A hagiografia de Martinho de Soure e a fronteira de Coimbra na primeira metade do século XII: guerra, fé e memória

The hagiography of Martin of Soure and the Coimbra border in the first half o the twelfth century: war, faith and memory

Fabiano Fernandes [1]
Universidade Federal de São Paulo

Resumo

A vida de Martinho de Soure escrita por Salvado entre 1147 e 1150 representou uma tentativa de remodelação da memória eclesiástica do entorno de Coimbra. Mais do que estabelecer um culto formal a um santo ou ressaltar suas virtudes após seu desenlace, a vida de Martinho de Soure preocupa-se em clarificar pelo *exemplum* a vida santificada pela qual clérigos e leigos deveriam nortear sua conduta. O texto está marcado por proposições normalizadoras e por zonas de silêncio que só podem ser compreendidas no contexto concreto de sua elaboração e provável disseminação. Aqui o gênero dito hagiográfico declina seu lugar em favor das marcas indeléveis que os homens da época deixaram em um texto escrito.

Palavras-chave: Portugal medieval; Igreja e Poder; Religiosidades.

Abstract

The life of Martinho of Soure written by Salvado between 1147 and 1150 represents an attempt of remodel the ecclesiastical memory around Coimbra. More than establishing a formal worship to a saint or highlight his virtues after his outcome, the life of Martinho of Soure worries in clarifying, through the *exemplum*, the sanctified life around which the clergymen and the laymen should conduct their behavior by. The text is marked by normalizer propositions and by silent zones that can only be understood in the deep context of its elaboration e probable dissemination. Here the genre known as hagiography declines his place in favor of indelible traces that men of the period left in a written text.

Keywords: Medieval Portugal; Church and Power; Religiousness.

- **Enviado em: 22/01/2014**
- **Aprovado em: 07/07/2014**

[1] Fabiano Fernandes. Professor de História medieval UNIFESP. Pesquisador LEME/LEPEM.

I. Introdução

Conquistada por Fernando Magno (Rei de Castela entre 1035-65, Rei de Leão de 1037-65) em 1064, a região de Coimbra e seu entorno se constituiu em um dos polos fundamentais da chamada cultura moçárabe, ou seja de cristãos arabizados em graus distintos e que formavam boa parte da população. Muitos moçárabes estavam também presentes nos espaços rurais portando graus de arabização dos mais diversos, alguns eram bilíngues (romance e árabe) outros eram monolíngues,[2] seguidores da liturgia visigótica. Em fins do século XI, do ponto de vista religioso, os moçárabes apresentavam um perfil diferenciado, no qual seguiam o rito visigótico e tendências religiosas por vezes bastante heterodoxas, tal como adopcionismo, ou mesmo sincréticas, que no seu conjunto não se adequavam as diretrizes da reforma gregoriana. No contexto da segunda metade do século XI seguiu-se uma política de ocupação das funções eclesiásticas por clérigos de cultura moçárabe que tinham em seu grupo devocional basicamente constituído de santos hispânicos[3].

A partir do governo do conde portucalense Henrique de Borgonha (1093-1112), contudo, as tendências reformadoras de além-Pirineus tenderam a ser impostas e a prática religiosa moçárabe foi reprimida e/ou assimilada em instituições reformadoras, tal qual o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na década de 1130. Tal esforço de controle da religiosidade local por parte dos guerreiros de origem nortenha, que afluíram em maior quantidade desde início do século XII, levaram a fortes tensões políticas, como no período de emissão do foral de Coimbra de 1111, em que personagens simpatizantes das tendências galicisantes foram simplesmente afastadas do governo da Cidade[4].

Situada a cerca de 25 quilômetros da cidade de Coimbra situava-se a vila de Soure, localidade pouco povoada e pouco controlada pelo governo cristão e seus representantes ao longo da primeira metade do século XII, ao menos até a conquista definitiva de Lisboa em 1147. A vila teria recebido seu primeiro foral em 1111 por parte de D. Henrique e da rainha D. Teresa como meio de favorecer o povoamento e a normalização da ocupação da região. Soure representava uma dessas vilas fronteiriças pouco controladas e possivelmente de composição cultural bastante heterogênea[5]. O *modus vivendi* era direcionado pela guerra e para a guerra, azagas, as azarias e os fossados eram fonte substancial de proventos que as populações

2 COELHO, Maria Helena da Cruz; HOMEM, Armando Luís de Carvalho. *Nova História de Portugal.* Portugal em definição de fronteiras. Vol.III. Lisboa, Editorial Presença, 1997, pp. 340-1.
3 Idem.
4 Idem.
5 Cf. FERNANDES. Fabiano. *Terra Poderes e conflitos.* O poder senhorial da Ordem do Templo nas vilas de Ega, Soure, Redinha e Pombal. 1128-1231. Dissertação de Mestrado em História. ICHF, UFF, 1999.

associavam a um comércio intermitente com as cidades do mundo islâmico. A organização do povoamento no entorno de Coimbra era a de núcleos dispersos, no qual a agricultura era exercida em áreas suficientemente próximas ao núcleo das vilas, para onde os homens poderiam correr em caso de ataques[6].

Em meados do século XII a situação de fronteira[7] coimbrã era um espaço de sínteses e de convergências de múltiplas culturas. Sede da nascente monarquia portuguesa partir da década de 1130, foi também polo de cristianização e reordenação da organização da malha eclesiástica. No seu entorno existiam povoados mais ou menos assimilados à cultura cristã refundida pelo afluxo de guerreiros cristãos vindos do norte e por correntes reformadoras oriundas de fora da Península, em particular daquelas afiliadas à reforma gregoriana, que recebeu forte apoio na região norte do futuro reino de Portugal, por meio da disseminação de abadias filiadas à Cluny. A indefinição dos limites das paróquias e a necessidade de implantá-las em localidades pouco povoadas tornavam a organização religiosa da região fronteiriça bastante fluída, a inserção no âmbito da Cristandade Latina dessas localidades foi, portanto, um processo que exigiu esforço de múltiplos agentes e instituições religiosas[8].

Neste texto enfatizaremos como uma determinada memória eclesiástica sobre a região do entorno de Coimbra contribuiu para a inserção das vilas fronteiriças no sistema de Cristandade, particularmente da Vila de Soure. Uma memória que foi cuidadosamente construída por meio da hagiografia de Martinho de Soure[9], texto em sintonia como as

---

6 Ibidem, p. 31.

7 Inspiramos-nos para analisar *a situação de fronteira* no antropólogo João Pacheco de Oliveira, que possui uma leitura muito particular de M. Gluckman. A "situação de fronteira" apresenta uma dinâmica própria que deve ser compreendida seguindo sua lógica particular. Nessa situação os agentes são parcialmente unificados pela situação de conflito, formando um delicado mecanismo de interdependência. A existência desse mecanismo não implica em uma relação balanceada ou em uma condição de simetria entre os grupos envolvidos. A manutenção dos equilíbrios não decorre das propriedades anônimas e impessoais do sistema, mas está ligada à dimensão da intencionalidade, área onde são conectados com os interesses e ideologias dos agentes sociais, sejam esses dominantes e dominados. FERNANDES, Fabiano. *Op. cit.*, 1999, pp. 52-3. Fosse a monarquia ou a Ordem do Templo no caso particular de Soure a partir de 1129, tais instâncias funcionavam com a "capacidade que assume temporariamente uma agência de contato de produzir através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, um certo esquema de distribuição do poder e autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes, baseado em um conjunto de interdependências e no estabelecimento de canais para a resolução de conflitos". OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O nosso governo, os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo, Editora Marco Zero, 1988, p.57.

8 Para maiores detalhes sobre a configuração da organização eclesiástica de Soure CF. FERNANDES, Fabiano. *O Reino de Deus e a espada do Rei: a formação do poder eclesiástico da Ordem de Cristo nas Comendas de Ega, Soure Redinha e Pombal na primeira metade do século XIV.* Vols. I e II. Tese de Doutorado em História, IFCS, Univ. Federal do Rio de Janeiro, 2005, 621pp.

9 A vida de Martinho de Soure foi provavelmente escrita entre 1147, data da morte de Martinho, e 1150, data de morte de Mendo (irmão de Martinho), para quem o texto é dedicado logo em seu início. O texto foi escrito por Salvado, ligado a Mendo e que assumiu a cura de almas em Soure logo após a morte de Martinho. Segundo Aires Nascimento, Salvado era um homem de boa formação literária recebida na Sé de Coimbra ou no próprio Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Possivelmente fora um cônego regular de

hagiografias produzidas pelo *scriptorium* do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Instituição esta que foi marcante na pastoral dessa região pouco controlada pelos poderes cristão e muçulmanos, espaço de indefinição que configurava assim uma espécie de fronteira.

A grande força do Mosteiro de Santa Cruz, no decorrer dos séculos XII e XIII, consistiu justamente na identificação comunitária por ele oferecida para a nova sociedade que após os grandes conflitos, surgia entre as populações de origem nortenha e os cristãos moçárabes nas duas primeiras décadas do duzentos. A influência do Mosteiro sob o clero catedralício de Coimbra e sobre os simples curas de aldeias foi fundamental no contexto de consolidação territorial do embrionário reino de Portugal na segunda metade do século XII.

II. A organização eclesiástica na fronteira coimbrã

As dioceses de Braga e de Coimbra foram as primeiras a ser efetivamente restauradas. Braga alcançou uma estrutura mais estável a partir da residência do bispo D. Pedro, mas passou por um lento processo de transformação até alcançar o seu antigo estatuto metropolítico por volta de 1100[10]. Já a diocese de Coimbra foi restaurada durante o governo de Sisnando, em 1080, e passou por momentos extremamente conturbados devido aos conflitos entre os adeptos do rito moçárabe e do romano. Ainda durante o período condal a diocese do Porto se desligou da tutela de Braga e foi restaurada entre os anos de 1112 e 1114[11]. As dioceses restauradas, sobretudo as do centro e sul do Condado portucalense, tornaram-se grandes campos de ação abertos aos novos bispos[12], que dispensavam atenção às necessidades espirituais das populações e buscavam enquadrar a heterogênea malha eclesiástica das regiões conquistadas por meio do estabelecimento, controle e ampliação da rede paroquial. Ao lado da conquista de terras, vilas e cidades estabelecia-se o empreendimento da "conquista das almas".

Reconstituída em 1080, a diocese de Coimbra viu-se envolvida em dois planos de disputa que condicionaram parcialmente o seu destino. Em primeiro lugar, a questão da reforma gregoriana e, em segundo, as disputas entre São Tiago de Compostela e a arquidiocese de Braga pelos direitos metropolíticos da região além-Douro. Após 1120

Santa cruz. Por volta de 1155 esta *vita* foi incluída no Livro Santo de Santa cruz de Coimbra por Pedro Alfarde. Cf. Notas 1 e 2 em NASCIMENTO, Aires A. (Edição Crítica). *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio e Vida de Martinho de Soure. Lisboa, Colibri, 1988, p. 245.

10 COELHO; HOMEM, Op.cit, 1997, p. 225.

11 Ibidem.

12 Ibidem, p. 226.

Compostela alcançou os direitos outrora pertencentes a Mérida, que na ocasião encontrava-se sob poder muçulmano[13], fazendo com que o bispado de Coimbra passasse a estar ligado a Santiago de Compostela. Esta questão tornou-se particularmente incômoda, sobretudo a partir do grande impulso autonomista assumido pelos poderes que se aglutinavam em torno do *princeps/rex* Afonso Henriques, no contexto das décadas de 30 e 40 do século XII[14].

Apenas em 1199, a situação da diocese sufragânea de Coimbra resolve-se, mediante sentença apostólica de Inocêncio III (1198-1216), a qual definiu que a arquidiocese de Braga deveria, daí por diante, ter assegurado os direitos metropolíticos sobre a antiga *Galécia*, além de estender o seu poder até Coimbra e Viseu ao sul do Douro (pertencentes originalmente à antiga *Lusitânia*). Compostela, a partir desse momento, passou a deter os direitos sobre as dioceses da antiga *Lusitânia*[15], impondo assim o seu poder às dioceses portuguesas ao sul do Douro, da Beira Alta, da Estremadura e do Alentejo[16].

No período de 1064 a 1147, a diocese de Coimbra situava-se na fronteira entre o reino de Leão/Portugal e o mundo muçulmano, o que gerou uma grande instabilidade na organização da vida eclesiástica[17]. No entanto, as dificuldades de organização não se originavam apenas pela situação de fronteiriça, pois no interior do território diocesano, existiam inúmeras outras unidades que escapavam à jurisdição episcopal: como as instituições monásticas e as ordens militares, ao exemplo da Ordem do Templo. Além disso, no limite incerto das dioceses, eram frequentes inúmeros litígios entre os poderes eclesiásticos que, além de abrir precedentes para a intervenção de padroeiros leigos, resultavam muitas vezes em dispendiosos recursos a Roma ou na elaboração de inúmeras cartas de composição que ofereciam poucos resultados práticos.

A autoridade episcopal coimbrã teve de se defrontar com um grande potentado eclesiástico, como o Mosteiro de Santa Cruz que, além de isento da jurisdição episcopal, fez ascender ao episcopado coimbrão dois bispos crúzios, nomeadamente D. João Anaia e D. Miguel Pais Salomão, que governaram a diocese no período entre 1147 e 1176. Tal fato expressa certa transformação na composição do clero secular do bispado de Coimbra em meados do século XII.

---

13 Ibidem, p. 227.

14 Inclusive D. Afonso Henriques interviu diretamente nesta questão procedendo a nomeação dos bispos das dioceses restauradas de Lisboa, Viseu e Lamego a partir do avanço para o Alentejo em 1147.

15 COELHO; HOMEM, 1997, p. 227.

16 A arquidiocese de Braga agregou, portanto, além das dioceses do centro e sul, as dioceses do Porto e as galaico-leonesas de Astorga, Tui, Orense e Mordonhedo. JORGE, Ana Maria C. M.; RODRIGUES, Ana Maria (edit). Lisboa, *História Religiosa de Portugal*. Formação e limites da Cristandade. Vol I. Lisboa, Circulo do Livro, 2000.

17 Ibidem, p. 166.

A partir de 1147, após a conquista de Lisboa, a diocese de Coimbra viu-se ainda mais enfraquecida, uma vez que o rei de Portugal nomeara bispos para as antigas dioceses visigóticas de Lamego e Viseu, até então sujeitas à administração coimbrã. Além disso, no mesmo período, a Terra de Santa Maria é transferida para a diocese do Porto[18]. Logo, a diocese coimbrã ficou administrativamente dividida em quatro zonas principais, ou melhor, quatro arcediagados: um situava-se na própria cidade de Coimbra e seu termo; outro, na região do Vouga; o terceiro na de Seia; e o último, na de Penela. Essas quatro zonas, por volta de 1320, abrangiam cerca de 240 freguesias, incluindo as ligadas aos mosteiros[19].

A vila de Soure[20], a partir do século XII, incluía-se no arcediagado de Penela que se delimitava ao norte com os rios Mondego e Ceira, a leste e a sudeste com a Serra da Lousã e com o rio Zêzere (divisória de Coimbra e da Guarda). Ao sul com isento de Tomar e a diocese de Lisboa[21]. O arcediagado de Penela totalizava cerca de sessenta paróquias por volta de 1320[22].

É evidente que tais indicações devem ser aceitas com bastante cautela para a análise do período que precede a conquista de Lisboa em 1147, época próxima à elaboração da hagiografia de Martinho de Soure. Esse cenário esquematicamente apresentado oculta, no entanto, um contexto complexo e conflituoso que está intimamente ligado à própria restauração da diocese. A história da consolidação da malha administrativa do bispado de Coimbra é parte da história do triunfo parcial da reforma gregoriana e do rito romano nos quadros da Península Ibérica.

A hagiografia de Martinho de Soure, clérigo secular, laureado pelo clero regular (os cônegos crúzios) oferece indícios do processo de enquadramento religioso da região. Destaque-se que a vila de Soure não vivia à margem das transformações religiosas e políticas da cidade de Coimbra, mas era sim um local no qual convergiam a espiritualidade de fundo moçárabe com as novas tendências reformadoras personificadas pelo Mosteiro Coimbrão.

18 Ibidem, pp.168-70.
19 Ibidem.
20 A situação de Soure, como uma paróquia em uma vila de fronteira, será estudada mais adiante em item à parte.
21 JORGE; RODRIGUES, *Op. Cit.*, pp. 168-70.
22 Entre as terras isentas, vale destacar as pertencentes à Ordem do Templo, mormente as igrejas das vilas de Ega, Soure (parcialmente), Redinha, Pombal e, possivelmente, a igreja da vila próxima de Abiúl.

III. O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e a memória implícita dos conflitos eclesiásticos

O pano de fundo da atuação de Martinho de Soure e da implantação do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra está intimamente ligado aos conflitos entre reforma da Igreja e a cultura moçárabe. As hagiografias coimbrãs do período buscam cuidadosamente estabelecer um fio narrativo em que o Mosteiro e sua fundação representariam um momento fundamental para as comunidades fronteiriças. A originalidade da referida instituição devia-se menos ao ineditismo do que a capacidade de realizar uma síntese entre diferentes tradições. Pois

> as observâncias autóctones de origem galaica e filiadas sobretudo na *regula communis*, mesmo profundamente alteradas pela evolução da sociedade, tinham praticamente desaparecido. Já vimos que deram lugar a mosteiros beneditinos (...) Os mais ativos destes mosteiros se concentraram na diocese do Porto (...) Deram lugar, em seguida, a comunidades de cónegos regrantes. Estas podiam ter já a forma canonical antes de 1131. Mas quando, neste ano, foi fundado o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, a sua reforma, inspirada na Sé de S. Rufo de Avinhão, foi adoptada não só por esse, mas também por outros, que até então ainda não tinham definido a sua observância e permaneciam eventualmente agarrados aos costumes autóctones. A simpatia dos regrantes para com os autóctones permitiu a adesão de patronos e de monges da baixa nobreza e de comunidades rurais que não viam com simpatia os costumes estrangeiros. A recusa da liturgia romana cessou, mas permaneceu a diferença religiosa.[23]

A principal questão, portanto, não parece ser simplesmente o quanto o Mosteiro efetivamente simpatizava com o moçarabismo e nem até que ponto tornou-se a grande opção religiosa para os insatisfeitos com a reforma romana, mas a sua capacidade de angariar apoios em ambas as tradições: a local e a reformada, promovida em geral pelos monarcas Ibéricos da época. A formação do Mosteiro está intrinsecamente ligada também a dois movimentos complementares: o agravamento dos conflitos no interior do cabido da Sé de Coimbra, o que levou consequentemente à criação de um novo projeto de catolicismo; e a própria divulgação do movimento canonical em uma região de fronteira.

Segundo o texto anônimo, *De Diversi ordinibus et professionibus quae sunt in ecclesia* (do século XII)[24], existiriam basicamente três grupos no interior da Igreja: os contemplativos, que viviam retirados do mundo; os seculares, que viviam no mundo; e os regulares, que não

23 MATTOSO, José. "O Monaquismo tradicional em Portugal do século XII". In: *Fragmentos de uma composição medieval.* Lisboa, Editorial Estampa, 1987, pp.180-181.

24 JORGE; RODRIGUES, *Op. Cit.*, p. 222.

estando no interior da cidade, situavam-se as suas portas[25]. Os cônegos regulares[26] se situavam entre os monges que, distante do mundo, buscavam a salvação e os seculares que, vivendo no século e cuidando de seus bens, afastavam-se de uma religiosidade orientada pela vivência cristã primitiva, ou seja, de uma vida apostólica[27]. Nesse sentido, o movimento canonical estava afinado com o prosseguimento da reforma gregoriana.

Os cônegos regulares eram chamados de *clerici canonici* ou simplesmente *canonici*[28]. O movimento regular canonical, que se divulgou nos séculos XI e XII, encontrou a sua gênese no processo de reação e crítica a movimentos religiosos mais antigos, como aos beneditinos e aos simples cônegos catedralícios, aos quais era permitido a posse de bens de forma individual. Com efeito, a possibilidade de acesso à posse individual de bens determinou a emergência, nos séculos XI e XII, de novas vagas reformadoras de vivência canonical, que culminaram na recusa da propriedade individual, considerada incompatível com o serviço religioso[29].

O movimento canonical se colocou também contra alguns aspectos presentes na Regra de Aix[30], adotada muitas vezes pelos cabidos catedralícios e que foi, durante muito tempo, atribuída a Amalário, o legislador, que teria reunido um texto dividido em 113 Capítulos, baseados em uma série de textos patrísticos, dentre os quais dois sermões de Santo Agostinho, algumas sentenças de Isidoro de Sevilha, de São Jerônimo, de Juliano Pomério (498), de Taião de Saragoça e mais textos atribuídos a Gregório Magno, juntamente com extratos das regras de São Bento e de Crodegando de Metz (+- 766). Neste *corpus*, porém, não constava a regula Augustini[31].

A força do movimento dos regulares originou-se também das medidas tomadas pelo papa Gregório VII (1073-85) e seus sucessores. Vale lembrar que a esse papa atribui-se a redação de uma regra, ou melhor, de um conjunto de orientações que viriam a ser retomadas por algumas comunidades de regulares[32]. O movimento dos cônegos regulares, formado junto ao movimento de exaltação da pobreza tão comum nos séculos XII e XIII[33], propunha genericamente a vida conforme os princípios da comunhão de bens, o celibato e a submissão

25 Ibidem.
26 SERRÃO, Joel. (Org.). "Cónegos". In: *Dicionário de História de Portugal*. Vol. II. Porto, Livraria Felgueiras, 1981.
27 LEYSER, Henrietta. "Clerical purity and the re-ordered world". In: RUBIN, Miri; SIMONS, Walter. (Edit). *The Cambridge History of Christianity. Christianity in Western Europe. c.1100–c. 1500.* Vol.4. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 11-21.
28 SERRÃO, *Op. Cit*.
29 Ibidem.
30 Refere-se normalmente como Concílio de Aix ao evento realizado em Aquisgrana em 816, a partir do qual surgem diversos conjuntos de textos que buscam apontar caminhos para uma vida canonical.
31 NASCIMENTO, *Op. Cit*., pp. 31-40.
32 JORGE; RODRIGUES, *Op. Cit*., pp. 222-5.
33 Cf. BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa, Edições 70, 1986.

ao bispo. A tentativa de implantação desses princípios levou à adoção da denominada regra de Santo Agostinho[34]. Assim, a grande divulgação e aceitação que caracterizou a adoção da regra agostiniana[35] originava-se de sua relativa fluidez e na maleabilidade de sua interpretação, promovendo o surgimento de duas principais interpretações: a *Ordus Antiquis* e a *Ordus Novus*[36].

Na *Ordo antiquis*, a vida apostólica consistia essencialmente na manutenção da vida em comum, com a exclusão da propriedade privada. O maior exemplo dessa forma de interpretação foi São Rufo de Avinhão, cuja comunidade teria nascido a partir da saída de quatro cônegos da catedral de Avinhão em busca de uma vida mais "perfeita" e austera. Essa comunidade teve uma profunda influência na criação e nos rumos tomados pelo Mosteiro de Santa Cruz[37]. Na *Ordus Novis*, buscava-se principalmente uma vida mais austera e tomava-se como referência a suposta *ordo monasterii* de S. Agostinho. Privilegiava-se a severidade dos jejuns, a manutenção do silêncio, a abstinência e a valorização do trabalho manual em detrimento da liturgia e da cura de almas[38]. Profundamente influenciadas pela vida eremítica surgiram, ainda, várias comunidades sob a inspiração da *Ordus Novis,* como a de Prémontré.

O movimento canonical regular, que deu origem a Santa Cruz, estava ligado às novas diretrizes religiosas que renovaram as estruturas da Igreja no decorrer dos séculos XI e XII. O período inicial de afirmação do Mosteiro coincide com a intensificação da guerra expansionista cristã e com a maior divulgação do ideal de cruzada em certos meios no contexto do nascente reino de Portugal. O surgimento do Mosteiro Crúzio está ligado também à construção de uma nova memória eclesiástica na região, pois era, ao mesmo tempo, a *reformatio* da igreja e seus costumes e um reajustamento dos princípios que deveriam nortear as relações entre os leigos e Igreja.

A narrativa dos textos crúzios segue uma trama em que seus heróis, fundadores, priores e presbíteros detêm o papel principal de condutores da sociedade leiga, em uma narrativa na qual não faltam episódios dramáticos que só confirmariam a importância do Mosteiro e, indiretamente, daqueles que por eles foram apoiados, como o rei Afonso

34 A Regra de Santo Agostinho não deve ser encarada como uma regra propriamente dita, mas como o produto da reinterpretação de vários textos de Santo Agostinho, configurando assim uma tradição religiosa.

35 A tradição monástica ocidental conheceu vários textos com o nome de Regra de S. Agostinho: a *regula consensoria*, uma espécie de pacto monástico semelhante ao que ao longo dos séculos vigorou na Hispânia, a *ordo monasterii* (também designada por *regula secunda*), e a *praeceptum* ou *Regula Tertia*. NASCIMENTO, *Op. Cit.*, pp.31-40.

36 Ibidem.

37 JORGE; RODRIGUES. *Op. cit.*, pp. 222-5.

38 Ibidem.

Henriques. O surgimento do Mosteiro ligava-se, pois, a duas trajetórias que são também contempladas pela hagiografia conimbricences: a de D. Telo, arcediago de Coimbra, e D. João peculiar, mestre-escola de Coimbra (e, posteriormente arcebispo de Braga).

Aires A. Nascimento aponta que os reais motivos do surgimento do Mosteiro eram eminentemente religiosos e que se deve valorizar muito mais a ida de seu principal fundador, D. Telo, à Terra Santa, realizada em companhia do bispo conimbricence D. Burdino, entre os anos de 1104 e 1108. A criação do Mosteiro teria sido adiada, nos anos subsequentes, porque Maurício Burdino teria assumido a Sé de Braga e o bispo D. Gonçalo, o bispado de Coimbra[39], perspectiva que pode ser inferida por trechos tais como presentes na hagiografia de D. Telo:

> Por isso mesmo, era desejado o seu convívio [de D. Telo] pelos dignitários, particularmente por aquele que nesse tempo era bispo de Coimbra D. Maurício. Foi assim que, a solicitação deste, tomou o caminho de Jerusalém, gerindo a seu lado por três anos, os negócios da cúria e do bispo, tudo assegurado por iniciativa própria[40]

Não consideramos que devamos levar o texto ao pé da letra e em destaque de outros trechos da vida de D. Telo, não é casual que o período atribuído a essa viagem é muito próximo à eclosão dos conflitos religiosos em Coimbra (1109-10). No trecho transcrito, o principal fundamento para a criação do Mosteiro residiria, portanto, na terra longínqua e sagrada, pouco importando os conflitos bem próximos ao cotidiano coimbrão, deliberadamente omitidos do centro da narrativa de formação de Santa Cruz. Nesta hagiografia detecta-se, provavelmente, uma memória cuidadosamente construída *a posteriori*. Ainda que essa viagem tenha efetivamente ocorrido (o que é quase certo)[41], existe uma atitude deliberada de seleção de uma origem sagrada e, consequentemente, afastada dos conflitos "terrenos" que atravessavam a sociedade Coimbrã nos primeiros vinte anos do século XII.

O texto preocupa-se ainda em ressaltar que D. Telo teria indagado aos "fundadores mais Antigos"[42] da vida canonical, na própria cidade de Jerusalém, a respeito do modelo de vida a ser seguido no caso de uma nova fundação religiosa. O arcediago Telo e Maurício

39 NASCIMENTO, *Op. cit.*, pp.19-22.

40 "Vnde familiaritate principum habebatur carus et maxime illius Qui tunc temporis erat Colimbrie episcopus Domnus Mauricius. Rogatus namque, cum eo Iherosolimam peciit, per triennium tocius curie et episcopi curam apud se gerens et cuncta pro suo nutu conponens." Ibidem, pp. 56 e 57. É importante informar que em linhas gerais seguimos as traduções feitas pelo Professor Aires A. Nascimento que cotejamos com nossas próprias traduções quando necessário.

41 Encontramos referências concretas a essa viagem feitas por cronistas na Terra Santa. CF. RUNCIMAN, Steven. *História das cruzadas. Vol. I*. Lisboa, Livros Horizonte, 1995.

42 NASCIMENTO, *Op. cit.*, pp. 19-22.

Burdino teriam passado também por Bizâncio, via mar, ao voltar da Terra Santa, onde teriam permanecido quase meio ano, buscando mais informações que permitissem, se necessário, o aperfeiçoamento da dita organização que buscavam construir.[43]

O mito fundador que está transcrito por Pedro Alfarde não se limita a ressaltar apenas a importância desse caminho de busca de uma vida canonical pelos "heróis fundadores", mas o próprio ato de fundação é tratado como um ato miraculoso que se inscreve parcialmente na esfera do sagrado. A possibilidade de receber por meio de uma troca o terreno em que se construiria o Mosteiro obedece a um plano simbólico, com forte fundo bíblico, marcado pelo sagrado:

> Chegou pois o tempo de Deus decidir dar cumprimento ao voto formulado pelo presbítero e ao santo propósito. Comprara ele, casualmente, mas não sem intervenção de Deus, em Montepellier, uma sela, tal é o termo em língua vulgar, que era muito bem trabalhada (...) Certo dia, em que o arcediago seguia montado numa mula pela porta de Coimbra e caminhava habitualmente pela rua régia aperceberam-se dela [a cela] os cortesãos que notaram o seu bom recorte. Alguém entre os conselheiros deteve a atenção na sua elegância e propõe ao infante que pedisse ao arcediago para lhe dar. Sem demora, satisfaz ele o pedido, sugerindo em troca a oferta dos banhos régios ao fundo da judiaria.[44]

A purificação, a renúncia à vida mundana e o mimetismo da vida de Cristo e de sua pobreza são coordenadas que informam e ajudam a decodificar o implícito nas hagiografias conimbrincenses que são marcadas pelo *modelo apostólico*. Estabelecer o Mosteiro na proximidade dos banhos representava também a possibilidade de purificação dos homens, pois águas canalizadas não atenderiam apenas às necessidades concretas do Mosteiro, mas também a uma tarefa extraordinária, pois os homens pelos:

> (...) banhos ficam transformados, porque, como aqui eram purificados os corpos dos homens, por segredo da Cruz do Senhor e da água do batismo, e por intermédio do sangue da redenção, dava-se execução à Igreja de Santa cruz, e já que as impurezas da carne se purificavam pelo mistério das águas, a lepra das almas curava-se com o sacramento da Santa cruz.[45]

---

43 Idem.

44 "Venit ergo ut desideratum presbiteri uellet deus adimplere uotum sanctumque propositum. Emerat forte non sine deo [auctore] apud montem Pesulanum quandam quam uulgo sellam appelare solent, nimis pulcram, et equitandi usibus [sati] superque decentem. Que, dum die quadam sedens super mulam per Colimbrie portam archidiaconus solito uiam incedens regiam, ab aulicis uisa cerneretur pulcra, quidam de auricullariis illius uenustatem animo contemplans, rogobat infantem ut ab archidiacono sibi postularetur in dono. Nec mora rogatus dat, subiciens subtus iudeos balneas regias munusculum pro precio". Ibidem, p. 60.

45 "Et mirum in modum balnee comutantur, ut quia hic abluentur hominum corpora, quodam dominice crucis [atque] aque babtismi secreto, redemotionisque cruoris oraculo, efficeretur sancte Crucis ecclesia,

É interessante comentar que, logo após a narração das origens do mosteiro, Pedro Alfarde passa a listar a cópia dos diversos privilégios e isenções recebidas pela instituição dos sucessivos papas e reis, além das cartas do rei Afonso Henriques e dos papas dirigidas aos bispos de Coimbra e ao arcebispo de Braga, pedindo que os privilégios de Santa Cruz fossem respeitados[46]. Destaque-se que a narrativa que se infere desta hagiografia está conjugada a uma memória de triunfo do Mosteiro. Eram exaltadas as virtudes dos religiosos e a grande importância do Mosteiro diante dos demais poderosos.

Um aspecto, entretanto, é deixado à sombra por Pedro Alfarde: as disputas entre os eclesiásticos. Estas podemos aferir apenas de forma indireta, como no trecho que narra o regresso do Arcediago D. Telo e de seu acompanhante da cidade de Roma, de onde traziam em mãos os privilégios de isenção concedidos por Inocêncio II (1130-43) e mais uma carta do referido papa ao Bispo de Coimbra:

> Haviam prometido, efetivamente, visitar o túmulo de Santo Agostinho e se possível, trazerem alguma relíquia para o Mosteiro de Santa Cruz. Por que não o haviam conseguido, por terem sido espoliados, como dissemos, por salteadores, a custo, esgotados por muito esforço e por enorme fadiga do caminho andaram quase todo o percurso a pé até S. Rufo, onde o arcediago tomou consciência, por sinais manifestos, de que o patrocínio divino o assistia em tudo e agora de modo particular, resguardando-o do veneno que havia sido encontrado na bagagem de João Miguel que, como se dizia, fora contratado para assassinar o arcediago.[47]

Pode-se a partir do trecho citado identificar que os conflitos existentes no momento de fundação do Mosteiro são mais críticos do que o normalmente apontado. Ainda que a passagem relativa ao envenenamento não seja compreendida de forma literal, refletiria ao menos a memória implícita da disputa entre as instituições religiosas, sobretudo entre o Mosteiro e o Cabido da Sé de Coimbra. Recorde-se que, antes de regressar a Coimbra, D. Telo deixa com os presbíteros de S. Rufo uma cópia do privilégio[48], o que sugere que esse religioso

---

et, quoniam carnis sordes balnearum detergerentur misterio, animarum lepra sancte crucis curetur sacramento". Ibidem, pp.62.

46 Ibidem, pp. 55-121.

47 "Vouerant siquidem se sepulcrum beati augustini uisitaturos et aliquid pignoris si possent ad monasterium Sancte Crucis usque aflaturos. Quod quia non fecerant, a raptoribus, ut diximus, expoliati, uix multo elapsi labore multaque itineris fatigatione pedites totum fere usque ad sanctum Rufum peregerunt iter, ubi diuinum euidenti indicio archidiaconus cognouit sibi et in omnibus et tunc maxime adesse patrocinium, custodiens ipsum ab antidoto quod in malis Iohannis Michaelis repertum, ut ferebatur, ad archidiaconum necandum conpositum". Ibidem., pp. 69-71.

48 Idem.

não estava perfeitamente seguro das condições de sua viagem de regresso e nem da acolhida que receberia na cidade de Coimbra.

Entre os anos de 1147 e 1155[49], identificam-se dois vetores de conflito: o primeiro (já apontado), reside nos conflitos entre o Mosteiro e a Sé de Coimbra; o segundo, nas dificuldades de extensão da rede paroquial nas vilas de fronteira. É importante recordar que a vida de Martinho de Soure era um instrumento de combate do Mosteiro contra a Sé e, ao mesmo tempo, de propaganda da Instituição junto aos presbíteros das pequenas igrejas rurais, provavelmente ainda marcados pela tradição moçárabe.

IV. A vida de Martinho de Soure

Segundo a hagiografia, Martinho nasceu no final do século XI em uma aldeia chamada Barra-a-Branca, situada a meio caminho entre Coimbra e Porto. Era filho de Árias Manuel e de uma mulher de nome Árgio, que eram provavelmente médios proprietários de terras de origem não nobre, visto que o próprio texto ressaltava a "ascendência humilde" de Martinho[50]. Após a morte da mãe o seu pai, Árias Manuel, teria seguido a vida eremítica até o final de seus dias. Apesar da origem humilde de Martinho, a vocação religiosa é ressaltada como um elemento de caráter familiar[51]. Martinho, segundo a narrativa, teria aprendido as primeiras letras por meio de seus pais que, desde cedo, "fizeram voto ao senhor de ele o servir em todos os dias"[52]. A leitura regressiva atribuindo às origens uma vocação exemplar é destacada como um dos elementos centrais dessa hagiografia. Uma vocação que teria se acentuado com o passar dos anos, culminando em sua ação pastoral na vila fronteiriça de Soure. O presbítero Martinho, tal como outros clérigos paroquiais, exerceu uma função que era considerada uma *cura animarum* dos fiéis cristãos, outorgada e delegada, teoricamente, pelo bispo. Nesse sentido, a principal finalidade da existência do templo paroquial era assegurar a manutenção do culto, permitindo que, por uma hierarquia relativamente centralizadora, como a do bispado, fossem reogarnizados os territórios que, por longo tempo, estiveram sob o domínio muçulmano ou desenvolveram formas locais de culto cristão.

---

49 A vida de Martinho de Soure foi redigida entre os anos de 1147-1150. A vida de D. Telo por volta de 1155.

50 "Qui quamuis de humili germine." *Vida de Martinho de Soure.* In: NASCIMENTO, *Op. cit.*, pp. 228-9. Daqui por diante nos referiremos por vida de Martinho de Soure seguida pela página citada da edição aqui explicitada. Vale ressaltar novamente que de maneira geral utilizamos da tradução do texto feita pelo Professor Aires A. Nascimento. Destacamos em algumas passagens os trechos em latim para possíveis confrontações entre trechos selecionados e eventuais críticas de conteúdo.

51 Ibidem..

52 "Atque diebus ominibus eum domino serviendum promiserunt". Ibidem.

O grande desafio pastoral da vida de Martinho de Soure era justamente a consolidação da vida cristã na região fronteiriça, afinada parcialmente com os ideais da reforma gregoriana. Segundo a narrativa da hagiografia, na tarefa pastoral conduzida por Martinho os leigos teriam apenas um lugar secundário, frequentemente incorrendo nos "vícios" e nos "desvios de caráter", tal como se pode identificar a partir do seguinte trecho no qual Martinho tenta controlar o roubo de mulheres, ao mesmo tempo em que procura garantir a correção dos clérigos:

> Se todavia alguém das povoações ou lugares limítrofes trazia para o sítio onde morava alguma mulher ou filha de alguém, compelida à força, como acontece em terras estremenhas iguais àquela, aquele homem de Deus imediatamente lhes ia ao encontro, tomava conta do caso, e, ou os unia por contrato matrimonial se o direito o consentia (...) de acordo com os decretos das leis canônicas (...) E se era alguém de entre o clero quem, abusando das suas atribuições, ousava sacrílegamente dar-se a tais práticas, corria com ele para longe daí como se tratasse de um inimigo da fé católica.[53]

A mediação dos conflitos entre grupos, um maior controle da moral sexual de leigos e clérigos são destacados também como elementos centrais que deveriam nortear a ação dos clérigos nas vilas de fronteira, tal como Soure. A abstinência clerical e a castidade conjugal deveriam ser acompanhadas pelo ideal de uma vida de pobreza e de trabalho constante para a salvação da pequena comunidade.

A hagiografia lembra que Martinho se dispôs a pastorear a igreja, menos pelo interesse do lucro terreno (de forma oposta aos clérigos seculares que possuíam bens pessoais), e mais pelo desejo de curar as almas doentes, exercendo mesmo trabalhos corporais[54]. Observa-se nesta passagem a valorização da pobreza, do sacrifício por meio do trabalho manual como valores fundamentais para aqueles que desejavam exercer uma prática religiosa considerada ideal. O trabalho manual, como ideal de religiosidade, é frisado ainda em outro passo em que se lê que Martinho "plantou com suas próprias mãos vinhedos, olivais, pomares e muitas outras espécies de árvores, assim como desbravou terras e cultivou outras deixadas ao abandono"[55].

Não se descarta a ideia de que organizar a vida religiosa em uma região de fronteira necessitasse de tal empenho por parte do presbítero e de seus acompanhantes, porém o mais

53 CF. NASCIMENTO, *Op. cit.* p. 229.

54 "(...) nec eo terreni emolumenti lucro uenit deductus, quam ut animarum mederet langoribus (....)". Ibidem, p. 234.

55 "Praetera, uineta, oliueta, pomaria, et alia plurima arborum genera suis manibus complantauit, terras quoque et nouales excolendo perupit". Ibidem.

importante é o modelo de religiosidade proposto no texto, afinado com a proposição da vida dos regrantes de Santo Agostinho. Tal modelo é proposto como diretriz para os clérigos das inúmeras igrejas paroquiais (em boa parte de fundo moçárabe) que recaiam sob a esfera de influência do Mosteiro. Este último fortalece suas bases de apoio, sobretudo a partir de 1147, época em que Lisboa é conquistada, quando se funda o Mosteiro regrante de S. Vicente de Fora, ao mesmo tempo em ascende ao sólio episcopal de Coimbra D. João Anaia, membro do Mosteiro crúzeo[56].

Os êxitos do Mosteiro de Santa Cruz deve-se especialmente a uma relação de apoio recíproco com o poder régio que, por sua vez, expande as fronteiras do reino e incentiva a entrada de antigos mosteiros na reforma canonical[57]. No entanto, o papel crescente dos cruzados e do ideal de cruzada na guerra de expansionista, tal como na tomada de Lisboa, acentuam a violência da luta entre cristãos e muçulmanos. É bom lembrar que uma boa parte da população moçárabe de Lisboa, na ocasião da tomada da cidade, foi escravizada ou simplesmente massacrada. Havia, assim, um problema: se por um lado, os conflitos entre clérigos francos e os adeptos do rito visigótico permanecem vivos na memória dos clérigos e leigos de origem moçárabe; por outro, o poder régio e/ou seus aliados cruzados passam a agir de forma mais intolerante nas cidades e regiões conquistadas.

Nesse sentido a ação do Mosteiro era conciliadora, algo particularmente importante em um momento de acirramento da violência das expedições de conquista. A sociedade cristã deveria ser harmoniosamente conduzida sob a liderança dos regrantes, e na propaganda conimbricense estes seriam os mais capacitados para zelar pela "alma" dos fiéis, fossem eles cristãos de antiga cepa ou neo-cristãos que teriam em homens com Martinho o elo que os uniria a rede paroquial e/ou canonical.

A hagiografia, portanto, atribui a Martinho algumas das principais virtudes pastorais, das quais os próprios regrantes seriam o exemplo mais bem acabado. Não estranhemos, portanto, o fato de Martinho ser um clérigo secular laureado pelo clero regular: pois, entre outros motivos, a influência moral do Mosteiro se faz presente no governo do bispado de Coimbra, no cabido da Sé de Coimbra e nas colegiadas de outras igrejas da região durante a época de elaboração da hagiografia.

O período de redação da vida de Martinho de Soure (entre 1147-55) é inclusive quando o Mosteiro alcançou um lugar central nas estratégias de expansão religiosa do nascente reino

56 Vale lembrar que a Diocese de Coimbra será governada por clérigos crúzios no período entre 1147 e 1176.

57 JORGE; RODRIGUES. *Op. cit.*, pp. 166-7.

e a conduta pastoral de Martinho se tornou um exemplo a ser divulgado entre os clérigos moçárabes, ainda que não fossem explicitamente citados pela hagiografia. A proximidade do Mosteiro com a aristocracia leiga, com o poder régio e o interesse em manter boas relações com Roma levam os crúzios a lançar "resignadamente" o silêncio sobre os conflitos religiosos nas paróquias fronteiriças. Silêncio este loquaz nas entrelinhas da vida de Martinho de Soure. Conforme explicita a hagiografia de Martinho, aliás, a dificuldade pastoral reside na divulgação da fé católica no contexto da localidade de Soure. Pois:

> Procurava ele instruir frequentemente o povo a si confiado na regra da fé católica; por isso mesmo, para induzir todos à prática da religião, ora ensinava uns a confessarem a santíssima trindade ora incitava outros com a promessa dos reinos dos céus (...) Esteve à frente daquela Igreja por espaço de vinte e dois anos menos um. Com a sua pregação converteu à fé de cristo muitos dos infiéis pertencentes à ímpia religião de Maomé.[58]

O ensino de religião às populações, com ênfase na pregação da Santíssima Trindade, evidencia um contexto cultural e político bastante concreto. A ampla heterogeneidade religiosa era favorecida pela grande mobilidade da fronteira nesta primeira metade do século XII, mas o que mais chama a atenção na hagiografia é que o cristianismo moçárabe não é explicitamente citado, ao contrário. Tome-se comparativamente um passo da Vida de Teotônio, onde explicitamente se diz que:

> Foi o caso de que quando Afonso, nobre Infante de Portugal, marchando à frente do seu exército em direção às regiões mais remotas da Hispânia devastou vizinhas da metrópole de nome Sevilha, devastou quase toda a zona dos sarracenos, os seus homens de guerra, entre prisioneiros incontáveis, fizeram cativos também um grupo de cristãos a que em língua vulgar dão o nome de moçárabes e que aí se encontravam sob dominação pagã.[59]

O silêncio em relação à questão moçárabe presente na vida de Martinho (como já mencionado, escrita entre 1147-50) é substituído por uma clara menção na vida de D.

58 NASCIMENTO, *Op.cit.*, pp. 235-239. O organizador da edição crítica não atribui a essas palavras um mero adorno literário, opinião que fica claramente expressa na nota 31, que atesta: "A circunstância de haver muçulmanos entre a população de Soure se justifica, como é óbvio, que Salvado acentue os aspectos trinitários da pregação de Martinho. Notar-se-á na metodologia catequética valorizada no texto". Ao contrário de diversos outros aspectos do texto, em que o autor identifica um *topos* relativamente comum no texto hagiográfico, aqui deixa transparecer o quanto este texto pode, apesar de tudo, informar-nos aproximadamente sobre algum elemento do cotidiano das populações povoadoras.

59 "Quod cum Alfonsus, nobilis infans Portugalis, uersus remociores Hispanie partes que metropoli adiacent, que Hispalis dicitur, ducto exercitu, pene totam sarracenorum prouiciam depredatus fuisset, uiri bellatores eius inter infinitam predam, quandam christianorum gentem, quos uulgo mozarabes uocitant, inibi sub ditione paganorum detentos, sed tamen utcumque christiani nominis ritum obseruantes, pariter catiuarunt, atque iure bellantium seruituti subiugarunt". Ibidem, pp. 176-7.

Teotônio (escrita por volta de 1162), provavelmente devido a própria posição do Mosteiro na segunda metade do século XII. Neste último contexto a posição da instituição estava mais consolidada, sendo possível explicitar, provavelmente, pontos que seriam ainda muito delicados algumas décadas antes.

A elaboração da vida de Martinho de Soure nasceu, assim, em um momento de profundas transformações nas estruturas eclesiásticas coimbrãs, em que predominava, como estratégia de autoafirmação política e religiosa do Mosteiro de Santa Cruz, uma atitude conciliadora quanto à aristocracia leiga e ao poder régio e mais incisiva em quanto às demais instituições eclesiásticas da região. Vale lembrar que, no período de produção da hagiografia há intensas transformações políticas, culturais e religiosas. A vida de Martinho, portanto, trata-se de um texto representativo de um momento de ruptura em relação à época moçárabe propriamente dita. Na primeira época, predomina a grande força autonomista da cidade de Coimbra (entre 1064-91). No segundo período (de 1091 a 1147) há maior atuação dos guerreiros francos, dos poderes Condal/Régio, com a implementação efetiva da reforma gregoriana na região.

De 1091 a 1147, a consolidação da reconquista política e militar por parte das populações nortenhas é acompanhada pela necessidade da conquista das "almas". Na execução dessa tarefa, pode-se perceber a significação histórica da Vida de Martinho. Essa *Vita* é um instrumento de reelaboração da memória eclesiástica da região e, ao mesmo tempo, oferece modelos de conduta para os presbíteros das igrejas paroquiais que surgem com o avanço da guerra expansionista.

O período de 1147-55 é quando o Mosteiro de Santa Cruz alcança a posição dominante na situação de fronteira no contexto do nascente reino, conciliando a política de cooptação dos mosteiros e de parte do clero rural com uma relação de compromisso com o poder régio e com a Santa Sé. Assim, de um lado o Mosteiro conquista a posição de principal sustentáculo religioso e ideológico do poder régio e de outro se posicionava como um dos principais instrumentos da reforma gregoriana na região de Coimbra e adjacências.

V. Considerações finais

A hagiografia de Martinho é, simultaneamente, um instrumento de propaganda de um ideal de religiosidade e um instrumento de autoafirmação política do Mosteiro. Os valores por ela propostos estavam de acordo com o ideal de uma vida apostólica em uma região de

fronteira. Nesse sentido, está implícito na hagiografia que os cônegos crúzios são os melhores condutores do processo reformador, concomitantemente religioso e político.

Apesar de propor um modelo de vida baseado nas vicissitudes de Martinho de Soure, o Mosteiro não obtém maiores benefícios políticos na citada vila e adjacências, pois desde 1128-9 uma outra forma de religiosidade[60] inicia a sua implantação na região das vilas de Ega, Soure, Redinha e Pombal: a Ordem do Templo, que recebe a posse da vila de Soure e seu termo, ainda que não fosse especificado claramente o estatuto das igrejas a serem construídas[61].

Originalmente afinada com algumas das diretrizes da reforma da Igreja, os *Cavaleiros Pobres do Templo de Salomão* ofereciam um modelo concreto de militância e luta contra o "infiel" e as forças "maléficas", provavelmente afinado com a perspectiva de setores das populações nortenhas que, desde 1064, afluíam crescentemente à região. Não é casual que a relação de Martinho com a Ordem do Templo no campo de batalha seja frisada pela hagiografia, pois a luta pela sobrevivência frequentemente colocava os clérigos das áreas fronteiriças em real situação de combate, atingindo até mesmo os simples curas de almas das aldeias. Tal como explicitado na seguinte passagem:

> Foi assim que no ano da encarnação do senhor de 1144, ao tempo de Afonso, preclaro rei dos portugueses, no décimo sexto ano de seu reinado, quando ainda grassava o flagelo dos pagãos, caiu ele sobre os termos de Soure e capturou muita coisa, homens animais e outros bens.[62]

A associação entre Martinho e os Templários na defesa da região refletia também alguns aspectos que iam além dos imperativos da vida cotidiana. É provável que outra concepção em relação à guerra expansionista estivesse alcançando certo sucesso, ao menos nos meios cortesãos. Concepção de guerra que era ao mesmo tempo uma forma de religiosidade que tinha seus fundamentos na sacralização da guerra. Segundo o autor da *vita*:

---

60 Cf. PURKIS, William J. "Crusading spirituality". In: *The Holy land and Iberia*. c.1095–c.1187. Woodbridge, The Boydell Press, 2008.

61 "Do atque concedo illud csatellum uobis cum omnibus suis locis et terminis antiquis atque cum omnibus suis foris que sunt et fuerunt, ut uos habeatis illud firmiter et omnes sucessores uestri post uos pereniter (...)". "Dou e concedo aquele castelo para vos com todos os seus lugares e termos e com todos os seus foros que são e que foram para que vos tenhais firmemente e todos os vossos sucessores após vos perenemente". REUTER, Abiah. *Chancelarías Medievais portuguesas*. Vol. I. Documentos de Afonso Henriques. Coimbra, Publicação do Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1938, p. 22.

62 "[A]nno igitur ab incarnatione domini millesimo C° XL° IIII° tempore preclari Ildefonsi Portugalesium regis, XVI° regni sui anno, cum adhuc paganorum procella ferocimus insaniret, Sauriensium fines inuasit, et multos mortales, homines uidelicet cum peccore, aliaque preda captiuauit". NASCIMENTO, *Op. Cit.*, pp. 238-9.

> Havia então naquela fortaleza cavaleiros duma venerada religião, professos no templo de Salomão em Jerusalém. Com efeito, a fim de contribuir para a defesa do santo sepulcro a rainha acima citada tinha confiado, com toda a piedade, a governação de todo o castelo com os seus rendimentos, à exceção dos direitos eclesiásticos, o que posteriormente o seu filho Afonso, quando Rei de Portugal lhes confirmou com o próprio punho. Empenhados eles em ir ao encontro dos inimigos tomaram em sua companhia o presbítero de quem vimos discorrendo (...) mas sobreveio os infortúnios da guerra e foi capturado com quase todos eles e levado para o castelo de Santarém que então estava em poder da gente nefanda dos pagãos.[63]

O texto, entretanto, não esclarece nada a respeito da forma pela qual a população interagia com a consolidação da Ordem do Templo na região e, sobre o grau de divulgação do ideal cruzadístico fora do ambiente clerical.

A morte de Martinho no cativeiro seria o "fecho de ouro" de uma vita que se pretendia exemplar para os clérigos de fronteira. Após ter pretensamente profetizado a queda da cidade de Santarém, enquanto penava em suas masmorras, ele teria sido transferido para a cidade de Évora, depois para Sevilha e depois ainda para Córdoba onde após perder a vida, seu corpo teria sido sepultado com as honras devidas na basílica de Santa Maria[64].

Mais do que estabelecer um culto formal a um santo ou a ressaltar as suas virtudes após seu desenlace, a vida de Martinho de Soure preocupa-se em clarificar pelo *exemplum* a vida santificada pela qual clérigos e leigos deveriam nortear suas condutas. O texto está marcado por proposições normalizadoras e por zonas de silêncio que só podem ser compreendidas no concreto contexto de sua elaboração e em sua provável disseminação. Aqui o dito gênero hagiográfico declina seu lugar em favor das marcas indeléveis que os homens da época deixaram em um texto escrito.

63 "Et eranttunc in eodem uenerande religionis milites in templo salomonis Iherusolomis professi, nam ob defensionem sancti sepulcri sustentandam, pretaxata regina// totius castelli monarchiam cum suis reditibus,(....) rex Portugalesium Ildefonsus eis manu propria confirmauit. Qui hostibus obuiare satagentes, eundem presbiterum, de quo sermo transcurritur, sibi collegam asciuerant. Qui christianorum interitum, et detrimentum sancte ecclesie condolens, tanque reuerentissimis uiris satisfaciens, cum eis predicitis hostibus obuiauit, cum quibus fere omnibus accidente infortunio captus in congressibus belli, in Scabali castri menia, que tunc spurcissimus paganorum turbis pollebant perductus est". Ibidem, pp. 240-1.

64 Idem.