



Identificando citações em 1 Coríntios 11:3-16: uma análise da orientação argumentativa e do ponto de vista

Identifying Quotations in 1 Corinthians 11:3-16: An Analysis of Argumentative Orientation and Point of View

Alessandra Castilho da Costa

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, Rio Grande do Norte/ Brasil

alessandrastilho.costa@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4924-8632>

Resumo: Neste artigo, propomo-nos a verificar, numa perspectiva linguística, a ocorrência de citações na passagem de 1 Coríntios 11:3-16, que trata do uso de véu pelas mulheres em assembleias religiosas. Para tanto, apresentamos uma análise da orientação argumentativa e do ponto de vista (PdV) apoiando-nos no instrumental teórico-metodológico da Análise Textual do Discurso (ATD), do Modelo de Tradições Discursivas e da Semântica Argumentativa. Articulando tais abordagens, identificamos, numa primeira etapa, a orientação argumentativa das proposições-enunciados e demonstramos, na segunda, a existência de PdVs antagônicos: o PdV-Paulino e o PdV-Coríntio, refutado pelo apóstolo. Os resultados corroboram a ocorrência dos versos 4 a 9 como citações não endossadas pelo apóstolo no fragmento em apreço.

Palavras-chave: citação; *topos*; orientação argumentativa; ponto de vista; 1 Coríntios 11:3-16.

Abstract: In this article, we aim to verify, from a linguistic perspective, the occurrence of quotations in 1 Corinthians 11:3-16, which deals with the use of veils by women in religious assemblies. For this purpose, we present an analysis of argumentative orientation and point of view (PdV) based on theoretical-methodological instruments of Textual Discourse Analysis (ATD), Discourse Traditions Model and Argumentative Semantics. Articulating such approaches, we identify, in a first step, the argumentative orientation of propositions-statements and demonstrate, in the second, the existence of antagonistic points of view: the Pauline-PdV and the Corinthian-PdV, refuted by the apostle. The results corroborate the occurrence of verses 4 to 9 as quotations not endorsed by the apostle in the fragment in question.

Keywords: quotation; *topos*; argumentative orientation; point of view; 1 Corinthians 11:3-16.

Recebido em 26 de fevereiro de 2023.

Aceito em 01 de fevereiro de 2024.

1 Introdução

Embora se reconheça na hermenêutica que o apóstolo Paulo, na 1ª epístola aos Coríntios, cita seus oponentes para refutá-los, a identificação de citações sem fórmula de introdução representa um desafio nada banal para o intérprete. Por exemplo, o uso de véu pelas mulheres em 1 Co. 11:3-16 seria um comando dado pelo apóstolo (interpretação tradicional), uma interpolação, inserção de outro editor (Walker Jr, 1975) ou uma citação do discurso coríntio refutada por Paulo (Padgett, 1984; Schirmacher, 2002)? O presente trabalho, inserido no quadro teórico da Linguística Textual busca contribuir para tal problemática numa perspectiva linguística, tendo por objetivo identificar citações a partir da análise da orientação argumentativa e do ponto de vista nessa passagem.

Com *orientação argumentativa*, referimo-nos ao direcionamento de um enunciado incitando a inferir uma conclusão (Cf. Adam, 2008, p. 123). Tal encadeamento é marcado microestruturalmente por conectores e macroestruturalmente por sequências de *proposições-enunciados*, unidades de sentido que, no nível semântico, representam discursivamente conteúdos proposicionais e revelam a atitude do enunciadador perante o objeto descrito.

Essa *representação discursiva* (Rd) de proposições veicula não apenas um conteúdo explícito (posto), mas também um conteúdo implícito (subentendido ou pressuposto). Entre os conteúdos implícitos estão os *topoi*, premissas que permitem passar de uma proposição-enunciado A para uma conclusão B.

A definição de *topos* (ou, etimologicamente, um lugar argumentativo) não é consenso nos estudos de argumentação. Em Aristóteles, os *topoi koinoi* aparecem como esquemas abstratos utilizáveis para interpretar ou criar discursos sobre qualquer assunto. Em Perelman e Oldbrechts-Tyteca (1996), são entendidos como pontos de acordo entre o enunciadador e o auditório, enquanto Ducrot¹ (1989) concebe o

¹ Em desenvolvimentos posteriores da Teoria da Argumentação na Língua, a noção de *topos* foi abandonada em favor da de bloco semântico, em virtude de sua

topos como a relação entre duas escalas inscritas na própria língua, formando uma escala argumentativa e colocando em correspondência dois predicados P e Q, de natureza escalar, de modo que uma variação na propriedade P implica uma na propriedade Q (Ducrot, 1989, p. 26). No Modelo de Tradições Discursivas, Kabatek (2015, p. 63) define-os como implicaturas convencionalizadas, um tipo de tradicionalidade de conteúdo. Neste estudo, entendemos por *topoi* esquemas argumentativos habitualizados, de variados graus de abstração, com natureza escalar, que guiam os encadeamentos argumentativos para uma conclusão e cuja identificação permite reconhecer implícitos no discurso.

No nível enunciativo, as proposições-enunciados possuem um *ponto de vista* ou grau de *responsabilidade enunciativa*, entendida como a (não) assunção (atribuição ou não atribuição) do conteúdo enunciado a determinadas entidades ou instâncias. Dito de outro modo, o conteúdo proposicional pode ser assumido ou não pelo locutor-enunciador como sua posição em relação a um determinado tema, situação, pessoa (Cf. Rodrigues *et al.*, 2016, p. 104). Por isso, analisar o ponto de vista exige recuperar, de um lado, os conteúdos proposicionais e, de outro, sua fonte enunciativa (Cf. Rabatel, 2016, p. 71). A esse respeito, Adam (2008, p. 123) observa que “para que um mesmo segmento textual possa conter dois sentidos contraditórios, é preciso que as proposições sejam assumidas por enunciadores diferentes (PdV1) e (PdV2)”. Isso significa que a identificação de orientações argumentativas antagônicas permite verificar a presença de diferentes enunciadores no discurso e o grau de (des)engajamento do locutor com os conteúdos proposicionais, por exemplo, se é um ponto de vista de terceiros (enunciador segundo, E2), mas rejeitado – uma citação do discurso oponente.

Esses apontamentos teóricos, que articulam subsídios da Análise Textual do Discurso, do Modelo de Tradições Discursivas e da Semântica Argumentativa, coadunam-se com os seguintes procedimentos de análise: (i) identificação de blocos de proposições-enunciados segmentados por conectores; (ii) identificação de esquemas argumentativos subjacentes e reconstituição de conteúdos implícitos; (iii) identificação da orientação argumentativa das proposições-enunciados; (iv) interpretação dos

incompatibilidade com uma visão não referencial da linguagem. A ATD discorda da visão de que a linguagem não pode ser ao mesmo tempo ‘referencial e reflexiva, poética e histórica’ (Adam, 2008, p. 114-115).

resultados com relação ao grau de (des)engajamento do locutor-enunciador primeiro (L1/E1), o apóstolo Paulo, e à presença de citações na passagem.

Além desta introdução e de uma conclusão com reflexões sobre os resultados alcançados, organizamos o presente estudo em 8 seções, dedicadas à análise de distintos blocos de versículos: a primeira, ao verso 3; a segunda, aos versos 4-6; a terceira, aos versos 7-9; a quarta, ao verso 10; a quinta, aos versos 11-12; a sexta, ao verso 13; a sétima, aos versos 14-15; e a oitava, ao verso 16.

Para uma leitura fluida, acrescentaremos referências às formas gregas (transliteradas) quando necessário. A passagem é reproduzida abaixo na tradução Almeida Corrigida Fiel (ACF).

3 Mas quero que saibais que Cristo é a cabeça de todo o homem, e o homem a cabeça da mulher; e Deus a cabeça de Cristo.

4 Todo o homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a sua própria cabeça.

5 Mas toda a mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta, desonra a sua própria cabeça, porque é como se estivesse rapada.

6 Portanto, se a mulher não se cobre com véu, tosquie-se também. Mas, se para a mulher é coisa indecente tosquiar-se ou rapar-se, que ponha o véu.

7 O homem, pois, não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem.

8 Porque o homem não provém da mulher, mas a mulher do homem.

9 Porque também o homem não foi criado por causa da mulher, mas a mulher por causa do homem.

10 Portanto, a mulher deve ter sobre a cabeça sinal de poderio, por causa dos anjos.

11 Todavia, nem o homem é sem a mulher, nem a mulher sem o homem, no Senhor.

12 Porque, como a mulher provém do homem, assim também o homem provém da mulher, mas tudo vem de Deus.

13 Julgai entre vós mesmos: é decente que a mulher ore a Deus descoberta?

14 Ou não vos ensina a mesma natureza que é desonra para o homem ter cabelo crescido?

15 Mas ter a mulher cabelo crescido lhe é honroso, porque o cabelo lhe foi dado em lugar de véu.

16 Mas, se alguém quiser ser contencioso, nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus. (1 Co. 11:3-16, ACF)

2 Todo ser humano tem uma cabeça. Até mesmo Cristo tem (1 Co. 11: 3)

O início do verso 3 (“quero que saibais que”) traz a expressão de 1ª pessoa do singular no verbo *thelō* “quero” e de 2ª do plural no pronome *hymas* “vós”. Este *eu* não necessariamente se refere a Paulo, a exemplo do que ocorre em outros trechos da epístola (“Quero dizer com isto, que cada um de vós diz: *eu* sou de Paulo, e *eu* de Apolo, [...]”, 1 Co. 1:12). Todavia, tal *eu* fala a uma pluralidade. Neste contexto, é razoável entender que a primeira pessoa atribui ao apóstolo o papel de locutor e aos coríntios, o de interlocutores. Com o verbo factivo *eidenai* “saber”, que toma como verdade o complemento sentencial, o apóstolo responsabiliza-se pela verdade do conteúdo informacional que seguirá. Portanto, ele é o locutor-enunciador primeiro (L1/E1), introduzindo seu ponto de vista (PdV-Paulino) sobre novo tópico e demarcando com *de* “mas” uma quebra com os versos 1 e 2, em que havia elogiado os leitores coríntios.

Paulo deseja que os coríntios saibam que “Cristo é a cabeça de todo o homem (Proposição-Enunciado 1 – P1), e o homem a cabeça da mulher (P2); e Deus a cabeça de Cristo (P3)”. Essa enumeração com três membros trata da propriedade de ser *kephalē*/cabeça, cujo sentido é metafórico, já que as entidades caracterizadas como cabeça são distintas daquelas que possuem uma cabeça.

Lexemas com semas² distintos representam discursivamente tais entidades. *Anēr* “homem”, pode ter o sentido 1-pessoa do sexo masculino, com os semas +humano, -fêmea, ou o sentido 2-marido, com +humano, -fêmea, +cônjuge, enquanto *gynaikos* “mulher”, o sentido 1-pessoa do sexo feminino, com os semas +humano, +fêmea, ou o sentido 2-esposa, com +humano, +fêmea, +cônjuge. Como a repetição de semas ou isotopia (Cf. Greimas, 1966 [1976], p. 72-73) constitui procedimento de continuidade tópica pelo qual o enunciador seleciona um sentido, tal recorrência é critério relevante para desambiguação (Cf. Adam, 2022, p. 74). Em face da ausência do sema [+cônjuge] na semântica de “Cristo” em P1 e P3, o sentido 2-homem=marido quebra a isotopia exigida pelo paralelismo sintático, ao passo que o sentido 1 a mantém. Desse exame

² Semas são unidades mínimas de significação, subdivididas em demais classes (nucleares, comuns, contextuais, entre outras). Neste estudo, não trataremos de tais distinções.

decorre que L1/E1 instrui o leitor para adoção do sentido 1³: homem-pessoa do sexo masculino e mulher-pessoa do sexo feminino.

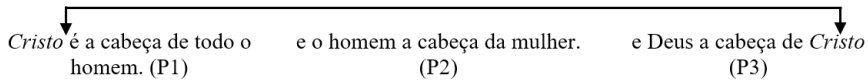
P1 afirma que Cristo é a cabeça de todo homem (*modus ponens*, $p \rightarrow q$), o que acarreta que todo homem tem cabeça. Mas isso também equivale a dizer que quem não tem cabeça não é homem (*modus tollens*, $\sim q \rightarrow \sim p$). Por conseguinte, afirmar que Cristo é cabeça de todo homem é argumentar que ele não tem necessariamente uma cabeça além de si mesmo ($\sim q$) e não é necessariamente homem ($\sim p$). Por esta via, o apóstolo atribui a “Cristo” em P1 um caráter sobre-humano, com o sema +divino.

P3 declara que Cristo tem uma cabeça (“Deus”), conferindo ali ao item “Cristo” o sema +humano, ausente em “Deus”, mas presente em “homem” e “mulher”, havendo, portanto, entre “Cristo”, “homem” e “mulher” e “humano” uma relação de hiperonímia, pela qual “humano” é o termo mais geral, o hiperônimo, e “homem”, “mulher”, “Cristo”, os termos mais específicos, hipônimos.

Enquanto a hiperonímia é uma relação lexical, o acarretamento é uma relação entre sentenças, quando o sentido de uma sentença está incluído no de outra. Em função da hiperonímia entre “humano” e “homem”, “mulher” e “Cristo”, P1, P2 e P3 acarretam P4-“Todo ser humano tem uma cabeça”: se P4 é verdade, P1, P2 e P3 também são e seria contraditório afirmar que “todo ser humano tem uma cabeça” e negar P1, P2 e P3. Logo, as informações de P1, P2 e P3 estão contidas em P4. A relação de hiperonímia no nível lexical e a de acarretamento, no nível sintático-semântico, permitem afirmar que o apóstolo usa essa enumeração como prova da Conclusão R-*Todo ser humano tem uma cabeça*.

As três proposições-enunciados formam um anel, estrutura conhecida como *inclusio*, que consiste na inserção de um mesmo elemento no início e fim de uma unidade composicional (Cf. Chapman, 2013, p. 8). Para Tribble (1973, p. 36), esse tipo de retomada marca estruturalmente as preocupações centrais de uma unidade. Com a retomada final da forma inicial “Cristo” (Fig. 1), Paulo sinaliza que força de P1 e, sobretudo, a de P3 sobrepujam a de P2.

³ Em P2 (“e o homem a cabeça da mulher”), o sentido 1 pode ter referência genérica (ao sexo masculino; ao sexo feminino) ou específica (a Adão, primeiro homem; a Eva, primeira mulher), o que discutiremos na sequência.

Figura 1 – *inclusio* em 1 Co. 11:3

Fonte: Elaboração própria.

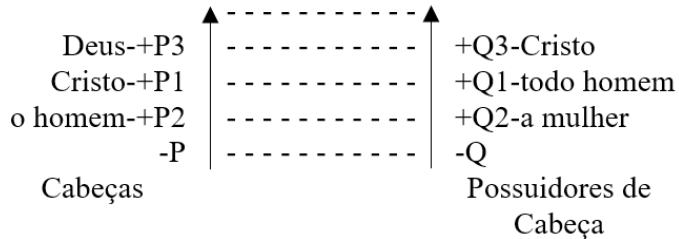
De fato, P1 e, sobretudo P3, são argumentos mais fortes que P2. Este último é insuficiente para provar a Conclusão R-*Todo ser humano tem uma cabeça*, evidenciando apenas que a mulher tem uma cabeça. Com o acréscimo P2, contudo, atesta-se a conclusão, pois, dado que a mulher tem uma cabeça (P1), e se todo homem tem uma cabeça, logo, todo ser humano tem. Mais forte que P2 é P3: sua força argumentativa advém da baixa probabilidade de Cristo ter uma cabeça, quer dizer, se essa é uma propriedade pertencente a quem menos se espera que pertença⁴ (representado discursivamente com os semas +divino +humano), então, também pertence a todo o grupo dos humanos.

Esses enunciados colocam em correspondência uma escala P de seres que são cabeças e uma Q, daqueles que possuem uma cabeça, formando uma escala argumentativa orientada a uma mesma conclusão. Segundo sua estruturação em *inclusio*, ordenam-se com P2 na posição mais baixa, como argumento mais fraco que P1 e P2; com P1, na intermediária, como mais forte que P2 e mais fraco que P3; por fim, com P3, na posição mais alta, como mais forte que P1 e P2. Nesse tipo de escala, aponta-se o argumento mais forte com operadores como “mesmo”, “até” e “até mesmo”, enquanto os mais fracos com “no mínimo” ou “pelo menos”. Considerando a maior força argumentativa de P3, a Conclusão R deve ser reformulada mais precisamente como “Logo, todo ser humano tem uma cabeça. Até Cristo tem” (Figura 2).

⁴ Veja-se o *topos* do mais e do menos em Aristóteles (*Tópicos*, Livro II, Cap. 10, p. 43).

Figura 2 – Escala Argumentativa em 1 Co. 11:3

Conclusão R Logo, todo ser humano tem uma cabeça. Até Cristo tem.



Fonte: Elaboração própria.

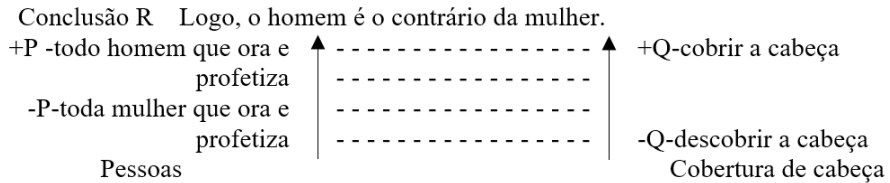
Quanto ao sentido de *kephalē*/"cabeça", o debate na literatura gira em torno do sentido 1 como "líder" ou o 2 como "fonte" ou "ponto de origem" (Cf. Johnson, 2006). Adiante desambiguaremos seu sentido a partir de seus laços coesivos com outros segmentos do texto.

Na próxima seção, discutiremos a razão pela qual Paulo deseja que os coríntios saibam que todo ser humano, até Cristo, tem uma cabeça.

3 Sujeitos contrários devem receber tratamento contrário (1 Co. 11:4-6)

Os versos 4 e 5 apresentam uma série de paralelismos e rupturas nas operações de referenciação e predicação. Assim, todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a própria cabeça; por outro lado, toda mulher que ora ou profetiza, tendo a cabeça descoberta, desonra a própria cabeça. As oposições "todo homem" vs. "toda mulher" e *kata kephalēs echōn*/"tendo a cabeça coberta" vs. *akatakalyptō*/"tendo a cabeça descoberta" distinguem situações de resto idênticas, ao fazerem corresponder uma escala de P de pessoas e uma Q de cobertura de cabeça: no verso 4, quanto +P-homem, +Q-cobrir a cabeça; no 5, quanto -P-mulher, -Q-descobrir a cabeça. No eixo Q, +Q-cobrir e -Q-descobrir relacionam-se por antonímia, exigindo que, no eixo P, exista uma contrariedade correspondente entre os termos. Disso resulta como acarretamento nesses enunciados que +P-homem é o contrário de -P-mulher.

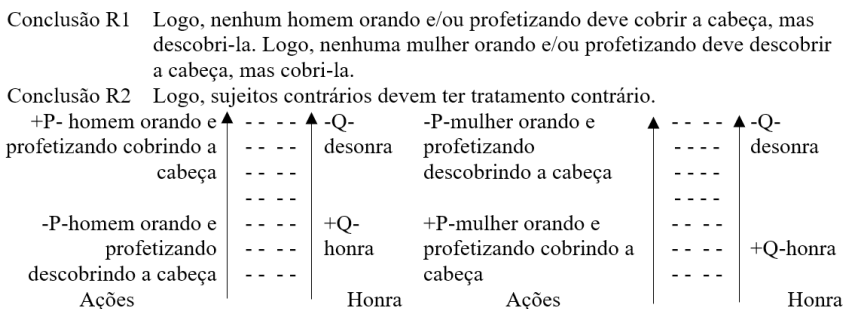
Figura 3 – *Topos* dos sujeitos contrários em 1 Co. 11:4-5



Fonte: Elaboração própria.

O predicado “*kataischynei*/“desonra” a própria cabeça” nas duas proposições-enunciados relaciona uma escala P de ações (pessoas cobrindo ou descobrindo a cabeça) a uma de honra (+Q): quanto +P-homem orando e/ou profetizando cobrindo a cabeça, -Q-desonra; quanto -P-mulher orando e/ou profetizando descobrindo a cabeça, -Q-desonra. Com “desonrar”, o enunciador localiza as ações em +P e -P como entidades do mundo ético-deôntico, avaliáveis em termos de desejabilidade. Visto que essa expressão possui valor negativo, como consequência indesejável, resulta a conclusão de que tais ações não devem ocorrer, mas as desejáveis (+Q-honra). Portanto, a orientação argumentativa do verso 4 é em direção à conclusão R-Nenhum homem orando e/ou profetizando deve cobrir a cabeça, mas descobri-la e a do verso 5, R-Nenhuma mulher orando e/ou profetizando deve descobrir a cabeça, mas cobri-la. As duas injunções, dirigidas a sujeitos contrários, relacionam-se também por contrariedade, acarretando que sujeitos contrários requerem tratamento contrário.

Figura 4 – *Topos* das consequências negativas em 1 Co. 11:4-5



Fonte: Elaboração própria.

Ainda no verso 5, o conector *gar/*“porque” instaura uma relação de causalidade com o enunciador anterior, exercendo no nível textual a função de justificativa: “porque é como (*kai to auto*) se estivesse rapada”. A fórmula *kai to auto/*“e o mesmo” constrói uma correspondência entre a cabeça feminina descoberta (-P) e uma cabeça rapada (-Q), mobilizando como *topos* o argumento por analogia e suscitando uma série de conclusões (Figura 5). Se -P é idêntica a -Q, então, seus semas são reciprocamente atribuíveis. -P contém os semas [+cabelo] e [-honra] e a atribuição do último ao eixo -Q permite entender R1 - Uma cabeça rapada é desonrosa. -Q contém os semas [-cabelo] e [-cobrir], do que se origina uma contradição entre o sema [+cabelo] em -P e o sema [-cabelo] em -Q. Porém, anula-se tal contradição, atribuindo-se o sema [-cobrir] de -Q a -P e permitindo concluir R2 - O cabelo feminino não tem a propriedade de cobrir, sendo tão desonroso quanto uma cabeça rapada.

Do pressuposto de que o cabelo da mulher e uma cabeça rapada são similares quanto à propriedade de não cobrir (v. 5), infere-se, de um lado que, no caso da mulher, cobrir significa usar um material sólido (véu ou manto), o que virá à superfície no verso 6. De outro, também segue que, sendo o homem o sujeito contrário da mulher, em seu caso, o cabelo tem a propriedade contrária [+cobrir] e, por isso, depreende-se que o cabelo crescido (*kata kephalēn echōn/*“ter algo pendendo da cabeça”) é para ele desonra. Essa inferência será retomada pelo verso 14.

Uma proposição-enunciado é introduzida por *gar/*“portanto” no verso 6: “Portanto, se a mulher não se cobre com véu, tosquie-se também”. Tal conclusão procede da analogia entre -P (uma cabeça feminina descoberta) e -Q (uma cabeça rapada): se a mulher descobrir a cabeça (-P) é tão vergonhoso quanto rapá-la (-Q) e, dado que a mulher não tem vergonha de descobrir a cabeça (-P); logo, calcula-se R3 - Ela também não tem vergonha de rapá-la (-Q) e deve fazê-lo.

Figura 5 – *Topos* da analogia em 1 Co. 11:5-6

Conclusão R1	Dado que cabeça feminina descoberta é desonra/vergonha, logo, cabeça rapada também é.	
Conclusão R2	Dado que cabeça rapada não cobre, logo, cabeça feminina descoberta também não.	
Conclusão R3	Se a mulher descobre a cabeça, logo, também a rapa.	
Conclusão R4	Se a mulher não descobre a cabeça, mas cobre, logo, também não a rapa.	
Conclusão R5	Se a mulher não rapa a cabeça, logo, também não a descobre, mas cobre.	
Cabeça feminina descoberta -P ([+cabelo; -honra])	↑ ----- ↑	-Q- Cabeça rapada ([-cabelo; -cobrir])
Cabeça feminina coberta ([+cabelo; +cobrir; +honra]) +P	-----	+ Q- Cabeça não-rapada ([+cabelo; +cobrir])
Cabeça feminina descoberta		Cabeça rapada

Fonte: Elaboração própria.

Por repousar sobre o *topos* da analogia, o enunciador dos versos 4 a 6 admite a conclusão R3-A mulher deve rapar o cabelo como verdadeira. Convém lembrar que todo *topos* possui duas formas recíprocas e equivalentes (Cf. Ducrot, 1989, p. 38), uma forma tópica *Quanto +P, +Q* e uma *Quanto -P, -Q*. A conclusão R3 procede da forma tópica *Quanto -P, -Q*, mas, em segmentos precedentes e posteriores ao trecho em tela, o enunciador preferiu a forma tópica *Quanto +P, +Q*, favorável à cobertura de cabeça pela mulher. Assim, ele engaja-se mais com o PdV-mulher cobrir a cabeça do que com o PdV-mulher rapar a cabeça, embora leve este último em consideração. A co-construção desigual de um PdV dominado caracteriza a subenunção (nos termos de Rabatel, 2013, p. 37-38), que marca uma discordância concordante⁵ e exprime um PdV dóxico (do senso comum), de um enunciador segundo anônimo.

O operador *de/“mas”* apresenta como argumento mais forte uma proposição-enunciado, orientada pela forma tópica *Quanto -P, +Q*: “se para a mulher é coisa indecente tosquiarse ou raparse, *katakalyptesthō/* que ponha o véu” (v. 6). Aqui o enunciador raciocina que, sendo uma

⁵ Rabatel (2013) propõe um contínuo entre consenso e dissenso na postura do enunciador com relação a um PdV: concordância concordante (co-enunção de um PdV); concordância discordante (sobre-enunção de um PdV dominante); discordância concordante (subenunção de um PdV dominado); discordância discordante (enunção de dois PdVs opostos).

cabeça feminina descoberta (-P) idêntica a uma cabeça rapada (-Q) e, ambas desonra, logo, conclui-se R4 se a mulher não descobre a cabeça, pois é vergonhoso, mas a cobre (+P), logo, ela também não a rapa (+Q), pois também é vergonhoso; inversamente, depreende-se R5 se a mulher não rapa a cabeça, pois é vergonhoso (“se para a mulher é coisa indecente tosquiar-se ou rapar-se”), logo, ela também não a descobre, mas cobre-a (+Q; “que ponha o véu”), mesmo PdV dos versos 4-5.

Resta agora averiguar se o PdV dos versos 4-6 é o PdV-Paulino do versículo 3.

No nível semântico, isto é, da representação discursiva, há claras contradições entre os dois blocos. De um lado, a Conclusão R-Nenhum homem deve cobrir a cabeça, mas descobri-la; nenhuma mulher deve descobrir a cabeça, mas cobri-la (v. 4-6) acarreta que o homem é o sujeito contrário da mulher. Dela se infere que, se o cabelo do homem tem a propriedade cobrir, então, o cabelo da mulher tem a de não-cobrir, o que requer tratamento contrário para esses sujeitos. De outro, A Conclusão R-*Todo ser humano tem uma cabeça. Até Cristo tem* (v. 3) acarreta que o homem e a mulher possuem um atributo comum, algo impossível, caso fossem sujeitos contrários. Porque não são contrários, logo, seus cabelos não têm propriedades contrárias, nem seu tratamento contrário é requerido, do que se deduz que o homem não precisa descobrir a cabeça (ter cabelo curto) nem a mulher cobri-la (usar véu ou manto) (Fig. 4).

No nível ilocucionário, executa-se uma refutação. De uma parte, Paulo, o enunciador do verso 3, impugna o acarretamento “O homem é o sujeito contrário da mulher” (v. 4-6), evidenciando que o julga falso. De outra parte, o apóstolo exige que o oponente desista de sua própria tese por meio de um *xequi-mate*: se sujeitos contrários requerem tratamento contrário, logo, sujeitos iguais requerem idêntico tratamento; e, dado que o homem não é o sujeito contrário da mulher (por terem um atributo comum), logo, se a mulher deveria usar véu, segue que o homem e até mesmo Cristo também deveriam. Inversamente, se nem Cristo nem o homem estão obrigados a usar véu, logo, tampouco a mulher.

No nível da responsabilidade enunciativa, tal refutação por L1/E1 (Paulo) manifesta desacordo em máximo grau com o PdV dos versos 4-6 e deixa claro que o apóstolo não é sua fonte enunciativa; pelo contrário, ao desengajar-se do conteúdo proposicional desse bloco, o apóstolo não assume a responsabilidade enunciativa pelo fragmento, mas imputa-a enunciadore segundos (E2), os interlocutores coríntios (PdV-Coríntio),

que deram evidências de ignorar que todos os seres humanos têm uma cabeça. Como toda refutação é um ato reativo, dirigido a um ato de asserção anterior, iniciativo (Moeschler, 1982, p.71), o movimento refutativo do verso 3 atesta os versos 4-6 como citações de asserções coríntias anteriores. Assim, o motivo pelo qual o apóstolo desejava que os coríntios soubessem que todo ser humano tem uma cabeça é que essa proposição corrige sua visão de mundo.

Quadro 1 – Refutação de 1 Co. 11:4-6 pelo verso 3

Bloco 2 PdV-Coríntio (v. 4-6)	Bloco 1 - PdV-Paulino (v. 3)
<p>“Todo o homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a própria cabeça. Mas toda a mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta, desonra a própria cabeça, porque é como se estivesse rapada.”</p>	<p>“Cristo é a cabeça de todo o homem, e o homem a cabeça da mulher; e Deus a cabeça de Cristo.”</p>
<p>Logo, o homem é o sujeito contrário da mulher; Logo, o cabelo da mulher tem a propriedade contrária (não cobrir) da do cabelo do homem (cobrir). Logo, sujeitos contrários requerem o tratamento contrário. Logo, nenhum homem orando e/ou profetizando deve cobrir a cabeça (ter cabelo longo), mas descobri-la (ter cabelo curto). Logo, nenhuma mulher orando e/ou profetizando deve descobrir a cabeça (estar sem véu), mas cobri-la (com véu).</p>	<p>Logo, todo ser humano tem uma cabeça. Até Cristo tem. Logo, o homem e a mulher possuem um atributo em comum. Logo, o homem não é o sujeito contrário da mulher. Logo, o cabelo da mulher não tem a propriedade contrária (não cobrir) da do cabelo do homem (cobrir). Logo, o tratamento contrário não é requerido. Logo, nenhum homem orando e/ou profetizando precisa descobrir a cabeça (ter cabelo curto). Logo, nenhuma mulher orando e/ou profetizando precisa cobrir a cabeça (com véu).</p>
<p>(desistir da tese)</p>	<p>Logo, sujeitos iguais requerem o mesmo tratamento. Logo, se a mulher deve usar véu, o homem e até mesmo Cristo também devem. Logo, se nem Cristo nem o homem devem usar véu, tampouco a mulher.</p>

Fonte: Elaboração própria.

Como consequência, resolve-se uma ambiguidade referencial. Pode-se interpretar “a própria cabeça”, no verso 4, como correferencial a “todo homem” (v. 4) ou a “Cristo” (v.3) e, no verso 5, como remissivo de “toda mulher” (v. 5) ou de “o homem” (v. 3). Por refutar os versos 4-5, o verso 3 foi escrito posteriormente a eles, não podendo funcionar como antecedente, de forma que, no verso 4, “a própria cabeça” retoma “todo homem” e, no 5, “toda mulher”.

4 A mulher é inferior, porque tem uma cabeça (1 Co. 11: 7-9)

A proposição-enunciado “O homem, pois, não deve cobrir a cabeça” (v. 7) traz à superfície a conclusão R-Nenhum homem deve cobrir a cabeça, implícita no verso 4, havendo uma continuidade de orientação argumentativa e PdV-Coríntio. Essa conclusão gera uma escala argumentativa, unindo uma escala P de pessoas (quanto +P1-homem) e uma Q de cobertura de cabeça (-Q1-não cobrir a cabeça) e se liga a um bloco de justificativas com três proposições-enunciados sequenciadas em “porque/gar A, mas B/de ou *alla*”.

A primeira justificativa, o segmento A-“porque [ele, elíptico] é a imagem e glória de Deus”, compõe uma segunda escala argumentativa, que une uma escala P de pessoas (quanto +P2-homem) e uma Q de similitude (+Q2-imagem e glória de Deus) e agrega-se à escala argumentativa anterior, edificando uma proporção: assim como +P1-homem está para -Q1-não cobrir a cabeça, +P2-homem está para +Q2-imagem e glória de Deus (+P1:-Q1::+P2:+Q2).

O conector “mas”/de liga o segmento B-“mas a mulher é a glória do homem” a A na estrutura A mas B, em que B não elimina A e ambos contêm elementos de mesma função sintática, comparáveis individualmente, o que caracteriza a função de contraposição, usada para verificar traços de desigualdade (Cf. Neves, 1984). Com isso, acrescenta-se à escala P2,Q2 os elementos -P2-mulher e -Q2-“glória do homem”. A tais elementos correspondem, na escala P1,Q1, os elementos -P1-mulher e +Q1-cobrir a cabeça (mencionados no verso 6), formando também uma proporção (-P1:+Q1::-P2,-Q2).

Como as escalas são proporcionais, a relação de contrariedade entre -Q1-descobrir e +Q1-cobrir a cabeça requer contrariedade correspondente nas demais escalas (exemplo: o homem deve descobrir a cabeça; descobrir a cabeça é o contrário de cobrir; logo, o homem é o contrário de quem

cobre a cabeça). Daí procedem duas conclusões preliminares: no eixo P1, conclui-se que R1-O homem (+P1) é o contrário da mulher (-P1) e, no eixo Q2, R2-Ser a imagem e glória de Deus (+Q2) é o contrário de ser a glória do homem (-Q2). Isso explica a presença do elemento “imagem (*eikōn*) de Deus” em A e sua ausência em B: a imagem de Deus é atribuída ao homem, mas não à mulher. Entende-se ainda que, se a mulher não tem a imagem de Deus, também não tem a do homem, pois, numa relação transitiva (Deus-homem-mulher), se D (Deus) tem relação com H (homem) e H com M (mulher), D também tem relação com M; contudo, se D tem relação com H, mas não com M, então, H também não tem relação com M. O segmento B não traz a expressão “*eikōn*/imagem do homem”, pois, se a mulher tivesse a imagem do homem, que inclui ter a imagem de Deus, ela também teria a imagem de Deus.

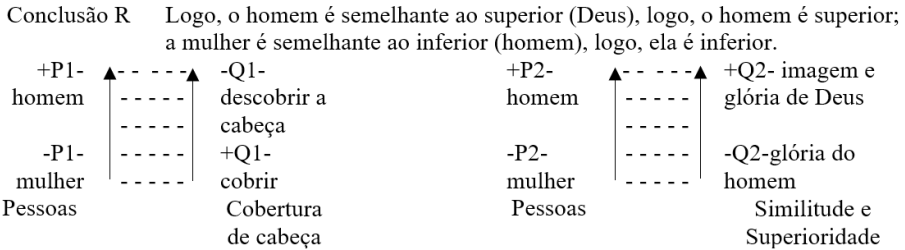
O enunciador usa, no segmento B, a expressão *doxa* “glória”, que tem os seguintes significados básicos (Lidell; Scott, 1889⁶): 1) expectativa; 2) opinião ou reputação e 3) aparência externa. Somente o sentido 3 produz recorrência de sema (isotopia), o que favorece sua leitura no verso 7: tanto a expressão “*doxa* “glória” do homem”, lida como “aparência do homem”, quanto a expressão “*eikōn* “imagem” de Deus” contêm o sema +similitude. Ademais, o sentido 3 evoca a fórmula “(hebraico) *tselem* “imagem” e *demut* “semelhança” de Deus”, primeira menção à imagem de Deus no texto bíblico (Gn. 1:26), tecendo paralelismo entre “semelhança” e “glória”. Assumindo o sentido 3, “glória do homem” significa ser a aparência externa da mulher similar à do homem.

Cumpra ainda observar que a escala de similitude (eixo Q2) é também uma escala de superioridade em virtude da presença do sema +superior no lexema “Deus” (Deus é superior; logo, ter a imagem e glória de Deus é superior), fazendo corresponder uma relação de superioridade nos demais eixos (ter a imagem e glória de Deus é superior; o homem tem a imagem e glória de Deus; o homem é superior). Por esse motivo, o segmento A é argumento para a Conclusão R1-O homem é semelhante ao superior (Deus) e, portanto, superior, e o segmento B, para a Conclusão R2-A mulher não é semelhante ao superior (Deus), mas ao inferior (homem) e, portanto, inferior. Trata-se aqui do *topos* da ordem, que afirma “a

⁶ <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=do/ca> Acesso 25 fev. 2023.

superioridade do anterior sobre o posterior, ora da causa, dos princípios, ora do fim ou do objetivo” (Perelman; Oldbrechts-Tyteca, 1996, p. 105).

Figura 6 – *Topos* da ordem em 1 Co 11:7



Fonte: Elaboração própria.

A segunda justificativa para o PdV-Coríntio, a proposição-enunciado “o homem não provém da mulher, mas a mulher do homem” (v. 8), também é uma contraposição de desigualdades, baseada no *topos* da ordem, que alia uma escala de Pessoas (eixo P3) a uma de procedência (eixo Q3), interpretada também como uma escala de contrariedade e superioridade, já que é absorvida numa proporção (P1:Q1:: P2:Q2:: P3:Q3) e herda tais relações das escalas anteriores. O bloco porque A mas B contrapõe o segmento A-o homem (+P3) não provém da mulher (-Q3) como argumento para a Conclusão R1-A existência do homem é anterior à existência da mulher, logo, ele é superior, e um segmento B-A mulher (-P3) [provém] do homem (+Q3) como argumento para a Conclusão R2-A existência da mulher é posterior à existência do homem, logo, ela é inferior.

A terceira justificativa, a proposição-enunciado “porque também o homem não foi criado por causa da mulher, mas a mulher por causa do homem” finaliza a contraposição guiada pelo *topos* da ordem, incorporando uma escala de pessoas (P4) e uma de efeitos (Q4) às escalas anteriores numa proporção (P1:Q1:: P2:Q2:: P3:Q3:: P4:Q4). No bloco porque A mas B, o segmento A-O homem não foi criado por causa da mulher é argumento para a Conclusão R1-O homem não é efeito da mulher, logo, ele é superior, e contrapõe-se ao segmento B-A mulher foi criada por causa do homem como argumento para a Conclusão R2-A mulher é efeito do homem, logo, ela é inferior.

As três justificativas constituem uma classe argumentativa, um conjunto de argumentos de mesma força dirigidos à mesma conclusão,

e dispõem-se em *inclusio*, iniciando e finalizando com a expressão “o homem”, salvo no verso 7, em que uma elipse dá início ao segmento. Com essa estrutura, acentua-se o homem como início e fim da mulher (Fig. 7).

Figura 7 – *Inclusio* em 1 Co. 11:7-9

[o homem] é a imagem e glória de Deus	Mas	a mulher é a glória do homem.
o homem não provém da mulher	Mas	a mulher do homem.
o homem não foi criado por causa da mulher	Mas	a mulher por causa do homem.

Fonte: Elaboração própria.

Os versos 7 a 9 ligam-se coesivamente também a outras porções textuais. Por exemplo, em 8, “Porque o homem não provém da mulher, mas a mulher do homem”, a cópula e a preposição *ek* “de”, que expressa procedência, atribuem ao sujeito “o homem” as propriedades +entidade 1 temporalmente anterior à entidade 2 (no caso, à mulher) e +início ou causa de mudança de estado da entidade 2 (no caso, inexistência → existência da mulher). Tais traços também estão presentes na semântica de *kephalē* “cabeça” na acepção de fonte ou ponto de origem. Daí se impõe entre os versos 8 e 3 a relação semântica de sinonímia entre sentenças (ou paráfrase), que ocorre quando a sentença (a) acarreta (b) e (b) acarreta (a) (Chierchia; McConnell-Ginet, 1990, p. 35): a verdade da sentença (a) “A mulher provém do homem” é inescapável à verdade da sentença (b) “O homem é a fonte (cabeça) da mulher” e, na direção inversa, a verdade de (b) é inescapável à verdade de (a). Além disso, a predicação nos versos 7 e 9 acarreta as mesmas propriedades, havendo uma relação de hiperonímia com *kephalē* “cabeça”: se a mulher é similar ao (glória do) homem, isso acarreta que o homem é temporalmente anterior a ela (verso 7); se a mulher foi criada por causa do homem, isso acarreta que ele é o início ou causa de mudança de estado (verso 9). Esses acarretamentos possibilitam que o SN *a cabeça* no sentido de “fonte” encapsule as porções textuais nos versos 7-9. Trata-se de uma anáfora encapsuladora: a introdução de uma expressão referencial como ativa na memória do leitor a partir de relações léxico-semânticas com o co-texto, que servem de âncora para o referente introduzido (Marcuschi, 2001, p. 226; 230; 243).

Figura 8 – anáfora encapsuladora *kephalē* “cabeça” (=fonte) em 1 Co. 11:3

ENCAPSULAMENTO

kephalē “cabeça” (=fonte)SINONÍMIA E
HIPERONÍMIA
ÂNCORA

+anterioridade temporal +início ou causa de mudança de estado

↑
“[ele] é a imagem e glória [...] por causa do homem.” (1 Co. 11:7-9)

Fonte: Elaboração própria.

Assim, as ligações coesivas entre os versos 3 e 7-9 comprovam que o enunciador do verso 3 (Paulo) interpreta *kephalē* “cabeça” como +anterioridade temporal e +causa de mudança de estado, instruindo o leitor a assumir o sentido de fonte ou ponto de origem, o que é reforçado por relações intertextuais, com a introdução, nessas justificativas, de referentes da narrativa da criação em Gênesis: Adão como ser à imagem e semelhança de Deus (Gn. 1:26-27), no verso 7; Eva, formada a partir do lado de Adão (Gn. 2:22), no verso 8, sendo ele a causa material e motivação para a criação dela (Gn. 2:18), no verso 9. Construídas tais referências intertextuais, deve-se ler a resposta do apóstolo no verso 3 (e no restante do texto) também a partir desse pano de fundo. Nessa leitura, Paulo interpreta a referência a Deus em Gn. 1:26-27 como uma referência a Cristo como ponto de origem de Adão e todos os homens; Adão, como ponto de origem da mulher, e Deus como ponto de origem de Cristo (narrativa do nascimento virginal nos evangelhos). Isso explica a presença de “todo” em “Cristo é a cabeça de todo homem” (referência genérica) e sua ausência em “O homem (=Adão, referência específica), a cabeça da mulher (Eva, referência específica)”, no verso 3.

Enquanto os coríntios argumentam implicitamente que o homem é superior à mulher e explicitamente que ela, portanto, deve cobrir sua cabeça (literal), porque ele é sua fonte de existência, Paulo, no verso 3, resume essa justificativa com a metáfora *kephalē* “cabeça”, ironizando a preocupação coríntia com cabeças literais, e refuta-a demonstrando que não apenas a mulher tem uma fonte/cabeça, mas também os homens e até Cristo – todo ser humano. Disso se depreende que o homem não é superior à mulher e ela não precisa cobrir sua cabeça (literal).

Examinemos agora se *kephalē* “cabeça” na acepção de líder também poderia encapsular os versos 7-9 no verso 3. Visto que o líder é alguém superior que, voluntariamente, lidera outras pessoas, ou seja,

exerce sobre elas poder ou força, nessa acepção, a expressão se caracteriza pela presença dos semas +animado +exerce ato de vontade; +ato de liderar; +anterioridade hierárquica; +exerce poder ou força sobre outrem. Um teste para verificar a presença do sema +ato de vontade é adicionar à sentença o advérbio “deliberadamente” (Cf. Jackendoff, 1972, p. 32). Nota-se que a adição de *deliberadamente* é agramatical (*) nos versos 7 e 8 (exemplos (1) e (2)) e, no verso 9, na voz passiva (3), não se refere ao homem, mas ao agente do verbo “criar” (Deus), como comprova a voz ativa (4). Consequentemente, tais versos são incompatíveis com atos de vontade e força pelo homem, o que bloqueia um encapsulamento por *kephalē* “cabeça” no sentido de líder. Portanto, os laços coesivos requisitam a leitura dessa expressão, no verso 3, como “fonte” ou “ponto de origem” e bloqueiam a interpretação como “líder”.

- (1) *O homem é *deliberadamente* a imagem e glória de Deus.
- (2) *O homem *deliberadamente* não provém da mulher.
- (3) O homem *deliberadamente* não foi criado (por Deus) por causa da mulher
- (4) Deus *deliberadamente* não criou o homem por causa da mulher.

5 A mulher tem autoridade como mensageira de Deus (1 Co. 11: 10)

O verso 10 introduz uma conclusão que se poderia traduzir literalmente como “Portanto, a mulher deve *exousian eschein* “ter autoridade” sobre a cabeça, por causa dos anjos”. O operador *dia touto* “portanto” confere ao versículo o valor semântico de consequência em relação a um fragmento anterior com valor de causa. Uma vez que há dois blocos antecedentes, um com PdV-Paulino (v. 3) e outro com PdV-Coríntio (v. 4-9), cabe verificar qual deles exerce o papel de causa A para o bloco B de consequência. Decisiva para a identificação do bloco A é a perífrase *exousian eschein* “ter autoridade”.

Tradutores da Bíblia detectam uma incompatibilidade entre o uso dessa perífrase no verso 10, atribuindo autoridade à mulher, e o comando de cobertura da cabeça, nos versos 4-9, que demanda uma conclusão na

direção oposta. Buscando tornar o verso 10 congruente com o comando, tradicionalmente propõe-se interpretar *exousia*/"autoridade" como metonímia de véu num encadeamento em que o referente R_i -“autoridade” (elíptico: “do homem”) está no lugar de R_j -“submissão da mulher” e este no lugar de R_k -“véu”. Acrescenta-se na tradução a expressão “sinal” antes de “autoridade” ou substitui-se “autoridade” por “submissão” ou “véu”: assim, a tradução diz algo como “a mulher deve ter *sinal de autoridade/sinal de submissão/véu* sobre a cabeça”.

Passemos ao exame das duas leituras (literal e metonímica) de “ter autoridade”, discutindo se as relações coesivas as amparam, instruindo o leitor a construí-las.

Na leitura literal, o enunciado “A mulher deve ter autoridade sobre a cabeça” suscita a repetição de uma série de semas entre as expressões “mulher” (+animado), “ter” (+relação entre X-possuidor (sujeito do verbo) e Y-possuído (objeto do verbo) e “autoridade” (+qualidade +abstrata +não contável +possuída por +possuidor +animado). Essas recorrências ligam uma expressão a outra e instruem o leitor a interpretar “autoridade” como uma qualidade, entidade abstrata possuída e “a mulher”, o ser animado possuidor de tal qualidade. Porque não há aqui sema que não se integre no sentido literal, não se demanda novo plano de leitura. O intérprete pressupõe que o enunciador estabeleceu as ligações semânticas de forma suficiente e adequada para a construção do sentido. Quanto à produtividade, a perífrase é atestada no sentido literal em outras 4 ocorrências em 1 Co. (7:37; 9:4; 9:5; 9:6) e outras 24⁷ no Novo Testamento, totalizando 29.

Na leitura metonímica, o leitor pressupõe a associação *véu = autoridade do homem*, por contiguidade temporal/co-ocorrência. Sob essa ótica, um primeiro problema é que o enunciador teria escolhido a associação mais fraca na cadeia metonímica [*sem véu e com cabelo curto -> autoridade do homem -> submissão da mulher -> com véu e cabelo longo*], pois o cabelo curto do homem associa-se mais fortemente à sua autoridade, por contiguidade espacial (*corpo do homem -> parte do corpo*); o véu associa-se mais fortemente à submissão da mulher também por contiguidade espacial (*corpo da mulher -> peça de vestuário*). Em

⁷ Com 1 ocorrência cada em Mt. 7:29; 9:6; Mc. 1:22; 2:10; 3:15; Lc. 5:24; 12:5; Jo. 19:11; At. 9:14; Rm. 9:21; II Ts. 3:9; Hb. 13:10; Ap. 9:3; 14:18; 16:9; 18:1; 20:6; 22:14. Com 2 ocorrências cada em Jo. 10:18; 19:10; Ap. 11:6.

seguida, o leitor tem de interpretar as ligações semânticas entre as palavras selecionadas em sentido oposto: é necessário interpretar “autoridade”, entidade +abstrata -contável, como “véu”, entidade +concreta +contável; o ser possuidor de autoridade como “o homem”, não referido e sem atribuição de papel temático⁸, e não “a mulher”, referida com papel temático +possuidor atribuído pelo verbo “ter”; e a entidade possuída pela mulher como “submissão”, não referida e antônimo converso de “autoridade”, referida como complemento do mesmo verbo “ter”. Nesta altura, o intérprete tem de supor que Paulo, um escritor proficiente, escolheu precisamente a associação metonímica e as palavras menos adequadas ao seu propósito. Quanto à produtividade, nenhuma outra ocorrência dessa metonímia é atestada. De tais reflexões conclui-se que a leitura metonímica não é amparada pelo texto.

De fato, a atribuição de autoridade ao sujeito “a mulher” é incompatível com as conclusões inferíveis dos versos 4-9, mas coerente com as resultantes do verso 3 (Quadro 2). Da proposição-enunciado “Cristo é a cabeça de todo o homem, e o homem a cabeça da mulher; e Deus a cabeça de Cristo”, decorre que todo ser humano tem uma cabeça; o homem e a mulher têm um atributo em comum; portanto, a mulher não é o sujeito contrário do homem e o cabelo dela não tem a propriedade contrária (não cobrir) do cabelo dele (cobrir); ele não é superior nem ela, inferior; não é requerido o tratamento contrário; ele não precisa descobrir a cabeça (ter cabelo curto) nem ela cobrir (usar véu). Como consequência, assim como o homem, a mulher tem autoridade sobre sua própria cabeça, para cobri-la ou não. O bloco de PDV-Paulino do versículo 3 exerce o papel de causa A para o bloco B de consequência do versículo 10.

⁸ Sobre a noção de papel temático, veja-se Ilari e Basso (2014).

Quadro 2 – Estrutura A (1 Co. 11:3) portanto B (1 Co. 11:10)

Bloco 2 PdV-Coríntio (v. 4-9)	Bloco 1 - PdV-Paulino (v. 3)
<p>“Todo o homem que ora ou profetiza, [...]o homem não foi criado por causa da mulher, mas a mulher por causa do homem.”</p>	<p>“Cristo é a cabeça de todo o homem, e o homem a cabeça da mulher; e Deus a cabeça de Cristo.”</p>
<p>Logo, o homem parece com Deus, que é superior, e a mulher, com o homem, que é inferior a Deus.</p> <p>Logo, o homem é anterior e a mulher é posterior.</p> <p>Logo, o homem é superior à mulher.</p> <p>Logo, o homem é o sujeito contrário da mulher.</p> <p>Logo, o cabelo do homem tem a propriedade contrária (cobrir) do da mulher (não cobrir).</p> <p>Logo, o tratamento contrário é requerido.</p> <p>Logo, o homem não deve cobrir a cabeça (ter cabelo longo) e a mulher deve cobrir (usar véu ou manto).</p>	<p>Logo, todo ser humano tem uma cabeça.</p> <p>Logo, o homem e a mulher têm um atributo em comum.</p> <p>Logo, o homem não é o sujeito contrário da mulher.</p> <p>Logo, o homem não é superior à mulher.</p> <p>Logo, o cabelo do homem e o cabelo da mulher têm a mesma propriedade (cobre).</p> <p>Logo, o tratamento contrário não é requerido.</p> <p>Logo, o homem não precisa descobrir a cabeça (ter cabelo curto) nem a mulher cobri-la (usar véu ou manto).</p> <p>A, portanto, B</p> <p><i>“Portanto, a mulher deve ter autoridade sobre a cabeça, por causa dos anjos”.</i></p>

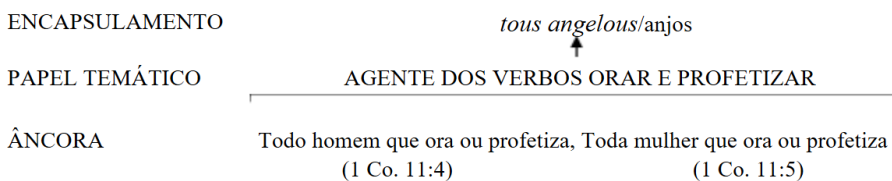
r
e
f
u
t
a

Fonte: Elaboração própria.

Em “por causa dos anjos”, o operador *dia* “por causa dos” atribui ao SN *tous angelous* / “os anjos” o valor de justificativa para a proposição-enunciado anterior. O vocábulo *angelous*, que significa “enviado”, ocorre, na *Septuaginta* e no Novo Testamento, tanto em referência a seres celestiais (traduzido como “anjos” ou “demônios”) quanto a humanos (traduzido como “mensageiros”). Esse vocábulo é o núcleo do SN e é acompanhado por um artigo definido, que, por sua vez, indica que a entidade referida é conhecida, havendo 4 possibilidades: a) a entidade é contextualmente clara para o interlocutor (referência exofórica); b) já foi

diretamente mencionada antes (anáfora direta); c) antecipa a referência de uma expressão subsequente (referência catafórica por associação ou resumitiva no caso de SNs com artigo definido, Cf. Kesik, 1989, p. 39,118-119;149) d) já foi indiretamente mencionada antes (anáfora indireta e/ou encapsuladora). Considerando essas opções, a) o sentido de “anjos/mensageiros” não é contextualmente claro neste trecho, como evidenciam as distintas propostas de interpretação na literatura; b) não foi mencionado diretamente no co-texto imediato anterior (versos 3-10; c) não antecipa um objeto do discurso no co-texto imediato posterior (versos 11-16); d) contudo, foi mencionado indiretamente, já que se liga a outras expressões no co-texto por coesão lexical: os semas do SN “todo homem que ora ou profetiza” e do SN “toda mulher que ora e profetiza” englobam humanos que executam um tipo de atividade verbal espiritual (orar ou profetizar) e, por conseguinte, são mensageiros espirituais. Tais semas pertencem ao significado de “anjos/mensageiros”, que preenche o papel temático de agente para os verbos “orar” e “profetizar”, possibilitando que esse conteúdo seja retomado anaforicamente. Assim, com “anjos/mensageiros”, Paulo resume os segmentos “todo homem que ora e profetiza” e “toda mulher que ora e profetiza” numa anáfora encapsuladora (Fig. 9).

Figura 9 – anáfora encapsuladora *tous angelous* / “os anjos” em 1 Co. 11:10



Fonte: Elaboração própria

Daí procede que toda mulher que ora e profetiza é uma mensageira espiritual e está incluída no grupo de anjos/mensageiros, não podendo haver disjunção entre esses elementos. Como “a mulher deve ter autoridade” relaciona uma escala P de pessoas com uma Q de autoridade, em que à mulher (P+) corresponde ter autoridade (+Q), ao grupo de anjos/mensageiros deve corresponder a mesma localização de +P na escala Q. Identifica-se como pressuposto do versículo 10 que anjos/mensageiros têm a propriedade +Q-ter autoridade, o que justifica

o enunciado “A mulher deve ter autoridade” segundo o raciocínio: anjos têm autoridade; a mulher que ora e profetiza é anjo/mensageira, do que se depreende que R-A mulher que ora ou profetiza têm autoridade. Assim, com “por causa dos anjos”, o apóstolo justifica a autoridade da mulher em decidir se cobre ou não sua cabeça como membro do grupo anjos/mensageiros, que recebe sua autoridade de Deus, e refuta novamente o comando de cobertura de cabeça (v. 5-6).

6 A mulher e o homem têm a mesma ordem de existência (1 Co. 11:11-12)

O operador *plēn* “todavia” introduz o verso 11, veiculando oposição a uma conclusão de segmento anterior, numa estrutura A todavia B. Em seguida, a proposição-enunciado “nem o homem é sem a mulher, nem a mulher é sem o homem” (P1) organiza-se na estrutura *nem/oute* A *nem/oute* B, que comporta negação e é polifônica, introduzindo, ao mesmo tempo, um ponto de vista contraditório a um ponto de vista positivo.

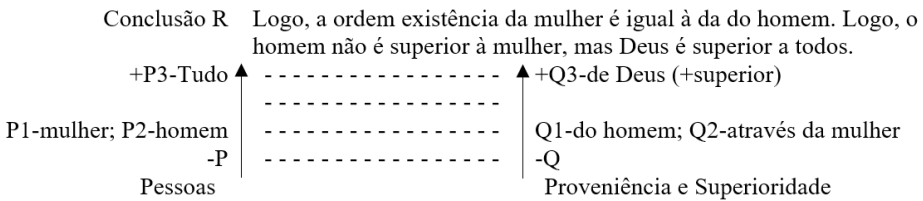
Considerando que, no verso 8, os coríntios argumentam que o homem não provém da mulher, mas a mulher do homem, do que se infere que a existência do homem é anterior à da mulher, mas a da mulher posterior à do homem, P1 contesta essa inferência, opondo-se ao PdV do verso 8 e asseverando que o homem não existe sem a mulher e nem a mulher sem o homem. Assim, a orientação argumentativa é em direção à Conclusão R- As existências do homem e da mulher são mutuamente dependentes. Dado que *plēn* “todavia” opõe tal PdV ao PdV-coríntio do versículo 8, trata-se de PdV-Paulino, em continuidade ao verso 10.

A esse bloco liga-se por meio de *gar* “porque” a proposição-enunciado “porque, como a mulher provém do homem, assim também o homem provém da mulher, mas tudo vem de Deus” (P2, v. 12), na estrutura A porque B em que B é argumento em favor de A, em continuidade de PdV-Paulino. Isto ocorre porque a contestação efetuada por Paulo em P1 demanda uma prova, introduzida por P2. Tal prova é uma comparação por igualdade, recortada pelos operadores *hōsper* “como” e *houtōs kai* “assim também” em dois segmentos como A assim também B, que permitem verificar traços de igualdade.

Em A, o verbo elíptico “ser” e a preposição *ek* “de” relacionam uma escala P de pessoas e uma Q de Proveniência, na qual a mulher (P1) corresponde “[provém] do homem” (Q1). Em B, com o verbo elíptico, é a preposição *dia* “através” que faz corresponder ao homem

(P2) “[provém] da (através) mulher” (Q2). O segmento “mas tudo vem de Deus” atribui a Deus anterioridade ao homem e a mulher, adicionando os elementos “tudo” (P3) e “vem de Deus” (Q3) em nível mais alto na escala. Em virtude da presença do sema +superior no lexema “Deus”, tais escalas correlacionam ser a origem de algo, ou seja, ter existência anterior, com superioridade e provir de algo, ter existência posterior, com inferioridade. A estrutura como A assim também B situa, nessa escala, uma ordem da existência da mulher como igual à ordem da existência do homem, fazendo corresponder uma igualdade na escala de superioridade, que assegura a Conclusão R-O homem não é superior à mulher, nem a mulher ao homem; somente Deus é superior a todos, justificando a conclusão de dependência mútua no verso 11.

Figura 10 – *Topos* da ordem e comparação por igualdade em 1 Co. 11:12



Fonte: Elaboração própria.

Paulo retoma o *topos* da ordem, que conduziu a argumentação coríntia nos versos 7-9, concordando que Eva foi formada a partir de Adão; logo, ela provém do homem. Porém, contradiz a afirmação coríntia de que “o homem não provém da mulher” (v. 8), com a proposição-enunciado “o homem provém da mulher” (v. 12). Aqui o apóstolo contesta a justificativa coríntia: não é verdade que o homem não provém da mulher, porque, depois de Adão, todo homem é gerado por uma mulher, cuja existência lhe é, pois, anterior. Disso advém a igualdade na ordem de existência do homem e da mulher. Os versos 8 e 12 apresentam, portanto, PdVs antagônicos.

Quadro 3 – Refutação de 1 Co. 11:8 pelo verso 12

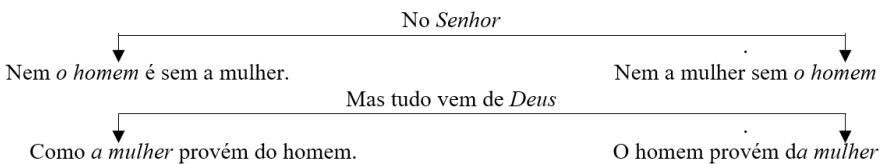
PdV-Coríntio (v. 8)	PdV-Paulino (v. 12)
<p>“Porque o homem não provém da mulher, mas a mulher do homem.”</p>	<p>“[...] como a mulher provém do homem, assim também o homem provém da mulher, mas tudo vem de Deus.”</p>
<p>Dado que Eva foi formada de Adão, Logo, o homem é anterior e a mulher é posterior; Logo, o homem é superior à mulher.</p>	<p>Dado que Eva foi formada de Adão, sendo posterior a ele; Dado que, depois de Adão, todo homem é gerado pela mulher, sendo posterior a ela; Logo, a ordem de existência da mulher é igual à do homem. Logo, o homem não é superior à mulher.</p>

r
e
f
u
t
a

Fonte: Elaboração própria.

Estruturalmente, Paulo organiza os versos 11 e 12 em dois anéis, pela inserção dos elementos “o homem” e “a mulher” no início e no fim dessas unidades composicionais, realçando alternada e simetricamente tanto um quanto outro. O plano da expressão correlaciona-se ao plano do conteúdo, produzindo um efeito de igualdade entre homens e mulheres. A quebra da estrutura simétrica pela introdução de “no Senhor”, no verso 11, e “mas tudo vem de Deus”, no 12, comunica a existência de um elemento superior, para o qual os elementos anteriores convergem. Além disso, o paralelismo entre *Kyriou* “Senhor”, expressão usada tipicamente por Paulo para se referir a Cristo, e *Theou* “Deus”, também produz efeito de igualdade entre esses elementos e corrobora o traço +divino em ‘Cristo’, atribuído pelo verso 3.

Figura 11 – *inclusio* em 1 Co. 11:11-12



Fonte: Elaboração própria.

7 É decente sim a mulher orar sem véu (1 Co. 11:13)

No verso 13, a preposição *en*, em “Julgai *en* (traduzida “entre” ou “em”) vós mesmos” (P1), permite tanto uma interpretação coletiva (“julgai entre vós”), em que os coríntios devem discutir e julgar algo em grupo, quanto distributiva (“julgai em vós”), em que cada qual consulta sua consciência. Porém, o verbo “julgar” recebe interpretação coletiva em segmentos precedentes da mesma epístola: por exemplo, a igreja julga coletivamente um irmão fornicador (1 Co. 5:3; 5:12), o mundo (6:2), os anjos (6:4) e as próprias palavras de Paulo (10:15). Considerando esse uso paulino, assumimos a interpretação coletiva “Julgai entre vós mesmos”.

A forma verbal imperativa *krinate* / “julgai” e a expressão de 2ª pessoa do plural no pronome *hymin* / “vós” são marcas linguísticas que instituem um enunciador que se dirige a uma pluralidade, respectivamente, Paulo, aos seus leitores coríntios. “Julgai” anuncia a introdução de um tópico⁹, a proposição-enunciado “é decente que a mulher ore a Deus descoberta?” (P2), via de regra traduzida como pergunta retórica, com a força de asserção “Não é decente que a mulher ore a Deus descoberta”. Entretanto, alguns autores propõem tratar-se de oração declarativa (Bushnell, 1923, p. 93; Padgett, 1984, p. 82; Schirmacher, 2007, p. 17; 53-59). Diante desse quadro, é necessário desambiguar a leitura de P2.

O primeiro aspecto a considerar é que, no grego bíblico, perguntas retóricas são introduzidas pelas partículas negativas *ou*, *ouk*, *ouchi* quando se espera resposta afirmativa ou *mē*, *mēti*, *ára* quando negativa (Cf. Schoch, 2000, p. 33; 66-67). A ausência de tais partículas no verso 13 favorece a leitura como oração declarativa.

O segundo aspecto concerne à distribuição de índices de pessoas de pessoa na passagem: marcas de 1ª e 2ª pessoas localizam-se nos versos, 3 (*thelō*, 1ª p.s.; *hymas*, 2ª p.pl.), 13 (*hymen*, 2ª p.pl.; *krinate*, 2ª p.pl.), 14 (*hymas*, 2ª p.pl.) e 16 (*hēmeis*, 2ª p.pl.), mas estão ausentes nos demais. Essa distribuição permite a hipótese de que, no verso 3, o uso de 1ª pessoa do singular e 2ª do plural refere-se a Paulo e aos coríntios, e, no verso 13, o de 2ª p.pl, aos coríntios. A essa coerência microestrutural entre os versos 3 e 13 deve corresponder uma macroestrutural, dos conteúdos semânticos. A leitura como pergunta retórica torna o verso 13 congruente com o 5, em que se equipara a cabeça feminina descoberta a uma rapada,

⁹ A forma imperativa cumpre aqui função apresentativa (Castilho da Costa, 2020).

o que deixa implícito que é vergonhosa/indecente, mas não é congruente com o 3, como veremos agora.

Quanto ao terceiro aspecto, o dos conteúdos semânticos, pode-se entender do verso 3, “Cristo é a cabeça de todo homem e o homem, a cabeça da mulher e Deus, a cabeça de Cristo”, que a) todo ser humano tem uma cabeça; b) logo, o homem e a mulher têm atributo em comum e não são sujeitos contrários; c) logo, o tratamento contrário (o homem descobrir a cabeça vs. a mulher cobrir a cabeça (v. 4-5) não é requerido; d) logo, a mulher não precisa cobrir sua cabeça. De outro lado, da pergunta retórica “É decente que a mulher ore a Deus descoberta?”, conclui-se que a) não é decente que a mulher ore a Deus descoberta; b) dado que indecência é uma consequência negativa e a mulher orar descoberta não deve ocorrer, c) logo, R-A mulher deve cobrir sua cabeça. Essa inferência é contraditória à inferência “A mulher não precisa cobrir a cabeça” e, por conseguinte, a interpretação como pergunta retórica é incompatível com os conteúdos semânticos e o PdV do verso 3, ao passo que a leitura como oração declarativa “É decente que a mulher ore a Deus descoberta” demanda que, a) dado que decência não é uma consequência negativa, mas positiva, b) logo, a mulher orar descoberta pode ocorrer, do que se infere que c) a mulher não precisa cobrir a cabeça, mesma inferência do verso 3.

Portanto, Paulo afirma ser decente que a mulher ore a Deus descoberta. Por que espera que os coríntios concordem? O Princípio de Cooperação, postulado por Grice ([1975] 1982), e suas quatro máximas conversacionais (qualidade, quantidade, modo e relevância) são elucidativos aqui. Segundo a máxima da relevância, nossas contribuições devem ter relação com o tema, que, em 1 Co. 11:3-16, é a disputa entre duas interpretações da narrativa da criação e suas consequências para o *status* ontológico das mulheres: de um lado, os coríntios argumentam que as mulheres não foram feitas à imagem de Deus por terem uma fonte de existência (o homem) e, sendo inferiores, devem cobrir suas cabeças (literais); de outro, Paulo defende que os homens e até mesmo Cristo têm uma fonte de existência e as mulheres, não sendo inferiores, não precisam cobrir suas cabeças (literais). Assim, o apóstolo espera que seus leitores julguem a afirmação “É decente que a mulher ore a Deus descoberta” como interpretação de Gênesis 2-3, pois esse é o tema em debate.

Dessa perspectiva, a narrativa da criação em Gênesis esclarece o posicionamento enunciativo de Paulo e sua avaliação (“é decente”) sobre a cobertura de cabeça pelas mulheres. *Prepon* / “decente” (v. 13)

associa-se, no campo semântico da decência/vestimenta, a expressões de Gn. 1-3: “nu”/“nus” (Gênesis 2:25; 3:7; 3:10; 3:11), “envergonhavam” (Gênesis 2:25), “aventais” (Gênesis 3:7), “túnicas de peles” e “vestiu” (Gênesis 3:21). A avaliação do apóstolo encontra apoio no fato de que, em Gênesis, Deus veste a mulher apenas com uma túnica e não cobre sua cabeça. Paulo espera que seus leitores se lembrem dessas informações que justificam sua asserção no verso 13 e refutam o PdV coríntio do verso 5: não é verdade que se a mulher descobrir a cabeça, ocorrerá desonra ou indecência; não é verdade que uma cabeça feminina descoberta é indecente; Deus considerou isso decente.

Quadro 4 – contradição de 1 Co. 11:5 pelo verso 13

PdV-Coríntio (v. 5)	c o n t r a d i z	PdV-Paulino (v. 13)
Logo, a mulher orar descoberta é desonra/indecente.		“É <i>decente</i> que a mulher ore a Deus descoberta” (v.13)
“toda a mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta, desonra a própria cabeça, porque é como se estivesse rapada”.		Intertextualidade e coesão por associação: “E fez o Senhor Deus a Adão e à sua mulher <i>túnicas</i> de peles, e os <i>vestiu</i> ”. (Gn. 3:21)

Fonte: Elaboração própria.

8 O homem pode ter cabelo comprido (1 Co. 11: 14-15)

Também os versos 14 e 15 se traduzem geralmente como pergunta retórica (“Ou não vos ensina a mesma natureza que é desonra para o homem ter cabelo crescido? Mas ter a mulher cabelo crescido lhe é honroso, porque o cabelo lhe foi dado em lugar de véu”), com a força ilocucionária de asserção positiva (“A mesma natureza vos ensina que é desonra para o homem ter cabelo crescido, mas ter a mulher cabelo crescido lhe é honroso, porque o cabelo lhe foi dado em lugar de véu.”), mas se pode interpretá-los como oração declarativa (“A mesma natureza não vos ensina que é desonra para o homem ter cabelo crescido, mas ter a mulher cabelo crescido lhe é honroso, porque o cabelo lhe foi dado em lugar de véu.”), como sugerem Bushnell (1923, p. 94), Padgett, (1984, p. 82) e Schirmacher (2007, p. 17; 53-59).

A partícula de negação *oude*, com o sentido de “nem mesmo”, introduz o verso 14. Schirrmacher (2007, p. 53) assegura que essa partícula não ocorre em perguntas retóricas; Padgett (1984, p. 53), que nunca é usada por Paulo nesse contexto; Walther e Orr (1976, p. 261) caracterizam sua presença nos versos 14-15 como “inusual”; Baumert (1996, p. 193-194) explica que, se os versículos 14-15 fossem uma pergunta, seriam iniciados por *ou* ou *ouch* e que *oude* introduz uma oração declarativa. Payne (2015, p. 128) discorda e defende que *oude* pode ocorrer em perguntas retóricas, aduzindo Marcos 12:10 e Lucas 23:40 como provas. Todavia, tais passagens não trazem perguntas retóricas, mas enviesadas (“biased questions”): enquanto perguntas retóricas têm polaridade reversa (perguntas positivas implicam asserções negativas e perguntas negativas, asserções positivas), perguntas enviesadas têm a mesma polaridade (perguntas positivas implicam respostas positivas e perguntas negativas, respostas negativas) e no nível pragmático cumprem as funções de buscar confirmação ou acordo e expressar surpresa (Moshavi, 2011, p. 255). As perguntas de Marcos 12:10 e Lucas 23:40 suscitam respostas de mesma polaridade: com “*oude*/“nem mesmo” lestes esta Escritura?” (Marcos 12:10), Jesus busca confirmação de que os fariseus não leram uma certa passagem; com “Tu *oude*/“nem mesmo” temes a Deus, estando na mesma condenação?” (Lucas 23:40), um dos malfeitores surpreende-se de que o outro não teme a Deus. Portanto, não há comprovação de ocorrência de *oude* em perguntas retóricas no Novo Testamento, o que favorece a leitura como asserção para os versículos 14-15.

Aqui os índices de pessoa também fornecem pistas linguísticas relevantes. O enunciador usa o pronome de segunda pessoa do plural *hymas/* “vos”, instaurando na enunciação um grupo de destinatários, portanto, os leitores coríntios, e estabelecendo-se como o *eu* que profere seu discurso, ou seja, o apóstolo Paulo. Essas marcas ligam microestruturalmente os versos 14-15 ao verso 3, requerendo congruência entre conteúdos semânticos.

Com relação aos conteúdos semânticos, retomem-se algumas inferências do verso 3: a) todo ser humano tem uma cabeça; b) o homem e a mulher não são sujeitos contrários; c) o tratamento contrário não é requerido. Como pergunta retórica, “Ou não vos ensina a mesma natureza que é desonra para o homem ter cabelo crescido? Mas ter a mulher cabelo crescido lhe é honroso (no original, *doxa/*“glória”), porque o cabelo lhe foi dado em lugar de véu”, deduz-se que a) se é desonra para o homem

ter cabelo crescido, ele deve ter cabelo curto; b) se para a mulher é uma glória ter cabelo crescido, e sendo glória algo visível e positivo, ela deve mostrar o cabelo crescido; se o tratamento Y (ter cabelos curtos) é requerido do sujeito X (o homem) e o tratamento Y' (mostrar cabelo crescido) de X' (a mulher), resulta como pressuposto que X (o homem) é o sujeito contrário de X' (a mulher). Essa inferência é contraditória à inferência “o homem e a mulher não são sujeitos contrários” e, por isso, a interpretação como pergunta retórica é incompatível com o PdV do verso 3. A leitura como oração declarativa “A mesma natureza não vos ensina que é desonra para o homem ter cabelo crescido, mas ter a mulher cabelo crescido lhe é uma *doxa*/“glória”, porque o cabelo lhe foi dado em lugar de véu” necessita que, a) se não é desonra para o homem ter cabelo crescido, ele pode ter cabelo crescido; b) se para a mulher é uma *doxa*/“glória” ter cabelo crescido, e sendo glória algo visível e positivo, então, ela deve mostrar o cabelo crescido; se o tratamento Y (ter cabelo crescido) é permitido tanto ao sujeito X (o homem) quanto a X' (a mulher), resulta que X (o homem) não é o sujeito contrário de X' (a mulher), mesma inferência do versículo 3.

Desse exame comprova-se que os versos 14-15 são asserções.

Em “*oude*/“nem mesmo” *hē physis*/“a natureza” vos ensina que é desonra para o homem ter cabelo crescido” (v. 14), *oude* posiciona-se antes do SN *hē physis*/“a natureza”, denotando funcionar como partícula de negação, foco e escalaridade (Karttunen; Peters, 1979. p. 25-26). O foco é a expressão *physis*, a que o *Thayer's Lexikon*¹⁰ atribui, entre outros, o sentido 1-senso inato de decência (+lei, +natural, +regula ações humanas, +controle humano) e o sentido 2-lei do mundo natural, independente da força humana (+lei, +natural, +regula entidades físicas, -controle humano).

Como partícula de negação, *oude* nega p e afirma ~p. Contudo, na leitura do verso 14 como pergunta retórica, *oude* afirma p (a natureza ensina A) e nega ~p (a natureza não ensina A). Aqui reside o problema de não haver lei natural independente do controle humano a ensinar A (ser desonra para o homem ter cabelo longo), pois a natureza faz o cabelo do homem crescer. Portanto, tal afirmação é falsa. Como declaração, *oude* nega p (a natureza ensina A) e afirma ~p (a natureza não ensina A), do que se depreende que, se algo é a natureza, não ensina A; se ensina A, logo, não é a natureza (*modus tollens*), o que é verdade, pois

¹⁰ Disponível em <https://biblehub.com/greek/5449.htm>. Acesso 25 fev. 2023.

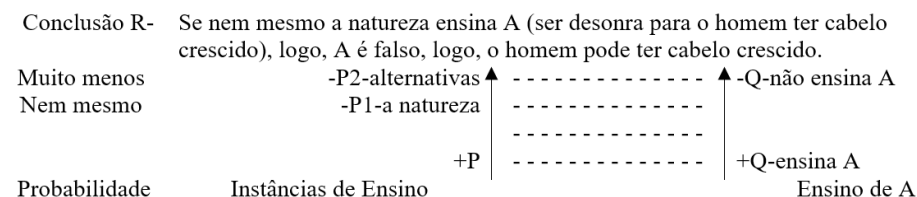
culturas não são natureza e muitas ensinam ser desonra o homem ter cabelo longo. Neste ponto, ou o leitor continua a entender o verso como pergunta retórica assumindo ter o apóstolo escrito uma óbvia falsidade, ou reconhece se tratar de oração declarativa em que Paulo afirma não ser a natureza qualquer coisa que ensine A e, portanto, um senso inato de decência não ensinaria tal coisa.

Quanto ao foco e à escalaridade, *oude* e partículas semelhantes desencadeiam uma pressuposição existencial de que há outras alternativas que também negam P, e uma escalar, em que o foco é a instância mais provável de afirmar P. Por exemplo, quando um malfeitor pergunta a outro se este nem mesmo teme a Deus (Lucas 23:40), o primeiro nega que o segundo tema a Deus, pressupõe outras entidades não temidas (o rei, o sacerdote, etc.) e Deus como a mais provável a ser temida. Dessa maneira, *oude* seleciona o elemento mais frequente de uma lista de alternativas.

Numa lista de leis naturais, as leis independentes de controle humano (sentido 2 de *physis*) são mais frequentes que um senso inato de decência (sentido 1), já que avaliar a decência do cabelo curto ou longo, por exemplo, pressupõe o próprio crescimento do cabelo. Desse modo, a semântica de *oude* demanda assumir o sentido 2 no verso 14.

Nesse verso, *oude* une uma escala P de instâncias de ensino, mais ou menos prováveis, a ensinar A, e uma Q de Ensino de A (é desonra para o homem ter cabelo crescido), destacando a natureza (-P1) dentro de um conjunto implícito de alternativas (por exemplo, Escrituras, -P2) que não ensinam A e atribuindo ao elemento focalizado maior força argumentativa: é mais esperado que a natureza ensine A; porém, se nem mesmo a natureza ensina isso, muito menos as demais alternativas. Essa gradação de probabilidade em P faz corresponder uma probabilidade também em Q. Assim, se a natureza é a mais provável a ensinar A (-P), então, o ensino de A (+Q) é também o mais provável (isto é, por meio de uma lei natural, por exemplo, o cabelo da mulher crescer, mas do homem não); porém, a natureza (-P) não ensina A (ficando implícita a prova no conhecimento de mundo do leitor de que o cabelo de homens e mulheres cresce igualmente); portanto, A tem probabilidade zero, ou seja, é falso. Disso admite-se a conclusão R-O homem pode ter cabelo crescido.

Figura 12 – escala argumentativa em 1 Co. 11:14



Fonte: Elaboração própria.

Assim, Paulo refuta o PdV coríntio de que é desonra para o homem ter cabelo crescido (*topos* das consequências negativas, v. 4).

Quadro 5 – orientação argumentativa em 1 Co. 11:14 e refutação do verso 4

PdV-Coríntio (v. 4)	PdV-Paulino (v. 14)
<p>“Todo o homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a própria cabeça.”</p>	<p>“Nem mesmo a natureza vos ensina que é desonra para o homem ter cabelo crescido.”</p>
<p>Se o homem que ora ou profetiza cobrir a cabeça (tiver cabelo crescido), então, desonrará sua cabeça. Dado que desonra é indesejável, Logo, o homem que ora ou profetiza não deve cobrir a cabeça (ter cabelo crescido).</p>	<p>Nem mesmo a natureza ensina A (ser desonra para o homem ter cabelo crescido); Dado que a natureza é a instância mais provável a ensinar A e não ensina, Logo, A é falso. Logo, o homem pode ter cabelo crescido.</p>

Fonte: Elaboração própria.

O conector *de*“mas” liga os versos 14-15 numa estrutura A mas B com elementos de mesma arrumação sintática e comparáveis entre si (“homem”/“mulher”; “ter cabelo crescido”; “é desonra para o homem”/“é glória para ela”), o que significa tratar-se de uma contraposição para verificar traços de desigualdade, em que B não elimina A, mas A e B incorporam-se numa conclusão R. Tendo A proposto não ser desonra para o homem ter cabelo crescido, porque é um evento natural, isso cria

a expectativa de que, para a mulher, também não é desonra ter cabelo crescido, pois seu cabelo também cresce naturalmente. B acrescenta uma desigualdade, construindo uma escala P de pessoas e uma Q de glória, em que, para a mulher (+P), ter cabelo crescido é uma *doxa*/"glória" (+Q), algo visível e positivo, que abrilhanta sua beleza, e, assim, ela deve mostrar e não esconder seus cabelos. Desse modo, Paulo refuta a noção coríntia de que uma cabeça feminina descoberta é vergonhosa e precisa ser coberta (v. 5-6), emergindo a Conclusão R-Uma cabeça feminina descoberta não é vergonhosa, mas natural e bela.

Quadro 6 – orientação argumentativa em 1 Co. 11:15 e refutação do verso 5

PdV-Coríntio (v. 5)	PdV-Paulino (v. 15)
<p>“Mas toda a mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta, desonra a sua própria cabeça [...]”</p>	<p>“Mas ter a mulher cabelo crescido lhe é uma glória [...]”</p>
<p>Se a mulher que ora ou profetiza descobrir a cabeça, então, desonrará sua cabeça. Logo, uma cabeça feminina descoberta é desonrosa. Dado que desonra é indesejável, Logo, a mulher que ora ou profetiza deve cobrir a cabeça (usar véu ou manto).</p>	<p>Se a mulher tiver cabelo crescido, é uma glória. Dado que glória é algo visível e positivo, Logo, uma cabeça feminina descoberta não é desonrosa, mas natural e bela. Logo, a mulher deve mostrar e não esconder seu cabelo.</p>

Fonte: Elaboração própria.

O operador *hoti*/"pois" recorta dois blocos na estrutura A pois B, dando A como conclusão e B como justificativa de A: "*hoti*/pois o cabelo lhe foi dado em lugar de (*anti*) véu". Aqui se pode traduzir a preposição grega *anti* no sentido 1-"em lugar de", exprimindo substituição, ou no sentido 2-"como", exprimindo equivalência. Hermeneutas propõem interpretar uma equivalência (sentido 2) entre o cabelo longo da mulher e o véu/*peribolaïou* como requisição de uso do véu. Porém, tal exigência, demandada pela analogia com a cabeça rapada (v. 5), é contrariada pela equivalência com véu: *anti* constrói, no verso 15, uma escala de correspondência entre o cabelo crescido de uma mulher (+P) e uma cobertura sólida/um véu (+Q), de tal modo que, se o cabelo feminino crescido (+P) é similar a uma cobertura sólida (+Q),

e dado que tal cobertura tem as propriedades +cobrir e +decente, logo, segue a conclusão R-O cabelo crescido da mulher cobre e é decente. Paulo retoma o *topos* da analogia, refutando a equivalência entre uma cabeça feminina descoberta e uma cabeça rapada, levando a concluir que mulheres possuem, naturalmente, uma cobertura e qualquer outra torna-se desnecessária.

Quadro 7 – orientação argumentativa em 1 Co. 11:15 e refutação do verso 5

PdV-Coríntio (v. 5)	PdV-Paulino (v. 15)
“[...] Porque é como se estivesse rapada”	“[...] Porque o cabelo lhe foi dado em lugar de véu”
<p>Se uma cabeça feminina descoberta (sem manto ou véu) e uma rapada são similares, Logo, se uma cabeça rapada tem as propriedades +não cobrir e +indecente, uma cabeça feminina descoberta também tem. Logo, uma cabeça feminina descoberta não cobre e é indecente.</p>	<p>Se cabelo feminino crescido e cobertura sólida (manto ou véu) são similares, Logo, se cobertura sólida tem as propriedades +cobrir e +decente, cabelo feminino crescido também tem. Logo, o cabelo feminino crescido cobre, é decente.</p>

Fonte: Elaboração própria.

9 Véu da mulher e cabelo curto do homem são costumes que as igrejas de Deus não têm (1 Co. 11:16)

No verso 16, “Se alguém quer ser contencioso, nós não temos tal costume nem as igrejas de Deus”, o pronome *hēmeis* / “nós” poderia se referir aos coríntios, já que o apóstolo escreve a uma pluralidade. Contudo, dada a referência às igrejas de Deus, os enunciadores só podem ser Paulo e seus colaboradores, que, como missionários, conheciam e visitavam várias igrejas. Trata-se, portanto, de um PdV-Paulino, em continuidade ao verso 15.

O operador *ei* / “se” segmenta dois blocos na estrutura se p então q, em que a oração condicional expressa modalidade deôntica (*philoneikos* / “contencioso”) e, por isso, funciona como a motivação para que Paulo e seus colaboradores resolvam informar q-“não temos tal costume, nem as igrejas de Deus”.

Essa informação q, por sua vez, é segmentada na estrutura não p nem q. Em p, “Nós não temos tal costume”, o pronome demonstrativo *toiautēn* / “tal” cumpre função anafórica e assegura a identidade dessa expressão com uma referência do co-texto. O núcleo do sintagma é um nome que interpreta como *synētheian* / “costume” outra porção textual. Aqui ocorre uma anáfora encapsuladora: um SN, cujo núcleo é um substantivo que sumariza e rotula segmentos do texto, é acompanhado por um determinante (em geral, um pronome demonstrativo) e faz remissão a um objeto abstrato (Cf. Conte, 1996).

Encontram-se três principais interpretações para essa anáfora encapsuladora na hermenêutica: como costume de 1) ser contencioso, de modo que Paulo estaria censurando os coríntios por seu espírito beligerante (Meyer’s NT Commentary¹¹); b) homens cobrirem e as mulheres descobrirem suas cabeças orando e profetizando, num apelo do apóstolo à uniformidade de prática nas igrejas (Cambridge Bible for Schools and Colleges¹²); 3) homens descobrirem e as mulheres cobrirem suas cabeças orando e profetizando, numa refutação por Paulo dessa imposição coríntia (Schirrmacher, 2007, p. 17; 52).

Para o exame dessas leituras, cabe distinguir dois sentidos da expressão *synētheian* / “costume”: o sentido 1-hábito, com os semas +ação, +habitual, e o sentido 2-norma social, com os semas +ação, +habitual, +obrigatória; +assumida por uma pluralidade de pessoas. No sentido 1-hábito, o comportamento não é obrigatório e pode ser individual. No sentido 2-norma social, o comportamento é obrigatório e assumido como tal por uma pluralidade de pessoas (por exemplo, a norma política de libertar um prisioneiro por ocasião da Páscoa, em Jo. 18:39, ou pagã de sacrificar comidas a ídolos, em 1 Co. 8:7). Na oração em que *synētheian* / “costume” ocorre, a isotopia do sema +plural elege a leitura no sentido 2-norma social: “Nós/*hēmeis* (+pl.) não temos/*echomen* (+pl.) tal costume (costume 2-+assumido por uma pl. de pessoas) nem as/*hai* (+pl.) igrejas/*ekklēsiai* (+pl.) de Deus”.

Todavia, “ser contencioso” (v. 16) não é uma ação obrigatória; pelo contrário, Paulo considera-a, na mesma epístola, como ruptura de

¹¹ Disponível em: https://biblehub.com/commentaries/meyer/1_corinthians/11.htm. Acesso 25/02/2023.

¹² Disponível em https://biblehub.com/commentaries/cambridge/1_corinthians/11.htm. Acesso 25/02/2023.

construindo uma escala P de Pessoas e uma Q de “ter tal costume”. Visto que “tal costume” contém o sema +obrigação, o eixo Q também exprime uma escala de obrigação, em que não ter “tal costume” é não ter essa obrigação, o que permite concluir R-Paulo, seus colaboradores e as igrejas de Deus não têm obrigação de executar “tal costume”, isto é, homens descobrirem e mulheres cobrirem a cabeça. Enquanto os coríntios interpretam a cobertura de cabeça pela mulher e a descobertura pelo homem como regra (o que é evidenciado pelas expressões deônticas), Paulo se opõe ao PdV-Coríntio do verso 16, provando que a mulher cobrir a cabeça e o homem descobri-la não é uma regra (“não temos tal costume”, “nem as igrejas de Deus”) e negando seu compromisso com essa obrigação que não vale para as igrejas de Deus.

Quadro 8 – orientação argumentativa em 1 Co. 11:16 e refutação dos versos 6-7

PdV-Coríntio (v. 6-7)	PdV-Paulino (v. 16)
<p>“a mulher [...], que ponha o véu. O homem, pois, não deve cobrir a cabeça”</p>	<p>“Não temos tal costume nem as igrejas de Deus.”</p>
<p>Se a mulher deve cobrir a cabeça e o homem descobri-la, Dado que todo dever é uma regra, Logo, a mulher cobrir e o homem descobrir a cabeça é uma regra.</p>	<p>Se não temos tal costume (de a mulher cobrir e o homem descobrir a cabeça), nem as igrejas de Deus, Dado que um costume é uma regra, Logo, nós e as igrejas de Deus não temos a regra de a mulher cobrir e o homem descobrir a cabeça.</p>

Fonte: Elaboração própria.

Desse modo, Paulo refuta por uma última vez a imposição de uso do véu pelas mulheres e de cabelo curto pelos homens e encerra o debate sobre cobertura de cabeça.

10 Considerações finais

Este artigo investigou a orientação argumentativa e o ponto de vista em 1 Co. 11:3-16, tomando como referências a Análise Textual do Discurso (ATD), o Modelo de Tradições Discursivas (TD) e os Estudos de Argumentação. A análise evidenciou dois blocos de proposições-

enunciados e implícitos com orientações argumentativas contraditórias e, assim, a presença de duas fontes enunciativas distintas: Paulo, como locutor-enunciador primeiro (L1/E1), e os coríntios, como enunciativos segundos (E2). Também demonstramos que o bloco de versículos de PdV-Paulino (versículos 3, 10-16) refuta o bloco de PdV-Coríntio (versículos 4-9), o que comprova o desengajamento pelo apóstolo do conteúdo proposicional do bloco coríntio e a não assunção da responsabilidade enunciativa por esses enunciados. Tais dados atestam os versos 4-9 de 1 Co. 11 como citações do discurso oponente.

Entre os resultados deste estudo, estão os seguintes:

1. A análise desvelou algumas expectativas do apóstolo Paulo como escritor: ele espera que seus leitores mobilizem seus conhecimentos enciclopédicos e intertextuais, infiram conteúdos implícitos, reconheçam movimentos de refutação e o gerenciamento de vozes e, com isso, sejam capazes de dar coerência ao texto. Incoerências originam-se, em grande parte, do descompasso entre tais expectativas e as do leitor que, por vezes, espera indicações explícitas de citação.
2. Identificaram-se, a partir de relações léxico-semânticas com o co-texto, três anáforas encapsuladoras: *kephalē*/"cabeça" (v.3), *tous angelous*/"anjos" (v. 10) e *toiautēn synētheian*/"tal costume" (v. 16). Além de sua função coesiva, organizando o texto, esse tipo de anáfora revela a atitude do enunciativo quanto a um objeto do discurso, o que contribuiu para o reconhecimento de diferentes vozes e relações dialógicas na passagem analisada.
3. Ao defender que todo ser humano tem uma cabeça e, portanto, a mulher é um ser humano, não é o sujeito contrário do homem, tem igual ordem de existência do homem e autoridade como mensageira de Deus, o apóstolo Paulo fornece uma poderosa argumentação em defesa da igualdade de gênero.
4. Outras epístolas paulinas trazem indícios de citação sem fórmula introdutória. Em 1 Tm. 2:11-15, por exemplo, um dos fenômenos a sugerir tal hipótese é a presença de um se-suspendedor de proposição, tipo de oração condicional que suspende o compromisso do enunciativo com a proposição evocada do discurso precedente (Cf. Horn, 1972, p. 15), usada em contexto de oposição argumentativa (Cf. Horn, 1991, p. 129-130), cumprindo a função de correção. Nesse sentido, pesquisas de

citações no *corpus* paulino poderão trazer novos subsídios tanto para a Linguística quanto para a Hermenêutica.

Agradecimentos

Agradeço ao Prof. Dr. Rodolfo Ilari (UNICAMP) pela leitura e discussão enriquecedora do presente estudo.

Referências

ADAM, J. M. *A linguística textual: introdução à análise textual dos discursos*. Tradução: Maria das Graças Soares Rodrigues, Luis Passeggi, João Gomes da Silva Neto e Eulália Vera Lúcia Fraga Leurquin. São Paulo: Cortez, 2008.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard – Cambridge. *Dos Argumentos Sofísticos. Metafísica* (Livros I e II). Tradução direta do grego: Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, comentários e índices analíticos e onomástico: Eudoro de Souza. (Coleção Os Pensadores IV). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BAUMERT, N. *Woman and man in Paul: Overcoming a misunderstanding*, transl. P. Madigan & LM Maloney, Michael Glazier. Collegeville: Liturgical Press, 1996.

BUSHNELL, K. C. *God's word to women: one hundred Bible studies on woman's place in the church and home*. Privately printed, Oakland: Calif, 1923. Disponível em: <https://godswordtowomen.files.wordpress.com/2010/10/gods_word_to_women1.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2023.

CASTILHO DA COSTA, A. Apresentativos entre indicatividade e predicatividade. In: BASSO, R.; ILARI, R. (Org.). *História Semântica do Português Brasileiro - Coleção História do Português Brasileiro*. São Paulo: Contexto, 2020, v. VIII, p. 370-413.

CHAPMAN, A. *Inclusio In The Hebrew Bible: a Historical-Developmental Approach*. Ben Gurion University of the Negev, 2013.

CHIERCHIA, G.; MCCONNELL-GINET, S. *Meaning and Grammar: An Introduction to Semantics*. Cambridge: MIT Press, 1990.

CONTE, M. Anaphoric Encapsulation. *Belgian Journal of linguistics*, v. 10, p. 1-10, 1996. DOI: <https://doi.org/10.1075/bjl.10.02con>

DUCROT, O. Argumentação e “topoi” argumentativos. In: GUIMARÃES, E. (org.). *História e sentido na linguagem*. São Paulo: Pontes, 1989, p. 13-38.

GREIMAS, A. J. *Semântica Estrutural*. Tradução: Haquira Osakabe e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1976.

GRICE, P. H. *Lógica e conversação*. Tradução: João W. Geraldí. In: DASCAL, M. (org.). *Fundamentos Metodológicos da Linguística* (vol. IV): Pragmática - Problemas, críticas, Perspectivas da Linguística. Campinas: UNICAMP, 1982.

HORN, L. R. *On the semantic properties of logical operators in English*. 1972. 308 p. Tese (Doutorado em Linguística) – Humanities Division, University of California Los Angeles, 1972.

HORN, L. R. Given as new: When redundant affirmation isn't. *Journal of Pragmatics*, v. 15, n. 4, p. 313-336, 1991. DOI: [https://doi.org/10.1016/0378-2166\(91\)90034-U](https://doi.org/10.1016/0378-2166(91)90034-U)

ILARI, R.; BASSO, R. O verbo. In: ILARI, R. (org.). *Palavras de Classe Aberta: Gramática do Português Culto Falado no Brasil*, v. III. São Paulo: Contexto, 2014. p. 65-242.

JACKENDOFF, R. S. *Semantic Interpretation in generative grammar*. Cambridge: MIT Press, 1972.

JOHNSON, A. F. A Meta-Study of the Debate over the Meaning of “Head” (Kephale) in Paul’s Writings. *Priscilla Papers*, Minneapolis, v.20, n. 6, p. 21-29, 2006. Disponível em: <https://www.cbeinternational.org/resource/meta-study-debate-over-meaning-head-kephale-pauls-writings/>. Acesso em: 25 fev. 2023.

KABATEK, J. Wie kann man Diskurstraditionen kategorisieren? In: WINTER-FROEMEL, E.; SERENA, A. L.; Y HUERTA, Á. O. D. T.; FRANK-JOB, B. (eds.). *Diskurstraditionelles und Einzelsprachliches*

im Sprachwandel / Tradicionalidad discursiva e idiomadicidad en los procesos de cambio lingüístico. Tübingen: Narr (*ScriptOralia*), p. 51-65.

KARTTUNEN, L.; PETERS, S. Conventional Implicature. *Presupposition*. Brill, 1979. p. 1-56.

KESIK, M. *La Cataphore*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

LIAS, J. J. (ed.). *First Epistle to the Corinthians*: Edited with Notes and Introduction. The Cambridge Bible for Schools and Colleges. Cambridge: Cambridge University Press, 1896.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A lexicon*. Harper, 1889.

MARCUSCHI, L. A. Anáfora indireta: o barco e suas âncoras. *Revista Letras*, Curitiba, v. 56, p. 217-258. jul./dez. 2001. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rel.v56i0.18415>.

MEYER, H. A. W. *Critical and exegetical commentary on the New Testament*. New York: Funk & Wagnalls, 1885.

MOESCHLER, J. *Dire et contredire: pragmatique de la négation et acte de réfutation dans la conversation*. Berne: Peter Lang, 1982.

MOSHAVI, A. Can a Positive Rhetorical Question have a Positive Answer in the Bible? *Journal of Semitic Studies*, Manchester, v. 56, n. 2, p. 253-273, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1093/jss/fgr003>.

NEVES, M. H. de M. O coordenador interfrasal mas — invariância e variantes. *ALFA: Revista de Linguística*, São Paulo, v. 28, p. 21-42, 1984. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3665>>. Acesso em: 25 fev. 2023.

PADGETT, A. Paul On Women in the Church: The Contradictions of Coiffure in 1 Corinthians 11.2-16. *Journal for the Study of the New Testament*, Sheffield, v.6, n.20, p. 69-86, 1984. DOI: <https://doi.org/10.1177/0142064X8400602004>.

PAYNE, P. B. *Man and woman, one in Christ: An exegetical and theological study of Paul's letters*. Zondervan Academic, 2015.

PERELMAN, C.; OLDBRECTS-TYTECA, L. *Tratado de Argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RABATEL, A. *Homo Narrans: por uma abordagem enunciativa e interacionista da narrativa – pontos de vista e lógica da narração - teoria e análise*. Tradução: Maria das Graças Soares Rodrigues, Luis Passeggi, João Gomes da Silva Neto. São Paulo: Cortez, 2016.

RODRIGUES, M. G. S.; PASSEGGI, L.; DA SILVA NETO, J. G. “SAIO DA VIDA PARA ENTRAR NA HISTÓRIA” - pontos de vista, responsabilidade enunciativa coletiva e polêmica pública na Carta-Testamento de Getúlio Vargas. *Revista Conexão Letras*, Porto Alegre, v. 11, n. 15, jun., p. 99-113, 2016. DOI: <https://doi.org/10.22456/2594-8962.65805>.

SCHIRRMACHER, T. *Paul in Conflict with the Veil*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2002.

SCHOCH, R. *Griechischer Lehrgang zum Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

TRIBLE, P. Depatriarchalizing in Biblical Interpretation. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 41, n. 1, p. 30-48, 1973. DOI: <https://doi.org/10.1093/jaarel/XLI.1.30>. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1461386>>. Acesso em: 25 fev. 2023.

WALKER JR., W. O. 1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 94, n. 1, p. 94–110, 1975. DOI: <https://doi.org/10.2307/3266038>.

WALTHER, J. A.; ORR, W. F. *1 Corinthians: a new translation / introd., with a study of the life of Paul, notes, and commentary by William F. Orr and James Arthur Walther*. Doubleday Garden City, N.Y, 1976.