da exemplaridade das vidas dos santos e, conseqüentemente, das doutrinas que estes defendiam.

⁸² Segundo Camille Jullian (1893, p. 7), durante os primeiros três séculos, a educação gaulesa era uma prerrogativa das cidades vizinhas da fronteira italiana, Massília e Augustoduno.

⁸³ Como a maior parte do Império, as Gálias passaram por uma regressão econômica no século III, marcada pela redução de suas atividades comerciais, mas, como afirma Goodman (2007, p. 201), este momento não pode ser interpretado como um declínio cultural e político de tais regiões.

⁸⁴ Sobre os aspectos socioeconômicos das Gálias, ver Van Dam (1993).

⁸⁵ Sobre Ausônio e sua obra *Ordo Urbium Nobilium*, indicamos a pesquisa de iniciação científica de Anderson Leonardo Vaz Stein, intitulada *A representação das cidades romanas em Ordo Urbium Nobilium de Ausônio*,

demonstra o esforço de Ausônio em reafirmar a importância das *civitates* do lado ocidental do Império, principalmente de Burdígala, onde Ausônio havia nascido. Nessa perspectiva, a citação de cidades gaulesas no poema é interpretada por Gabrielle Villais (2009, p. 72) como um esforço individual de Ausônio em situar espaços de poder específicos, de modo que Toulouse, Narbona, Burdígala, Arles e Tréveris evidenciam uma posição particular de cidades por Ausônio, que nasceu em Burdígala, cresceu em Toulouse, teve uma carreira em Tréveris e negociou em Arelate (Arles) e Narbo Márcio.

O *Ordo Urbium Nobilium* é analisado por Villais (2009, p. 76-78) como uma importante fonte do século IV para a compreensão da percepção aristocrática do espaço urbano e do desenvolvimento crescente de uma rede urbana de igrejas nas Gálias, potencializadas por um sentimento institucional entre os membros do episcopado. Tal obra é, portanto, uma representação das redes urbanas que passaram a estruturar o Império – e, mais especificamente, as províncias gaulesas – e as cidades como lugares de cultura e expressão de ideais locais.

A crescente influência do episcopado desempenhou um papel crucial na continuidade do significado social e administrativo das cidades. Nas Gálias, o cristianismo desenvolveu-se majoritariamente nos ambientes urbanos, tendo o episcopado assumido papéis anteriormente desempenhados por magistrados – administradores, gestores e construtores – e sua presença sendo, gradativamente, se tornado interligada ao status de sua urbe. Após as redes sociais presentes no episcopado serem asseguradas e estabelecidas nas *civitates*, que permaneciam como um foco de atividade religiosa, social e administrativa, as redes de igrejas rurais passaram a ser fomentadas e expandidas (GOODMAN, 2007, p. 203).

Os pensamentos e práticas cristãos, cada vez mais infiltrados na política, sociedade e cultura ocidental, influenciaram as Gálias de modo bastante particular, assim como ocorrido no envolvimento de suas províncias nos assuntos doutrinários do século IV. Os primeiros documentos a respeito das origens do cristianismo nas Gálias não são de fácil categorização, visto que a diversidade da experiência religiosa nessa região foi explicada por contextos

distintos e ritmos desiguais à medida que a mensagem cristã se espalhou em diferentes territórios.⁸⁶

Um dos principais fatores para que nas Gálias se desenvolvesse um tipo específico de cristianismo reside na harmonização entre os centros de poder imperiais e os focos de poder nas comunidades, unidos por padrões culturais de uma cultura aristocrática local que, mediante novas circunstâncias, precisou se adaptar em novos termos, de modo que as estruturas sociais antigas tiveram que conciliar as novas exigências de um episcopado que, aos poucos, estabeleceu-se como elite política (MOORE, 2007, p. 1).

É importante salientar as nuances deste processo, no qual os contornos de um cristianismo gaulês ainda estavam sendo estabelecidos, o que proporcionou uma dinâmica interna do cristianismo bastante singular, pelo menos, até meados do século XIII, período em que o Vaticano passou a centralizar práticas litúrgicas e cultos mediante processos de canonização (GAJANO, 2002, p. 455-461; ROLIM, 2016, p. 20). Portanto, é necessário compreender a expansão do cristianismo nas Gálias pelos ambientes que poderiam ter favorecido – ou impedido – a sua expansão (HUMPHRIES, 2008, p. 289; PIETRI, 2005, p. 60).

As comunidades cristãs gaulesas se agrupavam, sobretudo, ao redor do vale do rio Ródano – em destaque Lyon e Viena –, assim, outras regiões apresentavam uma distribuição mais irregular. A região de Lyon beneficiava-se, em especial, por uma base de fiéis que cultuavam seus próprios mártires, desde o século II, como Irineu de Lyon, cujos sofrimentos e feitos foram transmitidos para outras comunidades por meio da distribuição de cartas que, posteriormente, foram divulgadas na *Historia Ecclesiastica* de Eusébio de Cesareia (HARRIES, 1992, p. 82). Embora esse processo de evangelização das Gálias seja pouco conhecido, é provável que as populações romanizadas das grandes cidades fossem mais acessíveis às novas ideias do que as das pequenas cidades (HEUCLIN, 1998, p. 20). Os templos, por exemplo, que passaram a figurar nas paisagens urbanas, eram administrados por bispos e membros do clero, agora inseridos em um contexto que os atribuía incumbências não apenas litúrgicas, mas políticas (HUMPHRIES, 2008, p. 289).

⁸⁶ Segundo Griffe (1951, p. 16), a informação mais antiga acerca do cristianismo nas Gálias é a carta de Paulo aos Romanos, escrita em 56, na qual demonstra a intenção em expandir sua missão à Península Ibérica: “Quando partir para Espanha irei ter convosco; pois espero que de passagem vos verei, e que para lá seja encaminhado por vós, depois de ter gozado um pouco da vossa companhia” (*Romanos* 15, 24). Quarenta anos depois, em uma carta aos Coríntios, Clemente de Roma atesta que Paulo teria ido até os limites do Ocidente (TEODORO MOURA, 2017, p. 26).

As 112 *civitates* gaulesas, no século IV, estavam inseridas em uma malha irregular com maior densidade de *civitates* no sudeste e menor no sudoeste, na região da Aquitânia e Narbonense.⁸⁷ Dentre elas, 58 eram chefiadas por um bispo no final do século, número contrastante em relação aos documentos do Concílio de Arles (314), que apontam apenas 15 *civitates* administradas por membros do clero: Massília, Arelate (Arles), Viena, Vásio dos Vocôncios, Aráusio dos Segundos, Nice, Durocortoro, Rotômago, Augustoduno, Lyon, Colônia, Anderida, Burdígala, Tréveris e Elusa (HUMPHRIES, 2008, p. 288; MOORE, 2007, p. 15; PIETRI, 2005, p. 62).

A assimilação do credo cristão com as culturais locais também provocou mudanças profundas e de longo alcance na aparência física das cidades. Os centros urbanos gauleses, apesar dos prejuízos das invasões bárbaras no século III – que alteraram drasticamente a estrutura física das cidades – e de uma recuperação gradual no século seguinte, passaram a exhibir o poder emergente de uma nova elite cristã e uma mudança nas identidades das *civitas*. Apesar dessas transformações na paisagem urbana provocadas pelos novos edifícios da igreja,⁸⁸ as cidades gaulesas preservaram elementos passados, de modo que o episcopado local expressava uma identidade cristã particular que foi resultado dessa assimilação entre o status atual do cristianismo e as glórias passadas da região, como foi o caso da sé de Lyon, que afirmou sua importância histórica a partir da consciência do poder de liderança de seu principal mártir (HARRIES, 1992, p. 77).

Conforme afirma Harries (1992, p. 77), as cidades gaulesas não devem ser consideradas como entidades homogêneas, visto que suas diferenças geográficas impediram qualquer tipo de uniformidade. As *civitates* de Narbonense Prima, com extensos territórios urbanos – como Narbona e Béziers – diferiam significativamente das pequenas comunidades dos Alpes Maritimes – como Barcelonette e Glandève – em seus aspectos econômicos, sociais e culturais, o que também impedia a igualdade de oportunidades entre os bispos, já que os

⁸⁷ Para mais informações, consultar Chastagnol (1970).

⁸⁸ A aparência das cidades gaulesas alterou-se em dois aspectos fundamentais, conforme descreve Harries (1992, p. 89): “um deles era a criação de áreas defensivas centrais cercadas por muralhas, embora áreas fora das muralhas provavelmente continuassem habitadas. A segunda foi uma aparente cessação do edifício mais monumental, com a única e notável exceção das igrejas. Isso não significa que os clérigos, que estavam ligados ao centro urbano pelas regras da Igreja, se tornaram os únicos habitantes das cidades; pelo menos, teriam exigido o apoio dos produtos de comerciantes e artesãos, pedreiros e trabalhadores de mosaicos, tecelãs e fabricantes de lâmpadas à óleo. O fato de que os únicos edifícios novos de qualquer tamanho para os olhos encontrarem em uma cidade do quinto século eram igrejas que indicavam uma mudança na natureza das cidades que não era simplesmente uma questão de topografia”.

clérigos das capitais provinciais exibiam status elevados e maiores prerrogativas nas assembleias conciliares, se comparados aos de comunidades menores.

As cidades sem poder econômico significativo – causado por problemas de declínio ou impotência política – poderiam encontrar uma solução na aquisição de relíquias de santos ou na promoção de um bispo morador local, como Martinho de Tours (HARRIES, 1992, p. 77). Nesse contexto, as rivalidades entre as cidades, de longa data, encontraram nas novas construções de templos e na aquisição de relíquias sagradas uma nova saída para afirmarem seus espaços de poder.

Sendo assim, o status de um bispo no exercício episcopal estava intrinsicamente ligado ao poder político, econômico e social de suas cidades, o que foi determinante para que homens do clero empreendessem financiamentos pessoais e promovessem a arrecadação comunitária de bens para suas próprias igrejas. Esse tipo de atividade, que também estava presente na cooperação entre séis vizinhas, ajudou no estabelecimento de redes no episcopado gaulês, criando a ideia de um mundo cristão que não dependia diretamente do Império. Esse processo, mais acentuado a partir da passagem dos séculos IV para V, tornou as populações mais dependentes da unidade das cidades e de seus líderes, que concentravam distintas formas de poder (HARRIES, 1992, p. 95-96).

Durante o Concílio de Arles (314), que reuniu bispos de diversas províncias, a organização episcopal ainda se mostrava superficial nas Gálias. O número de bispos, que aumentou em progressão geométrica após as primeiras iniciativas de Constantino em hierarquizar a Igreja, na década de 310, crescia de acordo com as circunstâncias locais, de modo que é possível detectar uma expansão resultante das respostas dos bispos a iniciativas imperiais. A esse respeito, Palanque (1949; 1951) assinalou que nas províncias de Narbonense Secunda e Alpes Marítimos, novas *civitates* e vilas que as circuncidavam foram criadas ao mesmo tempo em vista da ordenação imperial (HARRIES, 1992, p. 82).

A expansão das organizações eclesiásticas e do poder episcopal nas Gálias, por outro lado, também dependeu, de forma significativa, de iniciativas individuais de homens como Martinho de Tours, cujas hagiografias, embora “discutíveis e cheias de armadilhas”, demonstram que empreendimentos pessoais de evangelização como estes geraram frutos em uma região cujas séis eram distribuídas de forma desigual. Mesmo não possuindo o status de

bispo até 371, Martinho atuou de forma ativa nas províncias de Lugdunense e Aquitânia, além de cooperar com bispos de regiões vizinhas (HARRIES, 1978, p. 30; 1992, p. 82).

Quando Ausônio de Burdígala escreveu sua obra sobre as cidades gaulesas, os templos pagãos ainda eram um elemento perceptível na disposição urbana. No entanto, sua linguagem não permite concluir se, durante o século IV, esses centros de adoração continuaram a ser frequentados com o mesmo entusiasmo que tinham sido durante os séculos anteriores. O silêncio de Ausônio em relação ao cristianismo e às igrejas indica que a catedral urbana ainda não era um fator visual conspícuo nas paisagens gaulesas. Os primeiros vestígios aparentes da presença cristã nas Gálias foram vistos no culto aos mortos, ocorridos fora das muralhas da cidade e próximos aos cemitérios, onde eram realizadas as celebrações dos ritos e manifestações de solidariedade religiosa (GRIFFE, 1951; SIVAN, 1993, p. 36).

O *Notitia Galliarum*, documento datado no final do século IV, traz importantes vestígios sobre o processo de desenvolvimento e organização eclesiástica em uma região que, segundo Sulpício Severo (*Chronica*, II, 32), o cristianismo havia chegado atrasado. O documento é o culminar de uma série de reorganizações provinciais nas Gálias que foram testemunhadas nas passagens de Hilário e apresenta uma lista de dezessete províncias gaulesas e suas respectivas metrópoles e *civitates*. Jill Harries (1978), em *Church and State in the Notitia Galliarum*, analisa a procedência deste documento que, segundo sua hipótese, era de natureza secular e havia sido escrito, inicialmente, com objetivos civis para provas de estruturas cívicas e, posteriormente, adaptado para fins eclesiásticos e utilizado como registro de bispados e metrópoles das Gálias.

Numa clara tentativa de representar as províncias gaulesas como o ponto focal do Império, o documento entra em conflito com as discussões historiográficas vigentes ao fornecer informações sobre uma concentração maior de bispos e comunidades cristãs do que era estimado por outras fontes que descrevem as Gálias como uma região que ainda estava em processo de organização de sua estrutura eclesiástica (HARRIES, 1978, p. 31).⁸⁹

O *Notitia Galliarum* exibe um interesse específico no cristianismo gaulês e nas mudanças e nos redimensionamentos das províncias gaulesas e suas respectivas sés. Contudo, esse documento deve ser analisado à luz de um contexto de concorrência político-religiosa, no qual

⁸⁹ Dentre as regiões citadas no *Notitia Galliarum*, encontramos duas novas nas Gálias, em Ludgunensis III e Lugdunense Senônia, que tinham como suas respectivas cidades metropolitanas Tours e Sens.

o status das cidades estava amplamente relacionado à posição de poder dos bispos locais e, portanto, aos seus papéis dentro da Igreja.

2.2 O conflito niceno-ariano nas Gálias: concílios, facções e atuação imperial

As atividades conciliares, embora constantemente referenciadas como um “tecido contínuo de lei e autoridade”, adquiriram dimensões particulares e descontínuas no episcopado gaulês, à medida que seus padrões eram moldados e atualizados, de acordo com as exigências de um novo contexto imperial e a partir da intervenção dos bispos da corte local. Sendo assim, o desenvolvimento de uma tradição conciliar gaulesa, a partir do século IV, demonstra um esforço do episcopado, em conjunto com os poderes locais, em atender as necessidades dos grupos aristocráticos e as exigências dos bispos que representavam a corte imperial. Os encontros conciliares, portanto, precisariam conciliar uma grande variedade de aspectos da vida cristã e política das Gálias, ao lidar com conflitos entre sés e ao resolver disputas individuais (MATHISEN, 2013, p. 264; MOORE, 2007, p. 51). Isso pode ser observado em diversas reuniões episcopais sediadas nas Gálias, onde bispos como Saturnino de Arles e Paterno de Vesunna atuaram nas subscrições de credo, de modo que o interesse imperial poderia ser percebido nas decisões canônicas – atividades supostamente independentes, conforme afirmava Hilário (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, I; MOORE, 2007, p. 3).

A coleção clássica de documentos conciliares, organizada inicialmente por Giovanni Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, fornece informações de diversos concílios regionais que ainda não foram documentados, incluindo as reuniões que ocorreram nas Gálias, no século IV. Todavia, não se observa uma preocupação em contextualizá-los dentro da esfera política ocidental, de modo que os concílios de Arles, Béziers e Paris adquirem, na obra, um papel secundário diante de concílios orientais, como os de Selêucia e Constantinopla. Esse tipo de posicionamento advém de uma análise essencialmente oriental – e doutrinária – dos conflitos políticos que ocorreram nos concílios ocidentais, muitas vezes, interpretados como um mero desdobramento do que ocorria no episcopado oriental.

A partir de coleções como *Sacrorum Conciliorum*, a historiografia convencionou e padronizou a limitação da competência territorial dos concílios regionais de todas as províncias romanas, que, segundo ela, produziam leis que eram válidas apenas para as

comunidades locais. Entretanto, os concílios e sínodos possuíam jurisdições similares nas Gálias, sendo que tais termos eram sinônimos de assembleias (MOORE, 2007, p. 10; GAUDEMET, 2007, p. 10). Além disso, as cartas sinodais de bispos gauleses frequentemente faziam referência a concílios regionais realizados na África e na Hispânia como legítimos. É certo que a aceitação de credos de concílios regionais que não aconteceram nas Gálias ocorria mediante as determinações político-religiosas das subscrições de tais assembleias. Hilário de Poitiers, por exemplo, referenciava como lícitos nas Gálias – e, certamente, no Império de modo geral – apenas os concílios de outras regiões que assumissem uma tendência nicena, negando qualquer legitimidade de concílios como os de Sirmio e Constantinopla.

Mais recentemente, C. Munier e C. de Clerq organizaram o *Corpus Christianorum* a partir da divisão dos concílios realizados entre os séculos VI e VII, nas regiões da África e das Gálias. Por meio da publicação desta coleção, os concílios gauleses passaram a ser analisados à luz de suas particularidades políticas, já que, à medida que suas províncias se separavam nas crises militares do final do século IV, o surgimento de regimes bárbaros independentes que passaram a exercer pressões distintas sobre os bispos gauleses alterou significativamente a forma com que os concílios eram convocados, além de suas jurisdições e agendas (MOORE, 2007, p. 10; TANNER, 2011, p. 72).

Os concílios gauleses mais documentados no século IV – Arles (314/353), Béziers (356) e Paris (360/1) – partiram de iniciativas de bispos gauleses inseridos na corte imperial. As redes sociais construídas, fomentadas e expandidas entre estes líderes eclesiásticos tiveram ampla influência nas decisões conciliares.⁹⁰ Arles sediou diversas reuniões episcopais – conhecidos como *Concilium Arelatense* – e o seu primeiro concílio, em 314, já nos fornece algumas informações sobre o envolvimento dos bispos gauleses nas discussões doutrinárias e sobre a participação do episcopado aquitano nestas (DUCHESNE, 1899, p. 9-10). Este concílio é considerado a primeira assembleia de bispos a reunir-se sob ordens imperiais e foi um evento significativo que representou o início da intervenção de Constantino em questões doutrinárias da Igreja, além da cristalização da distinção entre o cargo episcopal e as demais hierarquias clericais, na qual a figura do bispo emergia como um membro de uma aristocracia cujo status e funções misturavam-se à sua magistratura civil nas resoluções de conflitos (GAUDEMET, 1977, p. 65; FAIVRE, 1977, p. 129; MOORE, 2007, p. 11-13).

⁹⁰ A documentação referente a essas reuniões inclui basicamente cartas sinodais subscritas por bispos e coleções privadas de clérigos que reuniam cartas referentes aos concílios.

Arles, “a Roma dos gauleses”, foi escolhida como local para o concílio por conta de sua importância comercial e administrativa, o que permitiu que a assembleia escapasse de qualquer grau de interferência do bispo romano e fosse moldada mediante as exigências do imperador e sob a vigilância dos bispos da corte imperial, liderados por Marino de Arles (JULLIAN, 1893, p. 258; MOORE, 2007, p. 16; TURNER, 1916, p. 240). Sendo assim, embora Constantino reafirmasse a legalidade das decisões conciliares, proibindo a jurisdição dos governos provinciais contra eles e afirmando que os sacerdotes eram mais confiáveis do que qualquer magistrado, ele reservou para si o direito de decidir se determinada assembleia de bispos era devidamente constituída e se suas decisões eram inspiradas divinamente (BARNES, 1993, p. 24).

Os concílios gauleses adquiriram, a partir disso, um formato sobressalente, e quase reticente, que expressava as preocupações regionais típicas na construção de consenso, mutualidade e arbitragem, unindo regiões distintas em uma rede hierárquica localizada que constantemente reorganizava a ordem social nas Gálias (MOORE, 2007, p. 14-15). Além disso, a convocação desse concílio solidificou a dominância e acúmulo de poder dos bispos de Arles nas assembleias das décadas posteriores – como pode ser observado na posição de liderança exercida por Saturnino –, bem como evidenciou o desenvolvimento de um episcopado que, ao fazer parte de um corpo aristocrático, envolveu-se em um processo de transferência dos ideais culturais de elite local para o estabelecimento de uma Igreja governada por aristocratas (KLINGSHIRN, 1994; MATHISEN, 1989, p. 5; MOORE, 2007, p. 14-16)

Entre 340 e 350, enquanto os grupos arianos mantinham uma posição de vantagem no Oriente com o apoio de Constâncio, o episcopado gaulês ainda não possuía uma coalisão organizada de nicenos e, portanto, não havia uma efetiva rede social de bispos que dialogassem com os anti-arianos das demais regiões ocidentais, como na Itália e na Ilíria. No Concílio de Sárdica, em 343, apenas Veríssimo de Lyon e Maximino de Tréveris representaram as comunidades cristãs gaulesas. Contudo, após o segundo exílio de Atanásio, nas Gálias, entre os anos 343 e 346, este passou a construir, juntamente com os episcopados gaulês e italiano, uma rede social de bispos que atuaram nos concílios posteriores em prol da condenação dos arianos apoiados pela corte imperial, como Saturnino, Paterno, Valente e Ursácio (PIETRI, 2005, p. 66).⁹¹

⁹¹ É necessário ressaltar que o exílio de Atanásio nas Gálias não se configurou como um banimento normal imposto pelo imperador a qualquer bispo que havia sido condenado e deposto por um concílio episcopal. Tyson (2017, p. 75) sugere que esse afastamento talvez tenha menos relação com as acusações contra ele por parte dos

As ações políticas de Saturnino de Arles e de seu partidário, o aquitano Paterno de Vesunna, são conhecidas apenas pelos registros de Hilário e LúCIFER de Cagliari, que os descrevem como “o eixo da política religiosa de Constâncio”, em conjunto com Ursácio de Singiduno e Valente de Mursa (MESLIN, 1967, p. 34). A respeito destes últimos, Sulpício Severo (*Chronica*, II, 40) declara que: “Valente e Ursácio, com os seus apoiadores cujo nomes citamos, infectaram a Itália, a Ilíria e o Oriente com essas opiniões. Saturnino, bispo de Arles, homem violento e faccioso, assediou nosso país das Gálias da mesma maneira”.

Se considerarmos os testemunhos preservados, podemos afirmar que o período de exílio de Atanásio ocorreu sem conflitos. A relação entre Atanásio e Maximino, bispo de Tréveris, foi determinante para que as redes fossem expandidas pelas sés gaulesas e, a partir desse contato com o episcopado, Atanásio pôde transmitir uma visão bastante parcial do conflito que ocorria no Oriente.

O cultivo das redes por Atanásio nas Gálias apresentou efeitos claros. Isso fica evidente quando trinta e quatro bispos gauleses concordaram em manifestar sua comunhão com Atanásio durante o Concílio de Colônia, na Germânia, em 346, sob a liderança de Maximino de Tréveris. Convocado com o intuito de depor o bispo ariano daquela região – Eufhratas – e de reunir bispos ocidentais e orientais para defender a restituição de Atanásio no bispado de Alexandria, tal concílio demonstra que, nos anos anteriores, Atanásio não só buscou expandir seus espaços de poder nas Gálias, mas coligar o episcopado gaulês ao grupo niceno.

A ampliação das redes representava uma mão de via dupla para Atanásio, pois, ao construir a representação de um episcopado gaulês fiel ao credo niceno, em contraste aos bispos orientais, o bispo exilado era retratado como o símbolo de uma supostamente imutável ortodoxia pelos bispos das Gálias. Deixando de lado as questões problemáticas em relação ao conceito de ortodoxia – que, conforme afirmamos no primeiro capítulo, possuía uma funcionalidade política de delimitação e afirmação de poder e, portanto, era fluido –, devemos considerar que, ao representarem Atanásio como o cerne de uma luta nicena, os bispos gauleses estavam se coligando a uma figura politicamente proeminente e, portanto, também estavam afirmando seus espaços de poder. Além disso, esboça-se uma preocupação em construir uma representação das Gálias como local de resolução de conflitos, nos quais os bispos gauleses se despontariam como mediadores.

sínodos anteriores e mais com a unidade e harmonia que o imperador esperava que descessem sobre a igreja durante a ausência do bispo em Alexandria.

O tipo de construção encontrada nas intenções episcopais gaulesas baseava-se também no contraste que estes bispos, como Hilário de Poitiers, pretendiam fazer entre as suas cidades e as demais regiões orientais, que eram retratadas quase como campos de embates doutrinários que sucumbiam à violência. Os documentos de Hilário transmitem, portanto, uma representação explícita das Gálias como uma região tradicionalmente nicena que defendeu o bispo de Alexandria devido à sua importância dentro do episcopado e que, pela ação dos bispos da corte, foi “perturbada por interesses políticos relacionados ao próprio Atanásio” (ALBA LOPEZ, 2010, p. 195).

Gwynn (2007, p. 8) enfatiza que os escritos de Atanásio são altamente tendenciosos e potencialmente distorcidos, de modo que tais obras enfatizam muito mais a construção da representação de seus inimigos do que necessariamente a natureza da polêmica. Ao representar seus oponentes como um grupo herético organizado que empregava o patrocínio eclesial e o poder secular para alcançar a promoção da doutrina ariana, Atanásio consequentemente classificava seus partidários gauleses como defensores do nicenismo.

Assim que tomou posse das Gálias e das demais províncias ocidentais, Constâncio estava determinado a submeter os bispos dessas regiões em uma indireta, porém efetiva, condenação à fé nicena a partir da figura de Atanásio. Em sua ânsia em fornecer homogeneidade religiosa, sempre favorecendo o grupo dos bispos da corte imperial, em ambas as áreas do Império, que agora estavam sob o seu comando, Constâncio operou mudanças nos principais bispados ocidentais e atuou diretamente no combate aos focos regionais de insurgência pró-nicena (LIEBESCHUETZ, 1987, p. 464).

A década de 350 contemplou a fase mais crítica do confronto entre as facções de arianos, nicenos e semi-arianos (eusebianos) nas Gálias. Os concílios ocidentais tornaram-se, de tal modo, um instrumento de controle, unificação e coerção a partir da imposição imperial da doutrina ariana (ALBA LOPEZ, 2010, p. 200). A reação de Constâncio tornou-se evidente nas reuniões conciliares gaulesas de Arles, em 353, e de Béziers, em 356, onde o uso de ordens de exílio tornou-se uma arma religiosa recorrente contra a dissidência (ALBA LOPEZ, 2010, p. 244; FOURNIER, 2006, p. 247).

Constâncio, que em 353 estava residindo em Arles – sede administrativa imperial nas Gálias e quartel de inverno durante a campanha contra Magnêncio –, convocou um sínodo provincial com o objetivo de decretar a condenação de Atanásio (BASTIEN, 1964, p. 125). Dentre os

presentes, somente Paulino de Tréveris se recusou a assinar a condenação de Atanásio e, por isso, foi exilado. Nosso objetivo, nesta subseção, não é o de reafirmar o que já foi exposto no primeiro capítulo a respeito da política que Constâncio adotou em relação aos bispos ocidentais que recusaram as subscrições de exílio, mas como essa nova posição redimensionou as redes episcopais gaulesas. Camille Jullian (1893, p. 158), na tentativa de exonerar os demais bispos gauleses de qualquer culpa na condenação de Paulino, afirmou que o concílio foi movido pela rivalidade entre as cidades de Arles e Alexandria. Por essa perspectiva, a motivação para a subscrição do exílio de Atanásio não teria relação alguma com as discussões doutrinárias vigentes, mas com questões de disputa de espaços de poder – político, jurídico, social e econômico – entre as duas cidades.

Borchart (1966, p. 21) contesta a hipótese de Jullian e defende que não há motivos para duvidar que Paulino resistiu à subscrição da condenação de Atanásio devido às numerosas questões político-religiosas que estavam em jogo. Ao afirmar que os bispos das Gálias “renunciaram, sem perceber, a fé tradicional da Igreja”, Jullian omitiu o fato de que o Concílio de Arles evidenciou uma sé gaulesa irrompida e afetada por um conflito que, mesmo de caráter político, trazia nas questões doutrinárias o seu campo de disputa.

Embora o número exato de bispos arianos que participaram da reunião de Arles seja desconhecido, Sulpício Severo (*Chronica*, II, 40) atesta que Valente e Ursácio participaram das decisões como representantes eclesiásticos de Constâncio e que os bispos gauleses foram os primeiros a se manifestarem nas discussões sobre a *homoousia*, antes de passarem para a questão da legalidade da deposição de Atanásio de Alexandria (HERNANDEZ, 1986, p. 135). Os resultados do Concílio de Arles foram significativos, pois marcaram a primeira vez que Atanásio foi formalmente condenado por uma assembleia no Ocidente, o que representou um abalo na política empreendida, nos anos anteriores, por Júlio de Roma para beneficiar o equilíbrio político resultante da divisão do Império (HERNANDEZ, 1986, p. 136). A figura de Hilário de Poitiers tornou-se mais evidente dentro do episcopado gaulês após a reunião em Arles e, nos anos posteriores, o bispo buscou reequilibrar as forças do grupo niceno a partir da colaboração com o bispo Libério, sucessor de Júlio no bispado de Roma.

2.3 Hilário de Poitiers: vida e episcopado pré-exílio

Conforme apontou Wickham (2007, p. 12), a vida de Hilário emerge apenas em episódios desarticulados. Não há informação sequer sobre seu nome completo e quase nada sobre suas circunstâncias pessoais. As principais fontes que nos permitem deduzir algumas informações sobre a vida de Hilário são *De Viris Illustribus*, de Jerônimo, e *Vita Hilarionis*, de Venâncio Fortunato. Além destes hagiógrafos, Sulpício Severo traz alguns detalhes sobre o bispo nas obras *Vita Martini e Chronica*, na qual situa Hilário como um importante agente na expansão do cristianismo nas Gálias.

Jerônimo e Venâncio Fortunato, hagiógrafos de Hilário, afirmam que ele nasceu perto de Pictávio, atual Poitiers, tendo esse primeiro fornecido informações importantes sobre a província, como se segue: “Antiga capital gaulesa, ela chamava-se Limonum. Os romanos lhe deram um nome derivado de seus habitantes: Pictavi, advindo de Pictones” (GRIFFE, 1966, p. 218). Dentre as cidades da Aquitânia, Poitiers localiza-se ao sul do Vale do Líger e na costa do Atlântico, distante das rotas comerciais, o que justificaria o atraso daquela região no processo de expansão do cristianismo das Gálias, além do fato de que, ao contrário da maioria das cidades gaulesas, Poitiers apresentava fortificações que davam à cidade um aspecto isolado das demais regiões (JULLIAN, 1920, p. 404).

A data exata do nascimento e morte de Hilário é incerta e ainda gera discussões entre os historiadores (BECKWITH, 2008, p. 6).⁹² Antes de tornar-se bispo, Hilário se casou e, ao que parece, teve uma filha chamada Abra, a quem endereça a carta *Ad Abram Filiam Suam*, reunida no mesmo volume do *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* que contém as suas obras, mas cuja autenticidade ainda é questionada.⁹³

Venâncio Fortunato (*Vite dei Santi Ilario e Radegonda di Poitiers I*, 7) informa que Hilário foi criado em uma casa cristã. No entanto, a seção autobiográfica do *De Trinitate* permite-nos argumentar que Hilário de fato se converteu ao cristianismo durante sua vida adulta:

⁹² Borchardt (1966, p. 1-2) traz um resumo sobre as discussões historiográficas referentes à data de nascimento de Hilário. Sobre seu falecimento, Jerônimo (*De Viris Illustribus*, 100) afirma que Hilário morreu durante o governo de Valentiniano (364-75) e Valente (364-78). Gregório de Tours (*Historia Francorum*, I, 36) discorda de Jerônimo e aponta que o bispo de Poitiers faleceu quatro anos após o fim de tais governos. Adotaremos a datação convencional pelos historiadores e baseada em Sulpício Severo (*Chronica*, II, 45), o qual afirmou que Hilário morreu em 367, seis anos após seu retorno do exílio. Para uma revisão completa dessa discussão, ver Goemans (1969). A tese de que Hilário foi casado ganhou apoio durante a Reforma Protestante. Martin Chemnitz, em uma resposta ao concílio de Trento, cita um poema sobre o casamento de Hilário escrito pelo poeta Baptista Mantuanus (1447-1516). Para uma discussão mais aprofundada, ver Chemnitz (1986).

⁹³ Para maiores detalhes sobre este debate, ver Daniélou (1968) e Galtier (1960).

Deparei-me com aqueles livros escritos por Moisés e os Profetas, que transmitiam a religião dos hebreus. Neles, o próprio Deus criador, dando testemunho de si mesmo, assim se expressa: *Eu sou o que sou. [...] Isto dirás aos filhos de Israel: Enviou-se a vós aquele que é* (Ex 3, 14). Fiquei cheio de admiração por tão perfeita definição de Deus que, de modo inteiramente apto, dava à inteligência humana o conhecimento da natureza divina e incompreensível, pois entende-se que nada é mais próprio a Deus do que *ser* (*De Trinitate*, 5).

Segundo Henne (2006, p. 20), Hilário não completou seus estudos em Poitiers, já que esta região não era um dos principais centros intelectuais gaulesas, assim, os cidadãos que pretendiam adquirir conhecimentos de retórica iam para Burdígala. Embora tenhamos poucas informações sobre a sua educação, podemos deduzir, a partir de seu *corpus* literário, que Hilário possuía uma sólida formação em grego e latim. A maneira como o bispo de Poitiers se expressa, em um estilo “refinado e hábil nos diferentes estilos retóricos utilizados na época”, demonstra que ele era um homem educado com técnicas de discurso e debate público no padrão clássico de Virgílio, Cícero e Quintiliano.

As informações mais significativas sobre a vida de Hilário, antes do exílio, encontram-se nos trechos finais de sua carta aos bispos gauleses, na qual menciona que o espaço de tempo entre sua ordenação e seu banimento havia sido curto (*De Synodis*, 90). Contrapondo a hipótese de Pierre Smulders (1944), o qual argumenta que Hilário havia sido nomeado bispo de Poitiers, em 350,⁹⁴ Michel Meslin (1967) defende que sua aclamação ocorreu em 355, uma vez que a ausência de Hilário no Concílio de Arles, em 353, ocorrido em uma região muito próxima de Poitiers e na qual grande parte dos bispos aquitanos estiveram presentes, sugere que este ainda não havia sido ordenado. Portanto, mesmo que Hilário estivesse presente em Arles, como supôs Smulders (1944), parece estranho que ele não se refira a esse fato no momento em que descreve as causas que levaram ao exílio de Paulino de Tréveris, neste mesmo concílio. Independentemente da visão sobre a presença ou ausência de Hilário em Arles, muitas lacunas cronológicas sobre a data de sua ordenação permanecem (BORCHARDT, 1966, p. 22).

Ao emitir um decreto no qual todos os signatários romperam a comunhão com Saturnino, Valente e Ursácio, Hilário se envolveu diretamente no conflito niceno-ariano nas Gálias. Segundo tal decreto, esses três líderes e aqueles que insistiram em seus valores foram cortados da comunhão com a Igreja para que todo o corpo de bispos não fosse corrompido (*Con.*

⁹⁴ O catálogo dos bispos de Poitiers aponta que Hilário teve oito antecessores. O catálogo episcopal de Burdígala, Avárico e Auvergne, regiões próximas à Poitiers, apresenta quatro bispos anteriores, enquanto o de Tours apresenta apenas um. A sé de Angers, por sua vez, teve seu primeiro bispo oficial em 375. Assim, a julgar pelo comprimento de sua lista episcopal, e assumindo que a duração média dos bispados foi a mesma em Poitiers e em regiões circundantes, a sé de Poitiers é muito mais antiga do que suas vizinhas (DUCHESNE, 1899, p. 79).

Const., 2). Mesmo que Hilário não tenha assumido a responsabilidade pelo recolhimento de assinaturas desse decreto, podemos assumir que tal atitude partiu dele, pois, o Sínodo de Béziers, que foi convocado para discutir essa questão, destinou-se primariamente a depô-lo (BORCHARDT, 1966, p. 24).

As fontes também não nos fornecem informações sobre como este decreto foi promovido e promulgado. Reinkens (1864, p. 39) assinala que Hilário não era um bispo metropolitano e, por isso, não tinha o poder de convocar um sínodo para decretar a excomunhão de Saturnino, Valente e Ursácio. Jullian (1926, p. 179) discorda de Reinkens e aponta que Hilário conseguiu convocar uma reunião para que o decreto fosse subscrito por meio do apoio episcopal de alguma metrópole gaulesa. Discordamos da hipótese de Jullian, já que se Hilário tivesse conseguido esse patrocínio, tal bispo metropolitano também teria sido banido em Béziers e, segundo o próprio Hilário, em tal sínodo apenas foram banidos ele e Roudânio de Toulouse. Sendo assim, é mais provável que a subscrição tenha se dado por meio de correspondências confidenciais entre alguns bispos. Borchardt (1966, p. 25) afirma que uma objeção que poderia ser levantada dentro dessa hipótese é a falta de tempo para que tais correspondências fossem assinadas, já que apenas seis meses separaram o Concílio de Milão (355) e o de Béziers (356). Contudo, como não sabemos se tal decreto teve amplo apoio entre os ocidentais, acreditamos que ele tenha sido assinado por poucos bispos, durante um curto período de tempo.

Não sabemos, também, quantos bispos apoiaram Hilário em sua empreitada. Como afirmou Watson (1955, p. 12), era improvável que muitos o seguissem em um empreendimento que poderia levá-los ao exílio, já que tal decreto não seria uma ação constitucional de um sínodo, mas uma atitude particular de uma facção de bispos. De qualquer forma, é certo que Hilário, que buscou demonstrar em suas obras exílicas que era um bispo influente e que mantinha uma forte rede de apoio nas Gálias e em outras regiões do Ocidente, não afirmaria que o decreto não obteve grande anuência. Concordamos com a visão de Watson (1955), posto que se um grande número de bispos tivesse apoiado Hilário, alguns deles certamente teriam sofrido o mesmo destino que ele em Béziers.

2.4 Constâncio e a contenção das redes nicenas no Ocidente

Após a morte de Constante, em 350, e o fim da campanha contra o domínio de Magnêncio no Ocidente, entre 351 e 353, Constâncio assumiu um Império não-dividido e suas investidas nos assuntos eclesiásticos potencializaram o conflito teológico e a tensão entre os bispos orientais e ocidentais. À medida que seu controle sobre o Ocidente cresceu, Constâncio aumentou suas tentativas de coagir bispos a concordarem com as decisões-chave orientais dos anos anteriores e intensificou as substituições e exílios dos bispos ocidentais atanasianos que defendiam a não-interferência imperial nos assuntos de ordem religiosa (BARNES, 1993, p. 109).

Com o apoio dos “bispos da corte” – em destaque, Saturnino de Arles, Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno –, uma extensa rede de bispos favoráveis à política de Constâncio começou a ser expandida no Ocidente, sobretudo, mediante uma política de substituição de clérigos nicenos por arianos (VENTURA DA SILVA, 2003, p. 99). Em seus primeiros anos como imperador, Constâncio investiu um enorme capital político e esforço para remover e substituir os bispos divisivos de seu reino, o que, a longo prazo, apenas contribuiu para que a mobilização e divisão do episcopado fosse potencializada (STEVENSON, 2014, p. 17).

Segundo Ventura da Silva (2015, p. 108), o modelo centralizador-administrativo do governo de Constâncio marca um momento fulcral para a compreensão da *basileia* durante a Antiguidade Tardia, uma vez que, em seu reinado, manifestaram-se algumas concepções que consolidaram a representação helenístico-cristã do imperador e reforçaram a sua capacidade mística. Com o objetivo de dar ao âmbito religioso a mesma estabilidade que o campo político havia adquirido, Constâncio passou a considerar os assuntos de ordem religiosa como prioridade em seu governo.

Os bispos, segundo a lógica do imperador, não constituíam um poder independente do Estado e deveriam submeter-se às determinações do *basileus* nos assuntos de interesse da Igreja. Nesse aspecto, Constâncio atuou no domínio eclesiástico, valendo-se do poder imperial, com destaque para as medidas de persuasão e coerção de bispos e pela conversão de cânones que contemplassem sua visão em leis, já que, em termos práticos, nada poderia obrigar um bispo a acatar uma determinada decisão conciliar (BARNES, 1993, p. 172; GAUDEMET, 1958, p. 216; VENTURA DA SILVA, 2015, p. 88).

Hannah Arendt (1970, p. 4) pontua que a violência sempre carrega o perigo de que os meios vão sobrecarregar os fins para os quais foram empregados. Por essa perspectiva, podemos compreender que a violência usada para o bem da unidade imperial, muitas vezes, contribuiu para a cisão dela mesma. A pretensão de Constâncio em atingir uma unidade político-religiosa entre as regiões ocidental e oriental, por meio da violência coercitiva, potencializou a rivalidade entre os membros do episcopado e intensificou o clima de intolerância religiosa no século IV, sobretudo, devido ao seu posicionamento em relação ao conflito entre nicenos e arianos, no qual apoiou estes últimos (AYRES, 2004, p. 67; ENTRINGER, 2009, p. 17).

A tradição historiográfica – apoiada nos relatos de bispos nicenos, arianos e semi-arianos envolvidos na querela – perpetuou a representação de Constâncio como um religioso fanático e um governante perseguidor. Humphries (1997, p. 464) afirma que o contraste dramático entre a construção da imagem e memória de Constantino e Constâncio refletiu a dificuldade na negociação entre a Igreja e sua relação com o poder político. Constantino foi representado – pelos relatos episcopais e, posteriormente, pela historiografia – como o imperador que solidificou a base hierárquica necessária à expansão da Igreja e, por isso, merecia a gratidão dos cristãos. A natureza da sua fé, no entanto, permaneceu ambígua, de modo que bispos arianos e nicenos descreviam as predileções espirituais de Constantino da forma que lhes era mais conveniente. Bispos nicenos, apoiados no credo homônimo de 325, afirmavam que o imperador era visivelmente favorável à *homoousia*. Já os arianos citavam a influência de Eusébio de Nicomédia, bispo partidário de Ário e que possuía bastante prestígio na corte imperial, para reforçar a inclinação ariana de Constantino (FOWDEN, 1991, p. 119).

A profissão de fé de Constâncio, por sua vez, era definida. Adepto de um arianismo moderado (homoianismo ou semi-arianismo), o imperador afirmava concordar com a similaridade entre Pai e Filho sem, no entanto, tocar na questão da substância, termo que havia desencadeado a controvérsia décadas antes (HUMPHRIES, 1997, p. 448). Interpretamos tal posição doutrinária como uma questão política, visto que o homoianismo era um credo intermediário entre nicenos e arianos, o que indica que o imperador não se posicionou em nenhum extremo e, portanto, buscava um diálogo e consenso entre ambas as partes.

A crescente inimizade entre Constâncio e Atanásio – esse último que tinha o apoio de uma forte rede de bispos ocidentais na ofensiva contra o imperador – foi decisiva para que os autores nicenos construíssem a imagem do soberano como um ditador herege e perseguidor e, para isso, a comparação com seu pai apresentou-se como uma estratégia discursiva bastante

eficaz. Em vista disso, Constantino foi retratado como um herói e santo, de modo a contrastar com a imagem de um filho que desonrou a memória do pai. Hilário (*Contra Constantium*, 27), em uma ofensiva direta ao imperador, professa: “Ouça a consciência do povo que condena a heresia, e entenda que você é o inimigo da religião de Deus, o inimigo da memória dos santos e um rebelde contra a ortodoxia do seu pai”.

A respeito desse tipo de construção de imagem, Peter Burke (1992, p. 243) utiliza o termo *mito*, ao atribuir o significado simbólico à uma história composta por “incidentes estereotipados e envolvendo personagens caracterizados de forma exagerada em relação à realidade, quer se trate de heróis quer dos seus opositores”. Alguns estudos recentes tendem a salientar a continuidade e observar um padrão entre as políticas eclesiásticas de Constantino e seu filho, bem como as inovações que Constâncio realizou para se adaptar às novas circunstâncias de seu governo. Dentre estas pesquisas, destacamos o artigo *Exiling Bishops: The policy of Constantius*, de Walter Stevenson (2014) e a obra *Athanasius and Constantius*, de Timothy D. Barnes (1993). A partir da análise dos exílios episcopais no Ocidente, tais obras demonstram que a clemência de Constâncio aflorava de maneira circunstancial e pragmática (ANTIQUERA, 2012, p. 158).

O estudo sobre as especificidades judiciais e políticas dos banimentos na Antiguidade Tardia, em especial, durante conflitos político-religiosos, como o arianismo, ainda não representa um campo de pesquisa vasto. As fontes históricas referentes ao século IV, um período de gradativa afirmação institucional da Igreja, concentravam-se nos eventos que importavam à sua história, mas não necessariamente os que melhor caracterizavam o contexto (WASHBURN, 2013, p. 13). Nenhuma fonte antiga fornece um tratamento detalhado das práticas e do desenvolvimento dos exílios e, portanto, a análise e a busca por padrões de comportamento imperial no que se referia aos banimentos não depende apenas da investigação dos documentos que relatam casos de exílio, mas também das estruturas judiciais que envolviam e legitimavam esse tipo de condenação (KELLY, 2006, p. 4).

Eric Fournier (2006), em *Exiled Bishops in the Christian Empire: Victims of Imperial Violence?*, propõe um exame dos banimentos dos bispos a partir do conceito de violência imperial. O exílio ocupava um lugar bastante baixo no espectro de atos violentos, em comparação com alternativas mais duras, como a tortura e a execução, assim como ocorrido

durante o conflito prisciliano.⁹⁵ Um bispo poderia apenas ser deposto e exilado, jamais assassinado. Resultados mais violentos, ou até mesmo fatais, aconteceram como uma consequência indireta do exílio. Fournier (2006) concentra-se no uso inconsistente e indefinido da prática do exílio durante o governo de Constâncio, que não seguiu padrões definidos em suas tentativas de minimizar a agitação política e aliviar as pressões sociais.

Daniel Washburn (2013), em *Banishment in the Later Roman Empire*, fornece uma análise minuciosa do vínculo entre o direito romano e as práticas de exílio, de modo a demonstrar o funcionamento de tal pena, do Principado ao século V, como um processo legal de reabilitação negociado entre o imperador e o bispo exilado e que, a partir do ponto de vista imperial, era a forma mais efetiva e não-violenta para punir tais *personas non gratas* e indesejáveis ao projeto imperial de unificação da Igreja. Washburn (2013) faz uso de exemplos clássicos e bíblicos de exílio e de representações literárias de exílio para explicar a existência de uma identidade exílica que era vantajosa para o próprio bispo e para a afirmação da doutrina que este defendia como ortodoxa.⁹⁶

Richard Flower examina, em *Emperors and Bishops in Late Roman Invective* (2013), como Atanásio de Alexandria, Hilário de Poitiers e LúCIFER de Cagliari aproveitaram-se de seus exílios para desafiar o exercício do poder do Estado em assuntos religiosos e para legitimar – e até mesmo santificar – a resistência destes bispos ao poder imperial (FLOWER, 2013, p. 40), de modo que “a luta do mártir contra as forças do mal sob a forma de oficiais perseguidores romanos tornou-se a luta do bispo contra o mal na força da ausência de fé” (RAPP, 2005, p. 300). Para isso, tais bispos não estavam distorcendo eventos menores para fazê-los atingir um padrão objetivo de perseguição, mas sim desenvolvendo um tema já reconhecido na literatura eclesiástica, a fim de incluir nesta novos personagens e circunstâncias e encaixá-los em narrativas da história cristã. Assim, Constâncio era equiparado a uma série de antigos perseguidores e os bispos eram representados como homens que foram injustamente removidos de suas sés e, por isso, deveriam ser incluídos em relatos exemplares de bravura cristã como os das Escrituras.

⁹⁵ O priscilianismo foi uma doutrina do século IV pregada por Prisciliano, baseada nos ideais de pobreza e sobriedade. Gaudemet (1958, p. 281) conclui que o caso de Prisciliano, assassinado no exílio, foi excepcional.

⁹⁶ A análise de Washburn (2013, p. 12) sobre as leis de banimento interpreta que estas baseavam-se nas reflexões das práticas governamentais da época e dos interesses dos imperadores em suas consequências para a infraestrutura do Império. Sendo assim, enquanto as leis surgissem a partir dos desejos e interesses do imperador, seu conteúdo surgiria como o produto do processo. Portanto, as promulgações frequentemente testemunhavam uma preocupação coletiva a um determinado problema.

Compreendemos o exílio político dos bispos, portanto, não apenas como um fenômeno social, mas como um novo modo discursivo de construção de identidades, no qual os bispos se aproveitavam, de acordo com os seus próprios objetivos políticos e teológicos. Hilário de Poitiers, por exemplo, usou o seu banimento para lançar a si, e os bispos incluídos, em suas redes, como vítimas e vencedores da perseguição, além de situar as prerrogativas do poder imperial – caracterizado como violento e injusto, precisamente por ter exilado homens da fé – para fora da esfera eclesiástica. Hilário, então, afiança uma ortodoxia que mina a autoridade imperial, visto que somente um governante verdadeiramente piedoso poderia ouvir as palavras da verdade da boca do sacerdote exilado. A partir disso, o bispo determina que um império cristão não é determinado por seus governantes, mas por aqueles bispos heroicos (BARRY, 2016, p. 4-20).

Lucifer de Cagliari (*De non conveniendo haeretics*, 160, 19), seguindo a mesma linha de argumentação de Hilário, critica Constâncio por arrancar membros – isto é, bispos – do corpo de Cristo e trata-o como um membro cortado de uma Igreja que deixou de ser ortodoxa (no caso, nicena) por conta das inclinações arianas do governante e dos *pseudo-episcopi*. Em resposta a Lúçifer, Constâncio (*Epistola Ad Luciferum*) cita o discurso paulino que prescreve obediência aos que têm autoridade. Em contrapartida, Lúçifer (*De non parcendo in Deum deliquentibus*, 279) responde à Constâncio, insistindo na doutrina e na moral de um governante como a pré-condição da obediência cristã e afirmando que, por mais que ortodoxo que este possa ser, sua interferência nos assuntos eclesiásticos contradiz seus preceitos cristãos. Deste modo, ainda que Constâncio alegue uma autoridade divina de superioridade aos bispos – *episcopus episcoporum* – Lúçifer acrescenta, desdenhosamente, que o próprio Cristo a quem ele nega deu a todos os bispos o poder das chaves que ligam a terra ao céu e, portanto, até um imperador profano está sujeito aos bispos (WILLIAMS, 1951, p. 7-8).

Tais acusações diferiam-se da posição doutrinária de Constantino, que, conforme nota Barnes (1993, p. 174), proporcionou ao episcopado uma relativa imunidade da coerção das autoridades seculares, assegurando que um bispo poderia ser condenado e deposto apenas por um concílio episcopal em qualquer que fosse a acusação. Sendo assim, sem apoio eclesiástico, nenhum imperador poderia exilar um bispo (FOURNIER, 2006, p. 165). Por mais que Constâncio tenha reafirmado esse princípio, as circunstâncias eram outras. A constante mobilização e estabelecimento de redes sociais entre os bispos envolvidos na querela forçaram-no a aplicar estratégias diferentes das de seu pai, sobretudo no que se referia aos

exílios clericais, visto que o mecanismo no qual os bispos deveriam ser julgados apenas por seus pares foi decisivo para que os bispos estabelecessem redes sociais entre si (FOURNIER, 2006, p. 166; STEVENSON, 2014, p. 7).

De forma distinta de uma interpretação perpetuada por diversos historiadores apoiados em relatos cristãos, a política de Constâncio em relação a *hot-spots* de violência religiosa, em níveis locais, caracterizou-se por indiferenças temporárias, lentidão administrativa e intervencionismo esporádico. Sua intervenção foi, em muitos casos, o resultado de uma insistência por parte de bispos e concílios provinciais, como ocorreu nos casos dos concílios de Arles (353), Milão (355) e Béziers (356), convocados por bispos como Valente, Ursácio e Saturnino, que atuavam como informantes de Constâncio no episcopado ocidental (HAHN, 2015, p. 390).⁹⁷

Os erros nas tentativas de banimento de Paulo e Atanásio, em seus primeiros anos de governo, exigiram de Constâncio novas estratégias para lidar com bispos indesejáveis, principalmente no que se referia ao local de exílio. Nos casos desses dois bispos, Constâncio aprendeu lições importantes sobre como um imperador deveria agir no banimento de figuras populares e com redes sociais fortes. Com Atanásio, as tentativas de condenação ao exílio foram continuamente revogadas e suprimidas pela imensa rede que Atanásio construiu no Ocidente, em especial, na região das Gálias, onde o bispo de Alexandria já havia sido exilado, em 335. Além disso, o retorno de Atanásio à Alexandria, em 337, demonstrou para Constâncio que uma vez que um bispo tivesse uma ampla base de apoio e poder, ele não poderia ser devolvido à sua sé original, pois ali poderia utilizar de sua influência pastoral para fomentar uma oposição à figura do imperador.

O exílio de Paulo de Constantinopla ensinou a Constâncio que não bastava apenas retirar bispos populares de suas sé e regiões de influência, mas também selecionar cuidadosamente um destino distante de potenciais aliados, bem como acompanhar o cotidiano e as possíveis tentativas de comunicação com outros bispos, como foi o caso de Hilário de Poitiers (GIRARDET, 1974, p. 90; STEVENSON, 2014, p. 27). Além disso, Paulo de Constantinopla havia sido eleito bispo por um concílio, deposto imediatamente depois por outro concílio, defendido por um terceiro, reintegrado por um quarto e, posteriormente, deposto e exilado. Esse caso, além de demonstrar que Constâncio não respeitava as sentenças conciliares de

⁹⁷ Utilizamos a palavra “informantes”, pois Hilário de Poitiers declarou diversas vezes que tais bispos espalhavam boatos sobre bispos ocidentais ao imperador, o que ocasionou diversos exílios (*De Synodis*, 2-4).

deposição, evidenciou a dificuldade do imperador em conseguir uma efetiva rede de bispos que atuassem em seu favor dentro das reuniões episcopais nos primeiros anos de seu governo.

No Concílio de Arles, em 353, o aliado de Atanásio, Paulino de Tréveris, foi banido para a Frígia, por meio da instigação do imperador, e cuidadosamente colocado em uma região cercada por bispos orientais leais a Constâncio, eliminando, assim, as possibilidades de Paulino comunicar-se com outros bispos nicenos (GIRARDET, 1974, p. 65).⁹⁸ A nova tática de Constâncio com Paulino mostrou-se eficaz, o bispo morreu em exílio, em 358, sem causar mais interrupções na agenda imperial (STEVENSON, 2014, p. 17).

A partir de 355, Constâncio combinou dois precedentes para fortalecer sua política em relação aos banimentos: enviar os resultados de Niceia para alguns bispos assinarem individualmente e, em seguida, apresentar o documento assinado a outros sínodos para subscreverem. Sua estratégia era, portanto, pressionar um grupo específico de ocidentais a concordar com o credo homoiano (AYRES, 2004, p. 68) e condenar o bispo de Alexandria. Num processo que durou vários anos, os funcionários tomaram cópias das decisões de Sirmio, subscritas em Arles e, posteriormente, em Milão, a bispos individuais na Itália, e depois nas Gálias, na Espanha e na Grã-Bretanha e os obrigaram a acrescentar seus nomes por meio da ameaça de exílio (BARNES, 1993, p. 166).

Uma visão panorâmica dos principais casos de banimentos de bispos, durante o governo de Constâncio, aponta para Atanásio como o centro de suas políticas de exílio. O bispo de Alexandria, exilado por cinco vezes em seu episcopado, que durou 45 anos, era visto pelo imperador como um inimigo do Estado e causador do caos nas comunidades cristãs. A persistência de Constâncio em condenar Atanásio por meio da persuasão dos bispos nicenos ocidentais é retratada em *Historia Arianorum*, na qual ele constrói a representação de Constâncio como o precursor do Anticristo, assim como fez Hilário de Poitiers em *Contra Constantium*.

Longe de encaixar-se na imagem de um imperador religioso fanático, Constâncio emerge como um político que inovou e foi, gradativamente, tornando-se pragmático em relação aos bispos, adaptando-se às novas circunstâncias exigidas durante o seu governo e não apenas reafirmando os precedentes que Constantino outrora havia estabelecido, como afirmou Barnes

⁹⁸ O concílio de Arles ocorreu enquanto Constâncio residia na cidade. Barnes (1992, p. 133) aponta que o imperador estava presente e acompanhando os processos da reunião.

(1993, p. 132). Mesmo que trabalhasse em prol de cânones e decisões político-eclesiásticas muito específicas – como a condenação de Atanásio e seus partidários e a oficialização do credo homoiano (semi-ariano) nos concílios episcopais –, Constâncio governou de forma pragmática (AYRES, 2004, p. 134).

Os esforços do imperador em exilar os bispos, a partir de 355, apontam para uma estratégia política em evolução, na qual as redes estabelecidas entre o imperador e os bispos não-nicenos ocidentais foram decisivas para que a agenda político-religiosa de Constâncio fosse perpetuada dentro dos concílios. Além disso, as redes sociais estabelecidas entre os nicenos passaram a ser vistas por Constâncio como potencializadoras da oposição à sua imagem e da defesa de Atanásio. A partir disso, o imperador começou a agir na dissolução das redes de bispos atanasianos por meio da deposição destes.

Durante o Concílio de Milão, em 355, Constâncio pressionou os relutantes bispos ocidentais para que subscrevessem a condenação de Atanásio de Alexandria (BARNES, 1993, p. 118). Os bispos que não quiseram assinar foram exilados e substituídos de suas sés, dentre eles Dionísio de Milão, Eusébio de Vercelli e Lúcifer de Cagliari. Stevenson (2014, p. 18-22) corrobora com a observação de Barnes de que, diferentemente da forma gradual e cuidadosa que Constâncio lidou com o banimento de Atanásio, por meio da atuação de seus *agentes in rebus*, os bispos ocidentais atanasianos foram banidos direta e vigorosamente e enviados a locais estrategicamente isolados de uma possível rede nicena. As particularidades e semelhanças dos casos de exílio dos bispos ocidentais Dionísio de Milão, Eusébio de Vercelli, Lúcifer de Cagliari e Libério de Roma, bem como a relação de tais ocorridos com o posterior banimento de Hilário de Poitiers, são importantes para compreender como o imperador mudou suas táticas para lidar com os bispos rebeldes e seus apoiadores a partir das experiências anteriores com os bispos Paulo e Atanásio.

Os detalhes dos casos de Dionísio de Milão e Lúcifer de Cagliari dividem opiniões.⁹⁹ Crouzel (1976, p. 175) aponta que não há dúvidas de que eles foram banidos por recusarem-se a assinar a condenação de Atanásio e por afirmarem a ortodoxia do credo de Niceia. O bispo de Alexandria, em relato na obra *Contra Arianos* (1, 33) afirma que Constâncio estava recolhendo pessoalmente as subscrições da sua condenação. Atanásio completa:

⁹⁹ Sulpício Severo (*Chronica*, II, 3, 9, 4) afirma que o episcopado de Milão “preservou a fé católica com um entusiasmo notável”.

O imperador chamou-os e ordenou-lhes que subscrevessem contra Atanásio e assim se unissem à comunhão com os hereges. E quando eles ficaram chocados com essa inovação e disseram que não havia nenhum cânone, ele respondeu imediatamente ‘Seja o que for que eu prefira, que isso seja considerado um cânone. Os chamados bispos sírios me defendem falando assim. Ou vocês me obedecem ou serão exilados.

Hilário de Poitiers (*Ad Constantium Imperatorem*, 8), por sua vez, descreve um episódio em que Lúcifer de Cagliari propõe aos bispos presentes no concílio que assinem um documento, demonstrando lealdade aos cânones de Niceia.¹⁰⁰ Dionísio foi o primeiro a receber o papel e, enquanto assinava, Valente de Mursa tirou o papel de suas mãos (STEVENSON, 2014, p. 18). Teodoro de Ciro (*Historia Ecclesiastica*, 2, 12), sobre os acontecimentos do Concílio de Milão, afirma que os bispos “disseram ao imperador em sua frente que o que ele havia ordenado era injusto e ímpio e, por esse ato de coragem, foram expulsos da igreja e condenados a viver nos limites mais distantes do Império”.

Já Eusébio de Vercelli foi exilado não apenas com base no seu partidarismo a Atanásio de Alexandria, mas também pela sua forte oposição aos bispos Valente e Ursácio e aos cânones do Concílio de Milão (STEVENSON, 2014, p. 20). Durante a reunião, Eusébio apresentou o credo niceno para que os bispos o subscrevessem, agindo a partir da suposição de que o episcopado ocidental reconheceria o cânone de 325 como o símbolo da ortodoxia (WILLIAMS, 1991, p. 206). Seguindo o exemplo de Valente, Ursácio e Saturnino – seja por convicção de que o credo niceno deveria ser anatematizado ou pelo medo do exílio –, os bispos presentes negaram o cânone de Niceia apresentado por Eusébio, que foi exilado. Washburn (2009, p. 745) argumenta que Constâncio, agora atento às particularidades dos locais de destino dos bispos e seguindo o exemplo bem-sucedido do exílio de Paulino de Tréveris, cuidadosamente escolheu Citópolis (atual Bete-Seã) para enviar Eusébio, região tradicionalmente helênica e com a presença de bispos como Patrófilo, que mantinha uma firme posição contra Atanásio.

O cânone de Milão decretou também o exílio de Libério de Roma, mas o motivo para o decreto,¹⁰¹ no entanto, ainda é motivo de discussão pela historiografia. Stevenson (2014, p. 21) argumenta que, devido à sua posição inflexível diante das investidas do imperador para a subscrição da condenação de Atanásio, o bispo de Roma foi preso e levado à corte imperial

¹⁰⁰ Sobre os cânones de Niceia, ver Mitchell (1898).

¹⁰¹ Em uma carta a Constâncio, escrita em 353, após o Concílio de Arles, Libério afirma se opor às políticas de Constâncio sobre a Igreja, explicando que embora os cristãos tenham condenado Atanásio diversas vezes, ele tinha conhecimento de alguns bispos orientais reunidos em um sínodo em Alexandria que demonstraram seu apoio ao bispo local e uma forte disposição em condenar o arianismo nos concílios seguintes. Essa carta é encontrada em *Adversus Valentem et Ursacium* (7, 6) (AYRES, 2004, p. 86).

em Milão. A narrativa de Atanásio (*Historia Arianorum*, 34-41) deixa suspeitas ao destacar a imagem de Libério como um herói que resistiu às investidas de Constâncio, uma vez que algumas cartas de Libério, durante o exílio, invalidam essa construção retórica. Exilado na Síria, sob a vigilância do bispo ariano Demófilo, Libério admite em sua epístola que foi persuadido a assinar a condenação de Atanásio e a declaração da fórmula eusebiana.¹⁰² Stevenson (2014, p. 21) aponta que a condescendência de Libério ao assinar a condenação de Atanásio e declarar o credo ariano como ortodoxo estava mais ligada ao fato de o bispo temer a perda de privilégios como um bispo de Roma do que às suas diferenças teológicas.

2.5 O banimento de Hilário de Poitiers e suas redes sociais

Após o Concílio de Arles, em 353, Constâncio seguia sua agenda de suprimir bispos dissidentes por meio do banimento. Contudo, o baixo comparecimento no Concílio de Milão, em 355, fez com que a condenação de Atanásio não fosse assinada pela quantidade necessária de bispos. A partir disso, foi promulgada uma lei geral em setembro do mesmo ano que iluminou os procedimentos do posterior Concílio de Béziers, em 356:

Nossa Piedade proíbe com (esta) lei que os bispos sejam levados a julgamento, porque acreditamos que eles irão beneficiar a impunidade, já que os ânimos exaltados não têm livre capacidade para julgar. Se ocorrer, por algum motivo, uma querela, convém que seja convocada, preferencialmente por outros bispos, uma audiência cômoda e oportuna a ambas as partes (envolvidas) para seu interrogatório (BARZANÒ, 1996, p. 197).

Assim como afirmou Alba López (2010, p. 280), essa promulgação não foi uma concessão do imperador, que daria aos bispos uma relativa independência do poder imperial, mas uma oportunidade de dar a Saturnino de Arles e seus colegas a jurisdição para agir como juízes na condenação de outros bispos, como Hilário de Poitiers.¹⁰³ Tal lei, longe de ser uma ferramenta para garantir a imunidade de bispos envolvidos em querelas, conferiu às reuniões episcopais uma nova dinâmica de sínodos-julgamentos, na qual “bispos enfrentados por suas divergências doutrinárias devoram uns aos outros [...] e toda oposição é varrida através do estabelecimento de penas de exílio” (ALBA LÓPEZ, 2010, p. 281).

¹⁰² A *Epístola ad Orientales* encontra-se no *Adversus Valentem et Ursacium* (9, 2), de Hilário de Poitiers. Esse fato é corroborado por Filostórgio, em sua *Historia Ecclesiastica* (4, 3).

¹⁰³ Alba López (p. 280) nota que esta lei não tem nenhuma relação com as polêmicas *audientiae episcopalis*, nas quais eram outorgadas autoridades legais a um bispo para julgar casos civis. Sobre isso, ver Lamoreaux (1995).

Constâncio, com o intuito de conseguir as assinaturas dos bispos das Gálias, enviou bispos da corte para um dos sínodos bianuais de Béziers. Como notou Williams (1991, p. 205), as evidências do Sínodo de Béziers são imprecisas pelo fato de os hagiógrafos de Hilário, Venâncio Fortunato e Jerônimo, reconhecerem que o bispo havia sido exilado em Milão e que, portanto, não estava sequer presente em tal assembleia. Esse argumento encontra contradições nos relatos de Hilário, em especial, no *Contra Constantium Imperatorem* (2):

Como sabem todos vós, irmãos, quer por me ouvirem ou por contato pessoal comigo, que eu, prevendo há muito tempo o grande perigo da fé, separei-me, junto aos bispos gauleses, da comunhão com Saturnino, Valente e Ursácio, depois dos exílios dos santos Paulino, Eusébio, Lúcifer e Dionísio.

Por meio de tal fragmento, podemos depreender que a reunião em Béziers ocorreu após os exílios dos bispos em Arles e Milão e que Hilário dissociou-se de Saturnino, Valente e Ursácio – bispos enviados por Constâncio para o Concílio de Béziers – por causa de sua agenda ariana no episcopado ocidental (BURNS, 1994, p. 279). Hilário (*Con. Const.*, 2) fornece mais detalhes do sínodo, nomeando a si mesmo e a Roudânio de Toulouse como as vítimas das manipulações dos arianos ocidentais, os quais convocaram o concílio e os forçaram a assisti-lo, mas impedindo-os de se defenderem das acusações lançadas sobre eles, como é possível perceber no trecho abaixo:

Forçado a ir para o sínodo de Béziers pelo incentivo desses falsos apóstolos, propus abrir uma investigação para demonstrar essas heresias. Mas, por medo de um testemunho público, eles se recusaram a ouvir as queixas que eu havia acumulado, convencidos de que poderiam fingir sua inocência diante de Cristo.

A partir de sua declaração, não podemos confirmar se Hilário sentiu-se coagido a participar ao saber que as acusações que seriam apresentadas no sínodo eram contra ele ou se foi explicitamente ordenado a comparecer pelo imperador, que sempre se mostrou disposto a conceder os desejos dos bispos arianos (BORCHARDT, 1966, p. 27). De uma forma ou de outra, acreditamos que, ao afirmar que de alguma forma foi forçado a comparecer na reunião – seja pela ameaça direta ou pela coação indireta de outros bispos –, Hilário reforçava a imagem de seus inimigos como homens que estavam dispostos a realizar qualquer coisa em função de suas pretensões políticas.

Douais (1875, p. 76) cita o comparecimento dos bispos gauleses nos Concílios de Sárdica e de Béziers e seus resultados contraditórios: “trinta e quatro bispos de nossas antigas províncias foram ao Concílio de Sárdica contra os arianos e a glória da igreja das Gálias brilhou de forma incomparável. O conclave de Béziers manchou essa glória, mesmo que sua minoria fosse

ariana”. Na última parte de sua declaração, Douais refere-se ao baixo comparecimento de bispos arianos gauleses em Béziers, posto que apenas sete clérigos endossaram a facção de Saturnino de Arles. Se tomarmos tais dados como verídicos, haveria uma contradição entre tais números e a sentença de banimento de Hilário, já que a assinatura de apenas oito bispos seria insuficiente para que o exílio deste fosse decretado. Compreendendo o laxismo das relações de lealdade religiosa dentro desse contexto, podemos assumir que os bispos gauleses nicenos simplesmente cederam às circunstâncias e corroboraram com o banimento de Hilário e Roudânio.

A historiografia anterior ao fim do século XX tendia a assumir que Hilário foi exilado por se recusar a assinar a condenação de Atanásio e a negar a fé nicena. Esse tipo de interpretação leva em conta o paralelo feito entre os acontecimentos de Arles (353) e de Milão (355) e exclui as particularidades do caso de Hilário. Sem dúvida, a análise do exílio de Hilário deve ser contextualizada em um período de agitação no episcopado ocidental, potencializado pela rivalidade entre Constâncio e Atanásio de Alexandria, que possuía uma forte rede de bispos que o apoiavam nas decisões conciliares. Além disso, os banimentos dos bispos Eusébio, Dionísio, Libério, LúCIFER e Hilário apresentam diversas similaridades, até mesmo pelo fato de que, assim como tais bispos, Hilário havia solicitado uma discussão doutrinária com a facção dos arianos, mas foi forçado a condenar Atanásio e, ao se recusar, foi condenado (WILLIAMS, 1991, p. 210). No entanto, a quebra da comunhão de Hilário com os bispos da corte de Constâncio poderia ser interpretada como uma afronta às políticas religiosas do imperador no Ocidente e, mais especificamente, nas Gálias.

Segundo Hilário (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, 5), o bispo Saturnino de Arles era o seu principal oponente nas Gálias, tendo este último utilizado sua influência no episcopado ocidental para garantir que o bispo de Poitiers fosse condenado. É certo que, por conta de suas posições doutrinárias antagônicas, Hilário considerava Saturnino um rival, por isso, esforçou-se, em suas obras, para representar o bispo de Arles fosse como um herege. Todavia, interpretamos esse tipo de queixa como uma estratégia utilizada por Hilário para inserir-se dentro da querela como um defensor da ortodoxia nas Gálias.

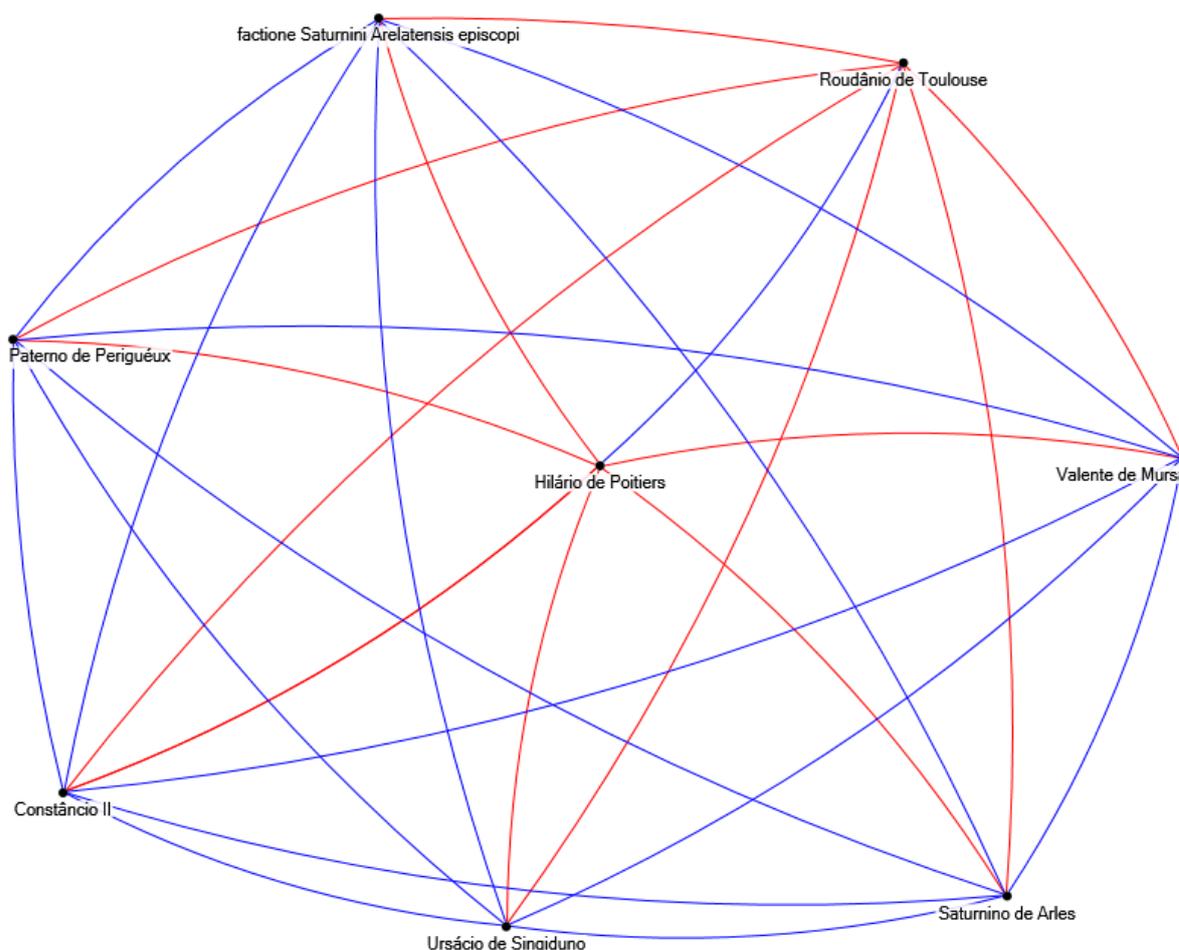
A partir do mapeamento da rede bispos presentes no Concílio de Béziers (Figura 4), podemos observar que Hilário (*Contra Constantium Imperatorem*, 11) citou apenas Roudânio de Toulouse como seu partidário no concílio, o que nos leva a concluir que os bispos partidários de Constâncio obtiveram grande apoio nas decisões de banimento de ambos. Atanásio de

Alexandria (*Historia Arianorum*, 31-32) narra os empreendimentos do imperador e o apoio de Valente e Ursácio após os concílios de Arles e Milão da seguinte forma:

Ele obrigou as pessoas de todas as cidades a mudarem de partido; e ao chegar a Arles e Milão, agiu inteiramente de acordo com os planos e sugestões dos hereges. Ordens foram enviadas também para as partes mais distantes, e os notários despacharam para todas as cidades e palatinos, com ameaças aos bispos e magistrados, ordenando que incitassem aos bispos, e informando a estes que deveriam subscrever contra Atanásio, e manterem comunhão com os arianos, ou eles mesmos sofreriam a punição do exílio. Essas ordens não foram negligenciadas porque os comissários tinham em sua companhia o clero de Ursácio e Valente para inspirá-los e informar o imperador se os magistrados negligenciassem seu dever.

O mapeamento da rede bispos presentes no Concílio de Béziers, bem como a relação destes com o imperador Constâncio, se analisado à luz da citação de Atanásio de Alexandria, permite-nos chegar a duas conclusões: em primeiro lugar, no que se refere à narrativa dos acontecimentos, Hilário e Atanásio adotaram um modelo similar ao descreverem os empreendimentos de Constâncio como estratégias elaboradas pelos próprios bispos Valente e Ursácio; em segundo lugar, no que se refere a tais bispos, podemos concluir que a estratégia do imperador no Concílio de Béziers ocorreu por meio da atribuição de jurisdição à corte imperial – composta por estes e Saturnino de Arles – para a subscrição dos exílios, visto que este era um concílio regional, o qual não contou com a presença de Constâncio.

Figura 4 – Rede de bispos presentes no Concílio de Béziers, bem como a relação destes com o imperador Constâncio



Fonte: Elaboração da autora, a partir de *Contra Constantium Imperatorem* (11).

Na tentativa de atribuir ao seu exílio uma forte importância dentro da esfera política gaulesa, Hilário (*Ad Constantium Imperatorem*, 2) declarou: “Eu tenho uma forte testemunha à minha queixa ao meu religioso senhor Juliano, seu César, que sofreu com meu exílio mais pelo mal-estar da calúnia do que pela injustiça”. Nesse excerto, o bispo buscou envolver Juliano, bispo das Gálias, nos procedimentos de Béziers, ao declarar que este não interviu em sua condenação. Reinkens (1864, p. 119-120) defende que Juliano estava presente no concílio e não interviu no caso de Hilário, pois desejava parecer indulgente e não queria emitir decretos de banimento em casos que lhe pareciam muito duvidosos ou “ele não teria sido hostil a Hilário porque viu no bispo de Poitiers um reitor que, por sua formação clássica e alta moralidade, era muito superior aos seus adversários”.

Mesmo que Juliano tenha sido mencionado por Hilário em conexão aos procedimentos que levaram ao seu exílio, isso não significa que o César efetivamente assistiu ao sínodo, como supôs Reinkens (1864, p. 120), uma vez Juliano não tinha muito interesse na luta doutrinal da Igreja e estava ocupado com a organização de sua campanha militar. Além disso, tais

argumentos excluem qualquer possibilidade de que o levante contra Hilário, nas Gálias, tenha ocorrido pela iniciativa dos próprios bispos presentes (BORCHARDT, 1966, p. 28-29).

Assim como Paulino de Tréveris e Dionísio de Milão, Hilário foi enviado para a Frígia, região em que os bispos eram majoritariamente contrários à fé nicena e à figura do bispo de Alexandria. Seu exílio para a Frígia foi uma sentença mínima: até onde se sabe, nenhum outro bispo foi eleito para substituí-lo em Poitiers, diferentemente do que ocorreu nas sés de Milão, Vercelli e Cagliari. A esse respeito, Hilário (*Ad Const.*, 2) afirmou: “Eu sou um bispo em comunhão com todas as igrejas e bispos das Gálias e, embora no exílio, continuei sendo um bispo e administrei a comunhão por meio dos meus presbíteros”.¹⁰⁴

Sulpício Severo (*Vita Martini*, 5, 1) aponta que o sínodo de Béziers revelou a figura de Hilário para as comunidades cristãs gaulesas, tendo sua fé se tornado o ponto focal do nicenismo gaulês (*spectata et cognita fides*), enquanto, anteriormente, seu papel era o de coordenar o diálogo e a ação do episcopado gaulês vis-à-vis à política de Saturnino de Arles.

De acordo com Simonetti (1986, p. 37), o exílio de Hilário representou um momento decisivo para sua formação cultural, doutrinária e para sua influência política, pois, ao entrar em contato com os bispos orientais, flexibilizou suas posições acerca dos grupos envolvidos no conflito e buscou cooptar indivíduos específicos para a sua rede, como Basílio de Ancira. Teodoro Moura (2017, p. 17) analisa as obras de Hilário, em seu período de exílio, a partir da premissa de que o bispo adotou uma posição mediadora entre o Ocidente e Oriente, tendo suas obras pós-exílicas adquirido um contorno particular diante das representações das identidades arianas e nicenas, visto que, ao entrar em contato com a teologia oriental, o bispo descobriu que não existia uma única facção ariana e, a partir disso, passou a buscar um diálogo com bispos semi-arianos, estabelecendo, assim, uma comunicação entre as tradições ocidentais e orientais em nome da unidade político-religiosa. Hilário argumentou em *De Synodis* que os bispos nicenos (*homoousianos*) e semi-arianos (*homoiousianos*) estavam em um acordo fundamental e que discordavam em poucas questões, o que demonstra uma tentativa de Hilário em moderar um debate entre ambos os grupos (BARNES, 1992, p. 136).

¹⁰⁴ Viehhauser (1860, p. 20) sugere que, por causa dos relatos falsos que levaram ao seu exílio, os inimigos de Hilário não tiveram coragem de preencher a vaga, enquanto Douais (1875, p. 95) defende que Saturnino de Arles nomeou outro bispo no lugar de Hilário, mas que os outros bispos das Gálias não cooperaram nas votações (BORCHARDT, 1966, p. 38; WICKHAM, 2007, p. 13).

Como pontuou Alba López (2010, p. 281), o banimento de Hilário distingue-se daqueles dos bispos no Concílio de Milão em diversos aspectos, seja por suas circunstâncias, duração, localização ou por seu relacionamento com os bispos orientais e a sua reintegração à vida pública. Durante seu exílio, Hilário conseguiu transitar por todo o Oriente – um luxo que não foi desfrutado pelos outros bispos ocidentais exilados, como Dionísio de Milão, Eusébio de Vercelli e LúCIFER de Cagliari.

Durante o intervalo de quatro anos entre seu banimento e o posterior retorno às Gálias, Hilário escreveu as obras *De Trinitate* e *De Synodis*, além de ter coletado e traduzido numerosos documentos gregos sobre a controvérsia, que foram anexados ao *Adversus Valentem et Ursacium* (BECKWITH, 2008, p. 9). A obra *Adversus Valentem et Ursacium*, que reúne diversas cartas referentes aos concílios anteriores à Béziers, divide opiniões entre os historiadores, sobretudo, no que se refere aos motivos de sua composição. Wilmart (1907, p. 159) argumenta que Hilário, que dirigiu o conteúdo do *Adversus Valentem et Ursacium* contra os bispos arianos ocidentais, publicou o primeiro livro da obra, em 356, como resultado do Sínodo de Béziers, com a finalidade de provar que os nicenos estavam sendo alvo de manipulações. Feder (1966), por sua vez, pontua que Hilário, por não ter tido a oportunidade de expor seus argumentos de defesa às acusações proferidas por Saturnino, Valente e Ursácio contra ele, Atanásio e os bispos exilados em Milão, escreveu a primeira parte de sua obra e a publicou antes de partir para o exílio. Corroboramos com a perspectiva de Borchardt (1966, p. 33) e Burns (1985, p. 288), que alegam que Hilário preparou o *Adversus Valentem et Ursacium* em formato de dossiê, após o Concílio de Béziers, a fim de defender a versão de que os bispos nicenos – incluindo ele mesmo – estavam sendo alvo das ações dos bispos arianos da corte de Constância.

Em *Adversus Valentem et Ursacium*, o bispo de Poitiers documentou o desenvolvimento do conflito, construiu sua defesa e expôs as consequências prejudiciais de sua sentença (ALBA LOPÉZ, 2010, p. 281). Tal obra representava a materialização de sua defesa – que, segundo seu próprio testemunho, havia sido negada em Béziers – e tinha o intuito de “recolher num só volume tanto os documentos de arquivos relativos às lutas de que estava participando pessoalmente quanto à narração dos fatos, a partir do momento de seu exílio” (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 325).

Os exílios dos outros bispos – LúCIFER, Eusébio e Dionísio – não podem ser rastreados como no caso de Hilário, porque estes não construíram uma narrativa que descrevesse as suas redes

sociais, cultivadas durante o banimento e nem que abordasse como continuaram exercendo influência em suas respectivas sés. A análise de tais banimentos baseia-se, portanto, apenas em informações fragmentadas e em um trabalho especulativo (ALBA LÓPEZ, 2010, p. 298).

As obras exílicas de Hilário, além de fornecerem informações sobre como a sua carreira foi alterada mediante novas circunstâncias, colaboram também na compreensão de como as redes sociais redimensionavam os conflitos entre os grupos envolvidos a partir da captação de bispos ou na delimitação de alianças partidárias por meio de posições doutrinárias similares.

O contato que Hilário manteve com os bispos gauleses, bem como o estreitamento de sua relação com bispos orientais não-nicenos, como Basílio de Ancira, demonstram que ele buscou delimitar sua rede social a indivíduos específicos, de modo que seu destaque na defesa do episcopado gaulês não determinava que este último mantivesse todos os bispos dessa região em sua esfera de influência, como pode ser observado no caso de Saturnino, bispo de Arles, no qual Hilário o excluiu da sua lista de destinatários das cartas enviadas às Gálias.

O evento fundamental para a nova visão de Hilário foi o Concílio de Sirmio (357) e seu manifesto homoiano. No início de 358, Basílio de Ancira convocou um sínodo que publicou uma declaração de fé que refutava a teologia semi-ariana e articulou uma posição teológica *homoiousiana*, que cambiava entre o arianismo e o nicenismo. Hilário afirmou, no *De Synodis* (90), que colaborou com Basílio e sua rede de bispos e, a partir disso, reconheceu as inadequações de suas refutações do arianismo e reformulou seus esforços. Uma leitura comparada entre as obras pré-exílicas de Hilário e os últimos trechos de seus escritos exílicos *De Synodis* e *De Trinitate* demonstra as transformações de seu pensamento a partir do contato com Basílio de Ancira e seus partidários, bem como uma tentativa de integrar as estratégias teológicas de bispos como Basílio à facção nicena (BECKWITH, 2008, p. 3).

O relacionamento de Hilário e Basílio cria uma série de problemas historiográficos que desafiam o mapeamento tradicional dos alinhamentos e facções envolvidas na controvérsia, pois elucidam as complexas circunstâncias que prevaleceram neste período, no qual não havia uma distinção sólida entre teologia e política. Isto porque, ao mesmo tempo que possuíam visões distintas acerca da *homoousia*, Hilário e Basílio encontraram um no outro um importante aliado na luta contra o grupo dos semi-arianos. No *De Synodis*, Hilário não só exhibe uma nova perspectiva teológica, familiarizada com a de Basílio, como também passa a segunda metade da obra tentando convencer tal bispo de que os nicenos defendiam uma

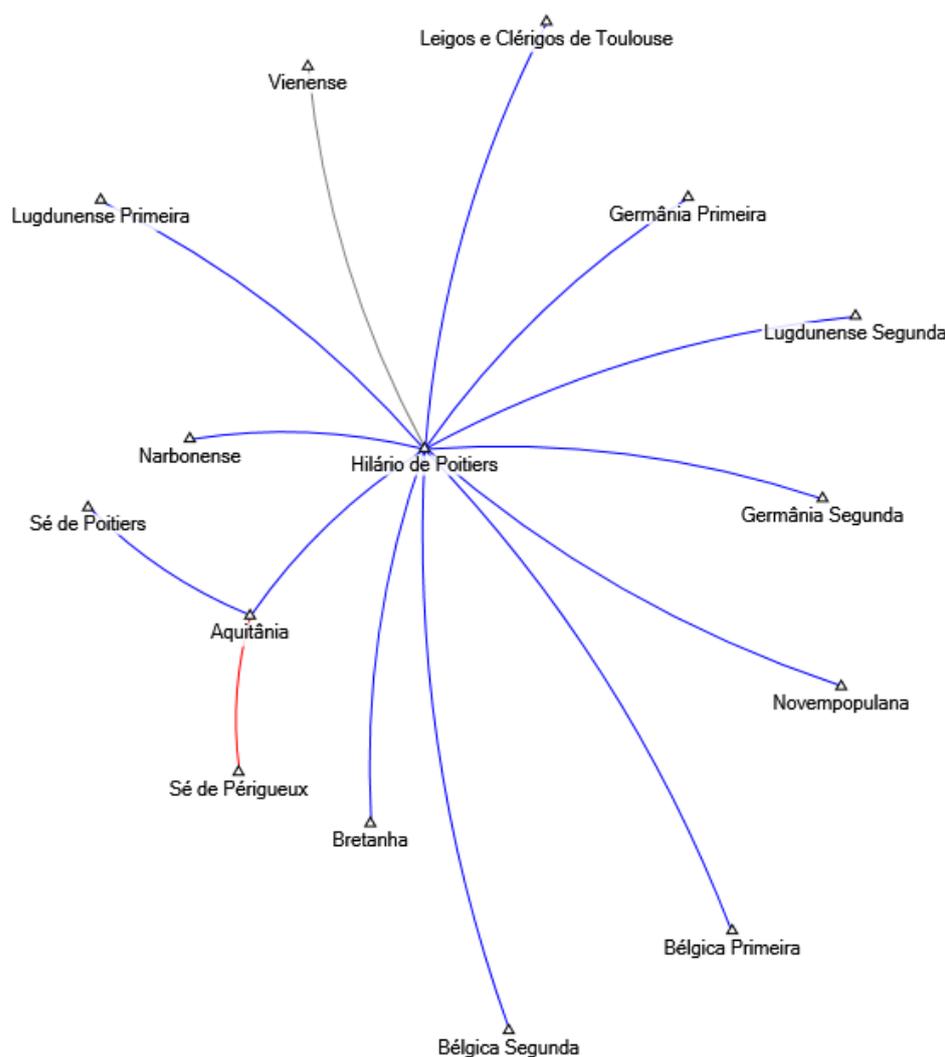
doutrina congruente com a do pensamento de Basílio (WEEDMAN, 2007a, p. 491-492). A partir dessa reinterpretação doutrinal, *De Synodis* se apresenta como um documento significativo para a compreensão do laxismo existente nas redes dos atores sociais envolvidos no conflito.

Originalmente denominado *De Synodis seu de fide orientalium*, esta carta foi escrita, em 359, como uma preparação para os concílios de Rimini e Selêucia. Logo no início da missiva, Hilário (*De Synodis*, 2) declara que a comunicação entre ele e os bispos das Gálias cessou em 358, já que havia parado de receber correspondências e, diante disso, assumiu que o episcopado gaulês havia cedido às pressões de Saturnino, como se segue:

Me alegrei no Senhor para o fato de que vocês continuam puros e imaculados contra qualquer contágio causado pela heresia abominável, e que vocês estão unidos comigo na fé e no espírito, e assim participaram desse exílio em que Saturnino, temendo a sua própria consciência, me empurrou depois de seduzir o imperador e, depois disso, vocês lhe negaram a comunhão por três anos até agora.

Em uma revisão dos manuscritos do *De Synodis*, Pierre Smulders (1978, p. 137) identificou um comentário que Hilário havia escrito à Lúçifer de Cagliari com a intenção de refutar as acusações que um diácono partidário de Lúçifer, também chamado Hilário, fez contra o bispo de Poitiers. O comentário situava-se entre os capítulos 83 e 84, que discutiam o termo *homoousios* e seus usos adequados. A partir da análise de Smulders, Beckwith (2008, p. 47) sugere que, por seus esforços conciliatórios no Oriente, durante seus primeiros anos de exílio, Hilário pode ter sido acusado de rejeitar o uso do *homoousios* e unir-se ao grupo ariano. Logo, este seria o motivo de receber acusações.

Figura 5 – As redes de Hilário nas Gálias



Fonte: Elaboração da autora, a partir da obra *De Synodis*.

As redes sociais construídas, reafirmadas e forjadas por Hilário, no *De Synodis* (Figura 5), tornam-se importantes ferramentas de análise sobre o conflito niceno-ariano no Ocidente e sobre como este foi redimensionado por conta das malhas de relacionamentos estabelecidas e cultivadas em vista de interesses e convicções em comum. A introdução da carta fornece vestígios das redes que Hilário alegava possuir e da omissão de regiões específicas:

Aos irmãos mais queridos e abençoados, nossos colegas bispos da província de Germânia Primeira e Germânia Segunda, Bélgica Primeira e Bélgica Segunda, Lugdunense Primeira e Lugdunense Segunda, e da província da Aquitânia e da província de Novempopulânia, e aos leigos e clérigos de Toulouse na província de Narbonense, e aos bispos das províncias da Bretanha, Hilário, o servo de Cristo, salvação eterna em Deus nosso Senhor (*De Synodis*, Incipit).

Algumas citações de Hilário a determinadas regiões devem ser analisadas com cautela: o caso da citação à Aquitânia, como uma região única e sem a divisão entre Aquitânia Primeira e

Aquitânia Segunda, demonstra que Hilário não discriminou tais regiões diante de sua rivalidade com Paterno de Périgueux, bispo advindo da Aquitânia Segunda, optando por citá-la como um todo, diferentemente do que fez com as regiões da Germânia, Lugdunense e Bélgica. Isso significa que ele incluiu em sua saudação todos os bispos de todas as províncias gaulesas dos anos de 350, exceto a província de Sequânia, as duas províncias das montanhas dos Alpes Peninos e Marítimos e a província de Vienense. No entanto, a citação à Aquitânia apresenta outra problemática: o trecho *et provinciae Aquitanicae* não aparece no manuscrito original e levanta discussões sobre a sua autenticidade e possível interpolação.¹⁰⁵ Se adotarmos a hipótese de que a citação às províncias aquitanas foi adicionada posteriormente, possivelmente por seus hagiógrafos também advindos dessa região, podemos argumentar que Hilário optou pela omissão por dois motivos: em primeiro lugar, conforme afirmamos acima, um de seus oponentes era aquitano e a omissão à tal região poderia ter ocorrido como uma represália à este; em segundo lugar, Hilário pode ser omitido a citação à Aquitânia por não ter tido o apoio necessários daquele episcopado para evitar a sua condenação ao exílio.

Ademais, a omissão à província de Vienense, cuja capital era Arles, baseava-se no fato de que Saturnino era o bispo desta e, ao delimitar que este não mantinha comunhão com o episcopado dessa região, Hilário excluiu qualquer possibilidade de diálogo com Saturnino ou de uma possível captação deste para sua rede. A citação apenas aos habitantes de Toulouse e não a todo o episcopado de Narbonense pode também ser explicada pelo fato de que, segundo o próprio Hilário, foram os bispos de Narbonense, junto a Saturnino, Valente e Ursácio, os responsáveis por sua deposição e de Roudânio de Toulouse, no Concílio de Béziers. Se admitirmos a tese de Doignon (1978, p. 103), o qual defende que o *De Synodis* foi diretamente enviado ao sul das Gálias – onde localizavam-se as regiões de Toulouse e Narbona – para que, posteriormente, fosse distribuída aos seus remetentes, isso significa que o trecho no qual Hilário cita os clérigos de Toulouse e o *plebibus* narbonense apresenta uma função de destaque na carta.¹⁰⁶

À primeira vista, a tradução do termo *plebibus* para “povos” poderia indicar um sinônimo para a população daquela região, em geral. Porém, segundo Doignon (1978, p. 100), o bispo usa o termo “plebe” para referir-se ao “povo de Deus” como uma “verdadeira comunidade”, assim como ele já havia utilizado em um fragmento da obra exegética *Comentarium in*

¹⁰⁵ Para uma discussão sobre o trecho, ver Borchart (1966).

¹⁰⁶ Além disso, Doignon (1978, p. 103) argumenta que, ao mencionar o clero toulousiano junto aos leigos de Narbona, Hilário sacrificou o uso do cerimonial epistolar, tão presente nas cartas eclesiásticas.

Mattheum (8, 4): “sacerdotes carceribus continentur, plebs in custodia ordinis catenati constricta dispositus, uirgines nudantur”. Tal termo era bastante utilizado na literatura cristã latina, cujo uso deve ser distinguido do uso técnico do plural *populi*, que significaria “povos”. Ao se referir ao *plebibus* de Narbonense, Hilário considera não apenas os fiéis de Toulouse, mas também os habitantes de outras comunidades da província que se opuseram ao arianismo. Contudo, não há qualquer referência ao clero de Narbonense.

Amiano Marcelino (*Res Gestae*, 15, 11, 14), em seus relatos sobre as cidades gaulesas do século IV, afirmou que a província de Narbonense abrangia as regiões de Toulouse, Narbona e Nîmes. Já o *Notitia Galliarum* menciona, além dessas três regiões, as de Béziers, Uzes e Lodeve. Portanto, Hilário não contemplou as regiões de Béziers, Narbona, Nîmes, Uzer e Lodeve no trecho do *De Synodis* (DOIGNON, 1978, p. 102).¹⁰⁷ Poderíamos argumentar que tais regiões não foram citadas porque ainda não tinham uma comunidade cristã forte ou até mesmo um bispo. No entanto, as informações fornecidas pelo *Notitia Galliarum* não deixam dúvidas de que tais regiões, com exceção de Lodeve e Uzes, já possuíam sés supervisionadas por bispos.¹⁰⁸

A citação de Hilário a bispos de regiões específicas das Gálias demonstra que o discurso exílico estava inextricavelmente ligado às estratégias retóricas de persuasão e delimitação de redes. Em *De Synodis*, Hilário usa sua identidade exílica para seus propósitos políticos e teológicos, de modo que tais esferas se mostram inseparáveis nas reivindicações de autoridade e na delimitação de espaços de poder e de redes sociais que poderiam agir no patrocínio dos nicenos (BARRY, 2016, p. 20).

Concordamos com a visão de Fernando Divino Teodoro Moura (2017, p. 124), o qual declara que Hilário não possuía uma posição político-doutrinária engessada e que, diante das circunstâncias, buscou dialogar com indivíduos arianos e semi-arianos não apenas para buscar um entendimento em comum entre tais grupos clericais, mas também para construir a sua imagem como um conciliador que buscava, acima de tudo, a *pax* da Igreja e para cultivar uma rede social que poderia ser conveniente em situações futuras. O exílio de Hilário, portanto, teve implicações políticas para uma significativa transformação da rede social nicena.

¹⁰⁷ Em latim: “In prouincia Narbonensi prima ciuitates num. V: Metropolis ciuitas Narbonensium. Ciuitas Tolosatium. Ciuitas Beterrensium. Ciuitas Nemausensium. Ciuitas Luteuensium. Castrum Uceciense”. Utilizamos a versão do *Notitia Galliarum* apresentada em Harries (1978), que fornece a listagem das divisões provinciais e suas respectivas cidades.

¹⁰⁸ Para uma discussão mais aprofundada, ver Griffé (1933, p. 23) e Dupont (1942, p. 103).

CAPÍTULO 3: DAS REDES SOCIAIS DE HILÁRIO DE POITIERS À REDE SOCIAL NICENA

3.1 As redes sociais e o exílio para o estudo do conflito niceno-ariano

O exílio clerical emerge como um dos maiores fenômenos socioculturais e geográficos da Antiguidade Tardia, na medida em que demonstrava a tentativa do poder imperial em sistematizar as punições direcionadas aos clérigos, além de possibilitar a interação entre culturas heterogêneas. Assim como demonstramos no segundo capítulo, Daniel Washburn (2013, p. 56) concentrou sua análise das práticas de exílio a partir da concepção de que esta medida possuía um potencial de higienização social, uma vez que removia infratores, possivelmente contagiosos, das comunidades. Todavia, mediante uma mudança de comportamento, os banidos tinham a possibilidade de retorno (HILLNER, 2016, p. 13).

Ao compreendermos o poder episcopal como intrinsecamente conectado à visão de sua comunidade e do poder imperial perante este, relacionamos as interações sociais entre o bispo e sua comunidade, imperador, ou entre seus iguais, como determinantes para os movimentos exílicos. A tentativa de historiadores tradicionais em concentrar bispos exilados e suas produções teológicas em pontos isolados significaria “prendê-los a uma retórica da solidão, da separação e da perseguição que eles mesmo construíram frequentemente”, arriscando-se a ignorar o potencial de construção de comunidades que o exílio proporcionava aos clérigos (HILLNER, 2016, p. 42-43).

A análise de redes sociais nos fornece uma visão de exílios clericais a partir de uma perspectiva inexplorada, mas essencial para a compreensão do papel das interações sociais para a construção de redes, identidade exílicas e autoridade teológica. Conforme afirma Hillner (2016, p. 42-43), “a remoção de um bispo incômodo significava que suas comunidades também se moviam, física ou mentalmente”. Isso nos permite compreender os padrões imperiais para a escolha da localização, os efeitos e influências das comunidades em indivíduos exilados e como estes permaneceram em contato com suas redes. Além disso, uma vez que o período aqui retratado era de construção de uma identidade cristã, a análise de redes relaciona-se amplamente com a autorrepresentação de bispos como mártires em exílio, o que

colaborou, a longo prazo, para uma construção heroicizada das histórias dos santos na religião cristã a partir de obras hagiográficas e historiográficas.

Conforme afirma Elizabeth Clark (1992, p. 16), embora os cientistas sociais contemporâneos assumam que a análise de redes deva prosseguir pela observação direta – a partir de entrevistas, grupos focais e questionários, a literatura referente às controvérsias religiosas é tão abundante que qualquer pesquisador que trabalhe suas fontes quinze séculos depois depara-se com uma complexidade de relacionamentos pelos quais o conflito progrediu. Trabalhos como *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, de Adam M. Schor (2011) e *The Migration of Faith: Clerical Exile in Late Antiquity*, de Julia Hillner (2014) demonstram o potencial que a literatura referente às controvérsias religiosas e aos exílios clericais fornece ao pesquisador da Antiguidade Tardia. O valor do método de análise de redes foi demonstrado em tais trabalhos a partir do estudo de caso das elites eclesiásticas e intelectuais tardo-antigas em uma visão comparativa.

Mesmo que os sistemas, as redes e a complexidade das relações sociais sejam termos presentes em um número significativo de estudos históricos e arqueológicos atuais, em muitos casos, eles são utilizados de maneira metafórica ou como uma nova estrutura conceitual para narrativas tradicionais. Uma análise de redes sociais que apresente, de forma efetiva, os mapeamentos das relações presentes nas fontes com uma aplicação empírica dos conceitos e ferramentas da teoria de redes sociais permite uma nova compreensão, visualização e análise das dinâmicas entre os grupos envolvidos em conflitos teológicos (PREISER-KAPPELLER, 2015, p. 101).

O grau em que as facções se alinharam e/ou distanciaram-se, com base em relações de amizade e rivalidade, durante tais conflitos, permite-nos compreender as relações episcopais em um novo contexto como manifestações dos antigos sistemas de patrocínio, mesmo que as cartas entre bispos nem sempre possam ser tomadas como evidência de relacionamentos íntimos. A fluidez e a assimetria das relações sociais no conflito niceno-ariano inviabilizam as análises pelos âmbitos estruturalista e funcionalista, já que estes deduzem um modelo social hierárquico e estático, não englobando as possibilidades de manipulação e forjamento de influências, subornos e trocas de lealdades religiosas, além de não levarem em conta a hegemonia das narrativas nicenas na tradição cristã dos séculos posteriores (BOISSEVAIN, 1974, p. 7; CLARK, 1992, p. 17).

O que emerge das relações sociais do episcopado no século IV, portanto, não é uma visível conexão da realidade social como um todo e dos grupos e instituições das quais ela é composta, mas sim das relações entre tais grupos e as pessoas neles incluídas. Nosso argumento distancia-se da concepção de uma sociedade que possua, em si, eficácia causal por meio de suas organizações e comunidades normativas, aproximando-se de uma análise dos tipos específicos de relações sociais. Sendo assim, nos aproximamos de uma visão de tais interações como fluidas, situacionais e que não podem ser compreendidas e mapeadas apenas pela classificação dos bispos envolvidos dentro de um ou outro grupo.

Em síntese, não é uma mera agregação de crenças que torna efetivo um determinado grupo de bispos, é, antes disso, o compromisso com a interação mútua entre os membros em apoio à prática defendida e o conhecimento de que eles podem confiar no apoio de outros em situações específicas – seja em exílios ou votações conciliares (ELDER-VASS, 2007, p. 466-471). Embora seja presumível que os bispos, em situações de exílio, tendessem a procurar outros clérigos de crenças similares ou a buscar manter relações com bispos de sua região natal, os relatos prosopográficos demonstram que os locais de exílio eram ambientes férteis para a difusão de ideias e culturas distintas (HILLNER, 2016, p. 27). Como abordaremos neste capítulo, Hilário buscou captar bispos orientais de posições teológicas pouco similares à sua, como Basílio de Ancira, o que demonstra uma tentativa de atuação como intermediário.

As estruturas de relacionamentos – quem está conectado a quem e quais pessoas possuem indivíduos em comum em suas redes – falam mais alto do que necessariamente a qual doutrina um determinado bispo corrobora, de modo que os laços interpessoais são mais eficazes do que as ideologias em jogo, como bem afirmou Stark (1980, p. 1390). Nesse sentido, a expansão e o recrutamento de facções dentro do conflito niceno-ariano vinculavam-se à influência de seus membros em redes sociais e ao número de bispos que mantinham relações de patrocínio, hospitalidade e até mesmo oposição (CLARK, 1992, p. 18).

As redes sociais de Hilário consistiam em elementos inter-relacionados, cujas interações produziam padrões complexos de comportamento de todo o sistema – partindo, deste modo, de um nível micro a um macro. Tais padrões decorriam das ações e interações de indivíduos, comunidades e grupos diversos. Desta forma, a relação de Hilário de Poitiers com Basílio de Ancira – bispo que não fazia parte do grupo de nicenos e não era ocidental – demonstra um comportamento não-linear, o que significa que a forma com que Hilário portou-se diante de um bispo como Basílio, que não se assemelhava a ele no campo teológico, mas que era uma

figura política e religiosa proeminente no Oriente, evidencia como determinados indivíduos respondem a certos estímulos, ou seja, ações em diferentes escalas ou influências a eventos externos (PREISER-KAPPELLER, 2015, p. 102).

As relações de Hilário e de outros bispos citados na fonte, como Libério de Roma, demonstram, ainda, que a trajetória e o laxismo das redes sociais dependem de uma dinâmica do passado, de suas estruturas e de restrições e potenciais que emergem delas. A mudança dentro das relações sociais, como pode ser observado na flexibilidade que Hilário assumiu diante de novos grupos durante o seu exílio, é um tipo de transição que sistemas abertos, emaranhados em seu ambiente, podem assumir diante de novas circunstâncias (PREISER-KAPPELLER, 2015, p. 101).

Estas ligações – ou *links*, termo utilizado nas análises de redes sociais – permitem-nos aferir a densidade de uma rede e determinar uma proporção de número máximo de *links* que possivelmente poderiam existir (MITCHELL, 1969, p. 35). As redes mais densas, que englobavam um maior número de bispos, demonstram que, provavelmente, as ações de seus detentores estavam fortemente condicionadas pelos relacionamentos com outros membros da rede e pelo objeto em questão que, em nosso caso, eram as discussões trinitárias e a influência da esfera imperial nos assuntos eclesiásticos (CLARK, 1992, p. 18).

Apesar da impossibilidade de reconstruir as relações sociais de um conflito político, em sua totalidade, as fontes de Hilário de Poitiers fornecem material suficiente para mapear as tentativas de comunicação e autopromoção do bispo a partir de suas constantes afirmações como líder de uma rede de bispos gauleses. Em nosso trabalho, analisamos as redes sociais construídas e retratadas por Hilário em dois níveis: primeiramente, investigamos quão densas eram as redes e se possuíam fragmentações com subgrupos que podem estar interconectados ou isolados. Concluída essa etapa, o segundo nível de análise abordou a atuação individual de Hilário nessas redes a partir da investigação do número de laços que possuía ou alegava possuir (HILLNER, 2016, p. 30).

Na controvérsia ariana, a multiplicidade de laços existentes entre os membros de uma rede, em diferentes tipos de vínculos, auxilia na predisposição a determinadas posições doutrinárias que seus membros adotavam. Assim, algumas análises podem supor a existência de indivíduos que possibilitavam a ponte entre as pessoas mais ou menos influentes de uma rede (CLARK, 1992, p. 18). O conceito de *laços fortes* e *laços fracos* de Mark Granovetter (1973),

também utilizado por Clark (1992) e Schor (2011), em suas análises de redes sociais, é um dos principais modelos de rede desenvolvido em análises históricas amparadas nos estudos das Ciências Sociais. Segundo Granovetter (1973), cada indivíduo possui dois tipos de redes sociais: uma primeira, composta por laços fortes, que se baseia em uma relação de intimidade e similaridade de valores e normas sociais; e uma segunda, baseada em laços fracos, desprovidos de confiança, familiaridade ou até mesmo reciprocidade. Tal rede de laços fracos tende a possuir menores vínculos no ambiente social, constituindo-se de experiências e vivências pouco semelhantes (HILLNER, 2016, p. 27).

Os indivíduos de uma rede de laços fracos comunicam-se sem criar proximidade, o que torna essa categoria de laços menos fluida e conectada, mas, ao mesmo tempo, possibilita um maior fluxo de informações, já que são os laços fracos que possuem uma maior eficácia em atingir outros indivíduos. A aplicação do modelo de laços fortes e fracos, em nosso objeto, surge da necessidade de diferenciarmos os tipos de relações que Hilário de Poitiers cultivou, forjou ou buscou possuir. Acreditamos que, durante o seu exílio, a aproximação com bispos orientais, que possuíam vivências culturais distintas, deve ser enxergada de forma distinta da relação que mantinha com os demais bispos gauleses.

A principal característica dos laços fracos de Hilário de Poitiers – e de outros bispos durante o exílio, como Libério de Roma – é a sua heterogeneidade intrínseca e uma comunicação entre os membros com pouca proximidade. Os laços fracos definem-se pelo fluxo de informações que surgem naquele exato momento e são, portanto, as relações mais dispersas entre os membros de uma rede e as com menor vínculo no ambiente social, já que são compostas por experiências e contextos distintos. Todavia, segundo Granovetter (1973), são os laços fracos os mais eficazes em atingir determinados indivíduos. Assim, um bispo estava mais propenso a ouvir os que provinham de um laço fraco do que os que procediam de laços fortes que, por sua vez, não são caracterizados pelo fluxo de informação, mas pela proximidade cultural, geográfica e por uma maior intimidade. O potencial dos laços fracos em situações de exílio surge justamente pela necessidade de informações de indivíduos mais distantes do seu próprio meio social e, sem esses laços, um bispo possuiria uma maior disposição ao isolamento.

Os exílios clericais – em especial, o de Hilário – eram, portanto, provedores de contextos que exigiam o estabelecimento de redes sociais baseadas no fluxo de informações entre indivíduos com pouca proximidade cultural. Os laços fortes de Hilário, localizados nas Gálias, possuíam um papel secundário dentro das decisões conciliares que o bispo participou durante o seu

exílio, como nas reuniões de Sirmio, Selêucia e Constantinopla. Nesses eventos, era imprescindível que Hilário mantivesse contato com bispos orientais que se caracterizariam pelo fluxo de informações e favores, conforme observado nos primeiros trechos de *De Synodis*. Ao direcionar a carta e as informações contidas ao episcopado e às comunidades cristãs de regiões específicas das Gálias, podemos apreender que ali continham laços fortes baseados na similaridade cultural, teológica e política, os quais Hilário atribuía um papel importante em suas obras. Roudânio de Toulouse, também exilado em Béziers, era o único bispo gaulês que Hilário citava em suas obras como seu partidário, o que nos leva a questionar o motivo pelo qual o bispo de Poitiers não mencionou bispos específicos das regiões em que afirmava possuir relacionamentos.

Já a relação de Hilário com bispos arianos e de outras correntes não-nicenas – mediante uma possível tentativa de comunicação, convencimento ou captação – pouco se assemelha a um modelo de laços fortes, baseados em uma relação de similaridade de crenças. Sendo assim, a disseminação de informações, tão rica ao mantimento de laços fracos, pode ser considerada como uma característica intrínseca aos conflitos religiosos. Em muitos casos, o controle de informações relaciona-se também aos exílios clericais, pois estes exigiam a necessidade de encontrar fontes alternativas e informais de apoio, caso os bispos desejassem manterem-se ativos (HILLNER, 2016, p. 27; KADUSHIN, 2012, p. 19).

Em *De Synodis*, Hilário direciona a sua fala não apenas aos membros episcopais das regiões gaulesas citadas nas cartas, mas também aos bispos não-nicenos orientais, ou seja, àqueles que buscava convencer a integrarem uma oposição aos bispos homoianos, em especial, Valente e Ursácio. Nas palavras de Hilário (*De Synodis*, 90):

Mas surgiu algum mal-entendido em relação a certas afirmações que eu creio que vocês, meus santos irmãos, Basílio de Ancira, Eleuso de Cízico e Eustátio de Sivas, omitiram mencionar que eles deveriam ofender. Se fosse correto avisá-los, era errado enterrá-los em silêncio. Mas se eles não são mencionados porque estavam errados, devemos nos assegurar que eles sejam repetidos em algum momento futuro.

No fragmento acima, Hilário declara que Basílio, Eleuso e Eustátio, bispos que outrora eram partidários dos homoianos, erraram ao permanecerem em silêncio sobre os erros de Valente e Ursácio. É possível perceber que, ao referir-se a tais bispos como “santos irmãos”, Hilário pretendia convencê-los a integrarem a rede de bispos opositores aos homoianos. Sendo assim, os laços entre tais bispos, de regiões e grupos teológicos distintos, não podem ser classificados, segundo Granovetter (1973), como fortes, na medida em que tal relação se

baseava apenas em uma troca de apoios situacionais. Se, em um momento futuro, Valente, Ursácio e os outros bispos homoianos fossem condenados por suas ações, essa relação política entre Hilário e outros bispos orientais poderia ser enfraquecida. Nesse sentido, mapeamos as tentativas de Hilário em acrescentar novos bispos à sua rede social em *De Synodis*, como pode ser visto na figura abaixo.

Figura 6 – As tentativas de formação de rede de Hilário com os bispos homoiousianos



Fonte: Elaboração da autora, a partir *De Synodis* (90).

Se analisada pela ótica da expansão de redes sociais, podemos argumentar que Hilário, diante de um imperador intransigente em relação ao credo niceno, buscou arregimentar novos bispos de correntes teológicas distintas, a fim de compor uma rede que, a partir dessa prerrogativa, não poderia ser reconhecida como nicena, mas como um grupo de oposição imperial.

É necessário, entretanto, ter em mente que indivíduos como Hilário não tiveram conhecimento de sua rede global da forma como podemos reconstruí-la e mapeá-la atualmente, o que torna difícil justificar como seu comportamento foi alterado após o contato com outras redes de bispos fora das Gálias, durante o seu exílio. O trabalho de mapeamento das relações sociais dentro de fontes como as de Hilário deve assumir apenas o fluxo de informações e influências, visto que qualquer indivíduo inserido no contexto dos conflitos religiosos possuía certas relações sociais dentro do episcopado, mesmo que mínimas. Essa pressuposição, contudo, não deve partir apenas pelo fluxo direto de informações que são citadas nos documentos, como é o caso das diversas cartas enviadas e recebidas por Libério de Roma, mas também da própria concepção de sociedade – e, em nossa análise, de

episcopado – como um conjunto de associações e interações entre indivíduos portadores de finalidades que, ao estarem inseridos em qualquer tipo de meio e sob quaisquer fatores de associação, estão sujeitos ao impulso de sociabilidade (SIMMEL, 2006, p. 45).

As hipóteses que são construídas por meio dos mapeamentos das redes sociais de Hilário devem levar em conta também que a própria citação a um determinado bispo diz menos sobre a relação direta entre eles do que efetivamente sobre as relações que estes usavam para justificar uma posição de autoridade. Libério de Roma, por exemplo, buscou coligar a sua imagem à de seu predecessor, Júlio de Roma, que possuía forte apoio do episcopado ocidental. O nosso foco, aqui, não é se Libério realmente manteve contato direto com Júlio antes de assumir seu cargo, mas, sim, como ele utilizou uma figura de maior influência e coligou-se a Júlio com o intuito de criar uma continuidade entre os dois bispados.

O contato que Hilário buscou manter com os bispos das Gálias, como é demonstrado no *De Synodis*, era necessário para a manutenção de sua influência sobre o episcopado daquela região. Todavia, durante o seu exílio, esse não era o seu principal objetivo, já que o próprio bispo afirmou que havia deixado de enviar cartas por um longo período. Em *De Synodis* (1-2), Hilário explica os motivos de seu silêncio durante os seus primeiros anos de exílio:

Eu havia determinado, irmãos queridos, que não lhes enviaria nenhuma carta sobre os assuntos da Igreja em consequência do seu prolongado silêncio. Pois quando escrevi de várias cidades do mundo romano, com frequência, vocês informaram sobre a fé e os esforços de nossos irmãos religiosos, os bispos do Oriente e como o Maligno que se beneficiava das discórdias dos tempos com lábios e língua envenenados sibilou sua doutrina mortal, tive medo.

Ao utilizar o pronome “seu” para referir-se ao prolongado silêncio e à ausência de troca de cartas, durante os três primeiros anos de seu exílio, podemos entender que este fato ocorreu por iniciativa dos próprios bispos das Gálias e da Bretanha. O trecho final, no qual o bispo afirma ter tido medo em relação a tal silêncio, é uma demonstração de que as suas redes nicenas, em tais regiões, estavam ameaçadas, sobretudo, pela expansão das redes arianas. A esse respeito, Hilário (*De Synodis*, 1, 2) acrescenta:

Temia que, enquanto tantos bispos estavam envolvidos no perigo grave de um pecado desastroso ou erro desastroso, vocês estavam mantendo sua paz porque uma consciência contaminada e manchada de pecado os levou ao desespero. Ignorância que eu não poderia atribuir a vocês; vocês sempre foram avisados. Eu julguei, portanto, que eu também deveria conservar o silêncio entre vocês, lembrando com cuidado a palavra do Senhor, que aqueles que, após uma primeira e segunda súplica, e apesar do testemunho da Igreja, se negligenciassem a ouvir, deveriam ser para nós como pagãos homens e publicanos.

Apesar das numerosas afirmações de que mantinha comunhão com todos os bispos das Gálias, como pode ser observado em *Ad Constantium Imperatorem* (2), a abertura de *De Synodis* demonstra um bispo que parecia encontrar obstáculos em seus esforços de manter as redes nicenas em tais regiões. A afirmação final “aqueles que, após uma primeira e segunda súplica, e apesar do testemunho da Igreja, se negligenciassem a ouvir, deveriam ser para nós como pagãos e publicanos”, indica o estremecimento nas relações dentro de tais redes e uma impossibilidade de conversão de bispos específicos e negligentes aos testemunhos da Igreja, ou, neste caso, do próprio Hilário. No excerto seguinte, o bispo explica o rompimento de seu silêncio como uma necessidade de comunicar aos bispos das Gálias:

Senti que agora era obrigatório para mim como um dever religioso escrever-lhe palavras sólidas e fiéis como meus colegas bispos, que se comunicam comigo em Cristo. Eu, que com medo do que poderia ter sido, em um momento só se alegraria com minha própria consciência de que eu estava livre de todos esses erros, agora queria expressar prazer com a pureza de nossa fé comum.

Após três anos exilado, o rompimento do silêncio era, para Hilário, “um dever religioso”, o que nos permite interrogar: o que havia mudado em relação aos bispos gauleses para que a relação fosse retornada? Tais questionamentos surgidos na análise da carta nos levam a questionar as próprias declarações de Hilário, em que afirmava que suas redes nicenas eram laços fortes e estabelecidos nas Gálias, bem como argumentar que o *De Synodis* foi uma forma de reestabelecer uma relação que, diante da expansão do arianismo no Ocidente, havia sido enfraquecida.

Ao referir-se aos gauleses como “irmãos queridos” (*De Synodis*, 1) e “amados irmãos” (*De Synodis*, 92), Hilário buscou garantir que sua imagem fosse preservada nas Gálias como um bispo que, ainda em exílio, zelava pelo episcopado, como o próprio trecho final do *De Synodis* demonstra: “Eu não sei, agora que eu exporei assim a fé, se seria mais doce voltar a vocês novamente no Senhor Jesus Cristo ou estar cheio de paz para morrer”. No entanto, tal excerto pode gerar certa confusão, uma vez que numa análise não-contextualizada poderia se defender um temor em relação ao seu retorno às Gálias, mas, em nossa análise, compreendemos que o bispo pretendia afirmar que, com o envio da carta aos bispos de sua região, havia cumprido um dever religioso e, por isso, estava em paz.

A forma com que Hilário se referia aos bispos gauleses deve ser conjecturada para além dessas questões. No início da carta, Hilário fala sobre a preocupação de que Saturnino de

Arles pudesse ter arregimentado mais bispos para garantir que seus interesses fossem acatados nos concílios daquela região, como pode ser demonstrado no início de *De Synodis* (2):

Mas quando recebi as cartas que suas fés abençoadas inspiraram e entendi que a lenta chegada das cartas e sua escassez deveu-se ao afastamento e ao segredo do meu lugar de exílio, alegrei-me com o Senhor que vocês continuaram puros e imaculados pelo contágio de qualquer heresia execrável, e que vocês estavam unidos comigo na fé e no espírito, e assim participaram desse exílio em que Saturnino, temendo a sua própria consciência, me empurrou depois de seduzir o Imperador, e depois disso vocês o privaram de comunhão há três anos.

Não acreditamos que as cartas dos bispos gauleses não eram recebidas devido a um segredo do lugar de exílio de Hilário, ponderamos que tal afirmação era, na verdade, uma forma deste preservar uma posição privilegiada no conflito, atribuindo a si mesmo uma importância que não pode ser comprovada em vista do próprio silêncio de suas redes durante os primeiros anos de seu banimento. Além disso, a afirmação de que os bispos gauleses continuavam “puros e imaculados pelo contágio de qualquer heresia execrável” contradiz a sua postura receosa em relação às suas redes, visto que os primeiros trechos demonstram uma tentativa de reestabelecer um contato previamente enfraquecido.

Segundo Hilário, Saturnino de Arles havia sido banido da comunhão com os bispos gauleses “há três anos”. Como o *De Synodis* é datado como escrito em 359, supõe-se que, pouco tempo após o Concílio de Béziers (que exilou Hilário e Roudânio de Toulouse), os bispos gauleses anatematizaram Saturnino. Ainda, ao afirmar que “Saturnino, temendo a sua própria consciência, me empurrou depois de seduzir o Imperador”, é plausível assumir que Hilário alegou que os decretos de exílio no Ocidente – e, principalmente, nas Gálias – partiram de iniciativas de Saturnino de Arles e de seus partidários que, diante de influência na corte imperial, convenceram Constâncio a tomar tal decisão, o que seria um posicionamento ingênuo diante da disparidade de poder entre o imperador e seus bispos da corte. Ao atribuir ao imperador um comportamento passivo diante de bispos hereges, que utilizavam sua influência dentro da corte para alcançarem suas pretensões, Hilário oferecia ao imperador a possibilidade de intercambiar seus bispos da corte e, por conseguinte, dar ao bispo de Poitiers uma oportunidade de fala. Esse posicionamento de Hilário diante do poder imperial é diferente de todas as suas fontes, visto que a sua última obra, *Contra Constantium Imperatorem*, se afasta completamente dessa visão de que o imperador foi persuadido, tendo o bispo alegado, em tal inventiva, que todas as condenações de exílio ocorreram justamente pelo caráter herético e até mesmo maligno do imperador. A mudança de comportamento de Hilário deve ser, portanto, contextualizada e distanciada de uma interpretação ingênua que ora

atribuía aos bispos uma posição de autoridade e tomada de decisões no conflito e ora representava o imperador como o líder de tais empreendimentos.

A partir do que foi exposto, podemos evidenciar que o mapeamento das fontes de Hilário demonstra como as lealdades e as inimizades influenciavam as posições doutrinárias adotadas pelos bispos envolvidos, além de iluminar a participação de bispos anteriormente considerados menos importantes na controvérsia, como os apoiadores da política de Constâncio dentro dos concílios ocidentais, como Saturnino, Valente e Ursácio, cujos papéis emergiram como elementares para o desenvolvimento da disputa dentro das fontes aqui estudadas (CLARK, 1992, p. 42).

Dentro das narrativas tradicionais do conflito niceno-ariano, como a obra *Historia Arianorum*, de Atanásio de Alexandria, e a *Historia Ecclesiastica*, de Eusébio de Cesareia, poucos bispos ocidentais, além de Hilário de Poitiers, Libério de Roma, Lúcifer de Cagliari, Eusébio de Vercelli e Dionísio de Milão, são citados como agentes ativos nos concílios. O que une tais bispos é a própria adesão ao credo niceno antes de seus exílios, que foram descritos por Hilário como iniciativas dos bispos orientais. Sendo assim, por que os bispos não-nicenos ocidentais foram excluídos dessas narrativas tradicionais?

Uma explicação reside na própria noção de que o conflito niceno-ariano teve pouca influência dentro do episcopado ocidental, desconsiderando a existência de focos de apoio ao credo defendido por Constâncio nessa porção do Império. Essa visão também reverbera a ideia de que os exílios decretados em Milão (355) – de Libério, Eusébio, Dionísio e Lúcifer – e Béziers (356) – de Hilário e Roudânio de Toulouse – foram esforços empreendidos pelo grupo ariano oriental, o que, diante da própria concepção de um concílio regional, torna-se incoerente. Deste modo, as fontes de Hilário acrescentam novos personagens às narrativas do conflito niceno-ariano no Ocidente, o que contribui para a própria compreensão de como Constâncio criou redes na porção ocidental após a morte de Constante, tendo tais bispos – Saturnino, Valente e Ursácio – atuado como agentes ativos da corte imperial.¹⁰⁹

Por meio de tabelas, é possível identificar o papel essencial que os bispos Saturnino, Valente e Ursácio desempenham na narrativa que Hilário constrói do conflito no Ocidente. Há, no entanto, uma distinção entre o gaulês Saturnino e os ilírios Valente e Ursácio dentro da

¹⁰⁹ A respeito de tais bispos, ver Anexos 1 e 2, na qual elencamos as citações que Hilário e os demais bispos nicenos fizeram a respeito de Saturnino de Arles, Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno, de modo a demonstrarmos que estes indivíduos possuíam um papel fundamental nas narrativas nicenas ocidentais.

narrativa. Hilário afirma que Saturnino de Arles representava uma ameaça ao nicenismo nas Gálias, tendo suas ações, muitas vezes, sido limitadas a um âmbito local, o que também pode ser comprovado pela própria ausência do nome de Saturnino de Arles nas diversas cartas anexadas por Hilário em *Adversus Valentem et Ursacium*. O papel dos bispos Valente e Ursácio no conflito, no entanto, pode ser enxergado como central nas obras de Hilário, posto que a atuação destes, aos olhos dos nicenos, não se restringia ao Ocidente.

3.2 Entre representação, identidade e estigmatização nas redes sociais de Hilário

O exílio pode ser um importante aspecto da compreensão de como as redes sociais eram cultivadas e expandidas no episcopado, durante situações de conflito, como a que envolveu o arianismo. As redes sociais, permeadas por discursos de defesa e estigmatização, estabeleciam-se mediante identidades distintas e, a partir disso, os grupos coligavam-se. As obras de Hilário demonstram um esforço por parte dos nicenos em criar uma autorepresentação como o grupo detentor de uma suposta ortodoxia. Em *Adversus Valentem et Ursacium* e em *De Synodis*, há uma narrativa do conflito entre arianos e nicenos que Hilário construiu para que esta permanecesse na memória cristã, o que pode ser comprovado até mesmo pela anexação do credo niceno, traduzido em *Adversus Valentem et Ursacium*. Elaborar o *De Synodis* foi também um modo de Hilário representar as questões teológicas que encontrou no Oriente, de forma a criar essa narrativa de um conflito oriental pelos olhos de um bispo ocidental das Gálias.

É possível observar que esta construção de identidades é relacionada à forma com que os bispos viam seus oponentes. Em *Adversus Valentem et Ursacium*, as cartas dos bispos nicenos comprovam isso, de modo que estes referiam-se aos bispos arianos e semi-arianos por meio de termos totalmente opostos aos que estes atribuíram-se. Sendo assim, esta seção discutirá a construção da identidade nicena à luz da perspectiva das redes e com base em *Adversus Valentem et Ursacium* e em *De Synodis*.

Conforme afirma Sandwell (2007, p. 3), as identidades religiosas não possuem uma existência objetiva que surgiu a partir de um conjunto de características e traços religiosos comuns, mas são, antes disso, resultado de fronteiras construídas por indivíduos que, diante de motivos específicos, optaram por se identificarem com uns e diferenciarem-se de outros. Deste modo,

as interações político-religiosas observadas nas redes sociais de Hilário e dos bispos nicenos possibilitam a compreensão dos processos complexos pelos quais as identidades e as fronteiras entre grupos distintos foram construídas, não tendo estas surgido automaticamente.

A análise de cartas e inventivas, escritas durante conflitos religiosos, sob a ótica das identidades, dentro das redes sociais, é, portanto, uma forma de compreender as próprias interações político-religiosas entre os grupos envolvidos. Tais identidades eram produtos da própria relação de rivalidade entre bispos de facções distintas que criavam representações a partir da diferenciação de práticas e discursos de seus oponentes. Entretanto, nem todos os bispos citados por Hilário, em suas obras, encaixariam nas definições de nicenos ortodoxos ou arianos hereges. No *De Synodis* (8), essas representações binárias passam a adquirir nuances e Hilário tenta alegar que há uma intersecção entre as correntes teológicas. A partir daí, o bispo de Poitiers busca um consenso entre alguns grupos:

Quando eu soube que sínodos iriam se encontrar em Ancira e Rimini, e que um ou dois bispos de cada província gaulesa se reuniriam lá, pensei que era especialmente necessário que eu, confinado no Oriente, deveria explicar e trazer ao conhecimento de vocês os fundamentos mútuos que existem entre nós e os bispos orientais, embora alguns de vocês os conheçam.

Hilário também se posiciona, no *De Synodis* (5), como mediador do episcopado gaulês num esforço em conciliar tais correntes durante os concílios, como é possível perceber abaixo:

Embora, em todas as vossas ações passadas e presentes, eu testemunhe a ininterrupta e independente segurança de vossas fés, vocês provaram o fervor de espírito em algumas cartas que chegaram até a mim nas quais foi expressado o desejo de que eu, impróprio como sou, deveria notificar o que os orientais já disseram em suas confissões de fé

Como pode ser observado, a sua autorepresentação como mediador da rede social nicena nas Gálias – após o seu retorno do exílio, de fato, atuou frente à influência de bispos ocidentais como Auxêncio de Milão –,¹¹⁰ foi um dos produtos de seu período no Oriente, no qual Hilário construiu sua própria narrativa sobre os acontecimentos desencadeados após Sárdica (343), Milão (355) e Béziers (356) e sobre sua posição diante das políticas de Constâncio. Essa interpretação corrobora o argumento central de nosso trabalho, no qual afirmamos que os exílios eram períodos determinantes para a construção de imagem dos bispos inseridos nessas

¹¹⁰ Auxêncio foi bispo da sé milanesa e defensor da doutrina ariana. Em 364, Hilário de Poitiers, junto a Eusébio de Vercelli, compôs o *Contra Auxentium*, inventiva na qual atacou a autoridade de Auxêncio e defendeu a sua deposição. Em tal obra, Hilário adota um posicionamento similar ao *Contra Constantium*, utilizando o mesmo modelo de discurso heresiológico para justificar a defesa da deposição do bispo milanês. Apesar das inúmeras possibilidades de análise do *Contra Auxentium*, tal obra foi escrita após o retorno de Hilário das Gálias e a morte de Constâncio e, por isso, extrapola o nosso recorte temporal.

circunstâncias, além de que o contato com correntes teológicas bastante distintas das que eram comuns ao episcopado ocidental conferiu a Hilário certa autoridade ao discutir as questões trinitárias em suas obras.

A atitude supracitada de Hilário não significava apenas uma tentativa de empoderar-se no conflito, mas também a busca por uma posição de liderança dentro das redes de bispos que, por quaisquer motivos, estavam coligados a Hilário. Reafirmamos que o estudo de redes sociais é muito efetivo dentro de nosso objeto de estudo, justamente porque não exclui as inúmeras possibilidades de relações que Hilário criou antes, durante e após o seu exílio. Tais relações, baseadas em interesses políticos, proximidades sócio-geográficas ou até mesmo pelas próprias similaridades teológicas são imprescindíveis para que a construção do mundo social do bispo de Poitiers seja analisado sem o risco de chegar a conclusões heroicizadas ou à uma representação deste como um indivíduo que atuou sem qualquer auxílio.

No que concerne às identidades representadas nas obras de Hilário, abordaremos, primeiramente, os mapeamentos individuais dos termos relacionados aos nicenos e aos arianos nas fontes para, após a demonstração dos dados coletados, inferirmos a respeito dos padrões de comportamento de Hilário e dos bispos nicenos na construção da representação dos arianos como hereges, bem como sobre a mudança de comportamento de Hilário após o contato com arianos durante o seu exílio, o que, de certa forma, alterou o tom de suas obras.

Ao compreender as representações como processos culturais que estabelecem identidades individuais e coletivas, podemos concluir que tais processos estão associados às práticas de determinados indivíduos ou grupos. Logo, a construção da identidade se vincula a questões sociais e práticas culturais de tal forma que, se um grupo é simbolicamente marcado como inimigo, isso terá efeitos reais, caso tais identidades sejam aceitas por um número maior de indivíduos, o que expandirá a rede à identidade estigmatizada. Tais consequências podem, de diversas formas, demonstrar como as representações ultrapassam sistemas simbólicos, visto que o social e o simbólico referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e manutenção das identidades. Segundo Silva (2000, p. 14), “a marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são “vivas” nas relações”.

As identidades arianas construídas pelos nicenos, portanto, apresentavam consequências materiais dentro dos conflitos, seja pela exclusão de um determinado grupo de bispos das esferas de influência dos concílios, pelo rompimento da comunhão com estes ou até mesmo pelo exílio por pressões de indivíduos coligados. Todavia, tais identidades não significavam que bispos de correntes teológicas distintas não poderiam coligar-se diante de motivações políticas, como é o caso de Hilário de Poitiers e Basílio de Ancira. Argumentamos que as representações observadas entre arianos e nicenos não explicam a totalidade do conflito, na medida em que as redes nicenas buscavam apoio de outras redes ao se virem como minoria nas decisões conciliares apoiadas pelo imperador Constâncio. Por mais que as identidades adquiram novas nuances, a partir de um contexto desfavorável ao grupo que detém o lugar de fala, o discurso de heretização proferido pelos nicenos não era substituído por um discurso menos estigmatizante, mas direcionado, a partir disso, a um grupo específico: os bispos da corte de Constâncio.

Ao tratar da identidade, é possível ainda observar que as atribuições estigmatizadoras a bispos arianos tinham um peso maior do que a desqualificação a bispos orientais, o que comprova a afirmação de Silva (2000, p. 11), o qual argumenta que algumas diferenças são vistas como mais importantes do que outras dentro desse processo. A estigmatização aos bispos arianos, mesmo que binária e reclusa apenas aos bispos orientais, na maioria dos trechos das fontes, assume, em alguns momentos, uma fluidez bastante particular nas obras exílicas de Hilário a partir de declarações como as citadas acima. Nos livros I e II de *Adversus Valentem et Ursacium*, Hilário não assume uma posição laxista em relação aos bispos arianos, mas atribui estigmatizações apenas a partir das classificações “oriental” e “ariano”, como é possível perceber na tabela abaixo:

Tabela 1 – Classificações terminológicas de Hilário sobre arianos e nicenos

Referência	Título das cartas	Termos utilizados para falar dos arianos	Termos utilizados para falar dos nicenos
1, 02^a	Concílio de Sárdica (bispos orientais)	Muito queridos irmãos; Homens inocentes; Bispos bem-vindos; Ovelhas de cristo; Sacerdotes de Deus; Fraternos; Homens idosos; Ingênuos e inocentes.	Hereges; Falsos profetas; Tiranos; Acusadores; Profanadores dos sacramentos sagrados; Grandes lobos; Sem culpas; Pecadores; Violadores das leis celestiais; Almas viciosas e abandonadas; Pessoas culpadas de assassinato; Pessoas culpadas de homicídio culposo; Pessoas culpadas de roubo e saque; Culpados de todos os sacrilégios e crimes indescritíveis; Vilões; Pessoas más; Canalhas.
1,03	Concílio de Sárdica (bispos ocidentais)	Hereges; Caluniadores; Ariomaníacos; Mentirosos; Lobos.	Muito queridos irmãos; Homens inocentes; Sem culpas; Inocentes.

Fonte: Elaboração da autora.

As atribuições que os grupos conferiam aos seus oponentes é, conforme a tabela anterior, bastante similar, mas com particularidades e possibilidades de classificação, visto que haviam acusações de caráter jurídico, como pode ser visto nas acusações que os arianos faziam dos nicenos, ao classificá-los como “pessoas culpadas de assassinato” e “pessoas culpadas de homicídio culposo” (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, 2), além de acusações de caráter doutrinário, como na utilização do termo “ariomaníacos” e “hereges”, pelos nicenos (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, 3).

Ao mesmo tempo em que os arianos descreviam seus partidários como “homens inocentes”, os nicenos referiam-se de maneira similar aos bispos que adotavam o mesmo posicionamento. As atribuições estigmatizadoras funcionavam da mesma forma, uma vez que posicionar um bispo oponente na classificação de herege era uma estratégia adotada por ambos os lados.

A tabela acima evidencia, ainda, a necessidade de tratar os conflitos teológicos do século IV por meio do conceito de representação, tal como exposto por Roger Chartier (1990, p. 17), na medida em que, ao compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe suas concepções de mundo social como ferramentas de afirmação de espaços de poder, é possível analisar o conflito niceno-ariano, por meio das obras de Hilário, como uma luta entre grupos que buscavam legitimar suas concepções de mundo – nesse caso, suas ideologias políticas e doutrinárias –, a partir da expansão de redes sociais e do apoio imperial. O primeiro livro de *Adversus Valentem et Ursacium*, que contém as cartas de ambos os lados do Concílio de Sárdica (343), comprova a similaridade da linguagem adotada por estes ao tratarem de seus oponentes. Os bispos arianos, referindo-se aos nicenos, afirmaram:

Teria sido bom para todos os responsáveis pela sagrada Igreja se lembrarem das palavras do Senhor Cristo: "Cuidado com os falsos profetas, que se aproximam de você em roupas de ovelha, mas são lobos furiosos dentro; você deve conhecê-los por seus frutos". Eles devem evitar tais pessoas e abominá-los, não devem entrar em comunhão com eles, devem reconhecê-los por suas ações e condená-los de antemão com base em seus escritos sacrílegos (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, 2).

Da mesma forma, os bispos nicenos descreveram os arianos:

Deixe-os, então, tornarem-se anátemas para nós, na medida em que eles ousaram adular a palavra da verdade cuja ordenança apostólica é “se alguém pregar a você coisas diferentes do que você antes ouviu, que seja anátema. Nós ordenamos que ninguém se comunique com eles, pois não há acordo entre a luz e a escuridão” (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, 3).

Conforme observamos, em suas primeiras obras, Hilário apresenta um comportamento intransigente diante de qualquer grupo que negasse a consubstancialidade entre Pai e Filho ou que, de alguma forma, fosse próximo de seus oponentes políticos Saturnino, Valente e Ursácio. Ao afirmar que “não há acordo entre a luz e a escuridão” (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, 3), Hilário deixava claro que haviam bispos que não eram passíveis de conversão e, portanto, de serem captados para a rede social nicena. É durante o seu exílio que Hilário adota um posicionamento laxista diante de tais representações, que passam a ser bastante fluidas e conciliadoras, tendo o bispo adotado um discurso de estigmatização apenas a um grupo específico de bispos – os homoianos partidários de Valente, Ursácio e Saturnino.

3.3 Basílio de Ancira e a importância do exílio na construção da rede social nicena

A historiografia que se debruçou sobre as questões do exílio de Hilário não considerou as possíveis influências que bispos orientais tiveram na mudança de pensamento do bispo. Os poucos trabalhos que abordaram historicamente as circunstâncias de seu exílio, como Barnes (1992), Brennecke (1983) e Burns (1994), avaliaram o contexto apenas seguindo a premissa de que o bispo entrou em contato com as correntes teológicas orientais e, após isso, buscou informar o episcopado gaulês das tendências daquela região. Mark Weedman (2007a), em *Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy*, propõe um novo modelo de análise do exílio de Hilário, a partir de seu contato com Basílio, bispo oriental de Ancira. Conforme afirmamos, no final do segundo capítulo, o relacionamento entre Hilário e Basílio cria inúmeros problemas historiográficos ao desafiar os mapeamentos tradicionais dos alinhamentos políticos e teológicos no conflito niceno-ariano.

Ao ser reconhecido, junto a George de Laodiceia, como líder da facção semi-ariana, Basílio passou a exercer forte influência na corte imperial, tendo Constâncio o consultado em diversas questões eclesiásticas. Basílio desempenhou um papel de destaque nas questões eclesiásticas orientais na primeira metade da década de 350. Em 351, interrogou o Fotino de Sirmio, a fim de reunir evidências para a condenação deste no Concílio de Sirmio, que ocorreu logo a seguir. O bispo de Sirmio, conhecido como pupilo de Marcelo de Ancira, havia iniciado uma discussão doutrinária similar ao sabelianismo. Pouco tempo depois, Basílio de Ancira uniu-se a Eustácio de Sebaste para discutir a corrente anomeana e promover acusações

contra um dos principais defensores desta, Aécio de Antioquia (BARNES, 1996, p. 551; WACE, 2000, p. 195).

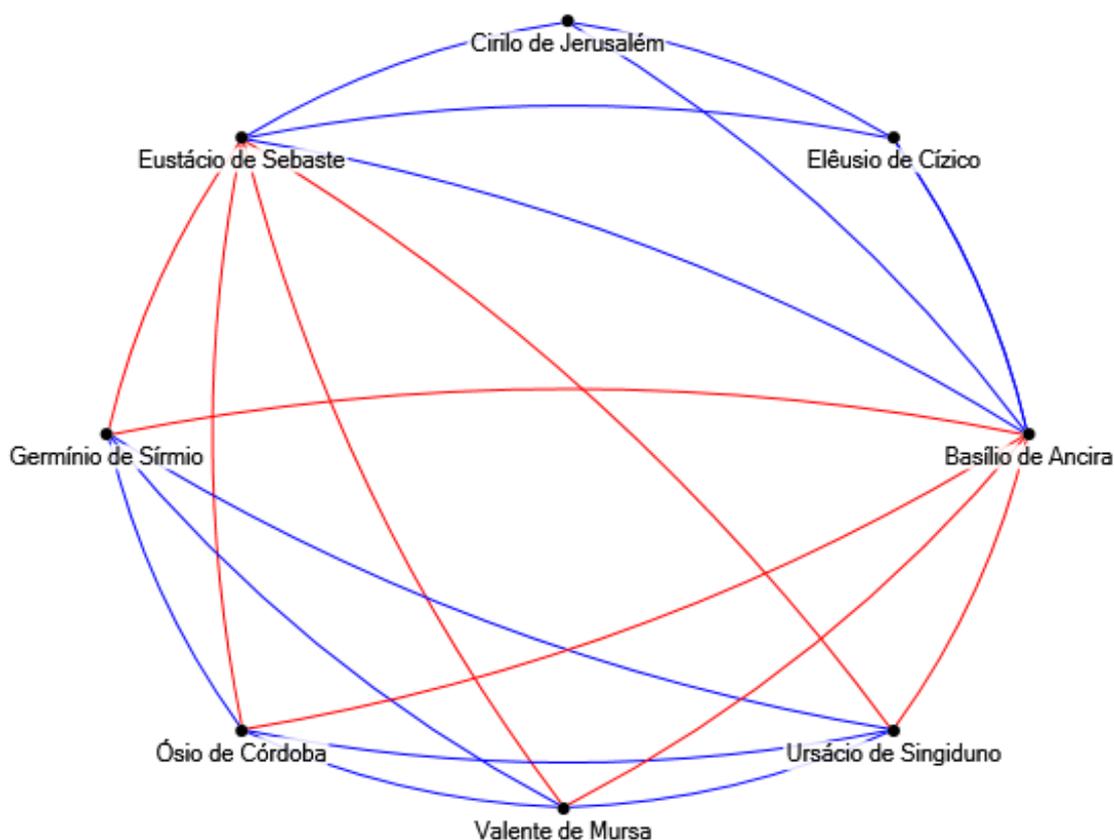
Afirmamos anteriormente que a narrativa da controvérsia é construída de inúmeras formas, de acordo com as intenções dos autores. Filostórgio (*Historia Ecclesiastica* III, 16), por exemplo, afirmou que Basílio e Eustácio foram vencidos por Aécio de Antioquia nas discussões doutrinárias, ao mesmo tempo em que Gregório de Nissa atribui-lhes uma suposta vitória na disputa. Até 358, a influência de Basílio cresceu e, em uma reunião de diversos bispos em Ancira, Basílio recebeu uma carta de George de Laodiceia, afirmando que o anomeanismo estava se expandindo pelas sés orientais e pedindo que Basílio organizasse uma condenação sinodal de Aécio e Eunômio de Cízico (WACE, 2000, p. 195).

Constâncio, com o intuito de levar à frente a condenação de bispos anomeanos, convocou Basílio, Eustácio e Eleusio para delegarem juntamente com outros bispos no Concílio de Ancira. Aproveitando-se da proximidade e influência sobre o imperador, Basílio conseguiu a autorização para convocar um concílio geral que definiria as questões doutrinárias que há muito dividiam a igreja oriental. Deste modo, dois concílios seriam convocados: um no Ocidente, na região de Rimini, e outro no Oriente, em Selêucia.

Em setembro de 359, os bispos orientais reuniram-se, e Basílio percebeu que sua influência sobre Constâncio havia sido desestabilizada pelo grupo de acacianos e anomeanos que buscavam solidificar seu controle na corte imperial. Ao questionar, durante o concílio, o imperador sobre este favorecer indevidamente o grupo dos anomeanos, Constâncio acusou Basílio de ser o culpado pelas dissensões que estavam desestabilizando a Igreja (Teodoreto de Ciro, *Historia Ecclesiastica*, II, 27). Não demorou muito para que o bispo de Ancira fosse exilado, junto a Eustácio, Cirilo de Jerusalém, Macedônio de Constantinopla, Elêusio de Cízico, Dracônio de Pérgamo e Eortásio de Sardes (WACE, 2000, p. 196).

A recusa de Basílio em manter a comunhão com os bispos homoianos da rede de Constâncio levou a um redimensionamento das redes sociais do conflito, visto que o bispo de Ancira foi desintegrado do grupo de homoianos e, com isso, precisava encontrar apoio em outras redes sociais para garantir sua influência e, possivelmente, a anulação de sua condenação. Além disso, como é possível observar no mapeamento abaixo, o bispo Ósio de Córdoba, que outrora liderou o grupo de bispos arianos, subscreveu o credo defendido pelo imperador e, a partir disso, passou a integrar a rede de homoianos.

Figura 7 – A rede de Basílio de Ancira após romper com os bispos homoianos



Fonte: Elaboração da autora, a partir de *Adversus Valentem et Ursacium* (III, 6-8) e *Contra Constantium Imperatorem* (26).

Como a maioria dos bispos reunidos discordavam entre si no que concerne às questões doutrinárias, eles não criticaram pontos específicos do pensamento de tais bispos, de modo a justificar seus exílios, mas apresentavam acusações gerais contra todos eles e dirigiam algumas acusações individuais que se referiam a outras questões. Contra Basílio, o concílio alegou que ele havia incentivado o episcopado de Sirmio a se rebelar contra o bispo Germínio, apesar de publicamente manter comunhão com este. Além disso, Basílio foi acusado de caluniar Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno, bispos que faziam parte do grupo de semi-arianos de Basílio durante muitos anos. Segundo a condenação, Basílio criou boatos sobre estes aos bispos na África e, quando confrontado, negou com um falso juramento (BARNES, 1996, p. 551).

Para nós, pouco importa se Basílio de Ancira realmente cometeu as acusações direcionadas a ele, mas, antes disso, como estas dão luz às questões de poder e influência de um bispo dentro da corte imperial. Ressaltamos que tais acusações receberam menos atenção do que merecem,

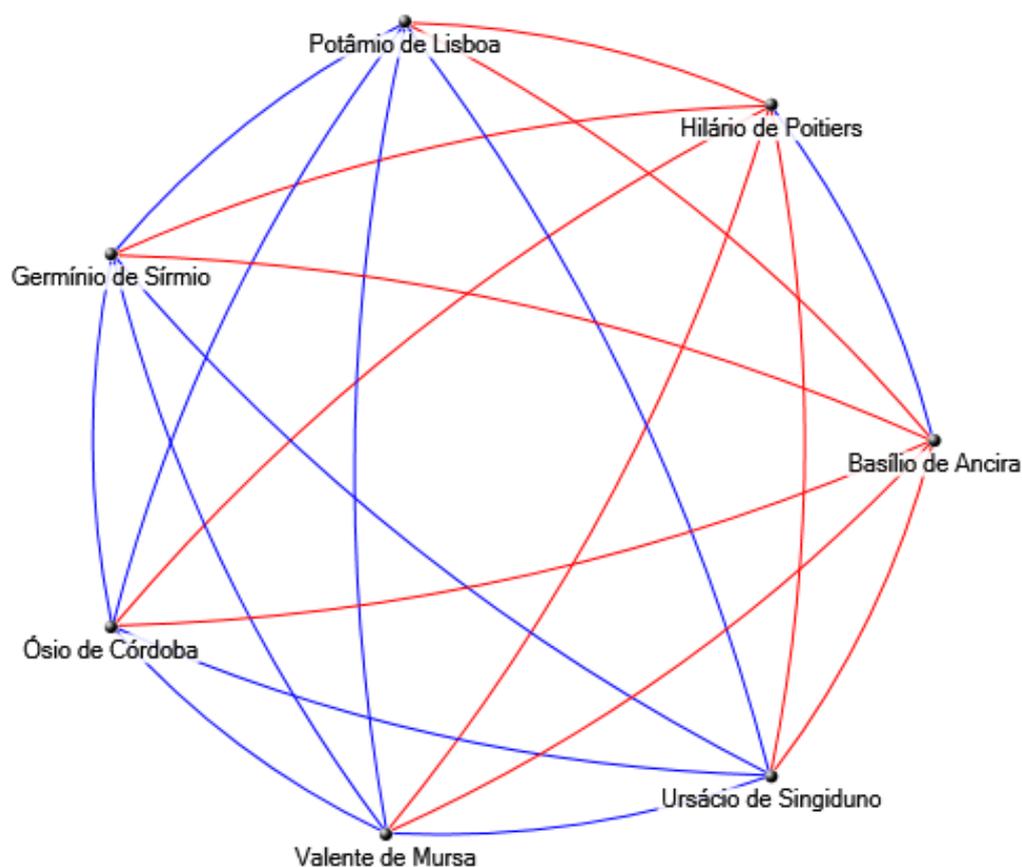
já que os historiadores patrísticos tendiam a descartar qualquer tipo de incriminação como politicamente motivadas. Das nove acusações feitas pelo concílio, uma chama atenção dentro do nosso objeto: segundo Hilário de Poitiers (*Contra Constantium Imperatorem*, 26), os bispos africanos partidários de Basílio de Ancira condenaram o credo homoiano defendido por Valente, Ursácio e, especialmente, Constâncio:

Você se diz um cristão, mas você mesmo mostra, pessoalmente, que não é e que suas ações não estão de acordo com a sua profissão de fé. Na verdade, você esmagou sob sua vontade bispos orientais, não só na sua vontade, mas também em sua violência. Você exige as assinaturas dos bispos africanos que haviam condenado a blasfêmia de Ursácio e Valente. Como eles resistiram, você os ameaçou e, finalmente, enviou pessoas para retirá-los.

Por meio do trecho acima, Hilário demonstrou apoio à Basílio de Ancira justamente porque este, após romper relações com os bispos homoianos Valente e Ursácio, passou a representar, para o bispo de Poitiers, um novo aliado que, mesmo exilado, possuía proeminência dentro do episcopado oriental. A fragmentação das redes sociais estabelecidas entre bispos homoianos, de certo, foi determinante para que, posteriormente, seus líderes Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno, fossem condenados em concílio. Percebemos, por meio da análise das redes de Basílio de Ancira que, antes de romper com homoianos e após um possível contato com Hilário de Poitiers, as facções – sejam homoianas, essencialmente arianas ou até mesmo nicenas – fragmentavam-se diante de circunstâncias que, por divergências doutrinárias, rivalidades ou interesses políticos, possibilitavam o surgimento de uma nova rede que, por sua vez, poderia ser composta pelo agrupamento de bispos isolados de suas antigas redes.

Como afirmamos na análise do mapeamento anterior, o rompimento da comunhão de Basílio de Ancira com os demais bispos homoianos levou a um redimensionamento das redes sociais que englobavam o conflito. Da mesma forma, Hilário estava ciente de que bispos exilados e/ou excomungados por suas respectivas redes eram indivíduos favoráveis a um possível convencimento. Com isso, nossas fontes permitem-nos argumentar a respeito de uma possível intersecção entre as redes de Basílio de Ancira e as de Hilário de Poitiers. O banimento de Basílio de Ancira, que havia sido empreendido por alguns dos mesmos bispos que lideraram o concílio que decretou o exílio de Hilário, foi determinante para que estes passassem a se posicionar contra uma mesma rede, conforme pode ser observado no mapeamento abaixo.

Figura 8 – As redes comuns à Basílio de Ancira e Hilário de Poitiers após a saída do bispo de Ancira do grupo homoiano



Fonte: Elaboração da autora, a partir de *Contra Constantium Imperatorem* (24-26) e *De Synodis* (90).

Hilário, que não havia sido exilado no mesmo concílio que os bispos italianos de Milão, Roma, Vercelli e Cagliari, buscou, a partir de suas obras, criar uma narrativa dos exílios de forma coletiva, de modo que as causas do exílio de tais bispos passaram a ser comuns às de Hilário. Argumentamos que essa tentativa de coligar tais exílios ocorreu por um interesse em tratar todos os casos de banimento como um empreendimento único por parte de Constâncio, o que significaria que, aos olhos imperiais, a autoridade de tais bispos e seus papéis como catalisadores das redes sociais nicenas era similar. Relacionado a isso, é necessário analisarmos o teor político de tal posicionamento de Hilário, na medida em que, ao construir uma frente unificada de bispos italianos e gauleses que, sendo vítimas de uma mesma estratégia coercitiva por parte do poder imperial, precisavam se coligar.

Por meio de uma narrativa única dos banimentos dos concílios de Milão e Béziers, em suas obras, Hilário também buscou representar o grupo de nicenos como uma rede organizada e que, posteriormente, seria reconhecida pela memória cristã como uma frente de resistência às

políticas de Constâncio e de bispos semi-arianos. É neste ponto que observamos a importância das redes sociais para o próprio fortalecimento do credo niceno: representar Hilário como um bispo que agiu sozinho frente às intervenções de Constâncio, significaria confirmar a ausência de um foco coletivo de bispos que discordavam das políticas imperiais, relegando à Hilário um papel individual e não o de um mediador e catalisador de nicenos exilados pelo imperador. Ao tratarmos a questão da liderança dentro das redes, pretendemos, portanto, nos afastar de qualquer concepção heroicizada da atuação do bispo de Poitiers, tão reproduzida pela historiografia tradicional.¹¹¹

A manutenção da liderança necessita da legitimação de um próprio grupo, de modo que qualquer análise sobre o papel de um determinado bispo proeminente em conflitos teológicos do século IV deve partir de um foco na legitimação, ou não, de outros bispos diante do posicionamento de um aspirante à líder e mediador. É nisso que os esforços de Hilário se concentram: na tentativa de ser legitimado pelos demais bispos nicenos diante da construção de uma narrativa que situava tais bispos como mártires e resistentes.

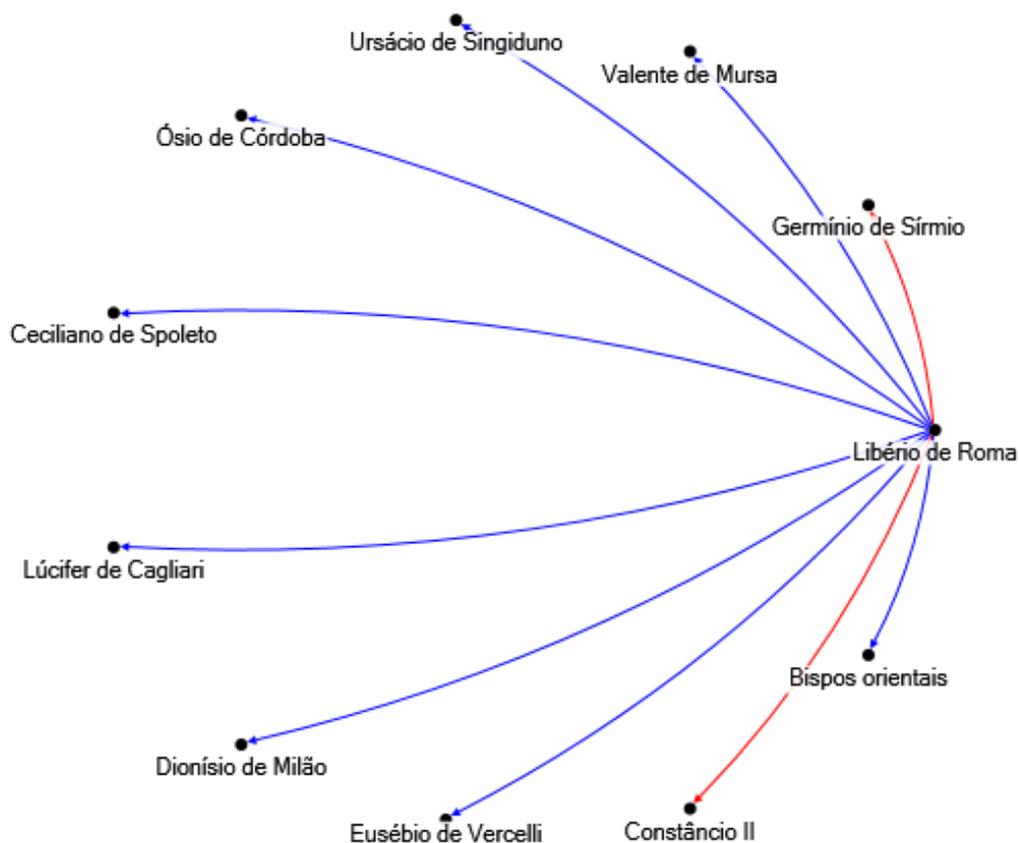
Além de Basílio de Ancira, Hilário destaca alguns bispos que tiveram suas trajetórias ligadas a dele ou de suas redes sociais no Ocidente, seja pelo mantimento da comunhão, troca de favores ou até mesmo na mudança de posicionamento durante o exílio, o que implicava, por sua vez, um redimensionamento das redes sociais dos grupos envolvidos. O caso de Libério de Roma, bispo exilado em 355 que, durante o seu exílio, renunciou ao credo niceno e subscreveu a fórmula de fé homoiana, tem suas raízes ligadas ao próprio imperador. Para Hilário, este último havia aderido ao homoianismo pela pressão exercida por Constâncio e seus partidários, o que eliminava, aos seus olhos, a culpa do bispo de Roma. Hilário (*Contra Constantium Imperatorem*, 11), em sua carta à Constâncio, afirmou ainda que o imperador “levou sua guerra até Roma e arruinou o bispo”. Sendo assim, mesmo que Libério de Roma tivesse assinado o credo de seus inimigos políticos Valente, Ursácio e Saturnino, o tratamento dado ao seu caso seria distinto.

Hilário dedica todo o segundo livro de *Adversus Valentem et Ursacium* para, por meio da exposição de cartas trocadas por Libério de Roma e outros bispos nicenos – inclusive os que foram exilados juntos a ele, como Dionísio de Milão, Eusébio de Vercelli e LúCIFER de Cagliari – expor a mudança de comportamento e as trocas de lealdades religiosas do bispo

¹¹¹ Para mais informações, consultar Jullian (1920).

romano antes e durante de seu exílio. Argumentamos que o caso de Libério de Roma é uma clara demonstração de que a posição de um bispo durante um conflito alterava diante do contato com um novo contexto sociocultural, novas correntes teológicas e indivíduos que poderiam ser incorporados ou não à sua rede de apoio.

Figura 9 – As redes de Libério de Roma antes de subscrever o credo homoiano



Fonte: Elaboração da autora, a partir de *Adversus Valentem et Ursacium* (II).

O mapeamento acima evidencia os esforços empreendidos por Libério para manter suas redes sociais nicenas, mesmo após a sua subscrição do credo homoiano. Por outro lado, nas cartas enviadas aos bispos homoianos Valente e Ursácio, Libério assegurava o seu distanciamento do bispo de Alexandria que, por sua vez, era reconhecido pelos arianos e semi-arianos como o ponto focal da rede nicena. Deste modo, Libério assumiu uma postura laxista em relação às redes envolvidas no conflito. Logo, não é possível afirmar que, mesmo com a subscrição ao homoianismo, este passou a integrar tal rede em sua totalidade. Essa análise também nos impossibilita de argumentar que tal subscrição significou o abandono das redes nicenas. Compreendemos, portanto, as tentativas em manter suas relações com os bispos italianos e

ocidentais das demais regiões como uma forma de assegurar a sua posição privilegiada como representante da sé romana, mesmo em exílio (*Adversus Valentem et Ursacium*, II, 5-7).

A primeira carta que Hilário apresenta de Libério foi escrita alguns anos antes de seu exílio, na qual o bispo buscou estabelecer contato com a rede de bispos orientais reunidos em um sínodo em Antioquia (352), que havia sido convocado para condenar Atanásio de Alexandria e nomear George da Capadócia para comandar o bispado de Alexandria. Libério afirmou ter recebido uma correspondência endereçada a Júlio, predecessor de Libério, que havia falecido no mesmo ano, como se segue: “Ansioso pela paz e unanimidade das igrejas depois de ter recebido a carta de Suas Caridades sobre Atanásio e o resto dirigido ao bispo Júlio de memória abençoada” (*Adversus Valentem et Ursacium*, II, 1, 1). O bispo prossegue articulando sobre a tentativa em comunicar-se com Atanásio:

Segui as tradições do meu antecessor e enviei Lúcio, Paulo e Heliano, presbíteros de Roma, junto à minha equipe, ao referido Atanásio em Alexandria, pedindo que ele venha a Roma para que o assunto que surja da disciplina eclesiástica em relação a ele possa ser decidido em sua presença. Eu enviei a Atanásio uma carta, por meio dos presbíteros acima mencionados, no qual se afirmava que, se ele não fosse, deveria saber que ele era um estranho à comunhão com a igreja de Roma. Os presbíteros voltaram com a mensagem de que ele se recusou a vir. Consequentemente, eu segui a carta de sua Caridade, que você nos enviou sobre a reputação do referido Atanásio, e você deve saber por esta carta que enviei para o seu eu unido, que estou em paz com todos vocês e com todos os bispos da Igreja Católica, mas que o referido Atanásio está distanciado da minha comunhão e da igreja de Roma e da associação nas cartas da Igreja.

A partir do trecho final da carta de Libério, é possível vislumbrarmos uma tentativa de se distanciar da imagem de Atanásio de Alexandria, visto que, diante de sua impopularidade dentro do episcopado oriental, a coligação de um bispo ocidental a Atanásio impossibilitaria uma expansão de redes sociais ao Oriente. Ao afirmar sua comunhão com todos os bispos da igreja, Libério exclui o bispo de Alexandria de sua rede e, consequentemente, distancia a sé romana de qualquer contato com Atanásio. Após a carta de Libério, Hilário declara:

Há algo que não é santo nessa carta, há algo que não emana do medo de Deus? Mas Potâmio e Epiteto, enquanto se alegraram com a condenação do bispo de Roma, tal como foi concluído no Sínodo de Rimini, recusaram-se a ouvir essas coisas. De fato, o bispo Fortunatiano enviou a mesma carta novamente a vários bispos, sem sucesso. Mas o resultado foi que ele era mais um fardo para si mesmo na negação de comunhão a Atanásio e tornava todo o caso arriscado para si, desde que ele não prejudicasse nada do Sínodo de Sárdica porque Atanásio havia sido absolvido e os arianos condenados, e as cartas enviadas de todo o Egito e Alexandria estavam alertando que o mesmo tipo de carta que tinha sido escrito há muito tempo antes de Júlio sobre a restauração da comunhão a Atanásio no exílio foi agora enviada para Libério.

Por meio do fragmento exposto, Hilário demonstra seu apoio ao posicionamento de Libério diante da quebra de comunhão da igreja de Roma com o bispo de Alexandria. Visto que tal carta datava de 352, Hilário buscava, ao apresentá-la, demonstrar que a rede de bispos nicenos a qual ele integrava, Libério de Roma e os demais bispos italianos (Eusébio, Dionísio e Lúcifer) não consentiam com o comportamento do bispo de Alexandria, apesar de identificarem-se, todos estes, com a mesma fórmula de fé nicena. Libério alegava, portanto, que seu posicionamento displicente em relação à Atanásio no início de seu bispado devia-se a uma tentativa de não contradizer seu antecessor, Júlio:

Não defendi Atanásio. Mas porque o bispo Júlio, de boa memória, meu antecessor, o tinha levado, receava que eu talvez fosse considerado culpado de alguma prevaricação. Mas, quando eu soube, no bom tempo de Deus, que vocês o condenaram com justiça, concordei com suas decisões. Escrevi uma carta adicional, para ser transmitida por nosso irmão Fortunatiano ao Imperador Constâncio, lidando também com sua reputação, ou seja, sua condenação. E, assim, com a remoção de Atanásio da comunhão com todos nós, não recebi cartas dele (*Adversus Valentem et Ursacium*, II, 7, I).

É certo que, ao negar-se em manter comunhão com Atanásio de Alexandria, Libério de Roma também encontraria apoio em Constâncio, que já havia criticado a intransigência da sé romana diante de suas decisões. Hilário apresenta uma carta de Libério a Constâncio, entregue pessoalmente por seu representante Lúcifer de Cagliari. Dirigindo-se ao imperador como “muito sereno”, Libério buscou convencê-lo a convocar um novo concílio para discutir questões doutrinárias que, segundo este, precisavam ser definidas:

Imperador mais religioso, eu busco a verdadeira paz com você, uma paz não construída por palavras com um arranjo interior de engano, mas um feito forte com base sólida nos ensinamentos dos evangelhos. Não só o caso de Atanásio, mas muitos outros assuntos tornaram-se públicos e, por causa disso, implorei a sua Gentileza de que um concílio poderia ser levado a cabo, de modo que, quando a questão da fé, que reside antes da nossa esperança em Deus, fosse tratada, um fim poderia ser colocado nos assuntos daqueles que deveriam estar maravilhados com nossa preocupação com Deus. Era digno de um adorador de Deus, digno de seu império, que é governado e cresce, fidelidade a Cristo, que aqui, particularmente, você deve nos mostrar a clemência na obtenção desses pedidos, por seu respeito pela santa religião que você gosta com ânsia (*Adversus Valentem et Ursacium*, II, 3, 2)

Ao mesmo tempo em que busca o apoio de Constâncio na convocação de um concílio, Libério também adotou um tom de crítica aos decretos de exílio que o imperador, junto à corte de bispos liderados por Valente e Ursácio, estava colocando em práticas em reuniões ocidentais:

O que é a paz, imperador mais clemente, quando há, nesses quarteirões, quatro bispos (Demófilo, Macedônio, Eudócio e Martírio) que há oito anos, depois de se recusarem a vencer em Milão para condenar as visões heréticas de Ário, saíram do concílio raivosos? Sua justiça e clemência serão capazes de julgar se é correto

concordar com suas opiniões, seja qual for ou com o risco que elas possam ter (*Adversus Valentem et Ursacium*, II, 3, 4).

As críticas que Libério dirigiu ao imperador, bem como a sua tentativa de convencê-lo a convocar um concílio ocidental, não foram recebidas de forma positiva, visto que o bispo foi exilado no Concílio de Milão (355), junto aos bispos de Vercelli, Cagliari e Milão, conforme afirmamos no capítulo anterior. Assim como no caso de Hilário, o exílio foi determinante para que Libério assumisse um posicionamento diferente e flexível mediante uma nova conjuntura que foi consequência da política imperial de deslocamento de bispos ocidentais. A partir da metade do segundo livro de *Adversus Valentem et Ursacium*, Hilário assume um comportamento distinto do que havia apresentado em seus comentários das primeiras cartas, nos quais legitimava as decisões do bispo romano a respeito de Atanásio de Alexandria.

Assim que começa a narrar a subscrição de Libério ao credo homoiano, Hilário (*Adversus Valentem et Ursacium*, II, 7, 2) declara: “Eu anatematizo você, Libério e seus associados” e, em trechos posteriores, cita os bispos que sucumbiram à fórmula homoiana junto a Libério:

Esses são os subscritores do falso credo, escrito em Sirmio, no qual Libério chama de católico e afirma que foi estabelecido a ele por Demótilo: Narciso, Teodoro, Basílio, Eudócio, Demófilo, Cécropio, Silvano, Ursácio, Valente, Evágrio, Ireneu, Exuperânco, Terêncio, Baso, Gaudêncio, Macedônio, Marcos, Acácio, Júlio, Surino, Simplício e Júnior. Todos devem ser hereges. Hilário (*Adversus Valentem et Ursacium*, II, 8, 1).

Ao assinar o credo homoiano, Libério poderia perder o apoio de boa parte dos bispos ocidentais nicenos. Por isso, enviou cartas à sua rede de bispos, afirmando sua fraqueza diante das pressões dos homoianos e pedindo que estes continuassem firmes contra as investidas dos bispos arianos e semi-arianos. Essa narrativa de Libério, propositalmente, colocou-o em posição de vítima e não de traidor, o que acontecia com frequência dentro das narrativas que citavam bispos que intercambiavam entre credos.

Evocando constantemente sua influência como bispo de uma região que possuía primazia nas decisões eclesiais, Libério buscou conciliar sua imagem à sé que, segundo os bispos italianos, deveria possuir a jurisdição sobre as questões doutrinárias e o poder de veto nas decisões conciliares. Mesmo em exílio, Libério afirmava ainda exercer suas funções em Roma, o que, de certa forma, poderia ser uma tentativa de conservar a sua posição de autoridade aos olhos dos demais bispos ocidentais.

Ao justificar o baixo número de cartas enviadas, Libério declarou:

A única razão para minha aparição mais lenta em cartas sobre sua reputação para nossos irmãos e bispos orientais era para que meus legados, que eu enviei de Roma para a Corte, ou os bispos que haviam sido deportados, pudessem, se possível, ser retirados do exílio (*Adversus Valentem et Ursacium*, II, 9, 1).

Durante o seu exílio, Libério enviou uma carta aos bispos homoianos Germínio de Sirmio, Valente e Ursácio, afirmando a sua comunhão com estes, além de reafirmar, assim como nas cartas anteriores, a sua posição contrária ao bispo alexandrino:

Porque eu conheço vocês que são filhos da paz, amantes da concórdia e da harmonia na Igreja Católica, dirijo-me a vocês, muito queridos e meus irmãos, por esta carta. Não fui forçado por nenhuma necessidade, como Deus é minha testemunha, mas faço isso pelo bem da paz e concórdia que tem lugar anterior ao martírio. Seu eu sábio deve saber que Atanásio, que era o bispo de Alexandria, foi condenado por mim, antes de eu escrever para a corte do santo imperador, de acordo com a carta dos bispos orientais, que ele estava separado da comunhão com a igreja de Roma; Como o corpo inteiro dos presbíteros da igreja de Roma é testemunha (*Adversus Valentem et Ursacium*, II, 9, 1).

O tipo de tratamento direcionado à Valente, Ursácio e Germínio, nas cartas a que nos reportamos, pode ser justificado pelo laxismo assumido por Libério, que durante o seu exílio, intercambiou entre os grupos nicenos e homoianos. Ao dirigir-se aos bispos da corte de Constâncio, Libério buscava estabelecer, com estes, uma relação de apoio diante da grande influência destes em decisões imperiais e, junto a isso, às subscrições e anulações de exílios.

O exílio não era a pior hipótese do que poderia acontecer com Libério de Roma. Ele corria o risco de perder todos os seus privilégios como bispo de Roma, caso permanecesse intransigente em relação ao credo dos partidários de Constâncio, posto que a rede de homoianos tinha força dentro da corte imperial. Além disso, as redes sociais, na condição de fluidas e transitórias, alteravam-se mediante novas circunstâncias. Diante de um novo contexto, portanto, Libério viu a possibilidade de expandir a sua influência dentro do episcopado oriental, no qual os homoianos eram a maioria.

Hilário, por sua vez, apresentou tais cartas no segundo livro de *Adversus Valentem et Ursacium* com um intuito bastante específico: demonstrar que o exílio era um ponto de provações para os bispos, já que, por meio das cartas apresentadas, ele buscou valorizar a sua própria representação dentro da rede de nicenos, afirmando-se como um bispo que, estando na mesma situação de banimento que Libério, não cedeu às pressões dos grupos homoianos e do poder imperial. É certo que a própria autoridade de Libério, como o representante de sé romana, foi um motivo ainda maior para que Hilário expusesse tal situação, visto que, ao

apresentar cartas que demonstravam o comportamento laxista de Libério, o bispo de Poitiers estava direcionando-se ao ponto mais importante das redes de bispos nicenos no Ocidente.

Por fim, podemos argumentar que as acusações direcionadas a Libério, como um bispo incapaz de comandar e arregimentar as redes nicenas, demonstram que Hilário assumiu um comportamento fluido em relação aos próprios nicenos. Em um primeiro momento, o bispo de Poitiers adotou uma conduta polarizante que não comportaria uma acusação a um bispo de sua própria rede, como pode ser observado no primeiro livro de *Adversus Valentem et Ursacium*. Todavia, o seu comportamento, durante o exílio, em relação às tentativas de relacionar-se com bispos de outras correntes teológicas demonstra que a sua fluidez ao tratar de indivíduos específicos pode explicar porque Hilário dedicou boa parte do segundo livro de *Adversus Valentem et Ursacium* às críticas ao bispo de Roma.

3.4 A captação imperial para fortalecimento das redes sociais

Como ressaltado, a colaboração de Hilário e alguns bispos homoiousianos, como Basílio de Ancira, aprimorou a sua compreensão das estratégias empregadas pelas facções orientais envolvidas no conflito e introduziu o bispo gaulês nas discussões contra seus oponentes (BECKWITH, 2008, p. 54). O contato de Hilário com a polêmica no Oriente ocorreu, ainda, por tentativas do bispo em intervir, opinar e opor-se às decisões dos concílios e sínodos orientais, bem como dos concílios ocorridos no Ocidente, nos quais o episcopado oriental exercia influência por meio dos bispos da corte imperial, como ocorreu em 357.

Liderados por Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno, um grupo de bispos reuniu-se em Sirmio. Este concílio foi marcado pela fórmula de fé que sustentava a doutrina da superioridade do Pai perante o Filho. Hilário preservou a declaração de fé desta reunião e ofereceu um comentário sobre ela em *De Synodis*. Segundo Hilário (*De Synodis*, 11), a fórmula de fé afirmava que existia um Deus, o Pai Todo-poderoso, e seu único Filho, Jesus Cristo, gerado antes dos séculos. Essa declaração, portanto, comportava a geração do Filho como argumento para sustentar a inferioridade deste em relação a um Pai “invisível, imortal e impassível”. A “blasfêmia de Sirmio”, conforme Hilário (*De Synodis*, 11) afirmou, era uma “nova e profana impiedade” e os bispos homoianos “confessaram sua ignorância ao assinar tais decretos”. Tais declarações de Hilário demonstram que, além da linguagem heresiológica,

outra forma de atacar seus oponentes consistia na desqualificação destes como indivíduos que assinaram determinadas fórmulas de fé seja por ignorância ou falta de conhecimento das escrituras.¹¹²

Consideramos o concílio de Sírmio um *turning-point* nos debates trinitários do final da década de 350. A fórmula de fé decretada, de caráter indiscutivelmente subordinacionista e inclinada ao homoianismo de Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno, possibilitava concluir que entre os grupos de arianos e nicenos não havia uma disputa equilibrada e que, diante de uma forte influência na corte de Constâncio, os grupos de bispos liderados por Valente e Ursácio apresentavam grande vantagem nas decisões conciliares.

A reação ao manifesto de Sirmio não tardou: bispos como Basílio de Ancira e Hilário de Poitiers escreveram cartas, articulando a posição adotada no concílio. Assim, quando as reuniões de Rimini e Selêucia foram convocadas por Constâncio, em 359, havia um corpo significativo de opiniões que exigiam que uma linha fosse desenhada, a fim de alcançar uma concórdia (WICKHAM, 2007, p. 21-22). A convocação de tais reuniões surgiu da necessidade não apenas dessa discussão doutrinária, mas de um apaziguamento do desacordo entre bispos que negaram a legitimidade do credo de Sirmio. Hilário fornece documentos de tais reuniões e trechos explicativos que descrevem os procedimentos e o curso dos eventos dos quais ele era, em parte, uma testemunha (*Adversus Valentem et Ursacium*, II, 11-20). Em *Contra Constantium Imperatorem*, o bispo declara: “Em Selêucia, encontrei um sínodo de orientais onde havia tantos blasfemos como Constâncio gostava”. Por meio deste trecho, fica evidente que, para Hilário, o Concílio de Selêucia foi composto, sobretudo, por bispos homoianos partidários do imperador.

Por mais que a sua posição em relação aos homoianos permanecesse a mesma (já que estes eram seus inimigos políticos), é a partir do Concílio de Selêucia que se torna perceptível a maior flexibilidade de Hilário diante de um credo não-niceno, como o de Basílio de Ancira. Ao trazer informações sobre os debates, as discussões internas e as manobras realizadas nos

¹¹² A maior parte dos trechos comentados por Hilário entre as cartas anexadas em *Adversus Valentem et Ursacium*, bem como as acusações presentes nas demais fontes, são acompanhadas por citações bíblicas de modo a embasar sua argumentação contra os arianos. Por meio da referência à versículos, Hilário buscar desqualificar o discurso ariano dentro de seus próprios paradoxos em relação às Escrituras. Em um dos trechos narrativos que Hilário (*Adversus Valentem et Ursacium*, I, 5, 3) comenta as cartas dos bispos de Sárdica, é possível perceber como sua argumentação pautava-se em tais referências: “Olhe para o céu e as estrelas, os bispos e para aquele que fez isso do nada [2 Mac 7, 28], olhe com a liberdade da fé e espero que você tenha recebido [Gl 5:13], lembrando que este padrão de julgamento futuro sobre vocês mesmos foi estabelecido: ‘Com o julgamento que você usou, você será julgado’ [Mt 7: 2]”.

concílios de 359, Hilário busca relacionar a consequência de tais reuniões com a necessidade da convocação de uma posterior, em Constantinopla.

Ambos os concílios foram realizados em 359, sendo o oriental sediado em Selêucia e o ocidental em Rimini (cujo nome antigo era Arímimo), no norte da Itália. Valente e Ursácio, presentes no concílio ocidental, empreenderam esforços para que o credo homoiano fosse adotado como oficial, mas encontraram grande dificuldade devido à recusa dessa fórmula de fé pela facção nicena presente na reunião. A popularidade dos homoianos no episcopado ocidental, ameaçada desde os concílios de Milão (355) e Béziers (356) – cujas condenações de exílio, dentre elas a de Hilário, causaram insatisfação entre os bispos italianos e gauleses –, tornou-se visível com a posição da maioria dos bispos presentes em Rimini, os quais votaram a favor do mantimento do credo niceno e de excomunhão de Valente de Mursa, Ursácio de Singiduno e outros bispos associados ao homoianismo.

Segundo Ayres (2004, p. 160), devemos ter cuidado ao assumir que essa preferência ocorria devido a uma compreensão detalhada do credo niceno e seu significado doutrinário. Tal escolha, por outro lado, pode ser interpretada como uma recusa aos próprios defensores do homoianismo Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno. Esse argumento pressupõe o caráter político das escolhas dos credos a serem defendidos, votados e, posteriormente, oficializados. Ao falar do homoianismo em suas obras, Hilário deixa claro que Valente e Ursácio eram a própria imagem dessa doutrina que, diante do comportamento corrupto e herético de seus líderes, tornava-se ilegítimo. É a partir desse momento que os trechos exegéticos e doutrinários de Hilário têm um grande potencial de análise: não devem ser invalidados e reduzidos a uma interpretação puramente religiosa, mas entendidos como representações de seus próprios oponentes. Ao apontar debilidades e contradições conceituais e bíblicas nas doutrinas não-nicenas, o bispo apontava falhas no posicionamento de seus oponentes.

É neste contexto que *Ad Constantium Imperatorem* se insere. O principal assunto da carta é o exílio de Hilário e o seu pedido para ser ouvido pelo imperador frente aos demais bispos.¹¹³ Esse apelo, no entanto, é construído a partir da própria afirmação que Hilário faz de sua identidade exílica e como esta é uma evidência concreta de sua ortodoxia e da sua credibilidade diante de questões doutrinárias. Hilário apresenta-se, junto aos bispos nicenos,

¹¹³ Segundo Sulpício Severo (*Chronica*, II, 45, 3), Hilário havia escrito três cartas a Constâncio, solicitando a oportunidade de uma audiência. Dentre essas cartas, abordamos a segunda, uma vez que esta é a única documentada.

como recipiente da ortodoxia e da impiedade imperial, bem como uma figura com autoridade e qualificação para avaliar os traços de Constância. Em suas obras, o que realmente legitimava um imperador não era a coragem ou a sobriedade, mas o tratamento correto dado à Igreja (FLOWER, 2013, p. 106). Ao descrever as falhas no comportamento de Constância, Hilário apresentava-o como um imperador que não possuía a anuência da Igreja devido à sua tirania e, ao mesmo tempo, fraqueza e inconsistência. Na primeira parte, o bispo declara:

Não consigo ignorar, ó imperador mais devoto, que os endereços para o conhecimento de uma audiência pública em uma série de assuntos geralmente são considerados sérios ou insignificantes de acordo com o mérito de seus autores, como desconsiderar ou favorecer a pessoa que move o julgamento flutuante de opinião dividida, enquanto isso, para um exercício de entendimento. Mas não tenho medo do uso popular, quando falo, na sua presença, palavras devotas sobre um tema divino; porque, como você é bom e religioso, entre aqueles que pensam em assuntos religiosos, mesmo um erro de julgamento não determina o que ele ouve por quem ouve, mas se o que ele ouve é religioso. E, porque Deus me proporcionou a oportunidade de sua presença, o ofício da minha consciência não cessou em relação a essas coisas, de modo que alguma indignidade talvez daquele que fala com você pode ofender contra a palavra de religião que eu tenho em sua presença (*Ad Constantium Imperatorem*, 1).

É visível que Hilário (*Ad Constantium Imperatorem*, 1), ao utilizar uma linguagem de exaltação à Constância, referindo-se a este como “bom e religioso” e “imperador mais devoto”, adota um tom de convencimento e de possibilidade de captação do imperador à rede nicena, ao declarar que “mesmo um erro de julgamento não determina o que ele ouve por quem ouve, se o que ele ouve é religioso”. Assim, caso o imperador recusasse a audiência, esse “erro de julgamento” demonstraria um posicionamento equivocado e questionável.

Hilário (*Ad Constantium Imperatorem*, 2) também associa o seu discernimento para discutir tais assuntos à sua própria influência dentro do episcopado nas Gálias, vejamos: “Eu sou um bispo em comunhão com todas as igrejas e bispos dos gauleses, e, embora no exílio, continuo sendo um bispo e administrando a comunhão através dos meus presbíteros”. Essa afirmação pode ser interpretada como uma tentativa de Hilário em se diferenciar dos demais bispos exilados, uma vez que o seu deslocamento não impedia a sua atuação no episcopado gaulês.

Ao reivindicar uma autoridade, expressa em uma carta que busca convencer Constância a ouvi-lo, Hilário demonstra que tal influência nas Gálias poderia beneficiar ambos: caso o imperador aceitasse o pedido, isso poderia significar que uma possível rede de bispos nicenos de Hilário se tornaria favorável à Constância. Ademais, ao declarar, nos trechos iniciais da carta, a sua autoridade e proeminência nas Gálias, Hilário coliga todo o seu discurso exílico à sua rede de bispos, de modo que as suas atitudes ressoavam no episcopado de sua região, bem

como nas regiões de seus partidários, como era o caso dos bispos italiano. Além disso, Hilário fala sobre as circunstâncias de seu exílio, assunto de maior destaque em sua carta: “No entanto, sou exilado não por uma ofensa, mas por uma facção e pelos falsos mensageiros do sínodo para você, imperador, exilado como sou, por homens ímpios sem conhecimento de atos culposos da minha parte”. Hilário (*Ad Constantium Imperatorem*, 4) prossegue e afirma que o seu exílio e de outros bispos demonstra o fim de uma tradição apostólica:

A presunção, o oportunismo ou o erro de certas pessoas fizeram, em parte, uma profissão hipócrita de uma estrutura imutável do ensino apostólico e, em parte, se afastaram corajosamente, enquanto na confissão do Pai, do Filho e do Espírito Santo, desperdiçando o significado natural, sem qualquer coisa confessou no sacramento do renascimento permanecer no seu verdadeiro significado.

Ao caracterizar o nicenismo como um componente imutável do ensino apostólico, Hilário pretendia situar as demais doutrinas fora de um âmbito legítimo. É claro que, conforme afirmamos no primeiro capítulo, a adoção de uma determinada doutrina como ortodoxa era uma estratégia e a própria declaração de que tais profissões de fé eram posteriores ao dogma da consubstancialidade entre Pai e Filho, Hilário afirmava que os arianismos surgidos no século IV eram uma subversão da tradição eclesial. Isso imputava a tais doutrinas transgressões que eram produtos da “presunção, oportunismo ou erro de certas pessoas” (*Ad Constantium Imperatorem*, 4).

Ao embasar seus argumentos na simplicidade da fórmula batismal de Mateus (28, 19), que proclamava o nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, Hilário afirmava que, em essência, qualquer argumento que tornasse complexa uma fórmula como esta não estava de acordo com as Escrituras Sagradas e, “aquele que rejeita isso é Anticristo, quem finge que é anátema” (*Ad Constantium Imperatorem*, 8). No trecho a seguir, Hilário (*Ad Constantium Imperatorem*, 9), uma vez mais, retorna o seu status de bispo exilado, o que era, para ele, a própria confirmação de que tinha o direito à uma audiência com o imperador:

No sínodo que está acontecendo e brigando sobre a fé, seja bom o suficiente para ouvir algumas das minhas palavras sobre os evangelhos e deixe-me falar com você sobre as palavras de Jesus Cristo, meu Senhor, cujo sacerdote exilado eu sou. Pois nos vasos de barro contém tesouros nobres.

Segundo Barry (2016, p. 12), o exílio de Hilário, ao invés de condená-lo “garante seu acesso à verdade e às ferramentas necessárias para interpretar adequadamente esta mensagem do evangelho”. Para justificar esse posicionamento, Hilário (*Ad Constantium Imperatorem*, 9-10)

fornece uma lista de bispos que afirmavam conhecer a escrituras, mas não as interpretaram e, por isso, pregam blasfêmias:

Marcelo, portanto, não tem conhecimento da “Palavra de Deus” [Jn 1: 1] quando ele lê. Assim, Fotino é ignorante quando diz “o homem de Jesus Cristo” [Rm 5:15]. Por isso também, Sabélio, quando ele não entende “o Pai e eu somos um” [Jn 10:30], é sem Deus o Pai e sem Deus o Filho. Por isso, Montano usou suas loucas para defender o “outro Paráclito” [Jn 14:16]. Por isso, Maniqueu e Marcião odeiam a lei porque “a letra mata” e o “Diabo é o príncipe deste mundo” [Jn 12:31]. Eles falam as escrituras sem o significado das escrituras; eles apresentaram uma fé sem fé. Pois as escrituras não consistem na leitura, mas na compreensão.¹¹⁴

Hilário utiliza estratégias heresiológicas muito bem conhecidas pelos bispos nicenos, ao citar personagens da memória cristã como Sabélio (séc. III), Maniqueu (séc. III), Montano (séc. II) e Marcião (séc. II), que foram marcados como indivíduos que defendiam interpretações desviantes das Escrituras. Tais bispos são citados junto à Marcelo de Ancira, que adotou, após o Concílio de Sárdica, um sabelianismo modificado, e Fotino de Sirmio, bispo contemporâneo a Hilário que defendia a substância humana do Filho. Além de tais personagens, Hilário pretendia relacioná-los aos bispos responsáveis por seu exílio, situando-os em um mesmo grau heresiológico. Saturnino de Arles, Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno, por exemplo, não compreendiam as Escrituras, assim como os líderes heréticos de outrora.

O peso da retórica de Hilário, entretanto, não está apenas na coligação de tais bispos aos personagens conhecidos como desviantes na memória cristã, mas na própria relação que Saturnino, Valente e Ursácio e outros bispos tinham com o imperador. Conforme afirmamos diversas vezes neste trabalho, tais indivíduos atuavam como membros da corte imperial de Constâncio nos concílios ocidentais e qualquer afirmação que criticasse o posicionamento doutrinário destes, era também uma acusação indireta à crença professada pela casa imperial. Essa herança duvidosa deveria servir de alerta para a natureza perigosa das relações mantidas com alguns membros do episcopado (BARRY, 2016, p. 13). Percebemos, portanto, que Hilário adota, durante toda a carta, um tom de convencimento dentro de uma argumentação ponderada e fundamentada que criticava a doutrina defendida por Constâncio, utilizando-se de distintas formas de exaltação à figura do imperador para tentar atenuar as críticas ao credo. Deste modo, o trabalho que Hilário empreende para demonstrar ao imperador o “erro ariano” possui um tom persuasivo e, para tanto, Hilário (*Ad Constantium Imperatorem*, 11) propõe a solução ao imperador:

¹¹⁴ Todas as citações bíblicas utilizadas neste trabalho foram extraídas da *Bíblia de Jerusalém* (2016).

Eu falo com você as palavras que conduzem à paz do Oriente e do Ocidente, juntamente com a honra ou o reino e a sua própria fé. Devo falar-lhes sujeitos ao conhecimento público, com um sínodo dividido, com um caso de tribunal notório. Enquanto isso, garanto o meu futuro discurso em sua presença.

É possível perceber que Hilário coloca-se como um possível mediador entre os episcopados do Oriente e Ocidente, atribuindo a si mesmo uma posição relevante no conflito. Em *Ad Constantium Imperatorem*, ele subverte o seu próprio status de bispo exilado e utiliza-o para afirmar o seu direito de estar presente. O comportamento assumido pelo bispo revela como a política de deslocamento pode atuar como uma estratégia de reivindicação a uma audiência imperial e uma resistência aos bispos retirados de suas sés e de transgressão aos limites estabelecidos na relação entre Constâncio e o episcopado, mesmo que de forma imaginada (BARRY, 2016, p. 10).

Ainda em *Ad Constantium Imperatorem*, é visível que a legitimidade de Hilário estava relacionada ao seu distanciamento da esfera imperial. Ao referir-se como um bispo que tinha conhecimento bíblico e das questões doutrinárias daquele contexto, Hilário construiu a sua imagem como *persona* especialista, mas isso não significava uma diferenciação de seu papel em relação ao de Constâncio, mas uma distinção entre ele e seus pares, os bispos homoianos.

Ao se situar como uma autoridade eclesiástica que pretendia discutir aspectos doutrinários, Hilário não abordou aspectos do governo de Constâncio e as implicações de sua posição doutrinária para a política do Império ou mesmo para o legado de Constantino, seu pai. *Ad Constantium Imperatorem* é, ao fim e ao cabo, uma forma de empoderamento e ampliação de sua autoridade episcopal, que havia sido possibilitada pelo exílio. Por ela, é perspectível que o bispo desejava cooptar o imperador à sua rede, o que, de certo, lhe traria diversos benefícios.

A análise de *Ad Constantium Imperatorem* em comparação com *Contra Constantium Imperatorem* permite-nos compreender como o comportamento de Hilário alterou-se diante de recusa do imperador em dar a oportunidade para Hilário falar frente à audiência e, é claro, em sua confirmação de apoio aos preceitos arianos. Na primeira carta, Hilário afirmou que Constâncio havia sido manipulado pela facção de bispos homoianos liderados por Valente, Ursácio e Saturnino:

Deixe-me confiar nesse estado do meu conhecimento e divulgar que você, Augusto, foi trapaceado e você César enganou, de modo que, se eu provar ter feito algo indigno, não apenas da santidade de um bispo, mas da integridade de um leigo, eu não posso buscar nenhum sacerdócio com perdão, mas pode envelhecer no estado de um leigo penitente (*Ad Constantium Imperatorem*, 3).

Para interpretar o posicionamento de Hilário, buscamos nos afastar de interpretações como as de Galtier (1960, p. 68-70), que afirma que esta obra em resposta à recusa do imperador era, na verdade, um panfleto que havia sido escrito como uma vingança pessoal, não devendo ser lido como uma acusação política, mas como uma mensagem ao povo cristão, destinada a avisá-los sobre a tentativa imperial de arruinar a fé nicena. Galtier defende que o *Contra Constantium Imperatorem* é, portanto, uma carta dirigida às igrejas em um período crítico e não um insulto ao próprio imperador. Por meio dos trabalhos de Galtier (1960), André Rocher (1987, p. 42) argumenta que o *Contra Constantium Imperatorem* foi destinado às igrejas gaulesas e, mais particularmente, aos seus bispos. Em nossa análise, consideramos que Hilário precisava justificar seu fracasso em persuadir o imperador para participar da rede nicena junto aos seus colegionários e, para isso, representou o imperador de forma demonizada.

A figura do imperador ser tratada com desprezo e indignação em *Contra Constantium Imperatorem* nos permite ponderar sobre o quanto a atuação de Constâncio causava aversão aos bispos nicenos (VENTURA DA SILVA, 2003, p. 229). Essa inventiva, produto de uma controvérsia, foi uma peça de propaganda que possuía finalidades muito específicas: a de construir a imagem de um imperador ímpio, que atuava dentro do episcopado, de modo a garantir que seus interesses políticos e doutrinários se tornassem consenso.

3.5 A reação imperial e o exílio episcopal como estratégia de contenção das redes sociais¹¹⁵

Em *Contra Constantium Imperatorem*, Hilário mudou o seu foco ao tratar do exílio, situando-o como uma estratégia utilizada pelos imperadores para impor a conformidade religiosa e conter redes de bispos influentes. O que diferenciava o uso do exílio como estratégia por Constâncio e outros imperadores era que este primeiro se encontrava, na construção ideológica de Hilário, na posição de um homem ímpio que agia contra a Igreja e, por isso, exilava bispos ortodoxos. Para isso, a inventiva é construída de modo a retratar uma batalha ideológica entre o bem e o mal e, para sustentar tal construção, Hilário utilizou o passado como uma estratégia tática, invocando uma justificativa apostólica que explicava a perseguição imperial contra os nicenos (BARRY, 2016, p. 14).

¹¹⁵ Neste subitem do capítulo, adotamos a argumentação proposta pelo prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, em nossa banca de qualificação, o qual sugeriu que a análise do objeto fosse concluída a partir de uma compreensão dos exílios durante o governo de Constâncio como tentativas de contenção de redes sociais.

Tal inventiva foi escrita com uma perspectiva messiânica, sendo as atitudes de Constâncio o cumprimento do prenúncio anunciado por Cristo, segundo a qual haveria no futuro um período de negação dos verdadeiros dogmas em prol das doutrinas difundidas pelos falsos apóstolos, ou seja, os bispos partidários do imperador (VENTURA DA SILVA, 2003, p. 230). O tom escatológico da obra é observado no seguinte trecho: “É realizada a profecia que disse: Virá o tempo em que as pessoas não suportarão a sã doutrina, mas por opção de suas paixões, eles dão aos mestres abundância a que agradam os ouvidos; e não só desviarão os ouvidos da verdade, mas as transformarão em fábulas” (*Contra Constantium Imperatorem*, 2).

Em *Contra Constantium Imperatorem* há uma construção da imagem de um imperador que, por seu posicionamento ariano, torna-se não apenas uma ameaça à Igreja, mas também personifica a imagem do Anticristo: “Este é o momento de falar, pois já passou o tempo para ficar em silêncio. Nós esperamos a vinda de Cristo, uma vez que o Anticristo ganhou [...]” (*Contra Constantium Imperatorem*, 1). Em *Contra Constantium Imperatorem*, Hilário classifica o imperador como o próprio autor das heresias e como o líder da rede social ariana. Referindo-se a Constâncio como ímpio, diabólico, perverso e inimigo da Igreja, Hilário vilipendia-o para amplificar sua autoridade como uma figura perseguida pelos partidários do imperador e, assim afirmar a sua ortodoxia e identidade mártirica (BARRY, 2016, p. 14). Em sua obra, Hilário (*Contra Constantium Imperatorem*, 2) não retorna às questões do seu exílio para defender a sua inocência, apenas as faz para contextualizar as suas motivações, como pode ser observado no trecho a seguir:

Há quatro anos desde que eu dividia com os bispos das Gálias, na comunhão de Saturnino, de Ursácio e Valente, deixando a todos os seus apoiadores a oportunidade de vir a arrepender-se, para dar a minha vontade de paz e, por outro lado, para cortar os membros infectados de doenças graves e cuja gangrena ganharia todo o corpo.¹¹⁶

Hilário afirma que ele e seus companheiros das Gálias (mesmo usando o termo “companheiros”, o bispo cita apenas Roudânio de Toulouse como a outra vítima da ofensiva contra os nicenos nas Gálias) cortaram comunhão com Saturnino, Valente e Ursácio, que conspiraram com o apoio corruptivo do imperador (BARRY, 2016, p. 16).

Deste modo, o exílio de Hilário não é mais tratado como sendo culpa apenas dos bispos Saturnino, Valente, Ursácio e seus partidários, mas de uma colusão construída pelo próprio

¹¹⁶ É possível supor, por meio deste excerto, que o *Contra Constantium* foi escrito em meados de 360, quatro anos após o concílio de Béziers, no qual são decretados o exílio de Hilário e o seu rompimento na comunhão com os bispos gauleses, Valente e Ursácio (WICKHAM, 2007, p. 22).

imperador em conjunto com estes, vejamos: “Você cumprimenta os bispos com o beijo que também entregou Cristo, você dobra sua cabeça por sua bênção para pisotear a fé, você se dignou a participar do banquete do qual Judas saiu pela sua traição” (*Contra Constantium Imperatorem*, 10).

Posteriormente, o bispo retorna a essa equiparação de Constâncio ao Anticristo e também o chama de Anjo de Satã disfarçado de um anjo de luz, que reina sobre a terra pela ausência do Salvador, como podemos conferir no seguinte excerto: “O tempo do Anticristo, disfarçado como um anjo de luz, chegou. O verdadeiro Cristo é escondido de quase todas as mentes e corações. O Anticristo está obscurecendo a verdade e fazendo valer a mentira” [...] (*Contra Constantium Imperatorem*, 1). Os argumentos de caráter profético de Hilário possuem uma forte relação com trechos bíblicos (VENTURA DA SILVA, 2003, p. 231), dentre eles, a segunda epístola aos Tessalonicenses (2, 1-5) escrita por Paulo, que anunciava que a chegada do Anticristo – que tentaria se passar por Deus – representaria o fim dos tempos:

Não vos deixeis enganar de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, que se levanta contra tudo que se chama Deus, ou recebe um culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus, e querendo passar por Deus.

Hilário relata as ações de Constâncio no que se refere a Atanásio de Alexandria e informa que comunidades “em todo o Oriente estão sujeitas à guerra ou ao terror” e, também, que o imperador “dirigiu todos os seus exércitos contra a fé do Ocidente e colocou-os contra o rebanho de Cristo” (*Contra Constantium Imperatorem*, 11). Ao denunciar a utilização do exército imperial em questões doutrinárias, Hilário focou sua crítica no uso da coerção que Constâncio adotou a partir de 355, no Ocidente, como uma estratégia contra bispos nicenos.

Hilário ainda cita Paulino de Tréveris, Eusébio de Vercelli, LúCIFER de Cagliari e Dionísio de Milão como seus companheiros de exílio: “Pela minha parte, irmãos, o testemunho de todos, ouvintes e parentes que me conhecem, por muito tempo senti o grave perigo que ameaçava a fé após o exílio de Paulino e personagens santos como Eusébio, LúCIFER e Dionísio” (*Contra Constantium Imperatorem*, 2). É visível que, mesmo citando tais bispos como vítimas de uma mesma situação, Hilário colocava-se na posição de porta-voz das denúncias de violência, privação e dissociação de bispos de suas redes. Ao falar de tais bispos, Hilário expõe as consequências dos exílios destes para as suas próprias sés:

Mas Paulino é esse herói com a paixão abençoada, a quem você importunou com suas lisonjas, antes de exilá-lo e tirar de tal bispo a santa Igreja de Tréveris. Seus

editos aterrorizaram a fé. Quanto a ele, você o mudou do exílio e cansado até a morte, você até o relegou além das fronteiras do nome cristão, para evitar que ele tire seu pão do seu sótão ou aguarde um pão profanado da cova de Montano e Maximino de Tréveris. Em Milão, que perturbação e horror sua fúria causou a pessoas tão piedosas, seus tribunos invadiram o Santo dos Santos e, através de todos os tipos de abuso, abriram caminho entre a multidão, eles treinaram os sacerdotes longe de altar.

A descrição que Hilário faz do imperador coincide com as diferenças nas aparências entre ele e perseguidores, bem como nas características que os aproximava. Para que a imagem de Constâncio fosse marcada como um inimigo da fé, este é comparado a antigos perseguidores do cristianismo, retirados de narrativas bíblicas e da história romana:

Eu grito em sua face, Constâncio, o que teria declarado a Nero, o que Décio e Maximiano teriam ouvido de mim: tu combates contra Deus, tu te arremessas contra a Igreja, tu persegues os santos, tu odeias os pregadores de Cristo, tu esmagas a religião, tirano não mais em matéria profana, mas em matéria religiosa. Eis aqui, ao meu ver, o que te faz cúmplice destes perseguidores, o que tu tens em comum com eles. Mas eis aqui, presente, o que te é próprio: tu te passas falsamente por cristão, tu que és o novo inimigo de Cristo; precursor do Anticristo, tu cumpres seus mistérios de trevas; tu inventas fórmulas de fé, embora tua vida seja contrária à fé, e tu ensinas a heresia enquanto ignoras a piedade; tu recompensas tuas criaturas com o episcopado e substituis os bons bispos pelos maus. [...] Tu infliges os mais cruéis tratamentos sem atrair sobre ti o ódio das mortes gloriosas. Por um triunfo novo e prodigioso de teu gênio, tu superas o diabo e persegues sem martirizar.

Ao usar a linguagem do martírio e referir-se a Constâncio como “o mais cruel imperador” e o culpado de crueldades similares às de Nero, Décio e Maximiano, Hilário (*Contra Constantium Imperatorem*, 8) estava abrangendo novos personagens e contextos, de modo a encaixar Constâncio dentro de narrativas pré-existentes da história cristã e romana. Conforme afirma Barry (2016, p. 10), torna-se claro que Hilário dependia de um passado literário de perseguição imperial para reler seu exílio no Oriente. Ao invés de encontrar esse deslocamento desarmado, Hilário usou o passado cristão para criticar um imperador que declarava abertamente sua fé, bem como para alertar o próximo imperador a respeito do posicionamento ideal de um governante nos assuntos doutrinários que, por sua vez, seria alcançado pelo apoio às redes nicenas.

O bispo afirmou que a perseguição de Constâncio foi mais cruel do que a tortura e a violência dos imperadores de outrora, pois ele agiu arditamente no interior da Igreja, como um imperador assumidamente cristão que “concentrou todos os seus braços contra a fé do Ocidente e transformou seus exércitos contra as ovelhas de Cristo” e “carregou o santuário de Deus com o ouro do Estado que foi rasgado dos templos, confiscados por decreto e extorquidos das torturas que acumulou para Deus” (*Contra Constantium Imperatorem*, 11).

No entanto, não é a similaridade a esses perseguidores da Igreja que condena o imperador em última instância e o torna o principal inimigo de Cristo, mas a sua estratégia de exilar os bispos ortodoxos. A esse respeito, Hilário (*Contra Constantium Imperatorem*, 11) declarou: “Sob sua ordem, aqueles bispos que ninguém condenaria foram detidos e agora mesmo aqueles cujos nomes estão inscritos no frontão das igrejas são declarados condenados às minas”. No mesmo trecho, Hilário retornou à comparação entre Constâncio e Nero, ao afirmar que “sob o reinado de Nero, teria sido permitido fugir” e, em qualquer perseguição anterior, ele teria “lutado abertamente e com confiança contra negadores, contra torturadores e contra guerras”. Ainda com este paralelo, Hilário (*Contra Constantium Imperatorem*, 7) afirmou:

O combate de agora nos opõe a um perseguidor que nos engana, a um inimigo que nos lisonjeia, 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 empurra por meio da prisão em direção à liberdade, mas nos satisfaz em seu palácio pela servidão, ele não nos dilacera os flancos, 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 o fogo eterno privadamente. Ele não discute com medo de ser vencido, mas confessa a Cristo para o negar. Ele faz reinar a unidade para impedir a paz; ele sufoca as heresias para que não haja mais bispos; ele constrói igrejas para destruir a fé. Ele tem somente a Ti nas palavras, ele tem somente a Ti na boca, mas ele faz absolutamente tudo para que não se creia que Tu és Deus como o Pai.

Sob a ótica de Hilário, um imperador ao interferir em questões eclesiais personificaria diversos simbolismos bíblicos negativos. No decorrer de sua inventiva, o bispo fez referências a diversas comparações bíblicas para provar a irreligiosidade de Constâncio, dentre elas a comparação de Constâncio a um “lobo em pele de cordeiro”, metáfora encontrada no livro de Mateus (5, 15-16). Sobre ela, Hilário (*Contra Constantium Imperatorem*, 10) afirmou:

O Senhor me ensinou uma outra palavra [...] quando Ele disse: ‘Cuidado com os falsos profetas, que vêm até vós vestidos com pele de cordeiro, mas, por dentro, são lobos devoradores que, pelos seus frutos, os conhecereis, porque encontramos no coração o que se encontra na face’,

Conforme afirma Flower (2013, p. 104), ao mesmo tempo em que Constâncio é retratado como um agente ativo na expansão da doutrina ariana, Hilário descreve-o como um imperador fraco controlado por mulheres, eunucos e bispos. Esse retrato de um imperador tolo e manipulado era uma imagem totalmente ofensiva ao poder imperial e uma inversão do *topos* panegírico de um governante valente e sábio que liderava o Império com sabedoria.

Nos últimos trechos de *Contra Constantium Imperatorem*, Hilário analisou as sucessões de credos proclamados e oficializados pelos concílios durante o governo de Constâncio e, a partir

dessa informação, afirmou que o imperador era o único responsável por essa interrupção contínua, já que ele forçou a Igreja, repetidamente, a alterar suas fórmulas de fé. Por meio disso, Hilário (*Contra Constantium Imperatorem*, 23) apresentou Constâncio como um governante inconsistente e um general confuso em meio à batalha.

Hilário (*Contra Constantium Imperatorem*, 27), por fim, concluiu a sua inventiva comparando a imagem de Constâncio à de seu pai, Constantino. Para o bispo, as atitudes de Constâncio contra os bispos partidários do credo niceno eram uma desonra à memória de seu pai:

Você não tem o direito de prejudicar o futuro, apesar do poder imperial que você agora domina. Porque são as cartas que mostram o que recebemos para sermos a ortodoxia que você julga repreensível. Ouça o significado sagrado de suas palavras, ouça a constituição imutável da igreja, ouça a fé processada pelo seu pai, ouça a segurança confiante da esperança humana, ouça a consciência das pessoas que condenam a heresia e entenda que você é o adversário da religião divina, o inimigo da memória dos santos e um insurgente contra a ortodoxia do seu pai.

A relação entre Constantino e Constâncio, nas obras de Hilário, é envolta por múltiplas associações simbólicas e ideológicas (cf. PIETRI, 1989, p. 116), o que também se relacionava à própria pressuposição de que Constâncio havia sido favorecido por seu pai e, mais do que seus irmãos, e, por isso, detinha a responsabilidade de sua sucessão (Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, 2, 34, 2; Teodoreto de Ciro, *Historia Ecclesiastica*, 2, 3, 5-6). Essa associação simbólica entre Pai e Filho, observadas também nas inventivas de LúCIFER de Cagliari e Atanásio de Alexandria, é o ponto focal que liga os argumentos de Hilário, em *Contra Constantium Imperatorem*.

A citação que Hilário faz a inúmeros perseguidores dos quais Constâncio descendeu é uma estratégia que funciona em diversos níveis: primeiramente, ao citar Nero e Décio, por exemplo, Hilário evocava a oposição entre Constantino e tais imperadores que já havia sido representada por Lactâncio, em *De mortibus persecutorum* (25, 1; 16, 1), tendo este destacado tais perseguidores por suas características bestiais, sobretudo, pelo uso dos termos *bestia* e *animal*. Assim, conforme afirma Humphries (1997, p. 460), Constâncio estava diretamente associado à linhagem de imperadores perseguidores que seu próprio pai havia lutado contra.

A construção que Hilário faz de uma ascendência diabólica de Constâncio é, também, uma estratégia discursiva muito presente entre os autores cristãos: a sucessão demoníaca. Em grande medida, as afirmações da ortodoxia dependiam da capacidade de um imperador demonstrar-se como sucessor de uma antiga tradição que remontava aos apóstolos. Hilário

(*Contra Constantium Imperatorem*, 16) questiona: “mas, pergunto, quem pode comandar os bispos e proibir uma fórmula ensinada pelos próprios apóstolos?”. Para Hilário, os opositores da ortodoxia eram, portanto, definidos como aqueles que estavam fora dessa tradição: a heresia era a própria anti-tradição que desafiava um modelo cristão, considerado atemporal.

Apesar dos inúmeros trechos de caráter teológico, Hilário buscou enfatizar as diferenças entre Constâncio e Constantino. Conforme observamos, os bispos reunidos em Rimini não aceitaram a declaração homoiana proposta pelo imperador e por Valente e Ursácio, pois esta não fazia referência ao credo promulgado em Niceia (HUMPHRIES, 1997, p. 461). Ao utilizar esse argumento, Hilário (*Contra Constantium Imperatorem*, 27) aborda Constâncio nos seguintes termos: “Anátema para você também é seu pai, morto há muitos anos, que cuidou do Sínodo de Niceia, que você derrubou com suas opiniões perturbadas”.

Por meio de Constantino e Nicéia, nos últimos tempos, bem como por Abraão e seus servos, na antiguidade, a verdadeira religião cristã foi promulgada, assim declarava Hilário (*De Synodis*, 86). Constantino e o Concílio de Niceia foram assimilados em um elegante esquema de história sagrada. Por outro lado, Constâncio permaneceu fora dos limites dos justos, condenado como perseguidor e “inimigo da religião divina, o inimigo da memória dos santos e se rebelou contra a piedade de seu pai”. Em sua aplicação da retórica e da metáfora, Hilário criou um imenso fosso entre Constantino e Constâncio, que efetivamente ridicularizou as pretensões de Constâncio em seguir os passos de seu pai (HUMPHRIES, 1998, p. 201).

Conforme afirmamos no primeiro capítulo, para o estabelecimento de Constantino como um imperador cristão justo, Hilário reinventou sua própria posição teológica – que permaneceu incerta até sua morte – para condenar a política eclesiástica de seu filho como violenta e débil. Assim, Constantino foi equiparado a um mártir e Constâncio, por sua vez, recebeu a infâmia de um herege perseguidor (HUMPHRIES, 1997, p. 464). Esses ataques, em verdade, eram mais do que apenas declarações vingativas, eles atingiram o cerne do que fazia Constâncio um imperador cristão: o seu reconhecimento como tal pelo episcopado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do conflito niceno-ariano sob a ótica das redes sociais, apreendidas nas fontes de Hilário de Poitiers, nos possibilitou um olhar renovado, em detrimento tanto a uma historiografia que convencionou o isolamento do conflito no Oriente quanto à própria aplicação do conceito de redes a relações como a de Hilário e Basílio de Ancira, bispo oriental que não se encaixava nas classificações binárias de arianos e nicenos. O esforço em buscar um diálogo com bispos como Basílio de Ancira demonstra uma flexibilidade adotada por Hilário após o exílio, em vista de uma conjuntura que favorecia o grupo ariano. De tal forma, o binarismo observado nas primeiras obras de Hilário precisou ser modificado para que, com um afrouxamento dos critérios para o apoio e coligação com outros grupos doutrinários, tais redes expandissem seus espaços de poder e atuação. Além disso, as análises das representações construídas por nicenos em relação aos arianos por meio do aporte teórico dos estudos sobre a identidade e a diferença tornaram possível uma compreensão das estratégias de atuação e estabelecimento de redes de bispos envolvidos em conflitos político-religiosos na Antiguidade Tardia, como é o caso de Hilário de Poitiers.

No que concerne à representação de Constâncio, nas obras de Hilário, buscamos argumentar que o bispo se posicionou de formas muito distintas em *Ad Constantium Imperatorem* e em *Contra Constantium Imperatorem*. Diferentemente dos conflitos entre bispos e imperadores pagãos, os cristãos nicenos tiveram que se posicionar, pela primeira vez, contra um governante que era, de fato, cristão e estava entrelaçado nas complexidades das disputas teológicas e políticas. Isso resultou em um novo tipo de discurso de oposição que pretendia transformar a imagem imperial, captar apoio político e, posteriormente, controlar a produção de memórias. Hilário buscava se adequar a um sistema de poder, a partir do uso de ferramentas de estabelecimento de identidades e de constante afirmação de poder dentro das questões doutrinárias vigentes. Assim como o bispo de Poitiers, os autores de inventivas não faziam parte de uma literatura *outsider* que lutava contra as estruturas do poder imperial e tampouco eram representantes de uma Igreja autônoma que tentava se defender da intervenção do Estado (FLOWER, 2013, p. 16; 87). Entre uma multiplicidade de virtudes, exemplos e métodos que podem ser rearranjados para promover uma diferente versão do governante ideal para atender e satisfazer o bispo de Poitiers, este almejava assentar a ortodoxia piedosa como o atributo definidor da legitimidade de um imperador ao retratar a política religiosa como o aspecto mais importante do seu reinado (FLOWER, 2013, p. 125).

O uso do exílio como solução para a contenção de redes é, para Hilário (*Contra Constantium Imperatorem*, 26), uma estratégia particularmente cruel, visto que negava aos bispos a reivindicação do martírio. Conforme afirma Barry (2016, p. 18), os imperadores abertamente hostis aos cristãos forneciam, pelo menos, a oportunidade de agir claramente sobre sua fé diante da adversidade. O peso da tática de Constâncio ocorria, portanto, por sua perseguição aos bispos como criminosos comuns e, por isso, angariou o título de Anticristo diante da duplicidade de seu caráter como um homem cristão e imperador perseguidor.

Em *Contra Constantium Imperatorem*, Hilário estava construindo uma representação, ou melhor, representações. Retornemos, pois, ao conceito proposto por Roger Chartier. Segundo o autor, as representações não são discursos imparciais e produzem práticas e efeitos com o intuito de impor uma autoridade (CHARTIER, 1990, p. 17). Ao representar Constâncio como um imperador ímpio, Hilário definiu a identidade de um governante sob o ponto de vista de seus oponentes. Essa definição das identidades é um processo que sempre depende da maneira pela qual um determinado grupo compreende, configura e representa o seu mundo e como tais representações do poder imperial facilitam a expansão de redes sociais entre bispos.

Ao realizar um paralelo entre *Contra Constantium Imperatorem*, de Hilário, e *Historia Arianorum*, de Atanásio de Alexandria, Setton (1941, p. 99-103) afirmou que tais obras não devem ser analisadas como empreendimentos corajosos por parte desses bispos, pois havia uma grande distinção entre construir uma imagem vilipendiada do imperador em uma obra que seria circulada entre bispos, que necessariamente defenderiam tal ponto de vista. É por isso que a discussão sobre a temporalidade de *Contra Constantium Imperatorem* não foi o foco principal de nossa discussão. Na medida em que as acusações que Hilário direcionou ao imperador tinham, segundo nossa hipótese, a intenção do bispo era, na verdade, construir uma representação dos arianos e semi-arianos a partir da imagem de Constâncio e não necessariamente de compor uma acusação diretamente direcionada a Constâncio. Todavia, é importante ter em mente os diferentes contextos e antecedentes nas duas obras: em *Ad Constantium Imperatorem*, Hilário pensava que poderia conseguir o apoio do imperador, caso tivesse a oportunidade de defender seu ponto pessoalmente. Por sua vez, *Contra Constantium Imperatorem* é a demonstração de que, na concepção de Hilário, após o Concílio de Constantinopla, os nicenos tinham ainda menos possibilidades de conseguir o apoio imperial.

É necessário, portanto, compreender as inventivas de Hilário como um posicionamento político, e não apenas teológico. O secular e o religioso, em tal contexto, não eram

interpretados como separados, atacar o posicionamento doutrinário de um imperador era uma ofensa política, e Hilário estava ciente disso. Em uma conjuntura de instabilidade de sucessões do poder imperial – já que não era possível saber se o sucessor de Constâncio seria de fato ariano –, Hilário posicionou-se impetuosamente na tentativa de relacionar o arianismo de Constâncio à sua incapacidade de gerir o Império.

Por meio de sua narrativa, Hilário proclamou-se líder da oposição à tirania de Constâncio e o catalisador de uma luta contra a heresia que havia se iniciado nos tempos bíblicos. A representação do imperador como o exemplo mais recente de perseguidor que utilizava o poder político em favor de suas próprias pretensões religiosas permitiu que todo um conjunto de bispos construísse a identidade da rede de nicenos exilados à luz da linguagem do martírio, aproximando-se daqueles que outrora haviam permanecido firmes durante períodos de violência e coerção religiosos (FLOWER, 2013, p. 127).

As obras de Hilário representam manifestações sem precedentes de uma polêmica contra um imperador e, juntamente com as inventivas de Lúçifer de Cagliari e Atanásio de Alexandria, criam a possibilidade para interpretarmos tais contextos como o produto de uma campanha unida dos nicenos, o que demonstra a necessidade de compreender tais empreendimentos como ações coletivas, uma vez que a autorrepresentação de Hilário como um líder niceno, por exemplo, exigia uma legitimidade fora do papel (FLOWER, 2013, p. 123). Deste modo, a existência de anti-panegíricos e a comunhão entre seus autores é uma evidência de como as redes sociais, em contextos de campanhas anti-imperiais, eram estabelecidas.

Concordamos com a afirmação de Arena (2007, p. 157), que defende que a “inventiva é uma tentativa de um membro da comunidade de desonrar outro aos olhos do resto, alocando para si o direito de agir em nome de todo o grupo. As inventivas não devem ser interpretadas, portanto, como ações individuais de bispos que pretendiam situar-se em posições isoladas de poder, visto que as citações que o bispo de Poitiers fez de Libério de Roma, Paulino de Tréveris, Dionísio de Milão, Eusébio de Vercelli e outros bispos nicenos tinham um objetivo claro: o de cooptar o apoio do episcopado dos bispos exilados com Hilário. Dessa forma, ao citar as regiões de Tréveris, Milão, Vercelli e Roma, Hilário pretendia expandir suas redes sociais e, conseqüentemente, sua autoridade às comunidades cristãs nicenas que haviam sido afetadas pelos exílios de tais bispos. Além disso, a centralidade que Hilário buscou representar em sua própria imagem como líder dos nicenos é um ponto determinante para a expansão de suas redes sociais, de modo que, por meio da sua posição como especialista em

questões teológicas – que foi construída por meio de sua identidade exílica – seria um foco de autoridade no episcopado ocidental e, mais especificamente, gaulês.

Concluimos que as estratégias de exílio aplicadas por Constâncio, eficazes no caso de Paulino de Tréveris, em 353, conforme afirmamos no segundo capítulo, foram se tornando ambíguas à medida que os bispos encontraram na construção de identidades exílicas à luz da linguagem martírica novas formas de resistência, como no caso de Hilário. A partir desse momento, tais bispos criaram uma representação do imperador e de seus partidários por meio de táticas conhecidas, como a avaliação do poder imperial por suas crenças, estigmatização deste mediante simbolismos bíblicos escatológicos – o Anticristo, Anjo de Satã – e pela cooptação de redes sociais em suas regiões, o que era uma ferramenta poderosa, visto que o apoio do episcopado gaulês significaria, na maioria das vezes, o apoio de toda uma comunidade cristã.

Para o imperador, o exílio era um instrumento de coerção que possibilitava a contenção de redes e de focos de poderes locais, mas, diante de novas circunstâncias, os bispos encontraram no exílio uma oportunidade de expandir suas redes sociais, de utilizar esse deslocamento como uma forma de representação martírica de indivíduos perseguidos por inimigos de uma suposta ortodoxia e de, por conseguinte, fortalecer as redes em suas próprias regiões a partir da mudança de status de indivíduos exilados e isolados geográfica e institucionalmente a bispos dotados de experiência, autoridade e arbítrio para tratar de questões políticas e teológicas. Por meio de seus escritos, Hilário alegava que, como a mais recente vítima de uma antiga perseguição à ortodoxia, possuía a capacidade de interpretar corretamente os textos bíblicos. Em contraste, seus oponentes políticos, os ditos hereges, eram retratados como indivíduos ignorantes e sem quaisquer habilidades para expor textos sagrados e explicar questões teológicas (FLOWER, 2013, p. 218).

Ter o imperador como aliado e membro de uma determinada rede social significava também o apoio institucional e da força em casos de conflitos. Por tudo isso, captar a casa imperial era importante. Uma vez que Hilário, junto às redes nicenas, fracassa nessa tentativa, empreendida em *Ad Constantium Imperatorem*, restava o controle sobre a sucessão imperial no qual a antipropaganda à Constâncio desempenharia um papel de apresentar ao futuro imperador o potencial da facção nicena e, por meio disso, garantir a simpatia e o apoio de um indivíduo-chave para uma possível expansão das redes. De tal modo, na perspectiva episcopal, o exílio funcionava como elemento de identidade, construção de novas redes e, quem sabe, como uma ferramenta de propaganda contra o legado imperial.

Com a morte de Constâncio, em 361, Juliano permitiu que os bispos exilados retornassem às suas sés. Hilário, por sua vez, já havia voltado para o Ocidente antes mesmo da morte de Constâncio, após participar do Concílio de Selêucia, em 359, e visitar Constantinopla na mesma época em que o imperador havia convocado um novo concílio, em 360 (MESLIN, 1967, p. 38-39). De volta às Gálias, Hilário direcionou seus esforços para anular as decisões dos concílios anteriores – em especial os de Milão, Rimini e Constantinopla – e expandir as redes nicenas em detrimento aos focos de poder arianos e semi-arianos ocidentais.

Em *Adversus Valentem et Ursacium*, Hilário apresenta o terceiro livro como um *turning-point* de sua trajetória episcopal, ao anexar cartas e narrativas relacionadas a um concílio gaulês em Paris, o que promulgou a excomunhão definitiva de bispos homoianos, como Valente de Mursa, Ursácio de Singiduno e Auxêncio de Milão (BORCHARDT, 1966, p. 179-179; BRENNECKE, 1983, p. 365; FLOWER, 2013, p. 208). De certa forma, é clara a representação que Hilário construiu de sua trajetória, bem como a similaridade desta às narrativas de mártires conhecidos na memória cristã: tendo sido alvo de manipulações de inimigos hereges com o apoio do poder imperial (este, por sua vez, um símbolo das profecias escatológicas bíblicas), o bispo passou por períodos de provação, sofrimento e perseguição (durante o seu exílio) para que, posteriormente, fosse reconhecido por suas ações em benefício à ortodoxia atemporal.

Longe de avaliarmos a construção discursiva de Hilário, em suas obras, apenas como uma narrativa exegética com diversos simbolismos bíblicos, reconhecemos que esta é uma clara ação política de afirmação de autoridade em questões doutrinárias e de delimitação dos espaços de poder das redes nicenas dentro do episcopado ocidental que, com o retorno de bispos como Hilário do exílio, se beneficiariam com uma maior influência dentro dos assuntos conciliares posteriores.

É possível perceber um desenvolvimento claro entre os livros I, II e III de *Adversus Valentem et Ursacium*, sobretudo, a partir de uma análise de seus trechos finais. Com o intuito de construir uma narrativa parcial e heroicizada de sua trajetória, Hilário finaliza o terceiro livro com os detalhes de seu retorno do exílio, a excomunhão de seus inimigos políticos e o crescimento escalonado de sua influência dentro do episcopado ocidental.

Em uma epístola aos orientais, os bispos reunidos em Paris citam o papel de Hilário como representante das Gálias no Oriente durante os anos anteriores (*Adversus Valentem et*

Ursacium, III, 1,1). O bispo é mencionado em tal carta em três momentos: primeiramente, é descrito como um informante confiável no Oriente sobre o “engano do Diabo e os esquemas dos hereges que conspiram contra a igreja do Senhor”, bem como um “fiel pregador do nome do senhor” (FLOWER, 2013, p. 208). Em referência aos homoianos, inimigos políticos de Hilário, os bispos reunidos em Paris também declararam a excomunhão de Valente, Ursácio e seus partidários Auxêncio, Gaio, Megásio e Justino em vista da oposição do bispo de Poitiers em manter relações com os mesmos.

Não é claro se Hilário foi um dos autores dessa epistola conciliar, mas, diante das citações feitas a este, podemos entender que ele, em conjunto com as redes nicenas, desempenhou um papel proeminente na reunião de bispos gauleses, em Paris. Assim como em *Ad Constantium Imperatorem*, *Contra Constantium Imperatorem* e *De Synodis*, as cartas reunidas terceiro livro de *Adversus Valentem et Ursacium* promoveram a imagem de Hilário como um oponente ativo do arianismo no Ocidente. Além disso, é possível perceber que a carta dos bispos de Paris – tendo Hilário participado ou não de sua composição – adotava um posicionamento bastante semelhante ao de suas obras anteriores no que diz respeito à forma de tratamento dos bispos partidários de Constâncio – Saturnino, Valente e Ursácio. Ao declarar a excomunhão de tais bispos, que não eram “dignos da santidade do nome do bispo”, o episcopado gaulês apoiou abertamente a representação que Hilário havia construído destes em suas obras exílicas.

É importante lembrar que, em 356, os bispos gauleses haviam assinado a condenação de Hilário, no Concílio de Béziers. Durante o seu exílio, portanto, Hilário não falava de uma posição segura: ele era um bispo exilado, cujos colegas de episcopado não o defenderam de sua condenação (se isso tivesse acontecido, acreditamos que Hilário certamente teria utilizado isto como uma afirmação de sua popularidade na época) e suas crenças doutrinárias não tinham o apoio do imperador vigente. O que, portanto, havia mudado em quatro anos?

Conforme afirmou Flower (2013, p. 162-177), ao mesmo tempo que Hilário utilizou obras como *Contra Constantium Imperatorem* e *Adversus Valentem et Ursacium* para atacar a autoridade imperial e construir a imagem de bispos oponentes como causadores do caos da Igreja, ele também buscou demonstrar sua própria aderência a um determinado modelo cristão. Em somatória a isso, o bispo de Poitiers criava o desenvolvimento de sua identidade de *persona* especialista em questões teológicas e tal construção significava também a reivindicação de uma posição privilegiada dentro de um grupo.

Hilário, portanto, agarrou-se à sua posição eclesiástica e isolado, tanto geográfica quanto institucionalmente, procurou expandir a proeminência e autoridade das redes sociais nicenas, reescrevendo sua própria centralidade dentro do conflito e inserindo-se em antigas narrativas de lutas entre perseguidores e mártires. Por meio dessa narrativa, buscou expandir suas redes que, com o seu retorno às Gálias, seriam qualificadas, dentro de suas próprias representações, como o grupo que vence a perseguição de um imperador herege. Outrossim, após a morte de Constâncio, tais textos poderiam ser circulados em diversas regiões e, com isso, desempenhariam um papel importante na criação de uma narrativa essencialmente nicena do conflito, o que, conseqüentemente, contribuiria para a expansão das redes sociais nicenas no Ocidente e, mais especificamente, nas Gálias.

REFERÊNCIAS

Documentação primária

- ATHANASIUS. *Apologia ad Constantium*. In: SCHAFF, P. (Ed.). *A Select Library of the Christians Church*. Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994, p. 236-253. v. IV.
- ATHANASIUS. *Historia Arianorum*. In: SCHAFF, P. (Ed.). *A Select Library of the Christians Church*. Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994, p. 277-301. v. IV.
- ATHANASIUS. *Orationes contra Arianos*. In: SCHAFF, P. (Ed.). *A Select Library of the Christians Church*. Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994, p. 303-447. v. IV.
- AUSONIUS. *Books 1-17*. With an English translation by Hugh G. Evelyn. Volume I. New York; London: Harvard University Press, 1919. v. 1.
- EUSEBIUS OF CAESAREA. *Ecclesiastical History: Books I-V*. Edited by K. Lake. London: Harvard University Press, 1926. v. 1.
- EUSEBIUS OF CAESAREA. *Life of Constantine*. Translated with introduction and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. New York: Clarendon Press, 1999.
- FIRMICUS MATERNUS. *L'erreur des religions paiennes*. Texte établi, traduit et commenté par Robert Turcan. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- GRÉGOIRE NAZIANZE. *Lettres*. Texté établi et traduit par Paul Gallay. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- GRÉGOIRE DE NYSSE. *Lettres*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.
- HILÁRIO DE POITIERS. *Tratado sobre a Santíssima Trindade*. Introdução e tradução de Cristina Pena de Andrade. São Paulo: Paulus, 2005.
- HILAIRE DE POITIERS. *Commentarium in Matthaëum*. In: DOIGNON, J. (Ed.). *Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Paris: Éditions du Cerf, 1978.
- HILARY OF POITIERS. *Against Valens and Ursacius*. In: WICKHAM, L. *Conflicts of Conscience and Law in the fourth-century*. Translated with introduction and notes by Lionel R. Wickham. Liverpool: Liverpool University Press, 1997, p. 26-100.

- HILARY OF POITIERS. *Ad Constantium Augustum Liber Secundus*. In: WICKHAM, L. *Conflicts of Conscience and Law in the fourth-century*. Translated with introduction and notes by Lionel R. Wickham. Liverpool: Liverpool University Press, 1997, p. 104-110.
- HILAIRE DE POITIERS. *Contre Constance*. Traduction et notes par André Rocher. Paris: Du Cerf, 1987.
- HILARY OF POITIERS. *De Synodis*. In: KELLY, J. N. D. *Early Christian Creeds*. London: Longman, 1960.
- ITINERARIUM BURDIGALENSE UEL HIEROSOLYMITANUM. Texto latino, mapas e tradução comentada por Gustavo H. S. S. Althoff e revisão de Gustavo Sartin. *Scientia Traductionis*, n. 15, p. 293-379, 2014.
- IVLIVS CAESAR. *The Gallic War*. With an English Translation by H. J. Edwards. Cambridge; London: Harvard University Press, 2006.
- JEROME. *Three biographies: Malchus, St. Hilarion and Paulus the First Hermit*. London: Limovia, 2012.
- LIBANIUS. Oratio LIX. In: LIEU, S. N. C.; MONTSERRAT, D. (Ed.). *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine views*. London: Routledge, 1996, p. 164-209.
- LUCIFERI CALARITANI. *De Non Conveniendo cum Haeretics*. Introduzione, texto, traduzione e commento a cura di Antonio Piras. Roma: Herder, 1992.
- PHILOSTORGIUS. *Church History*. Ed. P. R. AMIDON. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- SOCRATES SCHOLASTICUS. *Ecclesiastical History*. In: SCHAFF, P. A.; ZENOS, A. C. (Ed.). *Select Library of the Christians Church*. Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994, p. 6-17. v. II.
- SOZOMENUS. *The ecclesiastical history*. Translated by Edward Walford. London: Henry G. Bohn, 1855.
- SULPICE SÉVÈRE. *Vie de Saint Martin*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1967.
- TEÓFILO DE ANTIOQUIA. Três livros a Autólico. In: *Padres apologistas*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- TERTULLIAN. *Contra Praxeas*. Translated by Hermann-Josef Sieben. Freiburg: Herder, 2001.
- THE GEOGRAPHY OF STRABO. Translated by Horace Leonard Jones. The Loeb Classical Library. London: Harvard University, 1960. v. I-II.

THEODORET OF CYRRUS. Ecclesiastical History. In: HILL, R. (Ed.). *The Ecclesiastical History of Theodoret*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

VENANTIUS FORTUNATUS. Vita S. Hilarii. In: *Patrologiae cursus completus*. Paris: J.P Migne, 1862, p. 439-454 v. 88.

Bibliografia instrumental

ARENDDT, H. *On violence*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.

BACZKO, B. Imaginação Social. In: RUGGIERO, R. *Enciclopédia Einaudi*. Porto: Casa da Moerda, 1985.

BALANDIER, G. *A desordem*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BALANDIER, G. *O poder em cena*. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2002.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOISSEVAIN, J. *Friends of Friends: Networks, Manipulations and Coalitions*. New York: St. Martin Press, 1974.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BURKE, P. *The Social History of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CHARTIER, R. *A história cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

COUTROUT, A. Religião e Política. In: RÉMOND, René (Org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: UFRJ; FGV, 2003, p. 331-363.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

MOMIGLIANO, A. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc, 2004.

RICOEUR, P. *Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995.

SAID, E.W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SAID, E. W. Orientalism Reconsidered. *Cultural Critique*, n. 1, p. 89-107, 1985.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Pensamento; Cultrix, 2002.

- TADEU DA SILVA, T. A produção social da identidade e da diferença. In: TADEU DA SILVA, T. (Org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.
- WEBER, M. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 1997. v. 1.
- WOOD, I. Conclusion: Strategies of Distinction. In: POHL, W.; REIMITZ, H. (Ed.). *Strategies of Distinction: the construction of Ethnic Communities (300-800)*. Leiden: Brill, 1998, p. 297-304.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: TADEU DA SILVA, T. (Org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.
- WOOLF, G. O poder e a difusão da escrita no Ocidente. In: WOOLF, G.; BOWMAN, A. (Ed.). *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998, p. 104-21.

Obras de apoio

- ACERBI, S. La ruptura entre oriente y occidente al final de la antigüedad: Roma, Constantinopla y las *Ecclesiae Separatae* (siglos V-VII). *La investigación sobre la Antigüedad Tardía en España: Estado de los estudios y nuevas perspectivas*, n. 31, p. 1-29, 2009.
- ALBA LÓPEZ, A. (In)tolerancia y Consenso: el legado político-religioso de Constantino. *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 22, p. 135-156, 2013.
- ALBA LÓPEZ, A. *Teología Política y Polémica Antiarriana em la época de Constancio II*. 2010. Tese (Doutorado em História) - Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010.
- ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrinas dos padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1972.
- ALTMAN, J. G. *Epistolary: approaches to a form*. Ohio: Columbus, 1982.
- ANTIQUEIRA, M. *O Império Romano de Aurélio Vítor*. 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- AYRES, L. *Nicaea and its legacy: an approach to fourth-century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- BARNARD, L. W. *Council of Serdica: 343 A.D.* Sofia: Synodal Publishing House, 1983.
- BARNES, T. D. *Athanasius and Constantius: theology and politics in the Constantinian Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- BARNES, T. D. Hilary of Poitiers on his exile. *Vigiliae Christianae*, n. 2, v. 46, p. 129-140, 1992.

- BARNES, T. D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- BARRY, J. Heroic Bishops: Hilary of Poitiers's Exilic Discourse. *Vigiliae Christianae*, v. 70, p. 1-20, 2016.
- BARZANÒ, A. *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma Imperiale*. Torino: Paoline Editoriale Libri, 1996.
- BASTIEN, P. Le monnayage de Magnence. *Welteren*, n. 53, p. 125, 1964.
- BAUER, W. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress, 2006.
- BAYNES, N. H. Constantine. In: ADCOCK, F.; CHARLESWORTH, M. P.; COOK, S. A.; BAYNES, N. (Ed.). *The Cambridge Ancient History: the crisis of Empire, AD 193-337*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939, p. 678-699. v. XII.
- BECKWITH, C. *Hilary of Poitiers on the Trinity: from De Fide to De Trinitate*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BINA, T. *Os Fana no contexto Galo-Romano*. 2008. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- BLOCKLEY, R. C. Constantius II and Persia. In: DEROUX, C. (Ed.). *Studies in Latin literature and Roman history*. Bruxelles: Universa, 1989, p. 465-490.
- BORCHARDT, C. F. A. *Hilary of Poitiers' Role in the Arian struggle*. Berlin: Springer Science Business Media, 1966.
- BRANDÃO, J. L. *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século*. São Paulo: Unicamp, 2014.
- BRENNECKE, H. C. *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-361)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1983.
- BROWN, P. *The Rise of Western Christendom: triumph and diversity A.D. 200-1000*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 2013.
- BROWN, P. *Authority and the Sacred: aspects of Christianization of the Roman world*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- BURNS, P. C. Hilary of Poitiers' Road to Béziers: Politics or Religion. *Journal of Early Christian Studies*, n. 3, v. 2, p. 273-289, 1994.
- BURNS, P. C. Hilary of Poitiers' Confrontation with Arianism in 356 and 357. In: GREGG, R. C. (Ed.). *Arianism: historical and theological reassessments*. Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundations, 1985, p. 287-302.

- CAMPOS, L. C. *Um Deus, um bispo e uma Igreja: a formação do episcopado monárquico no Império Romano (séc. II d.C.)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.
- CAMPOS DA SILVA, L. S. *Sobre o Reino de Deus, a Igreja e a política: os projetos de afirmação episcopal na Gália do sexto século a partir dos casos de Arles e Tours*. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.
- CHADWICK, H. The role of the Christian bishop in Ancient society. In: Colloquy of the Center of Hermeneutical Studies. *Annals...* Berkeley, The Center of Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, p. 1-14, 1980.
- CHASTAGNOL, A. Le Diocèse civil d'Aquitaine au Bas-Empire. *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, v. 11, p. 272-290, 1970.
- CHEMNITZ, M. *Examination of the Council of Trent*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1986.
- CHEVITARESE, A. L. Cristianismo e Império Romano. In: VENTURA DA SILVA, G.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória; Rio de Janeiro: Edufes; Mauad X, 2006, p. 161-173.
- CROSSAN, J. D. *O nascimento do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CROUZEL, H. Un resistant toulousain a la politique pro-arienne de l'empereur Constance II: L'evêque Rhodanius. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n. 77, p. 173-190, 1976.
- CRUZ, M. Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império Romano. *Territórios e Fronteiras*, n. 2, v. 3, p. 295-315, 2010.
- CRUZ, M. O ser cristão e o triunfo da Igreja: um estudo acerca das transformações da identidade do homem ocidental. In: Simpósio Nacional de História da ANPUH, 24. *Anais...* Rio de Janeiro, Associação Nacional de História, p. 23-36, 2007.
- CWYNN, D. M. *The Eusebians: the polemic of Athanasius of Alexandria and the construction of the Arian controversy*. New York: Oxford University Press, 2007.
- DANIÉLOU, J. *Hilaire de Poitiers: Évêque et docteur*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1968.
- DIEFENBACH, S. A Vain Quest for unity: creeds and political (dis)integration in the reign of Constantius II. In: WIENAND, J. (Ed.). *Contested Monarchy: integrating the Roman Empire in the Fourth Century A.D.* New York: Oxford University Press, 2015, p. 353-378.

- DIETLER, M. “Our Ancestors the Gauls”: Archaeology, Ethnic, Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe. *American Anthropologist*, n. 3, v. 96, p. 584-605, 1994.
- DIJKSTRA, R.; POPPEL, S.; SLOOTJES, D. East and West in the Roman Empire of the fourth century: an end to unity? *Bryn Mawr Classical Review*, n. 5, p. 1-30, 2015.
- DRAKE, H. A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. Baltimore: Medieval Academy of America, 2002.
- DRAKE, H. A. Lambs into Lions: explaining Early Christian intolerance. *Past and Present*, n. 153, p. 3-36, 1996.
- DOUAIS, A. C. *L' Eglise des Gaules et le conciliabule de Beziers*. Poitiers; Paris; Montpellier: Félix Séguin, 1875.
- DOIGNON, J. Du Nouveau dans l'exploration de l'oeuvre d'Hilaire de Poitiers: recension critique de six ouvrages. *Revue de Études Augustiniennes*, n. 34, p. 93-105, 1988.
- DUCHESNE, L. *Fastes Épiscopaux de L'Ancienne Gaule: L'Aquitaine et les Lyonnaises*. Paris: Ancienne Librairie Thorin et fils, 1899.
- DUPONT, A. Les cités de la Narbonnaise Première depuis les invasions germaniques jusqu'à l'apparition du consulat. *Nimes*, p. 103-127, 1942.
- ENTRINGER, G. *Violência e intolerância sob o governo de Constâncio: as implicações sociopolíticas do arianismo*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.
- FAIVRE, A. Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clerical. *Théologie Historique*, v. 40, p. 129-159, 1977.
- FERGUSON, E. Creeds, Councils and Canons. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (Ed.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. New York: Oxford University Press, 2008.
- FERNÁNDEZ, G. Liberio de Roma y el Homoiousianismo. *Antigüedad y Cristianismo*, v. 23, p. 499-502, 2006.
- FERNÁNDEZ, G. Partitio Ecclesiae y Partitio Imperii en el Concilio de Sárdica. *Espacio, Tiempo y Forma*. n. 11, v. 2, p. 523-527, 1998.
- FIGUEIREDO, D. *A controvérsia nestoriana e suas implicações político-administrativas nas cartas de Cirilo de Alexandria (séc. V d.C.)*. 2012. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2012.
- FLOWER, R. *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*. Exeter: Harback, 2013.

- FOURNIER, E. Exiled Bishops in the Christian Empire: victims of Imperial violence? In: DRAKE, H. A. (Ed.). *Violence in Late Antiquity: perceptions and practices*. Burlington: Ashgate Publishing, 2006, p. 157-166.
- FOWDEN, G. Constantine's Porphyry Column: the Earliest literary allusion. *Journal of Roman Studies*, v. 81, p. 119-131, 1991.
- FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. *Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval: um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.
- FRIGHETTO, R. Religião e política na Antiguidade Tardia: Os godos entre o arianismo e o Paganismo no século IV. *Dimensões - Revista de História da UFES*, n. 25, p. 114-130, 2010.
- GADDIS, M. *There is no crime for those who have Christ*. Los Angeles: University of California Press, 2005.
- GAJANO, S. Santidade. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (Org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2002, p. 449-463.
- GALVÃO-SOBRINHO, C. R. *Doctrine and power: theological controversy and Christian leadership in the Later Roman Empire*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2013.
- GALTIER, P. *Saint Hilaire de Poitiers: le premier docteur de l'Eglise latine*. Paris: Beauchesne, 1960.
- GAUDEMET, J. *Conciles gaulois du IVe siècle*. Paris: Éditions du Cerf, 1977.
- GAUDEMET, J. L'Église dans l'Empire Romain. *Revue des Sciences Religieuses*, n. 33, p. 229-271, 1958.
- GIRARDET, K. M. Constance II, Athanase et l'edit d'Arles. *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, n. 45, p. 63-91, 1974.
- GOEMANS, A. J. La date de la mort de saint Hilaire. In: Colloque de Poitiers à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire. *Actes...* Poitiers, p. 107-111, 1969.
- GOODMAN, P. J. *The Roman city and its periphery: from Rome to Gaul*. New York: Routledge, 2007.
- GRAHAM, S.; RUFFINI, G. Network analysis and Greco-Roman Prosopography. In: KEATS-ROHAN, K. S. B. (Ed.). *Prosopography approaches and applications: a handbook*. Oxford: Occasional Publications of the Unit for Prosopographical Research, 1997.

- GRAHAME, M. Material culture and Roman identity. The spatial layout of Pompeian houses and the problem of ethnicity. In: LAURENCE, R.; BERRY, J. (Ed). *Cultural Identity in the Roman Empire*. New York: Routledge, 2003, p. 156-78.
- GRIFFE, E. *La Gaule chrétienne à l'époque romaine: l'Église des Gaules au Va siècle*. Paris: Letouzey et Ané, 1966.
- GRIFFE, E. La Gaule chrétienne à l'époque romaine: Problèmes et méthodes. *Revue d'histoire de l'Église de France*, n. 129, v. 37, p. 40-52, 1951.
- GRIFFE, E. *Histoire religieuse des anciens pays de l'Aude: des origines chrétiennes à la fin de l'époque carolingienne*. Paris: Picard, 1933.
- GRIG, L.; KELLY, G. *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2012.
- GUARINELLO, N. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: um ensaio. *Mare Nostrum*, n. 1, p. 113-128, 2010.
- GWATKIN, H. M. *Studies of Arianism*. New York: Ams Press, 1900.
- HAHN, J. The challenge of religious violence: imperial ideology and policy in the fourth century. In: WIENAND, J. (Ed.). *Contested monarchy: integrating the Roman Empire in the fourth century A.D.* New York: Oxford University Press, 2015, p. 379-404.
- HALLIDAY, T. L. *O que é retórica*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- HANSON, R. P. C. *The Transformation of images in the Trinitarian theology of the fourth century*. *Studia Patristica*, n. 17, p. 97-115, 1982.
- HARRIES, J. Christianity and the city in Late Roman Gaul. In: RICH, J. (Ed.). *The city in Late Antiquity*. London: Routledge, 1992.
- HARRIES, J. Church and State in the Notitia Galliarum. *The Journal of Roman Studies*, v. 68, p. 26-37, 1978.
- HESS, H. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. New York: Oxford University Press, 2002.
- HUMPHRIES, M. In Nomine Patris: Constantine the Great and Constantius II in Christological Polemic. *Historia Zeitschrift für Alte Geschichte*, n. 4, v. 46, p. 448-464, 1997.
- INGLEBERT, H. *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain*. Paris: Picard, 2002.
- JENKINS, J. P. *Jesus wars: how four patriarchs, three queens, and two emperors decided what Christians would believe for the next 1,500 years*. New York: Harper One, 2010.
- JONES, A. H. M. *Constantine and the conversion of Europe*. London: Hodder & Stoughton Limited, 1948.

- JONES, S. *The archaeology of ethnicity: constructing identities in past and present*. London: Routledge, 1997.
- JULLIAN, C. *Histoire de la Gaule*, Paris: Dalloz, 1926. v. 7.
- JULLIAN, C. *Histoire de la Gaule*. Paris: Dalloz, 1920. v. 1-5.
- JULLIAN, C. *Ausone et Bordeaux: études sur les derniers temps de la Gaule Romaine*. Bordeaux: Imprimerie G. Gounouilhou, 1893.
- KELLY, G. P. *A History of exile in the Roman Republic*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- KLINGSHIRN, W. E. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in Late Antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- KÖTTER, J. M. Former Capital or See of St Peter? Rome seen by the Church of Constantinople. In: Conference of the Roman Primacy in the First Millennium. *Annals*. Rome, Monasterio di Bose, p. 1-17, 2012.
- LAMOREAUX, J. Episcopal courts in Late Antiquity. *Journal of Early Christian Studies*, v. 3, p. 143-167, 1995.
- LEMOS, M. S. As relações de poder entre o Estado romano e a Igreja: uma história de conflito e conciliação. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 17, p. 1-28, 2013.
- LEMOS, M. S. *cristãos, pagãos e cultura escrita: as representações do poder no Império Romano dos séculos IV e V d.C.* 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.
- LEMOS, M. S. O episcopado cristão no Império Romano do século IV: Práticas cotidianas e ação política. In: Encontro Estadual de História: poder, cultura e diversidade, III. *Anais...* Caetité, Associação Nacional de História, p. 84-95, 2006.
- LOT, F. *La Gaule: Les fondaments ethniques, sociaux et politiques de la nation français*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1967.
- MACMULLEN, R. *Voting about God in early church councils*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- MAGALHÃES, J. C. Arianistas. In: FUNARI, P. P. (Org.). *As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 87-101.
- MARKUS, R. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARROU, H. I. *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?* Madrid: Rialp, 1980.

- MARVILLA, M. *O Império Romano e o Reino dos Céus: a construção da imagem sagrada do imperador em “De laudibus Constantini” de Eusébio de Cesareia*. Vitória: Flor&Cultura, 2007.
- MARVILLA, M.; VENTURA DA SILVA, G. Com este imperador vencerás. *Revista Ágora*, n. 2, p. 1-60, 2005.
- MATHISEN, R. The Council of Turin (398/399) and the reorganization of Gaul ca. 395/406. *Journal of Late Antiquity*, n. 2, v. 6, p. 264-307, 2013.
- MATHISEN, R. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: Catholic University of America Press, 1989.
- MCGRATH, A. *Heresy: A History of defending the truth*. New York: HarperCollins, 2009
- MESLIN, M. *Les Ariens d’Occident*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- MITCHELL, E. *The canons of the first four general councils: Nicaea, Constantinople, Ephesus and Chalcedon*. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1898.
- MOMIGLIANO, A. *On Pagans, Jews, and Christians*. Middletown: Wesleyan University Press, 1997.
- MONDONI, D. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2001.
- MOORE, M. E. The spirit of the Gallican Councils, A.D. 314-506. *Annuario Historiae Conciliorum*, v. 39, p. 2-52, 2007.
- NEWMAN, J. H. *Arians of the fourth century*. Paris: University of Notre Dame Press, 2001.
- O’GRADY, J. *Heresia*. São Paulo: Mercury, 1994.
- OLIVIERI, F. L. *O Papel dos druidas na sociedade céltica na Gália dos séculos II e I a.C.* 2008. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
- PAGELS, E. *The Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1989.
- PALANQUE, J. Les évêchés Provençaux à l’époque romaine. *Provence Historique*, n. 1, v. 3, p. 105-143, 1951.
- PALANQUE, J. Les premiers évêques d’Aix-en-Provence. *Analecta Bollandiana*, v. 67, p. 377-383, 1949.
- PAPA, H. A. *A autoafirmação de um bispo: Gregório de Nissa e sua visão condenatória aos Eunomianos (360-394 d.C.)*. 2014. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2014.
- PAPA, H. A. *Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV D.C.)*.

2009. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2009.
- PIERI, D. Tyr dans le grand commerce méditerranéen de l’Antiquité tardive: Le témoignage de la céramique, dans L’Histoire de Tyr au témoignage de l’archéologie. *Bulletin d’Architecture et d’Archéologie Libanaises*, Hors-série, p. 259- 267, 2012.
- PIETRI, L. La Gaule chrétienne au IV^e siècle. *Vita Latina*, v. 172, p. 60-71, 2005.
- RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- REINKENS, J. H. *Hilarius von Poitiers*. Schaffhausen: Vorwort, 1864.
- ROLIM, G. K. *Entre bispos e santos: a escrita hagiográfica e a santidade na Gália dos séculos IV e VI*. 2016. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2016.
- RUBENSTEIN, R. E. *Quando Jesus se tornou Deus*. Rio de Janeiro: Fisis, 2001.
- SANDWELL, I. *Religious identities in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Bristol: Cambridge University Press, 2007.
- SCHAFF, P. *The seven ecumenical councils*. Peabody: Hendrickson, 1995.
- SCHMÖLZER, A. Arianism as a social phenomenon: the spreading of a heresy outside the elites. *International Medieval Congress*, n. 15, p. 1-10, 2016.
- SCHOR, A. M. *Theodoret’s people: social networks and religious conflict in late roman Syria*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- SETTON, K. M. *Christian attitude towards the Emperor in the fourth century especially as shown in addresses to the Emperor*. New York: Columbia University Press, 1941.
- SIMONETTI, M. Hilary of Poitiers and the Arian Crisis in the West. In: BERARDINO, A. *Patrology: the golden age of Latin patristic literature from the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*. Westminster: Newman Press, 1986, p. 33-36. v. IV.
- SIVAN, H. *Ausonius of Bordeaux: genesis of a Gallic aristocracy*. New York: Routledge, 1993.
- SMULDERS, P. Two passages of Hilary’s *Apologetica Responsa* rediscovered. *Bijdragen*, v. 39, p. 234-243, 1978.
- SMULDERS, P. *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 Julie (325–362)*. Roma: Universitatis Gregoriana, 1944.

- SOARES, C. S. O gênero epistolar na Antiguidade: a importância das Cartas de Cipriano para a história do cristianismo norte africano (século III d.C.). *História e Cultura*, v. 2, p. 199-215, 2013.
- STEPHENS, C. W. B. *Canon law and episcopal authority: the canons of Antioch and Serdica*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- STEVENSON, W. Exiling bishops: the policy of Constantius II. *Dumbarton Oaks Papers*, n. 68, p. 7-27, 2014.
- SZIDAT, J. Gaul and the Roman Emperors of the fourth century. In: WIENAND, J. (Ed.). *Contested monarchy: integrating the Roman Empire in the fourth century*. New York: Oxford University Press, 2015, p. 119-134.
- TANNER, N. *The church in Council: conciliar movements, religious practice and the papacy from Nicaea to Vatican II*. London: I.B.Tauris & Co., 2011.
- TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta, 1999.
- TEODORO MOURA, F. D. *Quid Sit Christianum Esse: a Batalha pela memória cristã no Adversus Arrianos Libri de Hilário de Poitiers (séc. IV)*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.
- THÉVENOT, E. *Les Gallo-Romains*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- TURNER, C. H. Arles and Rome: the first developments of canon law in Gaul. *The Journal of Theological Studies*, n. 67, v. 17, p. 236-247, 1916.
- TYSON, J. R. *The Great Athanasius: an introduction to his life and work*. Eugene: Cascade Books, 2017.
- VAN DAM, R. *The Roman revolution of Constantine*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- VAN DAM, R. *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- VENTURA DA SILVA, G.; SOARES C. S. Autoridade episcopal e conflito político na Antiguidade Tardia: a atuação de Cipriano de Cartago e de João Crisóstomo como reformadores da Igreja. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 13, p. 141-160, 2012a.
- VENTURA DA SILVA, G. Cidade e poder no Mundo Antigo. In: SILVA; G. V.; CAMPOS, A. P.; GIL, A. C. A.; BENTIVOGLIO, J.; NADER, M. B. (Org.). *Territórios, poderes,*

- identidades: a ocupação do espaço entre a política e a cultura.* Vitória; Paris; Braga: GM; Université Paris-Est; Universidade do Minho, 2012b, p. 11-34.
- VENTURA DA SILVA, G. Sementes da intolerância na Antiguidade Tardia: João Crisóstomo e o confronto com os judeus de Antioquia. *Dimensões - Revista de História da UFES*, Vitória, v. 25, p. 63-81, 2010.
- VENTURA DA SILVA, G. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; VENTURA DA SILVA, G.; LARANJA, A. L. (Org.). *Exclusão Social, violência e identidade.* Vitória: Flor&Cultura, 2004, p. 13-29.
- VENTURA DA SILVA, G. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio e os fundamentos místicos da basileia (337-361).* Vitória: Edufes, 2003.
- VENTURA DA SILVA, G. Constâncio, o Anticristo: Hilário de Poitiers e a construção da imagem imperial. *Dimensões - Revista de História da UFES*, Vitória, n. 15, p. 219-235, 2003a.
- VENTURA DA SILVA, G. Violência e Intolerância Religiosa no Baixo Império Romano: Os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio (337-361). *Revista Phoenix*, v. 9, p. 128-150, 2003b.
- VENTURA DA SILVA, G. *Augurum et vatum prava confessio conticescat: Constâncio e a legislação contra os adivinhos e feiticeiros.* *Justiça e História*, v. 2, p. 149-183, 2002.
- VENTURA DA SILVA, G. Política e religião no Baixo Império: a construção da mística imperial segundo a Apologia ao Imperador Constâncio de Atanásio de Alexandria. *Revista de História da UFES*, Vitória, n. 3, v. 6, p. 81-90, 1998.
- VIEHHAUSEN, A. *Hilarius Pictaviensis geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus.* Klagenfurt: Kaiskonhof Bibliothek, 1860.
- VILLAIS, G. *Ausonius' cities: perception of the urban space in fourth-century Gaul.* 2009. Thesis (Master in Philosophy) – University of Birmingham, Birmingham, 2009.
- WASHBURN, D. *Banishment in the Later Roman Empire, 284–476 CE.* New York: Routledge, 2013.
- WASHBURN, D. Tormenting the tormentors: a reinterpretation of Eusebius of Vercelli's Letter from Scythopolis. *Church History*, n. 78, p. 731-755, 2009.
- WATSON, E. W. St. Hilary of Poitiers: select works. In: SCHAFF, P. (Ed.). *A Select Library of the Christians Church.* Nicene and Post-Nicene Fathers. Peabody: Hendrickson Publishers, 1955, p. 355-430. v. 9.
- WEEDMAN, M. *The Trinitarian theology of Hilary of Poitiers.* Leiden: Brill, 2007.

- WEEDMAN, M. Hilary and the *Homoiousians*: using new categories to map the Trinitarian controversy. *Church History*, v. 76, p. 491-510, 2007a.
- WHITTAKER, C. R. Imperialism and culture: the Roman initiative. *Journal of Roman Archaeology*, n. 23, 1997.
- WICKHAM, L. *Hilary of Poitiers: Conflicts of conscience and law in the fourth-century church*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997.
- WILES, M. *Archetypal Heresy: arianism through the centuries*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- WILLIAMS, G. H. Christology and Church-State relations in the fourth century. *Church History*, n. 4, v. 20, p. 3-26, 1951.
- WILLIAMS, D. H. Defining orthodoxy in Hilary of Poitiers' *Commentarium in Matthaem*. *Journal of Early Christian Studies*, v. 22, p. 151-172, 2001.
- WILLIAMS, D. H. A Reassessment of the early career and exile of Hilary of Poitiers. *Journal of Ecclesiastical History*, n. 42, p. 202-217, 1991.
- WILLIAMS, M. S. Auxentius of Milan: from orthodoxy to heresy. In: VINZENT, M. (Ed.). *Studia Patristica VXVI: Clement of Alexandria and the fourth-century debates*. Leuven; Paris; Walpole: Peeters, 2013, p. 263-272.
- WILLIAMS, R. *Arius: Heresy and tradition*. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2001.
- WILMART, A. *L'Ad Constantium Liber Primus de Saint Hilaire de Poitiers et les Fragments Historiques*. *Revue Bénédictine*, n. 24, p. 149-179, 1907.
- YOUNG, F. M. *Brokenness and blessing: towards a biblical spirituality*. Ada Township: Baker Academic Publishing, 2007.
- ZARDINI, T. B. *Paideia e cultura política nas Gálias: os panegíricos latinos e as moedas como vetores dos rituais da basileia (século IV d.C.)*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.
- ZURUTUZA, H. A. Constancio II: un perseguidor controvertido. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. 44, p. 2-11, 2012.

APÊNDICE

APÊNDICE 1 - Principais concílios citados nas obras de Hilário de Poitiers

Utilizamos as datações convencionadas por Macmullen (2006) e Papa (2009)

Nome citado pela historiografia e data	Principais discussões	Imperador que governava na ocasião
Concílio de Niceia (325)	Concílio convocado por Constantino com o objetivo de discutir o conflito entre os discípulos de Ário e os bispos apoiadores de Alexandre e Atanásio de Alexandria. Foi oficializado o credo de Niceia, que determinava a consubstancialidade entre Pai e Filho.	Constantino
Concílio de Tiro (335)	Convocado por Constantino e presidido por Eusébio de Cesareia, com o objetivo de depor Atanásio de Alexandria.	Constantino
Concílio de Antioquia (341)	Convocado por Constâncio e com sua presença. Os cânones decretavam a redução dos poderes de bispos nacionais (<i>corepiscopos</i>), que não poderiam mais ordenar fora de seu território.	Constâncio II e Constante
Concílio de Sárdica (343)	Convocado por Constante e Constâncio II, com o objetivo de resolver conflitos doutrinários entre o Ocidente e o Oriente. Teve a presença	Constâncio II e Constante

	<p>minoritária de bispos orientais, que se recusaram a reunir com os ocidentais. Muitos dos bispos deixaram Sárdica para realizar outro concílio, em Filipópolis, e foram excomungados pelos bispos ocidentais.</p>	
Concílio de Filipópolis (343)	<p>Resultado de uma dissensão entre os bispos ocidentais nicenos e os bispos orientais arianos presentes no Concílio de Sárdica. O cânone decretava a anatematização do termo <i>homoousious</i>.</p>	Constâncio II e Constante
Concílio de Arles (353)	<p>Convocado por Constâncio II e presidido por Saturnino de Arles, Valente e Ursácio. Os representantes do bispo Libério (Roma) propuseram uma discussão teológica, que foi recusada pelos bispos orientais. Constâncio emite um édito ameaçando os bispos que não assinassem a condenação de Atanásio.</p>	Constâncio II
Concílio de Milão (355)	<p>Concílio convocado por Constante e Constâncio II para discutir as acusações dos homoianos (arianos) contra Atanásio de Alexandria. Os bispos, por ordenação de Constâncio, tiveram que assinar a condenação de Atanásio. Os que se recusaram, foram ameaçados de exílio</p>	Constâncio II

	(Lúcifer de Cagliari, Dionísio de Milão, Eusébio de Vercelli e Paulino de Trier).	
Concílio de Béziers (356)	Concílio regional gaulês convocado por Constâncio II e com o auxílio de Saturnino de Arles. Os bispos discutiram a condenação de bispos nicenos que romperam a comunhão com os homoianos. Foram exilados Hilário de Poitiers e Roudânio de Toulouse.	Constâncio II
Concílio de Sírmio (357)	Acordo de paz temporária entre os bispos orientais homoianos e os bispos ocidentais.	Constâncio II
Concílios de Rimini e Selêucia (359)	Concílios organizados por bispos arianos, tendo os partidários das duas principais coligações se reunido separadamente, chegando a opiniões opostas.	Constâncio II
Concílio de Constantinopla (360)	Convocado por Constâncio II para discutir e buscar soluções para o cisma ocorrido no concílio em Selêucia. Presença minoritária de bispos ocidentais, incluindo Hilário de Poitiers.	Constâncio II
Concílio de Paris (361)	Concílio de bispos gauleses ocorrido após a morte de Constâncio II e o retorno de Hilário à sé de Poitiers. Decretou a excomunhão dos bispos homoianos Valente, Usácio e Germínio de Sírmio.	Juliano

APÊNDICE 2 – Listagem das cartas presentes em *Adversus Valentem et Ursacium*

Numeração proposta por Wickham (2007) Ex: Livro 1, Número 01	Título das cartas	Data original do documento, segundo Feder (1916)	Data de Publicação por Hilário, segundo Feder (1916)
1, 01	Prefácio de Hilário		356
1, 02a	Concílio de Sárdica (bispos orientais)	343/4	356
1, 02b	Credo	343/4	356
1, 02c	Lista de assinaturas	343/4	356
1, 03	Concílio de Sárdica (bispos ocidentais)	343/4	356
1, 04a	Concílio de Sárdica (bispos ocidentais): Carta enviada a Júlio de Roma	343/4	356
1, 04b	Nomes dos heréticos	343/4	356
1, 04c	Lista de assinaturas	343/4	356
1, 05	Comentário de Hilário		356
1, 06	Carta de Valente e Ursácio a Júlio de Roma	347	356
1, 07	Carta de Valente e Ursácio a Atanásio	347	356
1, 08	Fragmentos do credo ariano (desconhecido)		356
1, 09	Credo de Niceia	325	356
1, 10	Concílio de Sárdica (Bispos Ocidentais), Carta a Constantino (1-5)	343/4	356
1, 11	Hilário [a Constâncio] (6-8)		356

2, 01	Libério: Carta aos bispos orientais.	357	359
2, 02	Comentário de Hilário		359
2, 03	Libério: Carta ao imperador Constâncio.	353/4	359
2, 04a	Comentário de Hilário		359
2, 04b	Libério: Carta a Eusébio, Dionísio e Lúcifer	355	359
2, 05a	Comentário de Hilário		359
2, 05b	Libério: Carta a Ceciliano de Cartago	353/4	359
2, 06a	Comentário de Hilário		359
2, 06b	Libério: Carta a Ósio de Córdoba	353/4	359
2, 07a	Comentário de Hilário		359
2, 07b	Libério: Carta aos bispos orientais	357	359
2, 08	Hilário: Lista de assinaturas		359
2, 09	Libério: Carta a Ursácio, Valente e Germínio	357	359
2, 10	Libério: Carta a Vicente de Cápua	357	359
2, 11	Constâncio: Carta aos bispos reunidos em Rimini	359	359
2, 12	Concílio de Rimini: Definição	359	359
2, 13a	Comentário de Hilário		359
2, 13b	Concílio de Rimini: Condenação	359	359
2, 14	Concílio de Rimini: Carta ao imperador Constâncio	359	359
2, 15	Comentário de Hilário		359

2, 16	Concílio de Rimini: Declaração	359	359
2, 17	Comentário de Hilário		359
2, 18	Concílio de Rimini: Carta ao imperador Constâncio	359	359
2, 19	Bispos orientais: Carta aos Legados do Concílio de Rimini	359	359
2, 20	Comentário de Hilário		359
3, 01	Carta dos bispos orientais do Concílio de Paris	360, ca	366
3, 02	Carta de Eusébio de Vercelli aos bispos orientais	360, ca	366
3, 03	Libério: Carta aos bispos italianos	362/3	366
3, 04	Carta dos bispos italianos à Ilíria	363	366
3, 05	Carta de Germínio de Sírmio contra os arianos	366	366
3, 06	Carta de Valente e Ursácio a Germínio de Sírmio	366	366
3, 07	Resposta de Germínio	366	366

APÊNDICE 3– Grupos cristãos no século IV d.C

Utilizamos as classificações propostas por Papa (2009) no Anexo 2 e alteramos os bispos componentes dos grupos de modo a inserir tais divisões dentro da análise das obras de Hilário de Poitiers.

	ANOMEUS	HOMEUS	HOMOIUSIANOS	HOMOOSIANOS
Nome em grego	ανομοιος “anomoios” (diferente)	ομοιος “homoios” (semelhante)	ομοιουσιος “homoiousios”	ομοουσιος “homoousios” (consubstancial)
Doutrina	Filho totalmente diferente do pai	O Filho é semelhante ao Pai, ou seja, a substância do Filho é semelhante à do Pai.	Cambiantes entre nicenos e homeus	O filho é consubstancial ao Pai, ou seja, da mesma substância. Uma ousia, três hipóstases/ una substantia, tres personae.
Principais bispos	Aécio e Eunômio de Cízico	Constâncio II, Valente de Mursa, Ursácio de Singiduno e Saturnino de Arles	Basílio de Ancira (pós-357)	Hilário de Poitiers, Atanásio de Alexandria, Lúçifer de Cagliari, Dionísio de Milão, Eusébio de Vercelli e Libério de Roma (pré-exílio).

Concílios favoráveis	Concílio de Sírmiun 357 d.C.	Concílio de Constantinopla 360 d.C.	O Bispo Atanásio de Alexandria conseguiu conciliar esse grupo com os nicenos em 362 d.C., durante o Concílio dos Confessores.	Concílio de Niceia 325 d.C. Concílio de Constantinopla 381 d.C. Credo imposto por Teodósio como religião oficial do Império Romano.
Formas que são citados na historiografia	Anomeos; Neoarianos; Arianos radicais; Eunomeanos; Nova geração; ariana.	Homeos; Arianos; Homoianos.	Eusebianos; Semiarianos; Homeusianos. Após a morte de Eusébio de Cesaréia se tornaram cambiantes: uniram-se aos nicenos ou aos arianos	Nínicos; Ortodoxos.

APÊNDICE 4 - Grade de leitura referente à documentação textual

<i>Adversus Valentem et Ursacium e De Synodis</i>				
Redes Sociais de Hilário de Poitiers				
Referências	Regiões envolvidas no conflito	Sujeitos/atores envolvidos	Concílios e Sínodos	Características atribuídas aos bispos nicenos

<i>Contra Constantium e Ad Constantium</i>			
A representação das redes arianas a partir de Constâncio II			
Referências	Características atribuídas a Constâncio II	Bispos exilados por Constâncio II	Sujeitos/atores envolvidos nas decisões de Constâncio II

ANEXOS

ANEXO 1: Tabela de referências a Saturnino de Arles nas fontes de Hilário de Poitiers

REFERÊNCIA	CITAÇÃO A SATURNINO DE ARLES
<i>De Synodis</i> , 2	Alegrei-me com o Senhor por ter continuado puro e imaculado pelo contágio de qualquer heresia execrável, e que você estava unido comigo com fé e espírito, e assim participaram desse exílio em que Saturnino, temendo sua própria consciência, tinha empurrado eu depois de seduzir o Imperador, e depois disso você o negou a comunhão durante todo o grupo há três anos até agora.
<i>De Synodis</i> , 3	Você esperava o triunfo nobre de uma perseverança santa e firme sem ceder às ameaças, aos poderes e aos assaltos de Saturnino.
<i>Adversus Valentem et Ursacium</i> , I, 5, 3	Mas você negará que tenha ignorado a comunhão restaurada por Ósio, Maximino e Júlio a Atanásio, cuja condenação de Valente, Ursácio e Saturnino exigiu de você?
<i>Adversus Valentem et Ursacium</i> , III, 1, 4	Por isso, suas Caridades devem saber que Saturnino, que falou de maneira irraigada contra decretos saudáveis, de acordo com as duas cartas de nossos irmãos, já foi excomungado por todos os bispos gauleses.
<i>Contra Constantium</i> , 2	Há quatro anos desde que eu dividia com os bispos da Gália, na comunhão de Saturnino, de Ursácio e Valente, deixando a todos os seus apoiantes a oportunidade de vir a arrepender-se, para não dar a minha vontade de paz e, por outro lado, para cortar os membros infectados de doenças graves e cuja gangrena ganharia todo o corpo, desde que os benditos confessores de Cristo concordem precisamente em ratificar os decretos então promulgados por nós.

ANEXO 2: Tabela de referências a Valente de Mursa e Ursácio de Singiduno nas fontes de Hilário de Poitiers

REFERÊNCIA	CITAÇÃO A VALENTE DE MURSA E URSÁCIO DE SINGIDUNO
<i>De Synodis</i> , 11	Você esperava o triunfo nobre de uma perseverança santa e firme sem ceder às ameaças, aos poderes e aos assaltos de Saturnino.
<i>De Synodis</i> , 79	Não me queixo muito do perdão que você os estendeu; é reverente reservar para Deus suas próprias prerrogativas, e os erros de ignorância são apenas humanos. Mas os dois bispos, Ursácio e Valente, devem me perdoar por não acreditar que, na sua idade e com a experiência deles, eram realmente ignorantes.
<i>Adversus Valentem et Ursacium</i> , I, 5, 3	Mas você negará que tenha ignorado a comunhão restaurada por Ósio, Maximino e Júlio a Atanásio, cuja condenação de Valente, Ursácio e Saturnino exigiu de você?
<i>Adversus Valentem et Ursacium</i> , III, 1, 4	Nós recuamos de todos os atos altamente malignos cometidos na ignorância. Nós rompemos com Auxêncio, Ursácio e Valente, Gaio, Megásio e Justino, de acordo com sua carta e, com certeza, como dissemos, em consequência da declaração do irmão Hilário, que se recusou a estar em paz com aqueles que seguiram os erros dessas pessoas.
<i>Adversus Valentem et Ursacium</i> , III, 1, 2	Você recusou o assentimento a muitos que morreram em Rimini comunicando-se com Valente, Ursácio e o resto que eles já condenaram em uma acusação reconhecida de blasfêmia.
<i>Adversus Valentem et Ursacium</i> , III, 4, 1	Estamos seguros em nosso pedido, porque nós mesmos o apresentamos com o acordo da maioria dessas províncias. Mas é claro que os instigadores da heresia ariana Valente e Ursácio e o resto dos associados dessas mesmas pessoas, não foram condenados agora apenas porque começaram a se manifestar em Ilíria,

	mas foram condenados há muito tempo.
<i>Adversus Valentem et Ursacium</i> , III, 4	Uma cópia da carta de Valente, Ursácio e os outros a Germínio.
<i>Adversus Valentem et Ursacium</i> , III, 7, 1	Nós descobrimos pelo relatório de Vitalis, atualmente um oficial de serviço na exaltada prefeitura, que suas santidades desejam que seja abertamente significada para você o que é que Valente, Ursácio, Gaio e Paulo foram exortados em nosso credo.
<i>Adversus Valentem et Ursacium</i> , III, 7, 3	Estou, no entanto, surpreso que o mencionado Valente tenha esquecido ou esteja seguramente dando um disfarce esperto ao que foi feito e determinado no passado. Pois, no reinado de Constâncio de boa memória, houve um momento em que um desacordo entre certas pessoas na fé tinha começado. Sob o olhar do próprio Imperador, na presença do bispo George da igreja de Alexandria, do bispo Pancrácio de Pelúcio, de Basílio, então bispo de Anquira, na presença também do próprio Valente, de Ursácio e do meu eu sem importância.
<i>Contra Constantium</i> , 2	Há quatro anos desde que eu dividia com os bispos da Gália, na comunhão de Saturnino, de Ursácio e Valente, deixando a todos os seus apoiantes a oportunidade de vir a arrepender-se, para não dar a minha vontade de paz e, por outro lado, para cortar os membros infectados de doenças graves e cuja gangrena ganharia todo o corpo, desde que os benditos confessores de Cristo concordem precisamente em ratificar os decretos então promulgados por nós.

