

VOLUME 05

ISSN: 2764-7528

TEOLOGIA *em revista*

Revista de Teologia SALT - Faculdade Adventista do Paraná
Volume 05 | Número 02 | 2º Semestre 2025



FAP

**Diretor Geral:**

Dr. Jolivê Chaves (FAP, Brasil)

Diretor Financeiro:

Esp. Cirineu Vieira da Rosa (FAP, Brasil)

Diretor Acadêmico FAP:

Dr. Elmer A. Guzman (FAP, Brasil)

Diretor SALT-FAP:

Me. João Luiz Marcon (FAP, Brasil)

Coordenador SALT-FAP:

Me. Flávio da Silva de Souza (FAP, Brasil)

Editores:

Dr. Felipe Masotti (FAP, Brasil)

Dr. Elmer A. Guzman (FAP, Brasil)

Me. Marcelo Cardoso (FAP, Brasil)

Editores Associados:

Ms. Thiago Cesar Frediani Sant'Ana (FAP, Brasil)

Ms. Poliana Fragatti Cristovam (FAP, Brasil)

Conselho Editorial:

Esp. Adilson Pavan (FAP, Brasil)

Dr. Márcio Donizeti da Costa (FAP, Brasil)

Dr. Elmer A. Guzman (FAP, Brasil)

Dr. Agenilton Marques Corrêa (FADBA, Brasil)

Dr. Silvano Barbosa dos Santos (UNASP, Brasil)

Dr. Marco Yañez Matamala (UNACH, Chile)

Ms. Karl Gunther Boskamp Ulloa (UAP, Argentina)

Dr. Roberto Pereyra (UAP, Argentina)

Dr. Daniel Plenc (UAP, Argentina)

Revisor:

Matheus Bernardo de Almeida Cardoso (FAP, Brasil)

Editóriação Eletrônica/Diagramação:

Bless Comunicação

Imagens:

Shutterstock

TEOLOGIA
em revista

Instituição Promotora:

Faculdade Adventista do Paraná

Gleba Paiçandu, Lote 80 – Zona Rural, Ivatuba/PR – 87130-000.

Endereço Eletrônico:

teologiaemrevista@educadventista.org.br

Direitos Legais:

Teologia em Revista utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software livre desenvolvido para a construção e gestão de publicações eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Para esta revista, ele é alimentado pela FAP, em parceria com a Lepidus.



Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento. Sendo assim, está sob a Licença Creative Commons Attribution 4.0 (que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista), tendo cada artigo a representação dessa autorização através do seguinte selo:



T314 Teologia em Revista – Faculdade Adventista do Paraná, v. 5, n. 2
(Segundo semestre de 2025). Ivatuba: FAP Editora, 2025.

Semestral

eISSN: 2764-7528

1. Teologia. 2. Ciências da Religião. I. Título.

CDD 200
CDU 20

Ficha catalográfica elaborada por Poliana Fragatti Cristovam CRB 9/1727

SUMÁRIO

artigos

06 Editorial

08 “DEUS VIU A MINHA AFLIÇÃO”:
ESTRUTURA QUIÁSTICA DA JORNADA
FORMATIVA DE JACÓ (GÊNESIS 28:10–
35:15)

*“GOD HAS SEEN MY AFFLICTION”: THE CHIASTIC
STRUCTURE OF JACOB’S FORMATIVE JOURNEY (GENESIS
28:10–35:15)*

Marcus Frutuoso

26 A FESTA DE SUKKOT: UMA PROPOSTA
BÍBLICO-ESCATOLÓGICA

*STUDY ON THE FEAST OF SUKKOT: A BIBLICAL AND
ESCHATOLOGICAL PROPOSAL*

João Luiz Marcon | Willian de Almeida Rodrigues

42 COMUNIDADES VIRTUAIS:
OPORTUNIDADES DE CRIAÇÃO DO
CENTRO DE INFLUÊNCIA VIRTUAL
ADVENTISTA

*VIRTUAL COMMUNITIES: ADVENTIST VIRTUAL INFLUENCE
CENTER CREATION OPPORTUNITIES*

Marcos Vinícius Santiago

SUMÁRIO

artigos

61 O TRABALHO DE LEO BLAIR HALLIWELL
E JESSIE ROWLEY HALLIWELL E SUAS
CONTRIBUIÇÕES PARA O
ESTABELECIMENTO DO ADVENTISMO
NA REGIÃO AMAZÔNICA

*THE WORK OF LEO BLAIR HALLIWELL AND JESSIE ROWLEY
HALLIWELL AND THEIR CONTRIBUTIONS TO THE
ESTABLISHMENT OF ADVENTISM IN THE AMAZON
REGION*

Davi Vieira De Amorim | Renato Stencil

72 RESENHA DO LIVRO *VIVA Y EFICAZ:
FESTSCHRIFT AL DR. ROBERTO PEREYRA*

Tiago Dias de Souza



EDITORIAL

FELIPE A. MASOTTI¹
ELMER A. GUZMAN²
MARCELO CARDOSO³

O presente volume de *Teologia em Revista* (v.5/n.2) contém um viés aberto, incluindo quatro estudos de diversos eixos de análise teológicos e da religião. Marcus Frutuoso, em seu artigo “Deus viu minha aflição”: Estrutura quiástica da jornada formative de Jacó (Gênesis 28:10–35–15),” analisa a narrativa de Gênesis 28:10–35:15 como uma composição literária cuidadosamente estruturada em forma de quiasmo, mostrando que a jornada de Jacó, de Betel a Betel, não é apenas uma sequência de episódios, mas um percurso teológico intencional de formação espiritual. Ao identificar pares narrativos paralelos e contrastantes, o autor demonstra que o discurso de Jacó em Gênesis 31:22–42 ocupa o centro da estrutura e funciona como ponto de virada, onde a aflição, a memória da fidelidade divina e a vindicação de Deus revelam a maturação espiritual do patriarca. Assim, o estudo conclui que o quiasmo não apenas organiza o texto, mas destaca a pedagogia divina que transforma Jacó de fugitivo inseguro em patriarca consciente de seu chamado, evidenciando a fidelidade de Deus e a resposta humana de consagração.

João Luiz Marcon e William de Almeida Rodrigues artigo investigam a Festa de Sukkot (Tabernáculos) a partir de uma perspectiva bíblico escatológica, relacionando sua instituição no Antigo Testamento (Lv 23:34 44) com o clímax da revelação em Apocalipse 21–22. Os autores demonstram que Sukkot, originalmente celebrada como memória da peregrinação no deserto e como festa de alegria pela colheita, possui uma profunda dimensão tipológica que aponta para a presença redentora de Deus entre os seres humanos. Essa tipologia encontra cumprimento progressivo na encarnação de Cristo, quando o Verbo “tabernaculou” entre nós

¹ Doutor em Exegese do Antigo Testamento (Ph.D., Andrews University). Editor de *Teologia em Revista* e Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba – PR. E-mail: femasotti@yahoo.com.br

² Doutor em Teologia (Ph.D., Andrews University). Editor-associado de *Teologia em Revista* e Professor do Seminário Adventista Latino-americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba – PR. Diretor Acadêmico da Faculdade Adventista do Paraná. E-mail: elmer.guzman@iap.org.br

³ Mestre em Ciências da Religião pela FUV - Faculdade Unida de Vitória. Editor-associado de *Teologia em Revista* e Professor de Teologia do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba – PR. E-mail: marceloelda@gmail.com

(Jo 1:14), e atinge sua consumação escatológica na Nova Jerusalém, quando “o tabernáculo de Deus estará com os homens” (Ap 21:3). Conclui-se que Sukkot transcende seu contexto histórico litúrgico e se revela como símbolo da restauração final, da colheita universal dos redimidos e da comunhão eterna e definitiva entre Criador e criatura, culminando o plano da redenção.

O artigo “Comunidades virtuais: Oportunidades de criação do centro de influência virtual adventista” analisa o surgimento e a consolidação das comunidades virtuais como um novo espaço social relevante para a missão cristã, propondo sua articulação com o conceito adventista de Centro de Influência. A partir do diálogo entre antropologia digital, sociologia das redes e missiologia adventista, Marcos Vinícius Santiago argumenta que a sociedade em rede constitui um ambiente legítimo para o discipulado, o serviço humanitário e a construção de vínculos significativos. O estudo demonstra que o espaço virtual amplia o alcance missionário, reduz custos operacionais e permite ações estratégicas baseadas na análise de dados e necessidades reais dos públicos envolvidos. Conclui-se que a criação de centros de influência virtuais representa uma adaptação coerente do ideal adventista à era digital, possibilitando a integração entre fé, relacionamento e serviço em um contexto híbrido, ético e relacional, sem substituir, mas complementando, a igreja presencial.

Davi Vieira de Amorim e Renato Stencel analisam a atuação missionária de Leo Blair Halliwell e Jessie Rowley Halliwell e sua contribuição decisiva para o estabelecimento e crescimento do adventismo na região amazônica entre 1928 e 1958. A partir de pesquisa bibliográfica e de dados estatísticos da Igreja Adventista, os autores demonstram que o trabalho do casal combinou evangelização com intensa ação médico missionária, especialmente por meio das embarcações Luzeiro, que levaram atendimento de saúde e assistência espiritual a comunidades ribeirinhas isoladas. Como resultado, houve expressivo crescimento institucional e numérico da igreja, com a implantação de igrejas, escolas e serviços de saúde, além do aumento de 18 para 2.590 membros, com taxa média anual de crescimento de 16%. Conclui-se que a estratégia humanitária e contextualizada dos Halliwell foi fundamental para vencer barreiras culturais, consolidar o adventismo na Amazônia e deixar um legado duradouro reconhecido tanto pela igreja quanto pelo Estado brasileiro.

Boa leitura!

“DEUS VIU A MINHA AFLIÇÃO”: ESTRUTURA QUIÁSTICA DA JORNADA FORMATIVA DE JACÓ (GÊNESIS 28:10– 35:15)

MARCUS FRUTUOSO¹

Resumo: A perícopes de Gênesis 28:10–35:15 descreve a jornada espiritual de Jacó desde sua partida de Canaã até seu retorno. Essa jornada é marcada por experiências de transformação pessoal, encontros com Deus e reconciliação familiar. Este artigo propõe que essa seção está organizada de forma quiástica, com sete pares de episódios que se espelham em torno de um centro teológico e narrativo. O objetivo principal deste trabalho é identificar e analisar a estrutura quiástica presente nesses capítulos, demonstrando a intencionalidade literária do autor e os paralelos entre os pares narrativos. Busca-se, ainda, destacar o papel central do episódio de Gênesis 31:22-42 como ponto de central da narrativa. O método utilizado combina a busca por conexões temáticas e gramaticais. Foram utilizados léxicos, comentários bíblicos e outras ferramentas para confirmar as conexões. Como resultado, identificou-se forte correspondência entre os pares, como “altares”, “filhos” e “pactos”, além de vocabulário comum e temas recorrentes como teofania, bênção e separação. O centro do quiasma proposto neste trabalho revela a angústia e o discurso de Jacó como síntese e ponto de virada espiritual. Conclui-se que a estrutura quiástica de Gênesis 28:10–35:15 não apenas organiza a narrativa, mas também revela a progressiva maturação espiritual de Jacó, destacando a fidelidade de Deus e a resposta humana de consagração.

Palavras-chave: Narrativa Veterotestamentária. Estrutura Quiástica. Exegese Bíblica. Formação Espiritual.

¹ Mestre em Interpretação e Ensino da Bíblia (UNIAENE). Especialista em História e Arqueologia do Antigo Oriente Próximo e Mediterrâneo (UNASP). Pastor na cidade de Manaus/AM. Contato: marcusfrutuoso@gmail.com

“GOD HAS SEEN MY AFFLICTION”: THE CHIASTIC STRUCTURE OF JACOB’S FORMATIVE JOURNEY (GENESIS 28:10–35:15)

Abstract: The pericope of Genesis 28:10–35:15 describes Jacob's spiritual journey from his departure from Canaan to his return. This journey is marked by experiences of personal transformation, encounters with God, and family reconciliation. This article proposes that this section is organized chiastically, with seven pairs of episodes mirroring each other around a theological and narrative center. The main objective of this work is to identify and analyze the chiastic structure present in these chapters, demonstrating the author's literary intention and the parallels between the narrative pairs. It also seeks to highlight the central role of the episode in Genesis 31:22–42 as a focal point of the narrative. The method used combines the search for thematic and grammatical connections. Lexicons, biblical commentaries, and other tools were used to confirm the connections. As a result, strong correspondences were identified between pairs, such as "altars," "sons," and "covenants," as well as common vocabulary and recurring themes such as theophany, blessing, and separation. The center of the chiasm proposed in this work reveals Jacob's anguish and discourse as a synthesis and spiritual turning point. It is concluded that the chiastic structure of Genesis 28:10–35:15 not only organizes the narrative but also reveals Jacob's progressive spiritual maturation, highlighting God's faithfulness and the human response of consecration.

Keywords: Old Testament Narrative. Chiastic Structure. Biblical Exegesis. Spiritual Formation.

1. Introdução

Embora o estudo das estruturas de Gênesis tenha sido até aqui feito de maneira sólida, “em cada categoria de discurso, podemos notar passagens que têm uma estrutura mais altamente organizada” (Reyburn; Fry, 1998, p. 6). Assim, faz-se necessário um contínuo estudo sobre estruturas literárias e suas implicações teológicas.

Um importante personagem da era patriarcal é Jacó, sua jornada formativa como um verdadeiro patriarca abrange especialmente os capítulos 28 a 35 de Gênesis. Mathews (2005, p. 370-371, 443, 452) apresenta um bom resumo da narrativa de Jacó e sua importância: Sua jornada é marcada por uma transformação profunda de caráter – de trapaceiro a servo humilde – através de conflitos sucessivos. Compreender como esta transformação é estruturada literariamente pode iluminar aspectos da pedagogia divina e da providência que podem permanecer obscuros quando episódios são examinados isoladamente. Assim, dada a importância de Jacó e sua formação espiritual, o objetivo do presente artigo é demonstrar como a narrativa de Jacó, de Betel (Gn 28) a Betel (Gn 35), está estrutural e literariamente bem organizada.

2. O Quiasma de Jacó: Fundamentos Teóricos e Estrutura Proposta

Quiasma, derivado da letra grega chi (χ), é “um arranjo de *palavras*, declarações, eventos ou *temas* em que o começo corresponde ao final, o item seguinte com o item ao lado do final, e assim por diante” (Miller, 2010, p. 225, grifo nosso).

Para evitar a imposição artificial de padrões sobre o texto bíblico, é essencial estabelecer critérios objetivos de identificação. Pode-se extrair cinco critérios para a validação de um quiasma a partir das análises de Watson (1984):

1. *Simetria geométrica*: A estrutura quiástica se baseia em paralelismo invertido (**A-B-C // C'-B'-A'**), formando um padrão espelhado claro.

2. *Conectores lexicais*: Repetições de palavras, raízes semelhantes e paralelos sonoros indicam correspondência entre as partes.

3. *Conectores temáticos*: Ideias ou temas repetidos ou contrastantes reforçam a estrutura, especialmente nos extremos e no centro.

4. *Progressão narrativa*: A estrutura deve respeitar a lógica do texto, organizando seu conteúdo sem forçar rupturas.

5. *Centro funcional*: O centro geralmente destaca o ponto-chave da composição, funcionando como eixo temático ou literário.

Com base nesses critérios, é apresentada a seguinte proposta de estrutura para a narrativa de Jacó:

- A** Jacó erige uma coluna em Betel (28:10-22)
- B** Jacó, Lia e Raquel: sacrifício por amor (29:1-30)
- C** Os doze irmãos (29:31-30:24)
- D** Pacto com Labão (30:25-36)
- E** Jacó enriquece (30:37-43)
- F** Jacó acha que Labão não lhe é mais favorável (31:1-21)
- G** O discurso de Jacó: fugido, com filhos pequenos, não sabia o que vinha pela frente, não tinha certeza do perdão de Deus, mostra-se magoado pela humilhação que passou, mas reconhece que Deus nunca lhe abandonou (31:22-42)
- F'** Labão mostra-se favorável a Jacó e ambos fazem uma aliança (31:43-32:2)
- E'** Jacó usa as riquezas (32:3-21)
- D'** Pacto com Deus (32:22-32)
- C'** O reencontro dos dois irmãos (filhos de Isaque) (33:1-17)
- B'** Diná e os siquemitas: a desonra de uma mulher (33:18-34:31)
- A'** Jacó erige um altar em Betel (35:1-15)

Outros autores já propuseram diferentes estruturas quiásticas para a narrativa de Jacó. Huston (2015) propõe que as molduras são: **A** – “Jacó deixa seu pai para ser abençoado com uma esposa do concerto e grande posteridade” (Gn 28:1-5) e **A'** – “Jacó retorna a seu pai, abençoado com uma grande e justa família” (Gn 35:27-29). Para ele, o centro **H** é Gênesis 32:1-32, o que ele chama de “A dotação de Jacó”. Palo (2015) sugere que a “Nota genealógica” (Gn 25:1-18) é a moldura **A**, enquanto a “Nota Genealógica” (Gn 35:22b-36:43) é a moldura **A'**, tendo como centro **J** (que ele chama de **X**): “Competição entre Raquel e Lia, terminando com o nascimento de José”. Na opinião de Mangum (2016), as molduras **A** e **A'** são compostas por: “Início: [nascimento de] Jacó e Esaú” (Gn 25:19-33) e “Fim: nascimento de Benjamim, morte de Raquel e Morte de Isaque” (Gn 35:1-29). Para ele, o centro é composto por duas perícopes, as quais ele chama de “Crescimento”, sendo **F** – “Crescimento: Jacó começa sua própria família” (Gn 29:31-30:24) e **F'** – “Crescimento: Jacó começa sua própria riqueza”. De acordo com Mathews (2005), as molduras seriam **A** – “Luta no nascimento e direito de primogenitura” (Gn 25:19-34) e **A'** – “Bênção e luta no nascimento” (Gn 35:1-22a). Ele também acredita que o centro

deva ser composto por duas perícopes, sendo **F** – “Nascimento de filhos” (Gn 29:31–30:6) e **F'** – “Nascimento de rebanhos” (Gn 30:25-43).

Em geral, os autores das propostas acima não detalham as justificativas de suas escolhas ou apresentam uma teologia consistente para sua proposta, especialmente para o centro, que é de onde mais se espera algum significado. O estudo proposto aqui, porém, não apenas demonstra a sofisticação literária de Moisés, mas mostra como o centro tem uma função teológica consistente: revelar progressão da formação espiritual de Jacó desde seu encontro inicial com Deus até sua maturidade plena. Reconhece-se, porém, que uma proposta dessas tem suas limitações metodológicas como subjetividade interpretativa e risco de erros ao tentar interpretar um texto antigo com métodos modernos.

3. A A': O Início da Formação Espiritual Própria de Jacó (28:10-22; 35:1-15)

Essas seções servem como moldura do quiasma e demarcam a narrativa de Jacó, tanto geograficamente quanto espiritualmente. Em **A** Deus promete, e em **A'** Jacó louva a Deus pelo cumprimento da promessa inaugural. Como descendente de Isaque e Abraão, Jacó era agora o responsável direto por transmitir o conhecimento do Deus verdadeiro. Isso não aconteceria porém, sem antes ele ter sua própria experiência com o Senhor.

3.1. Conectores Temáticos: Teofania, Betel, Altar e Promessas

A manifestação divina (teofania), presente nos dois relatos, serve para (1) confirmar a aliança abraâmica no primeiro relato e para (2) confirmar a aliança com Jacó no segundo relato. Em sua fuga, Jacó vai para encontrar uma esposa, “mas primeiro ele encontra Deus” (Hamilton, 1995, p. 238). Para Mathews (2005, p. 443), a teofania de Betel “olha para o futuro retorno de Padã-Arã, cumprindo as promessas recebidas em Betel”, o que demonstra que o Moisés construiu o episódio inicial já como prenúncio da experiência final, como um “marco espiritual” (Speiser, 2008, p. 219). No primeiro relato há anjos que sobem e descem uma escada desde a Terra até o Céu: essa “escada” “era um símbolo visível da comunhão real e ininterrupta entre Deus no Céu e Seu povo na Terra” (Nichol, 1978, p. 382; ver também Lange, 2008, p. 523). No segundo relato, Deus aparece novamente a Jacó, confirma Sua aliança com o patriarca, e Jacó confirma sua fidelidade adorando-O com a sua família. Assim, “a jornada sagrada de Jacó é coroada com a declaração mais forte das promessas que ele já ouviu” (Wenham, 1994, p. 325).

Um altar é erguido tanto no começo como no final da história. O altar inicial “tornou-se um monumento para comemorar a revelação que recebeu de Deus” (Nichol, 1978, p. 382) e “é um objeto de culto dotado de poder divino e que representa o próprio Deus” (Wenham, 1994, p. 224; ver também Sailhamer, 1990, p. 196). Este é, portanto, o evento que marca o início da vida do patriarca como líder religioso. O segundo altar (Gn 35:1-15) mostra que ele não apenas aceitou esse chamado, mas mostra ele agindo à altura do chamado.

Por fim, a temática da promessa é bem presente nas molduras. Em 28:13-15, Deus repete as promessas feitas a Abraão e a Isaque e faz novas promessas a Jacó. A principal delas é a de “guardar” o patriarca. O uso dessa palavra em 1 Samuel 26:15-16; 28:2 é de um guarda-costas pessoal. Depois de ouvir as promessas do Senhor, o próprio Jacó faz suas promessas; ele diz: “O Senhor será o meu Deus” (28:21), “[aqui] será a casa de Deus” (28:22) e “eu te darei o dízimo” (28:22). “Ao fazer do Senhor seu Deus e oferecer dízimos, Jacó está imitando as ações de seu avô Abraão” (Wenham, 1994, p. 225).

3.2. Conectores Linguísticos

O termo “Betel” (do heb. בֵּית-אֵל, *bêyt-ēl*) aparece nos dois relatos (28:19; 35:1, 3, 6, 8, 15). O nome foi dado por Jacó ao local em que ele dormira, provavelmente fora da cidade de Luz. Ele deu esse nome porque Deus Se manifestou a ele. Jacó exclamou: “Quão temível é este lugar! É a Casa de Deus, a porta dos céus.” Em outras passagens, a expressão “casa de Deus” se refere ao santuário (2Cr 34:9; Sl 42:4), mas, no caso de Jacó, ele usa o “termo metonimicamente, não se referindo a uma estrutura do santuário literal” (Mathews, 2005, p. 454). O segundo relato (Gn 35:1-15) confirma a mudança do nome, que “claramente expressa a execução de propósito [inicial] de sacrificar sobre a pedra” e, assim, Betel torna-se “o lugar de adoração a Deus” (Lange, 2008, p. 522).

A palavra מַצֵּבָה (*maššēbâ*) “coluna” (28:18; 22; 35:14), ou “pedra memorial” (Brannan, 2020), aparece 11 vezes em Gênesis, sendo que nove delas estão dentro do quiasma aqui proposto. À palavra “coluna” pode-se adicionar a palavra “pedra” (28:11, 18, 22). Essas duas palavras irão aparecer no segundo relato na forma da expressão “coluna de pedra” (35:14), fazendo assim a conexão com a primeira perícopes. Nichol (1978, p. 382-383) diz que a pedra “não se tornou objeto de culto, mas memorial da misericórdia revelada”.

Outra conexão linguística acontece nas frases “derramou (יָצַק, *yāšāq*) azeite (שֶׁמֶן, *šěmēn*) em cima dela” (28:18) e “lhe deitou (יָצַק, *yāšāq*) óleo (שֶׁמֶן, *šěmēn*)” (35:14). Apesar de em português (ARA) os termos serem diferentes, nota-se que, em hebraico, Moisés usou a mesma expressão, fazendo assim uma conexão entre as perícopes. Segundo Mathews (2005, p. 453), baseando-se em Gênesis 31:13, “o derramamento de óleo no pilar equivale a ‘unção’ (*māšah*) do pilar, consagrando-o ao Senhor”. Wenham (1994, p. 223) concorda com consagração quando diz: “Para mostrar sua piedade, Jacó pega uma das pedras e a coloca como um ‘pilar’ sagrado מַצֵּבָה, dedicando-a derramando óleo.”

Outra palavra que parece fazer conexão geográfica entre as perícopes é “lugar” (*māqôm*) (28:11 (3x), 19; 35:7, 13, 14, 15). A “reverência pelo lugar é refletida pelo voto que depende do seu ‘retorno’ a esse lugar” (Mathews, 2005, p. 447). “O uso do artigo definido com *māqôm* pode ser a forma do narrador insinuar que esse era mais do que um local qualquer – era o lugar, isto é, um lugar santo” (Hamilton, 1995, p. 239).

3.3. Implicações Hermenêuticas

As seções **A–A’** apontam para dimensões teológicas importantes:

Em relação à aliança, elas mostram que os pactos bíblicos são relacionamentos em processo, que envolvem confirmação e renovação ao longo da experiência (Sailhamer, 1990). O atraso do encontro de Jacó com Deus foi pedagógico, o “meio de purificar a alma e conduzi-lo à entrega total” (Nichol, 1978, p. 382). Assim, Betel torna-se não só o marco da promessa, mas a sala de aula de sua conversão.

Na formação espiritual, o retorno a Betel representa um amadurecimento espiritual, não apenas cronológico, já que ele já tinha 77 anos no primeiro relato (Nichol, 1978, p. 381): Jacó passa da vulnerabilidade inicial à fidelidade consciente, após uma jornada de provações (Mathews, 2005). Por fim, quanto à eclesiologia, a narrativa sugere que a maturidade espiritual não é apenas pessoal, mas leva à responsabilidade comunitária (Mathews, 2005, p. 537). Assim, o culto em família, registrado no **A’**, indica que quem cresce na fé também conduz outros nesse caminho.

Esta análise das seções externas do quiasma estabelece o fundamento interpretativo para compreensão de todos os elementos intermediários: cada experiência na jornada de Jacó contribui para sua progressão de fugitivo medroso para patriarca maduro, de receptor passivo de promessas para agente ativo da aliança abraâmica. “Fundamentalmente, [Jacó] faz parte de um padrão maior sobre o qual ele não tem controle e no qual ele funciona como uma ferramenta involuntária do destino” (Speiser, 2008, p. 219). O ponto inicial em Betel é um chamado para que Jacó pare de *buscar* a bênção e passe a *ser* a bênção (Hamilton, 1995, p. 143).

Essa pedagogia divina em que a provação não representa punição, mas um meio de formação espiritual, encontra paralelo em Apocalipse 13:10. Ao reinterpretar o texto à luz da providência, Frutuoso (2024) observa que as adversidades não anulam a fidelidade de Deus, mas a revelam, conduzindo o fiel a uma compreensão mais profunda de seu chamado. A jornada de Jacó, assim como a dos santos do Apocalipse, é moldada por um destino providencial em que a graça atua por meio do conflito e da espera.

Por fim, Speiser (2008, p. 220) oferece um contexto arqueológico para a “escada” quando a associa com um zigurate mesopotâmico, interpretação que desloca o foco da escada como objeto para a comunicação contínua entre Deus e o homem. Deus está “perto” e fala com Jacó (28:13). Nessa mesma linha, Hamilton (1995, p. 240) mostra que a escada faz por Jacó o que os homens de Gênesis 11 queriam com a torre de Babel: alcançar os céus. À luz desse contexto, é importante notar o que White (2007, p. 155, grifo nosso) declara:

A escada mística que lhe fora revelada no sonho era a mesma a que Cristo Se referiu em Sua conversa com Natanael. Disse Ele: “Vereis o céu aberto, e os anjos de Deus subirem e descerem sobre o Filho do homem” (Jo 1:51). [...] *A escada representa Jesus, o meio designado para a comunicação.*

4. B B': Noivados e Casamentos (29:1-30; 33:18–34:31)

As seções **B** e **B'** trazem temas como casamento, sexualidade e integridade familiar. Porém, diferentemente de **A** e **A'** os temas aqui são um *contraste*, o que também é uma característica de um quiasma; afinal, “os quiasmas são reconhecidos pelo padrão de termos, conceitos ou atividades repetidas, muitas vezes paralelos, mas às vezes *contrastantes*, que progridem para o ponto central” (Derickson, 2012, grifo nosso).

4.1. Conectores Temáticos: Vários Contrastes

As duas perícopes são conectadas primeiramente pela geografia. Na primeira, Jacó chega em Harã, na segunda Jacó parte de Padã-Arã. Esse é o primeiro contraste. Hamilton (1995, p. 252) observa que “o movimento para o oriente em Gênesis é sempre associado ao juízo, à vaidade ou ao exílio”, citando Caim (4:16), Babel (11:2) e Ló (13:11). “A jornada para o leste é repleta de dores e está longe do ideal. Somente quando Jacó viaja para o oeste (ou seja, seu retorno a Canaã) é que a paz chega” (Hamilton, 1995, p. 252).

Outro tema contrastante é o do parentesco. Em **B** Labão reconhece que Jacó é “osso e carne” dele. Mas em **B'** os filhos de Jacó não querem aceitar a união de sua irmã com quem não é parente deles, então eles obrigam os siquemitas a realizarem a circuncisão. Mathews (2005, p. 465) nota que a expressão de Labão “meu osso e minha carne” (29:14) define “parentesco entre membros de uma unidade tribal (cf. Jz 9:2; 2Sm 5:1)”. Essa linguagem ressurgue ironicamente em 34:8, quando Hamor refere-se a Diná como “vossa [pl.] filha”, reconhecendo que os irmãos assumem postura paternal sobre sua irmã.

O contraste mais marcante entre as duas perícopes é a imagem formada dos homens pretendentes. Jacó se mostra um homem digno desde o seu primeiro encontro com Raquel. A maneira como é descrito a cena do poço “lança luz sobre o caráter dos envolvidos” (Wenham, 1994, p. 230). E a força sobrenatural de Jacó ao remover a pedra do poço (29:10) “corroborava para o leitor a contínua provisão e proteção do Senhor” (Mathews, 2005, p. 468), apresentando Jacó como homem sob bênção divina que age com dignidade (ver tb. Speiser, 2008, p. 223).

Essa descrição de Jacó é bem contrastante com a do príncipe rico que desonra a mulher que deseja, como é apresentado em **B'**. Mathews (2005, p. 591-592) analisa extensamente o debate sobre se הָנַחַח (“humilhou” em Gn 34:2) indica estupro ou simplesmente relação sexual ilícita, concluindo que “Diná foi estuprada”, confirmando assim o caráter odioso do príncipe siquemita. Outro contraste entre Jacó e Siquém é a madurez e hombridade com que eles lidam com os pais. Jacó negocia com o pai de Raquel, enquanto o príncipe siquemita é um homem aparentemente fraco que pede para que seu pai negocie com Jacó, o pai da moça pretendida. Nos dois casos há também o envolvimento financeiro. Jacó estipula um “preço”, Siquém estipula um “dote”.

Os desfechos encontrados em **B** e **B'** também são muito contrastantes. A substituição da noiva na noite de núpcias constitui um grave engano, podendo até mesmo ecoar o engano de Jacó contra Isaque (Speiser, 2008, p. 227). Apesar disto, Jacó aceita a responsabilidade por Lia, negociando a solução que honrava ambos os casamentos e cumprindo os compromissos adicionais; ele permaneceu ali por causa do seu voto a Deus em Betel e por seu amor à Raquel (Nichol, 1978, p. 387). E, por fim, **B** termina de modo até um tanto romântico: “Assim, por amor a Raquel, serviu Jacó sete anos; e estes lhe pareceram como poucos dias, pelo muito que a amava” (Gn 29:20).

O desfecho da segunda seção descreve o estupro de Diná por Siquém, o que representa uma grave violação da integridade familiar de Jacó, o uso de três verbos intensifica a gravidade do ato: “tomou” (com implicação de força); “deitou-se com ela” (eufemismo sexual); e “a humilhou” (violação de dignidade). Em contraste com **B**, esta seção (**B'**) termina com um genocídio e a pergunta: “Abusaria ele de nossa irmã, como se fosse prostituta?” (Gn 34:31).

4.2. Conectores Linguísticos

A palavra בַּת (*băṭ*, “filha”) ocorre com muita frequência nas duas perícopes. Na primeira ela aparece oito vezes (29:6, 10, 16, 18, 23, 24, 28, 29) e na segunda ocorre 14 vezes (34:1 [2x], 3, 5, 7, 8, 9 [2x], 16 [2x], 17,19, 21 [2x]), uma clara conexão entre as perícopes **B** e **B'**.

Apesar da pouca frequência, o verbo אָהַב (*’āhăb*, “amar”) também faz conexão entre as duas histórias. Na primeira seção há duas ocorrências (Gn 29:18, 30). Ao relatar a história do príncipe de Siquém, o autor usa o mesmo verbo (34:3). Neste caso, refere-se ao amor do príncipe por Diná, filha de Jacó. O texto bíblico diz que Jacó “beijou” (נָשַׁק, *nāšaq*) (29:11) e “amou” (אָהַב, *’āhab*) (29:18) Raquel. Sobre isso, Mathews (2005, p. 469) diz: “da perspectiva do leitor, conhecer a extensão de seu ardor pela moça torna o engano mais esmagador para o pretendente, criando simpatia por Jacó.” Significativamente, há uma tríade conceitual que aparece no episódio de Diná, onde Siquém “apegou-se” (דָּבַק, *dābaq*), “amou-a” (אָהַב, *’āhab*) e “falou ao coração” (וַיְדַבֵּר עַל-לֵב, *wăydăb-bēr al-lēb*). Porém, Mathews (p. 594) aponta uma inversão cronológica problemática: o “amor” de Siquém vem após a violência.

Outra palavra bem importante é o verbo נָתַן (*nāṭān*, “dar”). Todas as sete ocorrências do primeiro relato são referentes à casamento (29:19 [2x], 24, 26, 27, 28, 29), o mesmo acontece com as oito ocorrências do segundo relato (34:8, 9, 11, 12 [2x], 14, 16, 21). Mathews (2005, p. 469) observa que a demanda de Jacó, “dá-me (יָהַב, *yāhab*) minha mulher” (29:21), é “brusca”,

sugerindo “impaciência e talvez frustração de um homem”. Esta franqueza contrasta com a manipulação de Labão, que “não responde verbalmente”, mas “ofusca iniciando o festival de casamento”. Em 34:11-12, Siquém usa נָתַן (*nātān*, “dar”) cinco vezes (34:8, 11 e 12), oferecendo qualquer preço (“darei o que me pedires”), mas Mathews (2005, p. 601-602) nota que os filhos de Jacó exploram esta ansiedade: “Sabendo da imprudência do pretendente apaixonado, os irmãos sabem que podem intimidar o jovem apaixonado para sua armadilha.”

4.3. Implicações Hermenêuticas

Os contrastes apresentados entre **B** e **B'** revelam dois modelos éticos também contrastantes. O modelo ético positivo em **B** apresenta Jacó e seu respeito pelas convenções culturais e autoridade de Labão sobre suas filhas. Em **B'** há um modelo ético negativo: Siquém reduz Diná a um objeto sexual; ele “viu”, “tomou” e “humilhou”. A declaração de que “se apegou” (34:3) após o estupro revela uma incompreensão fundamental da natureza do amor. Assim, o par **B-B'** revela a herança ética do engano que o próprio patriarca plantou.

Nichol (1978, p. 412) aproveita o episódio de Diná para expor o perigo da assimilação cultural: “Há sempre grande perigo em associações ociosas com o mundo.” Esse contraste entre a pureza ameaçada em Siquém e a fidelidade testada em Harã (onde Jacó resiste e serve fielmente) é um espelhamento ético onde mostra que em **B**, Jacó mantém pureza moral apesar do ambiente hostil, mas em **B'**, a família perde a separação espiritual e sofre as consequências.

Ambos os episódios testam resposta moral diante das injustiças (engano de Labão, estupro de Diná), revelando desenvolvimento ou deterioração de caráter. A análise de **B-B'** revela que a narrativa de Jacó funciona não apenas como biografia individual, mas como meditação sobre transmissão intergeracional de valores e consequências comunitárias de escolhas morais pessoais. “Hamor e Jacó são amantes da paz e conciliadores; seus filhos são impetuosos e desatentos às consequências” (Speiser, 2008, p. 268).

5. C C': Filhos e Irmãos (29:31-30:24; 33:1-17)

As seções **C** e **C'** concentram-se no papel da família de Jacó como núcleo da promessa abraâmica. **C** documenta o nascimento dos filhos de Jacó através de competição reprodutiva complexa, **C'** narra a reconciliação fraternal dos filhos de Isaque que preservaria a linhagem prometida da potencial destruição. Mathews (2005, p. 472) observa que os relatos de nascimento “cumprem papel estratégico no desenvolvimento narrativo da estadia de Jacó em Padã-Arã”, demonstrando que “o Senhor abençoa o patriarca com numerosa descendência”. Esta progressão numérica – de formação dos filhos (**C**) à preservação da família expandida (**C'**) – espelha a progressão teológica de promessa para cumprimento.

5.1. Conectores Temáticos: Família e Conflitos

Como terceiro par do quiasma, **C-C'** representa expansão temática desde preocupações individuais (**A-A'**, **B-B'**) para responsabilidades familiares que antecipam o destino nacional de Israel. Assim, a família de Jacó é, com certeza, o destaque das duas seções. O primeiro conta detalhadamente o nascimento dos seus filhos a partir de duas mães, uma preferida em relação à outra. Para Nichol (1978, p. 389), é Deus quem “equilibra” essa preferência abrindo o ventre de Lia; ela tem “um filho para cada um dos sete anos que Jacó dedicou a Raquel” (Hamilton,

1995, p. 266). Em **C** é demonstrado como a promessa de numerosa descendência começa a se cumprir. A segunda seção conta como os dois filhos de Isaque, um mais preferido do que o outro, recomeçam as suas vidas, “ao longo de toda esta cena, ele insiste em oferecer presentes a Esaú numa tentativa de devolver a ele a bênção (cf. 33:11) que deveria ter sido dele” (Wenham, 1994, p. 298).

Speiser (2008, p. 259) compara o gesto de beijar e lançar-se ao pescoço com paralelos do *Enuma Elish*, interpretando-o como uma gestualidade ritual de reconciliação, o que fortalece a tese de que **C** e **C'** formam o arco emocional do ciclo – da rivalidade doméstica à restauração fraterna. A prostração de Jacó é lida por Nichol (1978, p. 410) como sinal de “perfeita humildade e submissão total”. Mais uma vez a questão da preferência parece ressurgir na seção **C'** quando Jacó organiza seus filhos para reencontrar Esaú, colocando Raquel e José por últimos.

5.2. Conectores Linguísticos

Ambos os relatos começam com alguém que “vê” (רָאָה, *rā'āh*): em **C**, Deus vê que Lia era desprezada (29:31). “Essa frase estabelece o teor teológico de toda a perícope, mostrando que os filhos são uma provisão divina” (Mathews, p. 479). “É Ele [Deus], não Labão, quem observa que Lia não é amada” (Hamilton, 1995, p. 265). O uso do verbo “ver” conecta com tradições teológicas do Deus que “vê” aflição e intervém (cf. Gn 16:13; 21:17; Êx 3:7) (Wenham, 1994, p. 243). Lia é “desprezada” em termos relacionais e então recebe uma compensação divina através de fecundidade privilegiada. Em **C'** Jacó levanta os olhos e “vê” que Esaú se aproximava (33:1). Jacó, numericamente desfavorecido (família *versus* 400 homens), recebe proteção através de transformação do coração de Esaú. Neste caso, a intervenção divina opera através de mudança relacional, não força militar.

Outra palavra que serve como conector das perícopes é בֶּן (*bēn*, “filho”), palavra usada para filhos homens independentemente da idade; nesse caso filhos recém nascidos: há nove ocorrência em **C** (29:32, 33, 34, 35; 30:5, 6, 7, 10, 12). Outro termo conector entre as perícopes é יָלֵד (*yēlēd*, “filhos” e “meninos”), palavra usada para filhos homens adolescentes e jovens, que em **C'** também ocorre nove vezes (33:1, 2 [2x], 5 [2x], 6, 7, 13, 14), todas elas se referindo aos filhos de Jacó.

A terceira conexão é feita pelo uso das palavras זָבַד (*zābad*, “conceder [dádiva]”) (Gn 30:20) e הָנַן (*hānan*, “agraciou”) (Gn 33:5, 11), que, embora suas raízes sejam distintas, ambas estão relacionadas com a generosidade divina e humana.

5.3. Implicações Hermenêuticas

Na seção **C** Deus “vê” a aflição de Lia e “concede a dádiva” de “filhos” para ela e, conseqüentemente, para Jacó; essa é uma dádiva *recebida*. Wenham (1994, p. 241) chama a atenção para o padrão de conflito “irmão mais novo versus mais velho” (Caim e Abel, Isaque e Ismael, José e seus irmãos) na narrativa das irmãs. Em **C'** Jacó relata para Esaú que aqueles filhos são dádivas que recebeu do Senhor (v. 5). Além disso, relata que as dádivas que está tentando compartilhar com seu irmão são frutos da generosidade do Senhor (v. 11); agora Jacó está *compartilhando* as dádivas. É possível ver uma progressão em ambas as seções: em **C** Deus concede, em **C'** Jacó compartilha. A conexão זָבַד-הָנַן ecoa a promessa fundamental a Abraão em Gênesis 12:2-3: “Engrandecer-te-ei” (bênção *recebida*), “Sê tu uma bênção” (bênção *compartilhada*). Wenham (1994, p. 250) observa a imperfeição desta família e a providência divina nas seguintes palavras:

É nesta família tão amargamente dividida que nasceram os antepassados das doze tribos. Gerados por um trapaceiro mentiroso e criados por megeras de língua afiada, os patriarcas cresceram sendo menos que perfeitos. No entanto, através deles as promessas a Abraão deram um grande passo em direção ao seu cumprimento, mostrando que é a graça divina, não o mérito humano, que dá à humanidade esperança de salvação.

Para Mathews (2005, p. 472-473), o autor construiu a narrativa de Jacó “incorporando três relatos concêntricos de luta familiar”: a rivalidade entre Jacó e Esaú (moldura externa), as disputas Jacó-Labão (moldura intermediária), e a luta entre Lia e Raquel (núcleo interno, C).

6. D D': Acordos (30:25-36; 32:22-32)

As duas perícopes falam sobre Jacó entrando em acordo com alguém. O acordo com Labão prepara Jacó para o enriquecimento material, enquanto a aliança com Deus o prepara para o enriquecimento espiritual como nação. Enquanto **D** documenta a negociação pragmática com Labão que estabelece base para prosperidade material, **D'** narra o encontro místico em Jaboque que resulta em transformação de identidade e bênção espiritual definitiva. Juntas, estas perícopes demonstram evolução da dependência de recursos humanos para dependência de provisão divina.

6.1. Conectores Temáticos: Acordos e Bênçãos

Acordos e bênçãos estão presentes em ambas as perícopes. Na perícope **D** Labão propõe um acordo (v. 28) e Jacó estabelece seus termos (v. 29-34), a partir deste acordo, Jacó recebe bênçãos materiais. Em **D'** Jacó exige uma bênção (v. 32). Na primeira perícope Jacó irá trabalhar arduamente para concretização de seu acordo, na segunda ele já lutou a noite toda, e afinal receberá sua bênção. Por fim, na primeira Jacó começa a se desligar de Labão, o que culminará com a sua saída de Padã-Harã, uma grande mudança em sua vida.

O acordo de Jacó com Labão em **D** representa momento de transição importantíssimo. Nichol (1978, p. 394) enxerga o acordo entre Jacó e Labão como um campo de batalha espiritual: “Por traz de Labão estava o maligno, tentando frustrar o plano de Deus ao impedir, se possível, o retorno de Jacó à terra da promessa.” Isso dá ao episódio uma dimensão cósmica, não apenas econômico. Speiser (2008) analisa o acordo dos rebanhos (Gn 30:31-36) como exemplo de contrato pastoral típico da Mesopotâmia, mostrando assim o resultado da sabedoria prática dentro da providência divina. Três vezes em 30:26, o grupo de palavras “trabalhar/servir” aparece, demonstrando que “a posse de Jacó está completa e ele solicita dispensa de Labão, entendendo que a dotação de serviço por suas filhas está paga integralmente” (Mathews, 2005, p. 495-496).

Em **D'**, a natureza do “acordo” transforma-se radicalmente. Não há negociação comercial, mas confronto existencial onde Jacó exige a bênção divina. Nichol (1978, p. 406) descreve Peniel como o momento em que o “homem dos planos” é despido de suas manobras. “Jacó [durante toda sua vida] havia buscado resolver os problemas por métodos questionáveis. Agora, pela primeira vez, percebeu a insuficiência de seus próprios recursos.” Esse é o contraste perfeito com **D**: o homem que antes usava bastões riscados agora se apoia no cajado da graça, Nichol (1978, p. 406) afirma: “Ele era agora um homem transformado. Onde antes confiava em sua sabedoria e força, agora aprendeu a confiar inteiramente em Deus.”

O tema da bênção conecta diretamente as perícopes e funcionando em paralelo com “deixar ir”: liberação sem bênção é incompleta em **D**; retenção até bênção é essencial em **D'**. Mathews (2005, p. 497) observa a ironia: “Embora Jacó esteja sem um centavo, em virtude de sua presença na propriedade de Labão, a riqueza de Labão depende do trabalho de Jacó.” Esta é uma bênção material mediada – Deus abençoa Labão através de Jacó. Em **D'**, o vocabulário de bênção alcança clímax teológico. Jacó exige: “Não te deixarei ir, a não ser que me abençoes [*bārak*] (32:26).” Então Mathews (p. 558-559) interpreta: “As narrativas anteriores têm implicado que Jacó já é receptor da bênção do Senhor.

6.2. Conectores Linguísticos

Duas palavras servem de conexão neste par. A primeira é o verbo *שָׁלַח* (*šālah*, “deixar ir”) (30:25; 32:26), que significa “enviar”, “liberar”, “deixar de lado”, “mandar embora” (Brannan, 2020). Essa palavra aparece em momentos importantes revelando assim sua importância teológica. Ambas se encontram no Piel imperativo, intensificando assim o pedido de libertação. O termo implica não apenas movimento físico, mas libertação de vínculo relacional ou contratual. Parece que há uma ironia estrutural: em **D** Jacó deseja ser liberado, em **D'** Jacó recusa libertar, criando um espelho estrutural no quiasma.

Outra palavra que se destaca em ambas as perícopes é o verbo *בָּרַךְ* (*bārak*, “abençoar”) (v. 27, 30 em **D**; v. 26, 29 em **D'**). Em **D** Labão reconhece que é “abençoado” pelo Senhor por causa de Jacó. Depois é o próprio Jacó que reconhece que seu trabalho é abençoado por Deus. Neste caso, o significado básico de “abençoar” é “invocar (ou promulgar) favor divino, implicando frequentemente em uma disposição positiva ou em ações gentis para com o destinatário” (Brannan, 2020). Em **D'** Jacó exige que ele seja abençoado pelo anjo, o que é feito logo em seguida. O que chama a atenção nesta seção é o fato de que, aos olhos humanos, Jacó já tivera sido muito abençoado pelo Senhor; porém, ele exige ainda mais. Isso demonstra que, para Jacó, a bênção não era apenas uma questão de ser próspero; algo ainda estava faltando em sua vida, que era fazer parte de um relacionamento com Deus (Richards, 1992).

6.3. Implicações Hermenêuticas

Como quarto par do quiasma, **D-D'** apresenta o movimento desde as preocupações materiais externas (acordo laboral) para transformação espiritual interna (luta com Deus). Esta progressão espelha desenvolvimento teológico central na experiência de Jacó: o reconhecimento de que verdadeira segurança depende de relacionamento com Deus, não de acúmulo de recursos.

A posição estrutural destas seções, aproximando-se do centro do quiasma, corresponde à proximidade temática com questões fundamentais de dependência e confiança que culminarão no discurso central (**G**).

A expressão “deixar ir” é igualmente importante na narrativa do Êxodo, aparecendo 33 vezes no imperativo “deixa ir o meu povo”. Speiser (2008, p. 236) lê a relação entre Jacó e Labão dentro do contexto jurídico de Nuzi, comentando que, embora tecnicamente Jacó não fosse escravo, sua situação “não foi muito melhor do que o dos escravos”. Mathews (2005, p. 495) identifica esta como “linguagem que expressa o desejo de um subordinado por libertação de dever”. Assim, em **D**, Jacó pede libertação em terra estrangeira, assim como Israel pede libertação do Egito, e em **D'** Jacó persiste em obter a bênção divina, assim como Israel persevera até obter a aliança divina no Sinai.

Nichol (1978, p. 405) associa a luta com o anjo em Peniel ao conflito cósmico: “Esse visitante celestial era o próprio Cristo, [...] e o episódio de Peniel simboliza o ‘tempo de angústia de Jacó’ dos últimos dias.” Essa dimensão escatológica de **D’** é iluminada por White (2007, p. 168), que identifica a luta de Jacó como tipo profético: “A experiência de Jacó durante aquela noite de luta e angústia representa a prova pela qual o povo de Deus deverá passar precisamente antes da segunda vinda de Cristo”, ampliando as implicações hermenêuticas do pacto com Deus. Assim, **D’** não é apenas um momento pessoal de conversão, mas um modelo escatológico – o homem de fé sendo purificado pelo conflito.

7. E E’: A Riqueza de Jacó (30:37-43; 32:3-21)

Como quinto par do quiasma, **E-E’** representa culminação das preocupações materiais antes da transição para questões relacionais e espirituais que dominam as seções subsequentes. A progressão de aquisição (**E**) para utilização (**E’**) da riqueza espelha movimento teológico da bênção recebida para bênção compartilhada.

7.1. Conectores Temáticos: Prosperidade e Diplomacia

O tema da riqueza é tratado sob duas perspectivas distintas. Em **E**, Jacó, ainda sob domínio de Labão, utiliza um método astuto e bem-sucedido para aumentar seus rebanhos, o que reflete a bênção de Deus sobre ele. “A fraseologia aqui ecoa de perto [Gn] 12:16, ‘Abraão [...] adquiriu ovelhas, gado, jumentos, escravos, escravas, jumentas e camelos.’ Jacó tornou-se tão rico no exílio em Padã-Arã quanto seu avô Abraão havia se tornado no Egito” (Wenham, 1994, p. 258). “Jacó testemunha que foi Deus, não a magia, que trouxe os resultados desejados” (Hamilton, 1995, p. 284).

Em **E’**, ele tenta transformar essa riqueza em instrumento de diplomacia, enviando presentes generosos para Esaú, na esperança de “achar favor aos seus olhos” (32:5). “Enviar um presente a um grande homem antes de encontrá-lo era uma cortesia convencional no antigo Oriente” (Wenham, 1994, p. 291). Em ambas as perícopes, portanto, a riqueza é vista como um meio, nunca um fim em si mesma – seja como símbolo da bênção divina, seja como instrumento para restauração de relacionamentos quebrados. “O contraste entre sua pobreza anterior e sua prosperidade atual ele aceita como sinal do cumprimento da promessa de Betel” (Nichol, 1978, p. 404).

7.2. Conectores Linguísticos

O vocabulário relacionado a animais e rebanhos conecta diretamente as duas passagens. A palavra רֶבֶן (*šōʾn*, “rebanho”) aparece diversas vezes em ambas as seções (cf. 30:39, 40, 41; 32:7, 14-15), bem como palavras específicas para cabras, ovelhas, bois e jumentos. Em **E** a ênfase é no método da aquisição, com foco no crescimento quantitativo do rebanho, tendo como resultado a independência econômica de Jacó. Já em **E’**, é apresentada uma progressão, agora a ênfase é a utilização ética dos recursos. O foco principal está nos propósitos relacionais dessa utilização e o resultado é a paz e a reconciliação gerada por esses bens.

Os rebanhos são especificados em **E** por espécie através dos vocábulos עֵז / שֵׁה (*ēz / šeh*), que significam “ovelhas” e “cabras”. Já em **E’** diversos vocábulos especificam os rebanhos de Jacó. A expansão de vocabulário de **E** para **E’** demonstra não apenas crescimento quantitativo, mas diversificação econômica que permite uma grande demonstração de generosidade.

O uso recorrente do verbo לָקַח (*lāqah*, “tomar”) também aparece nos dois blocos (30:37; 32:13), referindo-se tanto ao processo de separação dos rebanhos quanto à preparação dos presentes. A mudança semântica é significativa: em **E**, “tomar” refere-se a aquisição e acumulação (Jacó “toma” para si mesmo); em **E'**, “tomar” refere-se a doar e reconciliar (Jacó “toma” para dar a outrem). Esta inversão demonstra uma progressão moral: de acumulador para doador.

A repetição da expressão מָסָאֵף הֵנִן (*māsā' hēn*, “achar favor”) evidencia a intenção de Jacó em influenciar positivamente a disposição de Esaú, transformando sua riqueza em meio de reconciliação. Ela é uma expressão importante na narrativa como um todo, pois aparece frequentemente na história de Jacó; uma vez relacionada a Labão e Jacó (30:27); quatro vezes relacionada a Jacó a Esaú (32:6; 33:8, 10, 15); uma vez relacionada a Siquém, Jacó e seus filhos (34:11).

7.3. Implicações Hermenêuticas

A generosidade de Jacó ecoa o padrão abraâmico estabelecido em Gênesis 13:2-9, onde Abraão, “muito rico em gado” (Gn 13:2), oferece escolha de terra a Ló para preservar a paz familiar.

O uso de “rebanho” em **E-E'** estabelece um precedente para os episódios subsequentes: José e seus irmãos pastoreiam “rebanhos” quando uma tragédia inicial ocorre, conectando prosperidade pastoral com dinâmicas familiares complexas. Já em Êxodo, Israel se multiplica no Egito, e Moisés pastoreia “rebanhos” quando recebe chamado divino (Êx 3:1), conectando vocabulário pastoral com vocação redentiva.

Wenham (1994) também chama a atenção para o uso sacrificial dos bens, uma vez que Jacó usa os animais para fazer as pazes com o seu irmão, que equivaleria a fazer as pazes com Deus, mostrando assim o poder redentor dos presentes. Mathews (p. 553) observa que em **E'**, “a referência a ‘presente’ (*minhâ*) e ‘irmão’ recorda o assassinato de Abel por Caim (4:1-12)”, mas aqui um “potencial fratricídio [...] é evitado pela humildade de Jacó diante de Deus e seu irmão”. Assim, **E-E'** demonstra que bênção material serve propósitos redentivos – reconciliação e restauração de relacionamentos quebrados”.

8. F F': Hostilidade e Paz (31:1-21; 31:43–32:2)

As seções **F** e **F'** do quiasma documentam a transformação de tensão hostil em aliança pacífica entre Jacó e Labão. Enquanto **F** narra o deterioramento das relações e a fuga precipitada, **F'** registra a busca, confrontação e eventual reconciliação que resulta em aliança formal. Juntas, estas perícopes demonstram a capacidade divina de transformar hostilidade em harmonia através de intervenção soberana e resposta humana obediente.

8.1. Conectores Temáticos: Separação e Paz

O primeiro tema recorrente nas duas seções é o de rompimento e separação. Jacó, percebendo a insatisfação dos filhos de Labão, foge secretamente com toda sua família e seu rebanho, o tema é retomado na seção seguinte no reconhecimento de Labão de que Jacó tinha esse direito. O par **F-F'** gira em torno da tensão e resolução do relacionamento entre Jacó e Labão.

Outro tema é o medo de Jacó, que em **F** é um dos motivos da fuga, “e sem nenhum membro de sua própria família por perto para apoiá-lo, ele sente sua exposição e fraqueza” (Wenham, 1994, p. 269). Em **F'** esses medos se mostram injustificáveis, pois Labão reconhece que “deve se proteger do poder e bênção que evidentemente repousam sobre Jacó” (Wenham, p. 279). A fuga é motivada tanto pelo medo quanto pela convicção de que Deus o está guiando (31:3).

Além disso, nas duas perícopes a família de Jacó é importante, tanto que Jacó a leva, e Labão fica magoado por perdê-la, porém “a reivindicação de Labão à propriedade sobre suas filhas e netos é essencialmente apenas uma ‘ficção jurídica’ e um grito de frustração” (Hamilton, 1995, p. 313). Também, “o fato de as duas irmãs estarem em perfeito acordo quanto à conduta de seu pai [...] é evidência clara da gravidade de sua crueldade. [...] Pela primeira vez as duas são apresentadas unidas em opinião” (Nichol, 1978, p. 399-400).

E, por fim, tanto Jacó quanto Labão reconhecem que Deus estava presente em tudo que acontecera. Em **F'**, após um confronto verbal, os dois fazem um pacto de paz e estabelecem limites físicos e simbólicos entre si (31:44-52). A passagem de tensão à paz indica uma virada importante na jornada de Jacó – ele está livre para seguir rumo à reconciliação com seu irmão.

A proximidade imediata com o centro do quiasma (**G**) corresponde à intensidade emocional que caracteriza ambas as seções: em **F**, ansiedade pela deterioração relacional; em **F'**, alívio pela reconciliação alcançada.

8.2. Conectores Linguísticos

Duas conexões lexicais estão presentes em **F** e **F'**, a primeira da mesma raiz e a segunda de raízes diferentes, mas contendo o mesmo significado semântico e teológico.

A palavra מַצְבָּה (*maṣṣēbāh*, “coluna, pilar memorial”) constitui conector lexical estratégico entre as seções **F** e **F'**, aparecendo em momento teologicamente importante em **F** (31:13) e em contexto cerimonial definitivo em **F'** (31:45, 51, 52), revelando como a memória do encontro com Deus em Betel motiva fuga e fundamenta reconciliação subsequente. A Bíblia apresenta três funções principais de מַצְבָּה: memorial de eventos (Gn 31:51), marcador de sepultura (Gn 35:20) e objeto cültico (Lv 26:1). O precedente patriarcal de coluna-testemunha estabelece um padrão que Israel subsequentemente adota para renovações de aliança, demonstrando como as práticas de Jacó tornam-se tradições nacionais (Mathews, 2005, p. 69).

A segunda conexão acontece com o uso de dois termos: נָדָר (*neder*, “voto”) em **F** (31:13) e בְּרִית (*berît*, “aliança”) em **F'** (31:44). O termo נָדָר (*neder*) significa “voto”, é uma promessa solene feita a Deus, tipicamente condicional, envolvendo ofertas ou comportamento se condições específicas forem cumpridas. Já בְּרִית (*berît*) significa “aliança”: é um acordo formal entre duas partes, estabelecendo obrigações mútuas, frequentemente acompanhado de ritual e testemunhas.

8.3. Implicações Hermenêuticas

Há uma progressão de **F** para **F'** no uso da palavra מַצְבָּה. Em **F** Deus relembra Jacó do compromisso assumido em Betel, assim, a função teológica de מַצְבָּה é de conectar o presente com o passado, tendo Deus como autoridade e motivando obediência ao comando de retorno. Em **F'** Jacó e Labão estabelecem uma aliança de não agressão; agora, em vez de uma função teológica, מַצְבָּה assume uma função jurídica: ela serve como testemunha permanente dos

compromissos assumidos visando o futuro. As autoridades deste acordo jurídico são os próprios Labão e Jacó; eles mesmos servem de juízes no acordo que garantiria paz.

O movimento entre os termos “voto” em **F** e “aliança” em **F'** revela uma arquitetura teológica e moral onde o compromisso vertical com Deus sustenta e molda os compromissos horizontais com os seres humanos. A estrutura narrativa sugere que os votos feitos a Deus desenvolvem um caráter capaz de sustentar alianças duradouras com o próximo. A vulnerabilidade que motiva o voto de Jacó – feito em condição de fraqueza e incerteza – transforma-se em integridade madura, que o habilita a formar uma aliança sólida com Labão.

Por fim, Mathews (2005, p. 510) enfatiza o que ele chama de “efeito Rute”, ou seja, as filhas de Labão colocam sua confiança no Deus de Jacó, abandonando sua identidade arameia. Ao deixar a casa paterna, elas “não são mais ‘arameias’, pois tomaram partido do Deus de Jacó”.

9. G: A Aflição de Jacó como Centro do Quiasma (31:22-42)

O grande discurso da seção **G** (31:22-42) constitui o ponto teológico e narrativo central de toda a estrutura, apresentando o momento de maior intensidade emocional e clareza espiritual na jornada de Jacó. Wenham (1994, p. 276) confirma este episódio como ponto culminante quando diz: “De fato, aqui temos o clímax de toda a história Jacó-Labão com o v. 42 sendo a palavra autoritativa sobre seu significado: ‘Você teria me mandado embora de mãos vazias [...], mas Deus me vindicou.’”

Além disso, esta seção ocupa posição geométrica central e funciona também como chave hermenêutica que ilumina todos os elementos circundantes, demonstrando como a providência divina opera através de crises humanas para produzir maturação espiritual e vindicação moral.

9.1. A Centralidade de G na Narrativa

A seção **G** do quiasma tem pelo menos oito características que apontam para ela como sendo central na narrativa de Jacó e, literariamente, o centro do quiasma:

1. *Simetria geométrica.* Dos 251 versículos que compõe toda a narrativa analisada aqui, **G** abrange os versículos números 126 a 146 (numa numeração de 1-251), o que lhe confere uma posição central. Estruturas quiásticas autênticas demonstram simetria matemática que colocam o elemento principal em posição geométrica central (Watson, 1984).

2. *Repetição temática.* É a repetição dos temas abordados já em outras perícopes, como, por exemplo: relacionamento com Deus (ecoa **A-A'**); dinâmicas familiares (ecoa **B-B'**); proteção dos filhos de Jacó (ecoa **C-C'**); prestação de contas de 20 anos (ecoa **D-D'**); origem divina da riqueza (ecoa **E-E'**); e tensão e reconciliação (ecoa **F-F'**).

3. *Conexões lexicais.* O autor usa termos-chave que aludem de alguma maneira aos temas já tratados nas outras seções. “Deus” (אֱלֹהִים) (conecta com **A-A'**); “filhas” (בָּנוֹת) (conecta com **B-B'**); “filhos” (בָּנָיִם) (conecta com **C-C'**); “servir” (עָבַד) (conecta com **D-D'**); “rebanho” (צֹאן) (conecta com **E-E'**); “despediria” (שָׁלַח) (conecta com **F**).

4. *Intensidade emocional.* Há em **G** uma intensidade emocional extrema: Jacó estava הָרָה (hārâ), palavra que significa “estar ou tornar-se irritado e sentir aversão e antipatia por algo” e “sentir forte emoção, especialmente a raiva ou a paixão” (Brannan, 2020). Douglas (2007, p. 86) identifica “intensidade emocional” como característica primária de centros narrativos.

5. *Discurso do protagonista.* Outro aspecto que caracteriza a centralidade de **G** é o discurso mais longo do protagonista. Segundo Breck (1994, p. 95), os centros quiásticos costumam concentrar o discurso mais extenso do protagonista principal.

6. *Bisagra narrativa*. Ainda literariamente importante é que a seção **G** parece funcionar como o ponto de virada entre tudo o que já foi narrado e tudo o que ainda acontecerá. Gênesis 31 “é um ciclo dentro de um ciclo e, como todo o ciclo de Jacó, é construído palindromicamente” (Wenham, 1994, p. 228).

7. *Linguagem jurídica*. Speiser (2008, p. 246), por sua vez, observa que o texto usa vocabulário jurídico para descrever o confronto entre Labão e Jacó. O verbo traduzido como “discutir” (*dābar*) possui “um sentido jurídico [...] para disputar ou argumentar”, indicando que a cena deve ser lida como um tribunal em miniatura, em que Jacó é acusado e defende sua integridade. Ele destaca a resposta de Jacó como juridicamente estruturada, com paralelos no Código de Hamurábi. Nichol (1978, p. 402) parece evocar esse sentido judicial de **G** quando diz que “o fato de Deus ter protegido Jacó contra a vingança não justificava sua conduta”, ou seja, Deus agiu de fato como o advogado de Jacó.

8. *Aspectos poéticos*. Por último, Wenham (1994, p. 276-277) nota que o discurso de Jacó “é repleto de paralelismo e linhas equilibradas”. E, embora rejeite classificá-lo como poesia formal, ele reconhece que “aqui 20 anos de frustração raivosa explodem numa diatribe de intensidade feroz”.

9.2. Implicações Hermenêuticas e Teológicas

A seção **G** funciona como chave interpretativa para todo o quiasma. Há elementos retrospectivos das experiências anteriores (**A-F**) como componentes de um plano de formação espiritual divinamente supervisionado; além disso o discurso apresenta elementos prospectivos, onde se estabelece a confiança na proteção divina que sustentará Jacó através de desafios futuros (**F'-A'**). Teologicamente, **G** revela que aparentes adversidades servem propósitos pedagógicos divinos. O centro do quiasma expressa o propósito supremo de Deus na narrativa patriarcal: “o desenvolvimento de um caráter que reflita o do Criador” (Nichol, 1978, p. 384).

Wenham (1994) chama a atenção para os conectores linguísticos desta seção que ecoam o êxodo, especialmente o verso 42. São eles: “mandar embora” (הלך, *šālah*, piel) (Êx 3:20), “de mãos vazias” (רֵיקָאִם, *rêqām*) (Êx 3:21) e “minha opressão foi vista por Deus” (עָנְיִי רָאָה אֱלֹהִים) (Êx 3:7). A análise de Mathews (2005) também aponta para o peso do discurso de Jacó na narrativa, especialmente dos versículos 41 e 42.

Uma teologia cristológica de **G** pode ser vista quando Jacó sofre dentro de um propósito maior e não apenas pelos seus próprios pecados. Além disso, Deus vindica o justo após o período de aflição.

Como tem sido enfatizado repetidamente em outras seções, a história bíblica em geral, e a história patriarcal em particular, se desenrola em dois planos. Em um nível, o homem está envolvido em seus efêmeros assuntos pessoais; no outro nível, pode-se vislumbrar um plano mestre no qual o homem é usado como a ferramenta involuntária do destino (Speiser, 2008, p. 256).

O centro fornece uma lente interpretativa através da qual todos os outros elementos devem ser compreendidos, inclusive de maneira escatológica, como a vindicação final de todos que confiam em Deus. “Sua experiência [de Jacó] é um modelo para todos, lembrando-nos de que, em nossos momentos de maior crise, Deus ainda está conosco e, eventualmente, cumprirá suas promessas em nós, se confiarmos nele” (Wenham, 1994, p. 226).

Por fim, como centro, **G** contribui para temas teológicos amplos como a teologia da aliança, onde há demonstração de fidelidade divina às promessas abraâmicas; teologia da

providência, onde é demonstrado claramente um paradigma de supervisão divina sobre história humana; e teologia do sofrimento, que é a compreensão da aflição como instrumento formativo.

10. Conclusão

A estrutura quiástica de Gênesis 28:10–35:15 revela-se como recurso literário sofisticado a serviço da formação espiritual. Através desta organização, o texto oferece não apenas um relato histórico, mas um modelo de desenvolvimento humano sob orientação divina. A jornada de Jacó está estruturada em um quiasma em movimento em direção ao centro que culmina na crise e transformação, tornando-se paradigma aplicável a experiências humanas universais de crescimento através do sofrimento e da dependência em Deus. A narrativa inteira de Jacó, do exílio à volta, demonstra que a providência divina visa não apenas restaurar bens ou famílias, mas formar caráter à imagem do Criador (Nichol, 1978, p. 384).

Vários caminhos se abrem a partir desta investigação. Particularmente promissora seria a adaptação deste estudo em material homilético e disponibilizado para pastores e membros da igreja local. Isto ofereceria à igreja sermões bíblicos e profundos, porém com mensagens que falam ao público contemporâneo, uma vez que Jacó enfrentou problemas muito parecidos com os atuais.

Referências

BRANNAN, R. (Ed.). **Lexham Analytical Lexicon of the Hebrew Bible**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020.

BRECK, John. **The Shape of Biblical Language: Chiasmus in the Scriptures and Beyond**. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1994.

DERICKSON, Gary W. **First, Second, and Third John**. Evangelical Exegetical Commentary. Bellingham, WA: Lexham Press, 2012.

DOUGLAS, Mary. **Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition**. New Haven; Londres: Yale University Press, 2007.

FRUTUOSO, Marcus. **A interpretação adventista de Apocalipse 13:10 frente à Nova Almeida Atualizada**. Teologia em Revista, v. 4, n. 2, p. 40-55, 2024.

HUSTON, Jamie J. The Integration of Temples and Families: A Latter-day Saint Structure for the Jacob Cycle. In: **Interpreter: A Journal of Latter-day Saint Faith and Scholarship**, v. 13, 2015, p. 131-167. Disponível em: <https://journal.interpreterfoundation.org/the-integration-of-temples-and-families-a-latter-day-saint-structure-for-the-jacob-cycle/>. Acesso em: 28 set. 2025.

LANGE, John Peter; SCHAFF, Philip; LEWIS, Tayler; GOSMAN, A. **A commentary on the Holy Scriptures: Genesis**. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

MANGUM, Douglas. “Jacob, Son of Isaac”. In: BARRY, John D. et al. (Org.). **The Lexham Bible Dictionary**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.

MATHEWS, Kenneth. A. **Genesis 11:27–50:26**. The New American Commentary, v. 1B. Nashville: Broadman & Holman, 2005.

MILLER, Douglas B. **Ecclesiastes**. Waterloo, ON: Herald Press, 2010.

NICHOL, F. D. (Ed.). **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. v. 1. Hagerstown, MD: Review and Herald, 1978.

PALO, Lee Karl. **What Kind of Truth is the Bible?** Paradigm One, 23 set. 2015. Disponível em: <https://paradigmone.wordpress.com/2015/09/23/what-kind-of-truth-is-the-bible/>. Acesso em: 22 out. 2025.

REYBURN, W. D.; FRY, E. M. **A handbook on Genesis**. Nova York: United Bible Societies, 1998.

RICHARDS, K. H. “Bless/Blessing”. In: FREEDMAN, D. N. et al. (Eds.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. Nova York: Doubleday, 1992.

SAILHAMER, J. H. *Genesis*. In: GAEBELEIN, F. E. (Ed.). **The Expositor’s Bible Commentary: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers**. v. 2. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990.

SPEISER, Ephraim A. **Genesis: Introduction, Translation, and Notes**. v. 1. New Haven; Londres: Yale University Press, 2008.

WATSON, Wilfred G. E. **Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques**. JSOTSup, v. 26. Sheffield: JSOT Press, 1984.

WENHAM, Gordon J. **Genesis 16-50**. Word Biblical Commentary, v. 2. Dallas: Word Books, 1994.

WHITE, Ellen G. **Patriarcas e profetas**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

A FESTA DE SUKKOT: UMA PROPOSTA BÍBLICO-ESCATOLÓGICA

JOÃO LUIZ MARCON¹
WILLIAN DE ALMEIDA RODRIGUES²

Resumo: Este estudo analisa a Festa de *Sukkot* como base para uma compreensão tipológica a partir dos textos de Levítico 23:34-44 e Apocalipse 21-22, tendo como objetivo relacionar a Festa de *Sukkot* com o tabernáculo de Deus com a humanidade na escatologia bíblica. Utilizou-se a metodologia de pesquisa bibliográfica para embasamento do tema do santuário, a fim de compreender as festas judaicas, respondendo à seguinte problemática: qual é a relação entre a Festa dos Tabernáculos no santuário terrestre com o tabernáculo de Deus no meio da humanidade na escatologia? A pesquisa está dividida em três partes principais. A primeira trata do evento histórico descrito na Bíblia, com seus fundamentos e significados. A segunda apresenta a dimensão profética e escatológica da Festa de *Sukkot*. Por fim, a terceira e última apresenta o tabernáculo de Deus com a humanidade em Apocalipse 21-22. É proposto que a tipologia da Festa de *Sukkot* transcende o período do AT (Pentateuco, Profetas e Escritos), e se estende à escatologia no NT (Evangelhos e Apocalipse). Essa festa possui um caráter de alegria nos escritos bíblicos e marca sempre o fim do ciclo anual no calendário judaico. Concluiu-se que a Festa de *Sukkot*, em sua dimensão tipológica e escatológica, aponta para o cumprimento final da promessa divina de habitar com a humanidade. Seu simbolismo transcende o contexto histórico de Israel e encontra sua plena realização em Apocalipse 21 na habitação eterna de Deus com os redimidos. Assim, *Sukkot* revela-se como figura da restauração final e da comunhão perfeita entre Criador e criatura, consumando o plano da redenção.

Palavras-chave: *Sukkot*. Festa. Escatologia.

¹ Mestre em Teologia Bíblica pela Faculdades EST. Doutorando em Teologia Sistemática pela Universidad Adventista del Plata. Contato: joao.marcon@adventistas.org

² Bacharel em Teologia pela Faculdade Adventista do Paraná. Contato: willian.rodrigues@adventistas.org

STUDY ON THE FEAST OF SUKKOT: A BIBLICAL AND ESCHATOLOGICAL PROPOSAL

Abstract: This study examines the Feast of Sukkot as a basis for a typological understanding based on the texts of Leviticus 23:34-44 and Revelation 21–22, relating the Feast of Sukkot to God's tabernacle with humanity in biblical eschatology. A bibliographical research methodology was used to support the theme of the sanctuary, aiming to understand the Jewish feasts, answering the following question: what is the relationship between the Feast of Tabernacles of the earthly sanctuary and God's tabernacle with humanity in eschatology? The research is divided into three main parts: The first addresses the historical event described in the Bible, with its foundations and meanings. The second presents the prophetic and eschatological dimension of the Feast of Sukkot. Finally, the third and final section presents God's tabernacle with humanity in Revelation 21–22. It is proposed that the typology of the Feast of Sukkot transcends the Old Testament period (Pentateuch, Prophets, and Writings), extending beyond the New Testament (Gospels and Revelation). This festival has a meaning of joy in biblical writings and always marks the end of the annual cycle in the Jewish calendar. It was concluded that the Feast of Sukkot, in its typological and eschatological dimension, points to the final fulfillment of the divine promise to dwell with humanity. Its symbolism transcends the historical context of Israel and finds its fulfillment in Revelation 21 in God's eternal dwelling with the redeemed. Thus, Sukkot reveals itself as a figure of the final restoration and perfect communion between Creator and creature, consummating the plan of redemption.

Keywords: Sukkot. Feast. Eschatology.

1. Introdução

Entre as festas de Israel relacionadas ao santuário terrestre, está a Festa dos Tabernáculos (Lv 23:33-44). Ela relembra que os israelitas estiveram no deserto sob a proteção divina, representada pela coluna de nuvem de dia, que os protegia do calor, e pela coluna de fogo, que transmitia calor e luz a noite (Êx 13:21). Para a tradição judaica, de acordo com Edersheim (1997), nos dias de Jesus, há o relato de que na Festa dos Tabernáculos os judeus comemoravam o cuidado divino. Isso ocorria através do uso da *sukkáh* e das muitas luzes, uma menção à coluna de nuvem e à coluna de fogo.

O tema do santuário é algo que frequentemente suscita uma série de símbolos e significados para a compreensão da comunidade judaica e cristã, uma vez que no AT ele foi feito conforme mandamento do próprio Deus a Moisés (Êx 25:8, 9). Estudar o santuário e a Festa dos Tabernáculos, da perspectiva cristã, aponta para uma diversidade de questões bíblicas e lições a serem aprendidas com relação ao evangelho de Cristo por meio de suas simbologias e tipologias. Elas indicam um cumprimento profético maior, talvez escatológico. Diante dessa contextualização, levanta-se a seguinte problemática: qual é a relação entre a Festa dos Tabernáculos no santuário terrestre e o tabernáculo de Deus com a humanidade na escatologia do Apocalipse?

O objetivo desta pesquisa é estabelecer a relação entre a Festa dos Tabernáculos no santuário terrestre e o tabernáculo de Deus com a humanidade na escatologia do Apocalipse. Sendo assim, o trabalho está organizado em três partes: 1) analisar o evento histórico da Festa de *Sukkot* descrito na Bíblia, com seus fundamentos e significado; 2) apresentar a dimensão profética e escatológica da Festa de *Sukkot*; 3) relacionar a Festa de *Sukkot* no santuário

terrestre ao tabernáculo de Deus com a humanidade em Apocalipse 21. Examina-se a hipótese de que a Festa de *Sukkot*, em seu aspecto tipológico, encontra seu pleno cumprimento escatológico em Apocalipse 21–22.

Para essa finalidade, este estudo utiliza o método de pesquisa bibliográfica, buscando em documentos e obras que fundamentem os objetivos propostos, tais como a própria Bíblia, comentários bíblicos, dicionários bíblicos, históricos e culturais que contenham informações relevantes para esta pesquisa. Também apresenta-se a perspectiva da teologia bíblica e escatológica, ou seja, o significado léxico das palavras, seu sentido bíblico-teológico, bem como o entendimento doutrinário dos últimos acontecimentos da história do pecado e a restauração de todas as coisas. Não se pretendeu esgotar o tema, mas oferecer um panorama teológico coerente entre AT e NT.

2. Estudo sobre a Festa de *Sukkot*: Uma Proposta Bíblico-Escatológica

A Festa de *Sukkot*, também conhecida como Festa dos Tabernáculos, ocupa um lugar primordial nas festas solenes de Israel, instituídas pelo próprio Deus. Seu estudo permite compreender não apenas um aspecto histórico e litúrgico, mas uma profunda dimensão de simbolismos teológicos e escatológicos. Uma análise dessa festa revela uma conexão direta entre o passado do povo hebreu e as promessas futuras no panorama bíblico-escatológico.

2.1. A Festa de *Sukkot* na Bíblia: Fundamentos e Significado

No Pentateuco, Deus estabelece que o povo de Israel deveria ir ao santuário terrestre para celebrar três festas de peregrinação durante o ano (Êx 23:14,17; 34:23; Dt 16:16). Entre essas festas encontra-se a Festa dos Tabernáculos. A primeira menção nas Escrituras a essa festa está em Êxodo 23:16, onde é chamada de Festa da Colheita. Na língua hebraica ela recebe o nome de *Sukkot*, que significa cabanas.

2.1.1. Festa da Colheita e da Alegria

A Festa de *Sukkot* era comemorada por sete dias, tendo um oitavo dia de santa convocação, conforme a ordenança de Deus ao povo de Israel em Levítico 23:33-44. Os versículos 34 e 39 dizem: “Aos quinze dias deste mês sétimo, será a Festa dos Tabernáculos ao Senhor, por sete dias, [...] ao oitavo dia haverá santa convocação.” Esse festival chegava com o final de outubro ou começo de novembro (Nichol, 2011). Ocorria aos 15 dias do mês de *tishri*, quando as azeitonas já haviam sido colhidas e as colheitas estocadas durante esse período.

De acordo com Schultz (1995), quando essa festa é aplicada ao contexto do AT, observa-se que ela não apenas celebrava o fim da colheita, mas também que eram oferecidas grandes quantidades de sacrifícios, totalizando 70 novilhos em plena gratidão. Em Números 29:13-14, percebemos que se começava com 13 sacrifícios no primeiro dia (que diminuía gradativamente), junto a 14 cordeiros, dois carneiros e um bode. Também, havia ofertas de manjares e libações proporcionais, como “flor de farinha misturada com azeite, três décimas para cada um dos treze novilhos, duas décimas para cada carneiro; e uma décima para cada um dos catorze cordeiros”. No oitavo dia, uma solene convocação finalizava os sacrifícios e as atividades do ano.

Tratava-se de uma festa de gratidão e alegria diante do Senhor, além de confirmar que a miraculosa intervenção divina havia mantido a nação, tendo Deus demonstrado ao povo serem Sua propriedade. O *Talmud* diz: “Quem não viu a alegria da *Simchat Beit HaShoeva* nunca viu alegria em toda a sua vida” (Davidson, 2017). Isso demonstra como, para a tradição judaica, *Sukkot* é mais do que um rito formal, é uma expressão máxima de júbilo e espiritualidade.

Dessa forma, para a tradição judaica, a Festa de *Sukkot* era a festividade mais feliz do ano, fechando o ciclo anual do calendário de festas do povo. Eles estavam felizes, pois as suas esperanças haviam sido confirmadas: seus celeiros estavam cheios, seus frutos haviam sido recolhidos e a colheita das vinhas estava pronta (Edersheim, 1997). Isso demonstra que a comunidade aguardava ansiosamente o fim do calendário, pois era um período que renovava as suas convicções no Mantenedor supremo, que havia cumprido as Suas promessas.

2.1.2. Festa da Lembrança da Peregrinação no Deserto

O povo deveria transformar as suas habitações em tendas, expressando a importância da bondade de Deus demonstrada:

Uma santa convocação marcava seu início e seu final. Era um período de alegria e agradecimento pela colheita de outono, e comemorava a jornada segura dos israelitas desde o Egito até a Palestina. Tinham observado o Dia da Expição poucos dias antes e recebido a garantia de que seus pecados não seriam mais lembrados. Estavam em paz com Deus. Podiam reconhecer a bondade do Eterno e louvá-Lo por sua misericórdia (Nichol, 2011, p. 675).

Além da data marcada para o início dessa festa, havia um evento histórico por trás dela, referente à saída do Egito e à peregrinação segura até a Terra Santa. A menção bíblica desse relato está em Êxodo 13:19-22, que retrata Deus guiando o Seu povo para sair do Egito.

Dutra (2017) menciona que em Levítico 23:34 a festa é denominada “Festa de Iahvé” e amplia suas considerações:

O nome da festa, *Sucot*, tem sua origem nas cabanas ou tendas temporárias nas quais Israel viveu durante os quarenta anos em que vagou pelo deserto. Uma vez em Canaã, depois da morte da geração que perambulou no deserto, Deus dá uma ordem aos israelitas. Sete dias habitareis em tendas de ramos; todos os naturais de Israel habitarão em tendas; para que saibam as vossas gerações que eu fiz habitar os filhos de Israel em tendas, quando os tirei da terra do Egito. Eu sou o Senhor, vosso Deus (Dutra, 2017, p. 184).

Essa ordem foi estipulada por Deus para ser um estatuto perpétuo que deveria ser transmitido para as gerações futuras. Durante esses sete dias, o povo deveria habitar em tendas feitas de ramos, que representavam abrigos temporários, lembrando a experiência de viver em cabanas quando Deus os tirou do Egito (Lv 23:43).

De acordo com Gross (2024), havia um movimento de caráter histórico contido no festival: “Indicar que durante essas grandes solenidades as tribos de Israel peregrinavam até Jerusalém para cumprir no Templo, os ritos adequados e reconstituir a unidade do povo como no momento da saída do Egito.” Para Silva (2011), essa era uma das festas de peregrinação mais significativas para o povo de Israel. O povo, ao se alegrar diante do Senhor, habitava em tendas para relembrar a saída do Egito e celebrar a fidelidade de Deus para com o Seu povo.

2.1.3. A Festa de Sukkot e seu Significado

Ao se tratar da peregrinação do povo israelita pelo deserto, a Festa de *Sukkot* tinha um significado que transpõe o ambiente agrícola da festividade, passando para uma concepção teológica e religiosa. Nos dias de Jesus, no Segundo Templo, a festa foi ampliada em sua simbologia. Primeiramente, Oliveira (2018) destaca que a festividade tinha uma dupla aplicação: (1) a celebração pela safra do final do ano, que garantiu a subsistência até a próxima colheita, e (2) o perdão dos pecados assegurados pelo Dia da Expição. Em segundo lugar, ao final da festa, realizavam-se dois rituais: o derramamento de água sobre o altar e o acendimento de quatro grandes candelabros no pátio do templo. De acordo com Engel (2017), eles simbolizavam a abundância de Deus mesmo no deserto e a coluna de fogo que iluminou os israelitas. Champlim (2001) descreve que a luminosidade dos candelabros era tão intensa que podia ser vista em toda a cidade. Judeus piedosos dançavam e cantavam o *Hallel* festivo (Sl 113-118).

Kessler (2010) comenta que a proteção divina contida no significado da Festa de *Sukkot* demonstra a vulnerabilidade humana, pois a vivência em cabanas, que seriam temporárias, mostra a dependência de Deus e Sua companhia mesmo em meio ao deserto cheio de perigos e dificuldades. Kaplan (1981) amplia ao observar que a debilidade e transitoriedade humanas são representadas pelos materiais com os quais as cabanas eram feitas. Eles haviam sido retirados dos frágeis e temporários elementos da natureza como folhas de palmeiras, galhos de árvores, ramos de arbustos, palha e materiais semelhantes. Tal perspectiva das cabanas sugere que “a *sukkáh* é um lembrete de que a proteção definitiva do ser humano não vem de tijolos e cimento, mas da vontade e da Presença de Deus”.

Observa-se um sentido especial para o povo de Israel quanto ao uso das quatro plantas. Sorrentino (2020) afirma que elas eram reunidas em um maço para a celebração da Festa de *Sukkot*, isto é, palmeira (*lulav*), murta (*hadas*), salgueiro (*aravah*) e cidra (*etrog*) (Lv 23:40-42), representando: 1) unidade e harmonia; 2) agradecimento e celebração; e 3) presença divina. Elliott (2000) afirma: “O uso ritual do *lulav*, *etrog*, *aravah*, *hadas* simbolizava a totalidade da criação adorando a Deus. Seu movimento em todas as direções afirmava Sua soberania sobre a terra.”

Dessa forma, *Sukkot* era a festa mais jubilosa do povo de Israel, simbolizando a colheita final, a transição das estações do ano o início das chuvas e marcando o ponto alto do mês sagrado. A festa destaca três aspectos principais: a alegria do fim das celebrações, a habitação em cabanas e os sacrifícios.

As colheitas eram celebradas em reconhecimento à promessa de Deus de estar com o povo e abençoar suas labutas, enquanto os sacrifícios incentivavam os israelitas a oferecerem o melhor em gratidão pelas bênçãos recebidas. Já as cabanas lembravam a condição de estrangeiros neste mundo, a fragilidade e temporalidade da vida humana, em contrapartida ao cuidado, à proteção e à companhia divina com o povo que se encontravam na coluna de fogo e na nuvem. O ritual da água sobre o altar simbolizava a abundância dos mantimentos de Deus, mas especialmente a água da salvação oferecida aos pecadores (Is 12:2-3). De acordo com Ridderbos (1995), a água que era retirada do tanque de Siloé destacava a salvação que havia se aberto para eles com um maravilhoso e abundante conteúdo.

2.2. A Dimensão Profética e Escatológica da Festa de Sukkot na Bíblia

Em 1 Reis 8:2, 10-12, mostra-se que quando foi feita a inauguração do Templo de Salomão, isso aconteceu justamente no período que compunha a enorme quantidade de sacrifícios, o que configurava uma ação da Festa dos Tabernáculos. Champlim (2001) destaca que na inauguração do templo, o próximo fato que ocorria era o “encher” da casa com a presença de Deus. O autor compara isso com outros dois eventos, sendo um deles no âmbito do monte Sinai, da forma que a nuvem cobriu o monte. O outro ocorre no monte da transfiguração, onde justamente houve a tentativa de Pedro de fazer três *sukkáh's* (tendas comumente usadas na Festa dos Tabernáculos), descritas em Lucas 9:34-35. O texto afirma que os discípulos ficaram amedrontados, da mesma forma que o povo no Êxodo 19 ao pé do monte e dos sacerdotes que ministravam no Templo de Salomão em 1 Reis 8. Isso, de acordo com o autor, acontece quando a presença de Deus (por meio de Sua habitação) está presente no local. Ela causa na mente e sentidos dos seres humanos essa reação de medo.

A Festa de *Sukkot* no AT é descrita por sete vezes: Êxodo 23:16; Levítico 23:33-44; Números 29:12-39; Deuteronômio 16:13-17; 1 Reis 8:2; Neemias 8:14-18; e Zacarias 14:16, enquanto ela é descrita apenas uma vez no NT, em João 7-8. No AT a palavra utilizada, de acordo com Barry (2020), é *ukkot*, que tem o significado de “viver em cabanas”. Ela aparece sete vezes ligada à festa e em um total de 31 vezes com suas variações verbais e semânticas, porém, mantendo o significado de “habitação” ou “moradia”. Para Davidson (1996), os textos a seguir relacionados com a Festa de *Sukkot* no Antigo Testamento têm um caráter profético e escatológico além do histórico: Levítico 23:33-44; Números 29:12-39; Deuteronômio 16:13-17; Neemias 8:14-18; Zacarias 14:16.

Já no NT, de acordo com Keener (2011), o verbo utilizado para a festa é *skenoō* (tabernacular). Dentre suas variações em outros tempos verbais e semânticos que contêm o mesmo significado da palavra como “habitar” ou “habitação” (oriundos da mesma raiz *skên*), ela também se encontra em 31 ocorrências do NT (Thayer, 2022). Pode-se ver uma relação entre *sukkot* e *skenoō*, quando João utiliza o verbo para se referir a Jesus habitando entre os seres humanos (Jo 1:14), como observa Keener (2011). Aqui se estabelece uma conexão explícita entre Jesus e o conceito de tabernacular, remetendo à habitação temporária do povo de Israel no deserto sob a proteção divina.

Ademais, nessa mesma linha de pensamento, Keener e Champlim (2001) afirmam que o cumprimento tipológico da festa está na relação da expressão habitar ou tabernacular. Essa expressão está ligada com João 1:14: “E o Verbo Se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a Sua glória, glória como do unigênito do Pai.” Para João, o *logos* encarnado veio habitar no meio da humanidade. Essa interpretação mostra que a permanência do *logos* seria apenas por um tempo, tal qual a habitação temporária na *sukkáh*. Da mesma forma, todos os seus discípulos seriam peregrinos e estrangeiros neste mundo.

Para Henry (2004), o princípio escatológico da Festa de *Sukkot* está no fato de o Senhor prometer estar com eles em direção à terra prometida enviando Seu Anjo na frente, sendo esse Anjo o próprio Cristo. O autor amplia sua concepção escatológica quanto à certeza da promessa:

Quão razoáveis são as condições desta promessa, [...] quão ricos são os detalhes desta promessa! O consolo de seu alimento, a continuidade de sua saúde, o aumento de sua riqueza, o prolongamento de suas vidas até a idade avançada. Assim, a piedade possui a promessa desta vida presente. Bando de vespas abriram caminho para as hostes de Israel; Deus pode usar infinitas criaturas para castigar os inimigos do seu povo, com

verdadeira bondade para a igreja os inimigos são vencidos pouco a pouco. Assim nos mantemos em guarda e em contínua dependência de Deus (Henry, 2004, p. 57).

Esse aspecto da citação de Henry está atrelado a um dos viéses da celebração da festa, que os lembrava do cuidado de Deus. Quanto a outros eventos, ele destaca que a festa num contexto geral “poderia prefigurar que Cristo teria um tabernáculo nesta terra, em natureza humana, também representando a vida do crente: estrangeiro e peregrino neste mundo”.

Esse pensamento se alinha parcialmente com a ideia de Champlim (2001), segundo o qual, no momento da festa em que eram acesos os quatro grandes candelabros, Jesus declarou ser a luz do mundo (Jo 8:12), afirmando que veio iluminar todo o mundo, e não apenas o templo de Jerusalém. A partir dessa perspectiva, Davidson (1996), comenta que a festa deve ser percebida com seu cumprimento messiânico quando Jesus anuncia em Sua última Festa dos Tabernáculos: “Eu sou a luz do mundo” (Jo 8:12) e “aquele que tem sede, venha a Mim e beba” (Jo 7:37-38).

Rubenstein (1994) descreve com detalhes os eventos cerimoniais que aconteciam na Festa de Sukkot no período do Segundo Templo e no período rabínico. Ele destaca que a cerimônia da água como libação era efetuada pelos sacerdotes que iam até o tanque de Siloé e enchiam um cântaro de ouro de água e rumavam para o templo. Era conhecida, segundo Miranda (2004), como a “marcha dos sacerdotes”, acompanhada por músicos, corais e o povo, que se postava nas ruas para ver esse evento. Ao chegarem no templo, eles subiam a rampa do altar e derramavam a água em duas tigelas de prata, que se localizavam na parte esquerda da rampa (Rubenstein, 1994). A tigela ocidental era para a água e a oriental para o vinho, e essa cerimônia, de acordo com a Mishná (MSuk 4:1), tinha duração de sete dias. No dia de sábado acontecia a mesma cerimônia, porém com um cântaro auxiliar, que ficava em uma câmara do templo (MSuk 4:10), e se, por acaso, ficasse descoberto, usava-se a água da pia de bronze.

Esse mesmo evento é visto como uma evocação poderosa da festa no NT, especialmente no relato de João 7, onde a oferta de água por parte de Jesus é interpretada como o cumprimento da tipologia divina que outrora havia sustentado o povo no deserto (Kaiser, 2010). Acrescenta-se ainda que a “água” é uma referência a Ezequiel 47, que trata do templo restaurado e de onde saíam águas “purificadoras”. Quando Jesus se levantou no ápice da celebração, fazendo referência à “água viva” mencionada em João 7:37-39, Ele estabeleceu uma conexão direta com o ritual da libação da água na Festa dos Tabernáculos com a esperança messiânica, demonstrando como esses elementos estavam relacionados com Sua pessoa e missão (Young, 1995).

Earle e Joseph (2006) ampliam esse pensamento quando asseguram que os eventos realizados no último dia, também chamado de “o grande dia da festa”, em João 7-8, de forma múltipla são:

Em primeiro lugar, temos Siloé (enviado), lembrando-nos que, na nova ordem, Jesus é o Enviado do Pai e pelo Pai (cf. 3.17, 34; 5.38; 6.29, 57; 7.29; 8.24; 10.36; 11.42; 17.3, 8, 18, 21, 23, 25), e Ele cumpre tudo o que já foi representado pelo tanque e pela cerimônia de derramamento da água. Em segundo lugar, pode-se ver que o que era externo e limitado, trazido do exterior para o Templo, agora se torna interno, dinâmico, fluente e abundante. Em seguida, a vida cheia do Espírito é caracterizada pela abundância, tanto com relação à sua Fonte, Jesus, a Rocha que foi golpeada e da qual flui a corrente da vida (Nm 20.8; 1 Co 10.4), como em relação ao seu fluxo, que deve alcançar todos os homens em todas as nações (Lc 24.47-49; At 1.8) (Earle; Joseph, 2006, p. 79).

De acordo com esses autores, todos os elementos presentes na festa tiveram seu cumprimento profético em Jesus, sendo Ele o tipo, em correspondência com o antítipo, as sombras se encontrando com o seu originador.

Por se tratar de uma festa agrícola, quando se colhiam e reuniam os cereais e frutos das árvores e videira em seus depósitos, a Festa dos Tabernáculos aponta para outra reunião tipológica. Kaiser (2010) e Moen (2012) percebem na referência da Festa dos Tabernáculos, em Zacarias 14:16, um cumprimento profético futuro – pode-se dizer escatológico – para a restauração de todas as coisas criadas e onde Israel e os povos se reunirão para adorar ao Senhor em Jerusalém. Davidson (2022) vai na mesma direção ao dizer que a festa tinha um caráter escatológico (Zc 14:16). Segundo o autor, “representava o ajuntamento escatológico de todas as nações para adorar Yahweh. A Sukkot remete às moradias temporárias de Israel no deserto, enquanto a nuvem divina simbolizava a presença imediata e a proteção de Deus” (Davidson, 2022). Esse conceito indica uma temporalidade proveniente da festa em um ambiente profético.

Para White (2013), a Festa dos Tabernáculos é a última festa de tipificação do povo de Deus, pois remonta à consumação final do pecado e considera a plenitude do plano da redenção agora terminado. Assim, White (2013) mostra que a Festa dos Tabernáculos, sendo a mais jubilosa de todas, representava a colheita final e tipificava a reunião dos remidos na Canaã celestial, sob a eterna presença de Deus.

Por fim, Macdonald (1995) associa a simbologia da festa ao descanso final e à última colheita, quando Israel habitará em segurança na nova Terra. Ele destaca que a festa possui um significado tipológico no santuário terrestre e seu cumprimento profético deve ser interpretado de forma integrada. Para ele, os dois sábados da festividade simbolizam tanto o milênio quanto o descanso eterno.

Além da restauração de todas as coisas, assim como no passado Deus habitou em uma “cabana” (Êx 25:8), a festa em Zacarias 14:16 descreve a visão do profeta que percebe que no reino futuro Deus habitará definitivamente junto ao Seu povo redimido revelando o grande plano de Senhor (Bíblia de Estudo Andrews, 2018).

2.3. O Tabernáculo de Deus com a Humanidade no Apocalipse

A expressão “o tabernáculo de Deus com os homens” (Ap 21:3) representa o clímax da revelação bíblica sobre a presença divina no meio da humanidade. No livro de Apocalipse, essa temática assume um caráter escatológico e culminante, sintetizando o propósito de Deus desde o Éden até a restauração final.

2.3.1. O Conceito de “Tabernacular” em Apocalipse 21:3

O termo *skenoō*, que aparece em Apocalipse 21:3, deriva do mesmo verbo *skenoō* utilizado em João 1:14. No entanto, conforme observa Thayer (2022), seu uso em Apocalipse 21:3 está mais intimamente relacionado com Apocalipse 7:15, sendo essas as únicas duas ocorrências bíblicas em que a forma exata do termo *skenoō* é empregada. O significado, segundo o autor, expressa a ideia de que “Deus estenderá o seu tabernáculo sobre eles, para que habitem em segurança sob Sua cobertura e proteção”, o que corresponde ao sentido universal de “habitar” presente em Juízes 5:17.

O verbo *skenoō* ocorre cinco vezes no NT (Jo 1:14; Ap 7:15; 12:12; 13:6; 21:3) e mantém a ideia de “estender o tabernáculo” ou “habitar”. Trata-se, portanto, de uma expressão da

presença ativa de Deus com a humanidade, retomando a simbologia do tabernáculo no deserto. Thayer acrescenta ainda a bela concepção de que Deus Se torna o “companheiro de tenda” da humanidade, enfatizando a comunhão íntima e restaurada entre o Criador e Suas criaturas.

A restauração completa do relacionamento ou da comunhão de Deus com a humanidade criada se dá por meio da eliminação do pecado e de um julgamento realizado no Céu, que permite então o Seu trono estar na Terra, segundo Bauckham (1993). Os verbos *skéne* e *skenoō* têm justamente essa conotação, de acordo com o autor, como uma transliteração direta “grego-judaica” dos termos *mishkán* e *shákan*, de onde há a referência à presença de Deus (*shekináh*) no AT, isto é, no tabernáculo e no templo. Para ele, a Nova Jerusalém se trata de um “Santo dos Santos” com a presença imediata e irrestrita de Deus disponível não apenas aos sacerdotes, mas também a todo o povo de toda a Terra, juntamente com a presença do Cordeiro (Ap 21:22).

Beale (2004), destaca que toda a estrutura da Bíblia, Antigo e Novo Testamento, se convergem em torno da presença de Deus entre a humanidade. Isso ocorre, de acordo com o autor, desde os capítulos 1 e 2 de Gênesis, quando o ser humano é criado e tem em seu propósito estar perto de seu Criador. Mesmo após o lapso do pecado, o propósito de Deus com a humanidade permanece o mesmo. Todo o período da história culmina em um momento futuro que está descrito em Apocalipse 21, no qual a humanidade receberá uma Nova Jerusalém como resposta para o cosmos da vontade eterna de Deus em Se relacionar com a humanidade, não mais limitado pela separação de dois compartimentos, mas com a possibilidade de acesso de todo ser vivo.

No período do AT, o primeiro lugar de habitação de Deus é relatado no tabernáculo do deserto, depois no templo, com a presença manifestada pela glória de Deus pela *shekinah* (Ladd, 1972). A partir de Efésios 2:22, o autor ressalta que Deus também habitava em Sua igreja por meio do Espírito, o que só pode ser percebido pela fé, e não pela vista (2Co 5:17). Portanto, o último estágio que falta ainda é a presença de Deus face a face.

A habitação de Deus com a humanidade tem destaque principal nos escritos de João, conforme Stefanovic (2023). Ele ressalta que a Nova Jerusalém também será a capital do Universo. Para não fazer qualquer menção que retire a centralidade do texto da habitação de Deus com os seres humanos, João usa nesse trecho verbos com os quais os leitores estariam familiarizados a partir do AT para denotar o “tabernacular”. O apóstolo não faz uso de metáforas na apresentação da presença de Deus com a humanidade, retornando a fazê-lo apenas quando se trata de uma alusão à noiva, referindo-se à Jerusalém restaurada. Dessa forma, o centro da nova criação está na realidade de Deus com a humanidade.

Na perspectiva de Morris (1999), o fato de João não ver um templo físico em Apocalipse 21:22 remete ao pensamento de que o próprio Deus é o santuário e que essa facilidade de acesso a todas as pessoas se dá por ocasião de todos os seres humanos redimidos serem colocados como figuras sacerdotais (Ap 20:6). O autor acrescenta que todos os títulos atribuídos a Deus já haviam sido utilizados ao longo do Apocalipse e que, ao final, a presença divina se destaca como o elemento de maior esplendor, culminando na revelação do Cordeiro como figura ativa e central no propósito da redenção e na mensagem do livro.

Conforme Wright (2008), a habitação de Deus entre os seres humanos constitui um tema essencialmente escatológico, sendo que, em *Sukkot*, há uma antecipação da realidade futura descrita em Apocalipse 21, na qual Deus estabelecerá sua morada definitiva com a humanidade. Esse simbolismo central da presença divina, presente na festa, também é encontrado na visão apocalíptica, quando Deus habitará de modo permanente com os redimidos, reforçando o aspecto de comunhão eterna (Beale, 2004).

2.3.2. A Restauração Escatológica e a Plenitude da Presença Divina

A restauração escatológica está diretamente relacionada com a criação em Gênesis 1:1 e tem ecos que aparecem por toda a parte no livro de Apocalipse. Tonstad (2009, p. 292) afirma que há relações íntimas entre os dois livros:

Em Gênesis, Deus cria “os céus e a terra” (Gn 1:1). Em Apocalipse, João vê “um novo céu e uma nova terra” (Ap 21:1). Em Gênesis, a ordem criada cai sob uma maldição (Gn 3:17), mas no Apocalipse “não haverá mais” “maldição” (Ap 21:3, NVI). Em Gênesis, os seres humanos estão alienados de Deus, fugindo da presença de Deus com medo (Gn 3:10). Na visão do Apocalipse da Terra renovada, “Deus habita entre os seres humanos” (Ap 21:3, NVI). A alienação não é encontrada em lugar algum. O medo e a incompreensão são superados; eles verão o rosto de Deus, e o Seu nome estará em suas testas.

A restauração da criação, nas palavras de Wright (2008), é uma solução para colocar a humanidade novamente em posse do plano original, de administradores da criação, e de Israel como a luz do mundo, com a intenção de restaurar a aliança que foi quebrada. A partir desse novo começo em Apocalipse 21–22, Deus pode finalmente ser o Rei de todo o mundo com uma aliança refeita, por meio de uma criação renovada e Suas promessas sendo cumpridas. Ou seja, Deus não destrói o pecado ou os pecadores, pois já não existem mais, porém renova todos os aspectos da humanidade.

Dentro dessa perspectiva restauracionista, Davidson (2022, p. 756) declara que a o cumprimento tipológico é uma resposta para a resolução do conflito com a reunião no Monte Sião de toda a humanidade:

Ao chegarmos às cenas finais do Apocalipse, o cumprimento apocalíptico da tipologia do santuário resolve a tensão entre o terreno e o celestial. Considerando que no tempo da igreja o Israel espiritual é espiritualmente (não literalmente, geograficamente) reunido na Jerusalém celestial no Monte Sião (Hb 12:22-24), quando “o tabernáculo de Deus está com os homens” (Ap 21:3), o Israel de todas as épocas terá sido literalmente reunido em sua nova Jerusalém. Após o milênio, a Jerusalém celestial terá literalmente descido à Terra e, após o juízo final e a purificação da Terra pelo fogo, o tribunal (uma Terra recriada à moda do Éden) será unido ao seu centro, o tabernáculo literal de Deus, na Jerusalém literal.

Dessa maneira, o autor declara que “o tabernáculo de Deus com os homens” tem ligação direta com a Festa de Sukkot. O povo de Deus, o Israel de todos os tempos, é recolhido em sua “casa de colheita onde os mansos finalmente herdaram a Terra” (Davidson, 2022, p. 914). Essa percepção se encontra relacionada com a de Hasel (1992), quando afirma que a esperança escatológica da presença de Deus no santuário terrestre estava interligada com o processo de salvação, que tem seu desenvolvimento no decorrer de todo o relato histórico bíblico, direcionando para uma plenitude da presença de Deus futura.

Na percepção de LaRondelle (2005), a consumação da obra redentora do reino de Deus acontece quando Cristo testifica de Si mesmo: “Eu Sou o Alfa e o Ômega”, o princípio e o fim (Ap 22:13). Isso dá sentido a toda a história da salvação em ambos os Testamentos, colocando Cristo como uma unidade essencial de todas as alinlas em Si mesmo, garantindo o cumprimento profético perfeito em Sua pessoa e missão.

No livro de Apocalipse, nos capítulos 21 e 22, a restauração final do Éden e a habitação eterna de Deus com os seres humanos tem um caráter permanente. Todos os elementos são restaurados, conforme Tonstad (2009), à semelhança do que aconteceu em Gênesis 1:3, em que a luz citada está intrinsecamente ligada com a presença de Deus e do Cordeiro – o mesmo efeito ocorre em Apocalipse 22:5. White (2012) afirma que a proximidade de Deus e do Filho será um privilégio dado aos redimidos, quando a “natureza” e o seu cuidado com o ser humano seros usados para refletir a imagem de Deus sem o véu que fazia separação, podendo contemplar, enfim, o Seu rosto.

2.3.3. A Festa de Sukkot como Figura da Nova Criação

O relato da criação está conectado com a construção do templo de Deus, segundo Walton (2012). Ele propõe uma visão de inauguração do templo cósmico de Gênesis 1:1, em que Deus habitaria e controlaria o Universo, estando ligada com o relato da criação. Para ele, o relato da semana da criação em sete dias deve também ser entendida como a criação do templo de Deus. Isso, para o autor, seria o tópico que daria início às funções que configurariam o início do relacionamento do Criador e da criatura. O autor afirma que o clímax do sétimo dia, quando Deus descansa de Sua obra, descreve Deus assumindo o controle do cosmos a partir de Seu templo recém-criado.

Nessa direção, Davidson (2022) aborda as simbologias descritas na Festa de Sukkot como parte de uma nova criação no Apocalipse, agora de uma festa culminante e não com itens provisórios. Ele destaca os elementos da festa: (1) o tabernáculo de Deus com os seres humanos (21:3), no formato da própria Nova Jerusalém, como sendo o “Santo dos Santos” em formato de cubo; (2) o festival da água não mais sendo uma porção de três *toras* (equivalente a meio litro) que saiam de Siloé ou como uma porção de água jorrando da rocha, mas como um rio de água da vida que sai do trono de Deus e do Cordeiro (22:1); (3) a cerimônia da luz está presente, porém não no acendimento dos candelabros no pátio das mulheres ou com a coluna de fogo, mas em Deus e no Cordeiro (21:23); (4) a agitação dos ramos de palmeiras nas mãos e a multidão de salvos vestidos de branco (7:9); e (5) o cântico festivo (7:10-12).

Dentro do livro de Apocalipse, a Festa de Sukkot se faz de forma muito particular e apropriada com o calendário judaico (Doukhan, 2023). Doukhan (2023) situa a alusão da festa logo depois do *Yom Kippur* em Apocalipse 11:19: “A colheita de grãos e uvas (Ap 14:14-20; 16:17, 18), o rito de Azazel (Ap 20:2, 3), e a purificação do acampamento contra o mal (Ap 20:7-15).” O autor ressalta que logo após essa sequência vem a grande colheita do povo de Deus que é reunido dos quatro cantos da Terra. O tempo da grande alegria do povo é representado pela liturgia em adoração a Deus, seguida do consolo para toda lágrima (não havendo mais tristeza). Isso é particularmente cumprido com a habitação de Deus entre os seres humanos em Apocalipse 21:3, o que traz, então, a universalidade do evento.

De acordo com White (2013, p. 501), “quando os resgatados do Senhor houverem sido com segurança recolhidos na Canaã celestial, livres para sempre do cativeiro da maldição, [...] regozijar-se-ão com indizível alegria e plenos de glória”. Ela afirma que, logo após esse feito, a obra expiatória de Cristo para salvar a humanidade estará completa e o pecado estará para sempre eliminado do meio do povo.

O descanso milenar e a continuidade da festa são um tópico bastante relevante dessa comemoração e abordado por Bacchiocchi (2001). O autor destaca a festa como tendo dois sábados cerimoniais, sendo esse um símbolo de eternidade e continuidade da festa, além de uma preparação para o novo começo que estaria ligado com a restauração da Terra e dando início a um novo ciclo sob a guia de Cristo. White (2013) ressalta que a possibilidade de

comemoração da festa deveria ser uma prática comum e considerada pelo meio cristão e não apenas para aguardar para que seja comemorada na eternidade.

2.3.4. Síntese Teológica Final: O Propósito Divino de Habitar com a Humanidade

O tabernáculo do deserto dá início a um propósito redentivo que se aplicava primeiramente para o povo de Israel e posteriormente para um aspecto missiológico diante das nações vizinhas. Wright (2006) apresenta essas características como intrínsecas diante do pedido de Deus para habitar junto do povo. O autor ressalta que isso começa com a promessa a Abraão e seu chamado missiológico em Gênesis 12 e o plano redentivo da construção do tabernáculo terrestre, dando início ao primeiro cumprimento da promessa de Deus em habitar com o Seu povo. O tabernáculo de Deus com os seres humanos seria o cumprimento escatológico dessa promessa e esperança de redenção feita por Deus para a humanidade (Wright, 2006).

Para Davidson (2019), a profecia de Zacarias 14:16 se dirige a um tempo futuro no qual se cumpriria primeiramente na vinda do Messias e com o seu ápice ou clímax, que ocorrerá na nova Terra em Apocalipse 21:3. Essa festa, que originalmente seria uma festividade exclusiva de Israel pela perspectiva do profeta Zacarias, será uma comemoração expandida a todas as nações da Terra em um reinado universal, todos os anos para estar perante YHWH (Bíblia de Estudo Andrews, 2018).

Diante da perspectiva da presença de Deus na Nova Jerusalém se salienta a presença de ambas as figuras que estão relacionadas com a Festa de *Sukkot*, Deus e o Cordeiro. De acordo com Gane (1999), o Cordeiro é Cristo e está presente na cena do final do Apocalipse para demonstrar que a humanidade é salva por meio Dele e de Deus, como responsáveis pela redenção da humanidade colocando os seus nomes nas testas dos remidos (Ap 14:1-9).

Doukhan (2023) destaca que a estrutura do Apocalipse reage em torno da restauração da relação de Deus com a humanidade. O autor relata que isso é o centro da *Sukkot* celestial, colocando uma estrutura de paralelismos de A-C, contendo:

A // A" – A) O trono de Deus e do Cordeiro que flui água viva (A. Ap 22:1-2a).
A") O trono de Deus e do Cordeiro na cidade (A". Ap 22:3).

B // B" – B) O fruto produzido cada mês e folhas para curas das nações (B. Ap 22:2b).
B") Os servos que devem servir a Deus face a face, aquele que vai lhes dar luz (B". Ap 22:3c-5b).

C // C" – C") Ali não haverá jamais maldição (C. Ap 22:3a), alusão à maldição de Gn 3:14, quando há a negativa de acesso à árvore da vida.
C" e reinarão com ele pelos séculos dos séculos (C". Ap 22:5c).

Para Doukhan (2023), a Nova Jerusalém não é o paraíso para os seres humanos em sua atmosfera mundana, nem um local que remete aos paraísos utópicos. Será um local de experiências de toque, cheiro, gosto e beleza, tornando claro os mistérios da vida, junto com o crescimento na Palavra de Deus de forma prazerosa. O mundo e os seres humanos não mais clamarão pela presença de Deus e do Cordeiro, pois estarão com eles continuamente.

3. Considerações Finais

A Festa de *Sukkot* revela-se como uma das celebrações mais ricas do AT, unindo dimensões históricas, espirituais e escatológicas. Originalmente, recordava a peregrinação de Israel no deserto e a presença divina que o acompanhava, ensinando que a verdadeira segurança não vem de estruturas humanas, mas da habitação de Deus com o Seu povo. Em Cristo, essa presença tornou-se concreta: “O Verbo Se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1:14) – expressão que retoma o verbo *skenóo* (“tabernacular”), evidenciando o cumprimento da promessa divina de estar entre os seres humanos.

A pesquisa demonstrou que os símbolos de *Sukkot* – cabanas, água, luz e alegria – encontram pleno significado na obra redentora de Cristo e apontam para a consumação escatológica apresentada em Apocalipse 21:3: “Eis o tabernáculo de Deus com os homens.” Assim, a festa, que antes prefigurava a proteção divina e a gratidão pelas colheitas, culmina na restauração final, quando Deus habitará permanentemente com a humanidade redimida.

O objetivo proposto e a problemática foram respondidas: existe uma continuidade tipológica entre o santuário terrestre, a encarnação de Cristo e o tabernáculo eterno da Nova Jerusalém. Essa compreensão amplia a visão da esperança cristã, mostrando que o propósito final da história da salvação é a restauração da comunhão plena entre Criador e criatura. A Festa de *Sukkot* torna-se, portanto, um símbolo da colheita final dos remidos e da alegria eterna da presença divina permanente após a eliminação do pecado.

Contudo, reconhece-se que este estudo se limita a uma abordagem teológica e bibliográfica. Futuras pesquisas poderão explorar aspectos arqueológicos, litúrgicos e linguísticos, bem como comparações entre *Sukkot* e outras festas bíblicas, especialmente o Dia da Expição e o Pentecostes, a fim de ampliar a compreensão da tipologia e da esperança escatológica nas Escrituras.

Referências

BACCHIOCCHI, S. **God’s festivals in Scripture and history: part 2, the fall festivals.** Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 2001.

BARRY, J. D. **Lexham Bible dictionary.** Bellingham, WA: Lexham Press, 2020.

BAUCKHAM, R. **The theology of the book of Revelation.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BEALE, G. K. **The temple and the church’s mission: a biblical theology of the dwelling place of God.** Leicester; Downers Grove, IL: Apollos; InterVarsity, 2004.

BÍBLIA de estudo Andrews. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

CHAMPLIM, B. N. **O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo.** São Paulo, SP: Hagnos, 2001.

DAVIDSON, R. **Jewish festivals of the Bible.** 1996. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/pubs/1924>. Acesso em: 9 set. 2025.

DAVIDSON, R. **Sukkot, festival of joy: a Seventh-day Adventist perspective**. 2019. Disponível em: <https://www.shalomlc.org/sukkot/sukkot-festival-of-joy-a-seventh-day-adventist-perspective>. Acesso em: 17 set. 2025.

DAVIDSON, R. **Song for the sanctuary: experiencing God's presence in shadow and reality**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2022.

DOUKHAN, J. B. **Segredos do Apocalipse: uma perspectiva hebraica do ultimo livro da Bíblia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023.

DUTRA, R. A. **Festa de Sucot: sua origem, celebração e presença no evangelho de João**. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleiteo/article/view/34427>. 2017. Acesso em: 28 out. 2024.

EARLE, R.; JOSEPH, M. **Comentário bíblico Beacon**, v. 2: João-Atos. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006.

EDERSHEIM, A. **Festas de Israel**. São Paulo: União Cultural Editora, 1997.

ELLIOTT, M. **The survivors of Israel: a reconsideration of the theology of pre-Christian Judaism**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

ENGEL, J. **A Festa dos Tabernáculos: último dia, o mais importante**. Disponível em: <https://guiame.com.br/colunistas/joel-engel/festa-dos-tabernaculos-ultimo-dia-o-mais-importante.html>. 2017. Acesso em: 4 jun. 2025.

GANE, R. E. **Altar call**. Berrien Springs, MI: Seminary Andrews University, 1999.

GROSS, F. **As festas de peregrinação**. Disponível em: <https://www.judaismoecristianismo.org/o-judaismo/19-o-judaismo/569-67-as-festas-de-peregrinacao>. Acesso em: 27 mai. 2025.

HASEL, G. F. Salvation in Scripture. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 3, n. 2, 1992, p. 18-19. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/jats/vol3/iss2/3/>?. Acesso em: 8 out. 2025.

HENRY, M. **Comentário bíblico de Matthew Henry**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004.

KAISER JR., W. C. **O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

KAPLAN, A. **The living Torah**. Nova York: Moznaim Publishing, 1981.

KEENER, Craig S. **Comentário bíblico do NT**. São Paulo: Vida, 2011.

KESSLER, E. **An introduction to Jewish-Christian relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LADD, G. E. **A commentary on the Revelation of John**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.

LARONDELLE, H. K. **Our Creator Redeemer: an introduction to biblical covenant theology**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2005.

MORRIS, L. **The book of Revelation: an introduction and commentary**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

MACDONALD, W. **Comentário bíblico popular: Antigo Testamento**. São Paulo: Mundo Cristão, 1995.

MIRANDA, M. **Pessoa do Messias nas festas bíblicas**. 2004. Disponível em: <https://yausha.com.br/wp-content/uploads/2022/10/Pessoa-do-Messias-Nas-Festas-Biblicas-Marcelo-Miranda-Guimaraes-1.pdf>? Acesso em: 09 out. 2025.

MOEN, S. **Spiritual restoration: reclaiming the foundations of God's Word**. [S.l.]: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.

NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**, v. 1. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

OLIVEIRA, A. **Santuário: o caminho de Deus**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

RIDDERBOS, J. **Isaías: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

RUBENSTEIN, J. **A history of Sukkot in the Second Temple and rabbinic periods**. 1994. Disponível em: https://muse.jhu.edu/pub/327/oa_edited_volume/chapter/2545395?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 12 out. 2025.

SCHULTZ, S. **A história de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SILVA, G. **A Festa dos Tabernáculos: significado bíblico e escatológico**. 2011. Disponível em: <https://www.academia.edu/43976822/>. Acesso em: 20 mai. 2025.

SORRENTINO, R. **A Festa dos Tabernáculos**. 2020. Disponível em: <https://www.projetomoverdedeus.com.br/a-festa-dos-tabernaculos/>. Acesso em: 27 mai. 2025.

STEFANOVIC, R. **Revelation of Jesus Christ: commentary on the Book of Revelation**. Barrien Springs, MI: Andrews University Press, 2023.

TALMUD. Sukkah 51a. Trad. William Davidson. Sefaria, 2017. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Sukkah.51a?lang=bi>. Acesso em: 9 set. 2025.

THAYER, J. H. **Thayer's Greek-English lexicon of the New Testament.** Peabody, MA: Hendrickson, 2022.

TONSTAD, S. **The lost meaning of the seventh day.** Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2009.

WALTON, J. **The lost world of Genesis one: ancient cosmology and the origins debate.** Downers Grove, IL: Academic, 2012.

WHITE, E. G. **O grande conflito: acontecimentos que mudarão o seu futuro.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

WHITE, E. G. **Patriarcas e profetas.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

WHITE, E. G. **A cruz e a sombra.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2020.

WRIGHT, C. **The mission of God: unlocking the Bible's grand narrative.** Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006.

WRIGHT, N. T. **Surprise by hope: rethinking heaven, the resurrection, and the mission of the church.** Nova York: HarperOne, 2008.

YOUNG, B. H. **Jesus the Jewish theologian.** Peabody, MA: Hendrickson, 1995.

COMUNIDADES VIRTUAIS: OPORTUNIDADES DE CRIAÇÃO DO CENTRO DE INFLUÊNCIA VIRTUAL ADVENTISTA

MARCOS VINÍCIUS SANTIAGO¹

42

Resumo: Este artigo trata da evolução das relações sociais presenciais para o conceito de comunidades virtuais e recomenda um olhar de oportunidade para que os princípios missiológicos cristãos acompanhem os processos de transformações vividos na contemporaneidade. Propõe-se que o campo de estudos de antropologia digital é essencial para ampliar as rotas da missiologia adventista. Apresenta-se a tese de que a sociedade em rede é um espaço oportuno de estudos para que se amplie as ações de influenciar pessoas a conhecerem o evangelho por meio de relacionamentos e serviços humanitários. Por último, sustenta-se que o espaço virtual diminui custos operacionais e aumenta a condição de investimentos em públicos-alvo de forma estratégica, pela facilidade de captação e análise de dados e respostas. A questão central é conjugar o conceito de comunidades virtuais com o ideal adventista de Centro de Influência, sugerindo uma conexão significativa e evangélica entre as pessoas que frequentem estes espaços. Afinal, como Centros de Influência podem ser usados como plano missiológico, no contexto da era digital? A resposta à questão é iniciada neste texto, sem a pretensão de ser esgotada.

Palavras-chave: Missiologia. Comunidades Virtuais. Centro de Influência.

¹ Mestre em Missiologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Contato: marcosimi@gmail.com

VIRTUAL COMMUNITIES: ADVENTIST VIRTUAL INFLUENCE CENTER CREATION OPPORTUNITIES

Abstract: This article deals with the evolution of face-to-face social relations for the concept of virtual communities and recommends an opportunity for Christian missiological principles to accompany the processes of transformations experienced in contemporaneity. I propose that the field of digital anthropology studies is essential to broadening the pathways of Adventist missiology. The thesis is presented that the network society is an opportune space for studies to expand actions to influence people to know the gospel through relationships and humanitarian services. Finally, it is argued that the virtual space reduces operating costs and increases the condition of investments in target audiences in a strategic way, due to the ease of capturing and analyzing data and responses. The central issue is to combine the concept of virtual communities with the Adventist ideal of a Center of Influence, suggesting a significant and evangelical connection between the people who frequent these spaces. After all, how can Influence Centers be used as a missiological plan, in the context of the digital age? The answer to the question begins in this text, without the pretension of being exhausted.

Keywords: Missiology. Virtual Communities. Influence Center.

1. Introdução

Desde a criação do primeiro casal, a vida em comunidade é um instinto existencial do ser humano. Multiplicar-se e relacionar-se é condição *sine qua non* para o crente. Por isso, quando o ideal de relacionamento social se transforma em cristianismo, a missão evangélica forma a família, a assembleia, o corpo de Cristo – enfim, a igreja.

Os cristãos, com uma religião profundamente social, coletiva, peregrina, acompanham a conexão de culturas por meio do aumento demográfico, migrações e expansão tecnológica. São globalizados pela natureza da missão (Mt 24:14; 28:18-20) e se engajam nas novas capitalizações e informações da história humana (Castells, 2003, 2011).

Neste artigo, na primeira parte, explora-se como as especificidades das relações presenciais migraram para o campo digital e virtual e sobre as dimensões híbridas (*off-line* e *on-line*) da vida urbana. Depois, são apresentados meios antropológicos, com sugestões etnográficas, através dos quais podemos mapear individualidades que qualificam os residentes e usuários do mundo virtual. Também se fala sobre como as comunidades virtuais se formam e se relacionam por interesses e normas éticas.

Por último, há um recorte de textos de Ellen G. White, pioneira da Igreja Adventista do Sétimo Dia e orientadora do grupo religioso quanto ao investimento em Centros de Influência. Suas declarações sobre o tema servem de marco filosófico e teológico para a prática missiológica adventista. Propõe-se um diálogo entre os princípios elaborados pela escritora, relacionando-os à tese sobre as comunidades virtuais. A intenção é que se desperte interesse em pesquisas sobre possibilidades e formas de criação de espaços adventistas virtuais, sustentados pelo paradigma do que se faz no campo missiológico presencial.

2. Da Realidade *Off-line* para a *On-line*

Na contemporaneidade, religião, lazer, recreação e turismo se tornaram interculturais (Urry, 2001; Padilha, 2006). A natureza é patrimônio internacional e as indústrias canalizaram a produção e o consumo para o âmbito multinacional (Ferreira, 2000).

Este tempo mutante é palco de tensões vividas pela diversidade, expectativas e carências dos novos grupos sociais. Conforme Augé (1994, p. 74), é “um mundo prometido à individualidade solitária, à passagem, ao provisório, ao efêmero”. Um espaço com lugares transitórios, nos quais sempre se está de passagem, como rodoviárias, aeroportos ou estações de trem, ou os templos de consumo da cultura contemporânea, os *shopping centers* e hipermercados.

Neste âmbito, a formação de comunidades é sustentada por redes de histórias, relacionamentos e identidades de quem transita em busca de cidadania em lugares físicos ou virtuais (Augé, 1994). A atual vida social, urbana e, agora, *ciber*, precisa ser continuamente avaliada na dimensão da qualidade das relações estabelecidas.

O quadro abaixo nos ajuda a entender pontos de conexões de expectativas individuais quanto à qualidade e realidade da vida coletiva, *on-line* ou *off-line*. Os acréscimos representam elementos que também adjetivam as relações urbanas e as projetam para uma contemporaneidade tecnológica.

Quadro 1: Avaliação da qualidade da vida social e urbana, a partir de cinco fatores.

ESPACIAL	BIOLÓGICA	SOCIAL	ECONÔMICA	TECNOLOGIA (acréscimo do autor)
BEM-ESTAR Vegetação Espaços abertos Tranquilidade Boa conservação Clima Biodiversidade Paz	SAÚDE FÍSICA Saneamento Umidade Insolação Conforto térmico Inundações Estabilidade de encostas Níveis de ruído Qualidade do ar	ORGANIZAÇÃO Comunitária de classes Associação Coesão social	OPORTUNIDADES Emprego, trabalho Negócios Educação (<i>acréscimo do autor</i>)	CONNECTIVIDADE Conectividade Sincronia de tecnologias Alfabetização digital
ACESSIBILIDADE Acessibilidade Sistema viário Transporte Mobilidade Conectividade (<i>acréscimo do autor</i>)	SAÚDE MENTAL Estresse Congestionamentos Filas, demoras Solidão Reclamações Ruído Desastres	REALIZAÇÃO PESSOAL Amizade Afeto Reconhecimento social Pertencimento social Religiosidade (<i>acréscimo do autor</i>)	PRODUTIVIDADE (Des)economias de aglomeração Trânsito Custo de vida Competição Complementaridade	
DESENHO URBANO Referenciais Comunicação Informação Memória, orientação Monotonia	SEGURANÇA Trânsito Edificações Marginalidade Violência Terrorismo Invenção de privacidade	REALIZAÇÃO PROFISSIONAL Oportunidade Mobilidade social TROCAS Encontros Cooperação	DIVERSIDADE Escolhas Oportunidades Atividades Diversidade	

Desordem Espaços públicos	alimentar	Privacidade		
USO E OCUPAÇÃO DO SOLO Densidade Conflito de usos Acesso a serviços Permeabilidade Segregação Uso misto Diversidade	ZOONOSES (<i>acréscimo do autor</i>) Presença de animais abandonados Violência contra animais Doenças – Dengue, Zica vírus, Chikungunya	OPÇÕES Habitação Emprego Serviços urbanos Transporte Saúde Educação Lazer, recreação Cultura Consumo		

Fonte: Modificado a partir de Ribeiro e Vargas (2015, p. 16).

As demandas acima continuam reais, mas estenderam-se para a dimensão cibercultural. O emaranhado de sentimentos, pensamentos, sistemas de trocas de experiências e serviços e, agora, mediados pela internet, é o que o sociólogo espanhol Manuel Castells chama de Sociedade em Redes. Para ele, é “uma sociedade cuja estrutura social é feita de redes alimentadas por informações baseadas em microeletrônica e tecnologias de comunicação” (Castells, 2011, p. 3).

A vida em rede redefiniu as relações criando uma hierarquia de interesses locais e globais. Não é necessário estar no mesmo local para influenciar ou ser influenciado. Basta ter um perfil em uma rede social ou manter um *site* com conteúdos atualizados.

3. Antropologia Digital: Como Conhecer o Influenciador e o Influenciado

A internet é este espaço intensamente social e relacional, como um centro urbano onde as pessoas se acotovela em busca dos melhores preços ou assentos no ônibus, no horário de pico. Permite um movimento de *site* em *site* ou rede em rede, mantendo-nos juntos e com interesses misturados.

Nessa “geografia” virtual, os povos, nações ou mesmo tribos vivem experiências ímpares, trocando artefatos da cultura e criando identidades. Pelo prisma da globalização, ao analisarmos fenômenos como o da *selfie*, por exemplo, vemos expressões da individualidade em um espaço universal e público (Miller, 2015). No âmbito de cenários ciberculturais e sincréticos, Daniel Miller (2015, p. 7) considera que

os posts em inglês se alinham ao meio termo discreto, e evitam os extremos tanto em assuntos sérios como religião e política quanto nos transgressores, como o sexual. Em contraste, o foco dos Trinidadianos é um pouco como o retrato de Jorge Amado em Dona Flor e seus dois maridos, com muitos posts relacionados à sexualidade e ao carnaval, e muitos que são relacionados à política e à religião, mas muito pouco no meio termo. Então, sim, pode-se dizer que há diversos “jeitinhos brasileiros”, que mostram que a Bahia é muito mais como Trinidad do que como os posts ingleses.

De certo modo, é estratégico saber quanto e como as amigas das redes são reais ou como a compra de um produto em um *site* produz satisfação ao se tornar parte da rotina do usuário. Realmente, decifrar a qualidade das relações permite conhecermos os cidadãos ou residentes deste novo mundo.

Há importantes e profícuos estudos mapeando o espaço cibercultural e as manifestações dos cidadãos internautas (Levy, 1999; Miller, 2000, 2018; Castells, 2003; Spyer, 2007; Fonseca, Gonçalves, Oliveira, Tinoco, 2008; Machado, 2017; Kotler, Kartajaya, Setiawan, 2017; Mônaco, 2020).

No projeto “How the World Changed Social Media”, coordenado por Daniel Miller (2016), explorou-se, através de pesquisa comparativa, a forma sobre como pessoas de diferentes lugares do mundo pensam e usam as mídias sociais. Algumas variáveis foram: **(1) novas gerações** - Qual a idade, horários de uso e a partir de qual lugar físico os usuários frequentam cada *site* ou rede social?; **(2) trabalho, comércio, educação** - como dinheiro, profissão e família são experimentados pelos usuários da internet? O conteúdo educa? Informa? Transforma? Quais tipos de produtos são adquiridos com desconfiança ou como se desenvolve a relação de segurança e fidelidade comercial?; **(3) relações on-line e off-line** - o que do virtual é real? Quanto do tempo da pessoa é vivido em cada espaço? **(4) gênero** - como homens e mulheres interagem, o que buscam e o que levam?; **(5) desigualdade** - como são as condições e oportunidades de uso pensando no poder aquisitivo dos usuários? Quais as tecnologias e formas de acesso: *Wi-fi*, rádio, 5G? *Smartphone*, *desktop*, *notebook*, *smart TV*? **(6) política** - como ideologias políticas, religiosas, filosóficas são expostas e como o usuário interage com elas? Quais direitos, deveres e normas regem a interação entre usuários, seus pares e empresas?; **(7) imagens visuais** - qual a experiência do usuário em relação ao texto e às imagens? Quem criará o conteúdo, usuário ou empresas?; **(8) individualidade e coletividade** - o eu e o nós nas relações virtuais, quais os limites e propósitos?; **(9) como a mídia social influencia a felicidade** - qual o conceito de felicidade proposto pela internet e qual o procurado pelos internautas? Como as conquistas são celebradas pelos usuários?; **(10) o futuro** - como será construído, a partir dos dados deixados pelos usuários?

A partir do levantamento dos motivos pelos quais os internautas se relacionam na internet, é possível distinguir as individualidades bem como decifrar as reações mentais, emocionais ou físicas que sentem ao navegar.

Em caráter etnográfico, tanto a escolha de uma capa para o celular, como e quanto os ícones, fotos, memes, textos, vídeos, *emojis*, *selfies* são usados ou postados, falam sobre os indivíduos em suas coletividades (Miller, 2016). A exposição nas redes sociais publica e registra o comportamento, tornando-o documento para julgamentos da família, da comunidade religiosa, amigos, empregadores, governos.

A classe social, os pacotes de internet e o tipo de *smartphone* influenciam na escolha do conteúdo digital e nas plataformas de relacionamentos navegadas. Dependendo do poder econômico, a pessoa terá liberdades ou restrições na interatividade. Por exemplo, há jornais digitais que compartilham notícias gratuitamente, sem aprofundamento reflexivo e técnico. Outros cobram por assinaturas, segmentando o público e nutrindo-o com mais recursos e temas diversificados, com profissionais socialmente respaldados pela opinião pública (Spyer, 2018).

Este envolvimento netnográfico é uma forma de misturar-se às comunidades virtuais, relacionando-se com os cidadãos, tornando-se íntimo de suas características culturais e psicossociais, a fim de descrever motivos e propósitos para a manutenção das relações no espaço da internet. Algo que nos permite descrever o que se tem tornado normativo, religioso e efêmero nas culturas locais (Kozinets, 2014).

4. Movimento de Expansão das Comunidades Virtuais

Uma comunidade pode se formar a partir da consciência de classes, comercialização com produção de hierarquização social e capitalização das relações, pessoas e trabalho (Tonnies,

1947). É resiliente e engajada nas relações de família, religião, amigos, cidadania (Beamish, 1995).

Quando se expandem para o virtual, caracterizam-se como “uma agregação de indivíduos ou parceiros de negócios que interagem em torno de um interesse comum, onde a interação é pelo menos parcialmente apoiada e/ou mediada pela tecnologia e guiada por alguns protocolos e normas” (Porter, Donthy, 2007, p. 27).

Para Bauman (2003, p. 7),

Ela [a comunidade] sugere uma coisa boa: o que quer que ‘comunidade’ signifique, é bom ‘ter uma comunidade’, ‘estar numa comunidade’. Se alguém se afasta do caminho certo, frequentemente explicamos sua conduta reprovável dizendo que ‘anda em má companhia’. Se alguém se sente miserável, sofre muito e se vê persistentemente privado de uma vida digna, logo acusamos a sociedade - o modo como está organizada e como funciona. As companhias ou a sociedade podem ser más, mas não a comunidade. Comunidade, sentimos, é sempre uma coisa boa.

O olhar messiânico de Bauman (2003, p. 7) também vê a comunidade como “um lugar ‘cálido’, um lugar confortável e aconchegante”. Ou seja, é um abraço em desprotegidos e uma assembleia de peregrinos, não pertencentes a lugares ou pessoas por longos períodos de tempo.

Rheingold (1996, p. 18) considera que a comunidade virtual é “como um agregado social que surge na internet, quando um conjunto de pessoas leva adiante discussões públicas longas o suficiente, e com suficiente emoção, para estabelecerem redes de relacionamentos no ciberespaço”. Os cidadãos procuram o preenchimento do sentimento de pertencimento, angústia por endereço/territorialidade, desejo de permanência, corporativismo, solidariedade (Palácios, 1996).

As comunidades virtuais são como “espaços sociais, mediados no ambiente digital que permitem que grupos se formem e se sustentem primeiramente por meio de processos contínuos de comunicação” (Bagozzi, Dholakia, 2002, p. 3). Neste contexto, sentimentos, experiências e culturas nos promoveram a uma consciência comunitária global (Robertson, 2003) e, agora, virtual.

Castells (2003, p. 286-287) diz que:

Internet e sociedade, expressa os processos sociais [...]. ela constitui a base material e tecnológica da sociedade em rede [...]. esta sociedade em rede é a sociedade [...] cuja estrutura social foi construída em torno de redes de informação a partir da tecnologia de informação microeletrônica estruturada na internet. Nesse sentido, a internet não é simplesmente uma tecnologia; é o meio de comunicação que constitui a forma organizativa de nossas sociedades; é o equivalente ao que foi a fábrica ou a grande corporação na era industrial. A internet é o coração de um novo paradigma sociotécnico, que constitui na realidade a base material das nossas vidas e de nossas formas de relação, de trabalho e de comunicação. O que a internet faz é processar a virtualidade e transformá-la em nossa realidade, constituindo a sociedade em rede, que é a sociedade em que vivemos.

Uma avalanche de transformações geossociopolíticas obriga os membros das comunidades a se alfabetizarem digitalmente para decifrarem códigos transculturais que os permitem manter comunicação com vizinhos de diferentes etnias ou classes sociais (Castells, 2000, 2003). Há anseio em se materializar as relações ou torná-las mais presentes no cotidiano. Assim, o conceito de Cidades Inteligentes (*Smart Cities*), internet das coisas (IoT) e inteligência artificial (IA) são fases avançadas deste processo civilizatório *cibercultural* (Levy, 1997).

A internet tem reestruturado o distanciamento dos guetos (condomínios, favelas, vilas) e promovido o encontro das pessoas nas redes, a fim de debaterem, ensinarem, aprenderem, independente das paredes impostas pelas hierarquias do capitalismo moderno.

A predisposição humana por vida em comunidade é insistente, mesmo que mediado por sistemas digitais. Neste cenário, o virtual é um espaço de orientação da ação social, de solidariedade e suprimento de ligações emocionais e culturais entre os frequentadores.

Para Levy (1996, p. 47), “o virtual é toda entidade ‘desterritorializada’, capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem, contudo, estar ela mesma presa a um lugar ou tempo em particular”. Ou seja, emoções, negociações, reações corporais, adoção de crenças ou de ideologias são reais na experiência dos indivíduos que se conectam, mesmo sem se conhecerem.

A internet aglomera pessoas por grupos de interesses e necessidades. Família, culinária, saúde, educação, arte, religião, casa, turismo, enfim, tudo o que constituímos como vida ou expectativa no presencial, agora também realizamos no “universo das redes digitais como lugar de encontros e de aventuras, terreno de conflitos mundiais, nova fronteira econômica e cultural” (Levy, 1996, p. 104).

4.1. A Arquitetura Digital das Comunidades Virtuais

Ao falarmos de arquitetura digital não nos aprofundaremos em elementos estéticos. A preocupação é o campo ético da coisa que é “uma arquitetura desmaterializada, dançante, difícil, etérea, temperamental, transmissível a todas as partes do mundo simultaneamente, só indiretamente tangível, feita de presenças sempre mutáveis, líquidas” (Santaella, 2007, p. 17).

A arquitetura do ciberespaço não tem portas, apenas janelas que se abrem a partir da liberdade líquida, flutuante de acordo com a nação. Afinal, como Santella (2007, p. 17) afirma, “no ciberespaço, qualquer informação e dados podem se tornar arquitetônicos e habitáveis, de modo que o ciberespaço e a arquitetura do ciberespaço são uma só e mesma coisa”.

Apesar de cada país ter uma constituição, qualificada por formação histórica, social e cultural, a globalização “tem permitido o surgimento de novas maneiras de conviver, de interagir, de organizar-se em comunidades e de pensar, implicando em desafios aos limites do mundo ‘concreto’, territorializado” (Machado, 2002, p. 35).

Mesmo com as especificidades de cada localidade, as relações cibernéticas sofrem pressão para manterem um modo de funcionamento com vieses moral e solidário. Para Machado (2002, p. 4),

Além da tentativa dos governos de exercer controle sobre a internet, há outros problemas mais profundos ligados à perda da privacidade e a repressão à liberdade de expressão. Essa é uma sensação cada vez maior na rede. Qualquer coisa que é feita durante a navegação pode, em tese, ser monitorada. Isso já ocorre de alguma forma através dos famosos cookies, ou dos programas espíões, na maioria pequenos utilitários obtidos na rede (conhecidos também como spywares) que enviam dados pessoais contidos no computador onde está instalado para um servidor remoto através da Internet. Em geral, esses dados são comercializados para outras empresas especializadas em comportamento do consumidor, que cruzam com as informações pessoais contidas no PC para saber os interesses pessoais. Teoricamente, um programa espião pode mandar qualquer informação que está no seu computador para um servidor remoto. Assim, nada impede que senhas, números de cartão de crédito e documentos pessoais possam ser enviados.

A internet se revela um espaço encantador, cheio de possibilidades e facilidades para a solução de problemas reais. Mas pode ser perigosa, principalmente quando visitada por criminosos criativos e insensíveis. Pedófilos, adúlteros, corruptos, assassinos se escondem nas sarjetas desprotegidas deste mundo *ciber*. Crianças, idosos ou qualquer ignorante digital não têm a mesma liberdade e segurança defendidos no mundo virtual, como têm no material.

4.2. Tipos de Comunidades Virtuais

As comunidades virtuais agregam necessidades e oportunidades psicossociais. De acordo com Da Silva e De Carvalho (2006, p. 4), podem ser classificadas como:

Comunidades virtuais de *relacionamentos*, as quais são construídas sobre relacionamentos especiais entre pessoas, como por exemplo relações de família, (*amigos, busca amorosa – acréscimo do autor*) etc.; comunidades virtuais de *lugar*, baseadas em indivíduos que compartilham o mesmo habitat ou local; comunidades virtuais de *conhecimentos*, que ajudam, de forma séria, a encontrar pessoas com os mesmos objetivos, valores e concepção sobre determinado assunto; comunidades virtuais de *memória*, baseadas em um passado compartilhado ou algo histórico e comunidades virtuais de *necessidades*, baseadas em algum fato ou acontecimento semelhante e que tenham algum fator que afete emocionalmente os participantes.

No quadro abaixo, no cenário da cibercultura, apresentamos um recorte de estudos científicos que nos ajudam a mapear comunidades virtuais.

Quadro 2: Tipos de Comunidades Virtuais

TIPO DE COMUNIDADE	ÁREA MAIOR	ÁREA MENOR	ESPAÇOS DE RELACIONAMENTOS	PESQUISADORES
Memória	História	Países, cidades, comunidades etc.	Sites, Redes Sociais (<i>Facebook</i>)	Farias, Freire, 2011; Nascimento, 2019.
Lugar	Bairro, cidade	Necessidades básicas	Sites, Redes Sociais (<i>Facebook</i>), APP's (<i>Waze</i>)	Farias, Freire, 2011; Nascimento, 2019.
Relacionamento	Afeto	Família, amigos, conjugalidade	Sites, Redes Sociais (<i>Facebook, Tik Tok Twitch</i>), APP'S.	Donnamaria, Terzis, 2009; Cavalcanti (2010); Da Silva, Takeuti, 2010
Necessidade	Saúde	Câncer	Sites, Redes Sociais (<i>Facebook, WhatsApp</i>)	Melo, Vasconcelos-Silva, 2018.
		Depressão	Sites, Redes Sociais (<i>Facebook, WhatsApp</i>)	Belens, 2019.
		Profissionais: enfermeiros, bombeiros, psicólogos	Sites, Redes Sociais (<i>Facebook, WhatsApp</i>)	Fernandes, Calado, Araújo, 2018; Maiorino (2013).
		Diabetes	Sites, Redes Sociais (<i>Facebook</i>)	Fernandes, Calado, Araújo, 2018.
		Adolescentes (autismo, dislexia, doenças crônicas)	Redes Sociais (<i>Facebook, WhatsApp</i>)	Silva dos Santos, et al., 2015.

Conhecimento	Aprendizagem	Inteligência Coletiva	Sites de Fóruns, Redes Sociais (<i>Facebook, Twitter</i>), <i>APP'S</i>	Roitberg, Paes de Carvalho Ramosa, 2010.
		Educação a Distância	Sites	Schlemmer, 2012; Costa, 2012; Machado, Arruda, Passos, 2021.
		Socialidades, comunicação e cultural.	Sites	Sartori, Roesler, 2003.
	Pesquisa	Comunicação científica entre pesquisadores.	Sites	Machado, 2007.
	Prática	Troca de informações e ideias para soluções de problemas técnicos.	Sites, <i>Siri, Alexa</i>	Balian, Carvalho, 2006; Prevedello, 2015; Machado, Vilalta, 2019.

Uma comunidade virtual se forma ou se refaz por mudança de cultura, propósitos ou relacionamentos. A mobilidade e efemeridade do tempo e espaço na internet dão aos indivíduos condições de participarem simultaneamente de várias agremiações, mesmo que não seja por muito tempo. Apesar de manterem conexões, às vezes, falta endereço virtual fixo e adaptado às necessidades ou interesses de cada grupo. Portanto, ter um lugar no ciberespaço é como construir um *shopping* onde todos se encontrem, com salas conforme especificidades afetivas e benefícios comuns.

5. Comunidades Virtuais em Centros de Influência Adventistas: Perspectiva *Off-line*

Centros de influência são espaços ou pessoas que conectam indivíduos a fim de conhecer e promover o desenvolvimento em termos de pensamentos, sentimentos, crenças e propósitos particulares ou coletivos. Conjugam interesses e carências em redes de relacionamentos presenciais ou virtuais (Murray, 2018).

Jesus era um exímio centro de influência e tinha uma agenda etnográfica. Misturava-Se com pessoas de diferentes culturas, crenças, gêneros e idades. Comia, andava e convivía com elas. Participava dos seus ritos, festas, obedecia às leis civis e, finalmente, apresentava um relatório sobre necessidades e soluções (White, 2004). A religião que Jesus fundou é sensível a adaptações, com o fim de influenciar pessoas, agregar e transformar vidas.

A partir da forma de atuação de Jesus, a igreja Adventista entende Centro de Influência como espaços abertos para que as relações humanas, de acordo com os interesses e necessidades, recebam influência de suas crenças antropológicas e teológicas (Doos, 2018).

Os Centros de Influência servem para a expansão da presença da igreja e, conceitualmente, são “estritamente limitados a área urbana” (Krause, 2020, p. 95). Ellen G. White (2006, p. 154) apelou aos líderes dizendo: “Ampliem seus espaços; espalhem-se; sim, mas jamais em um único lugar. Vão estabelecer outros centros de influência em lugares onde nada, ou quase nada, tem sido realizado.”

White (2005, p. 223) igualmente apresenta o Centro de Influência com foco nas necessidades de saúde: “Centros de Influência podem ser estabelecidos em muitos lugares, abrindo-se lojas de alimentos naturais, restaurantes vegetarianos e salas de tratamento. Nem todas as necessidades podem ser avaliadas antes de começar.” A autora os considera uma

plataforma de desenvolvimento de voluntariado, espiritualidade e fusão ou união de forças missionárias de igrejas locais:

Dar dignidade à obra, servir de centros de apoio e influência, atrair a atenção do povo, desenvolver os talentos e habilidades dos crentes, unir as novas igrejas e apoiar os esforços dos obreiros, dando-lhes recursos para mais pronta transmissão da mensagem (White, 2005, p. 141).

Por último, classifica-os como canal de quebra de preconceito e meio de aproximação do povo em comunidades de aprendizagem:

Certos países apresentam condições que os tornam próprios como centros de educação e influência. Entre as nações que falam o inglês, e as protestantes da Europa, é comparativamente fácil ter acesso ao povo, e oferecem elas numerosas vantagens para a fundação de estabelecimentos e o progresso de nossa obra (White, 2008, p. 407).

Como movimento religioso cristão, os adventismo é uma comunidade em expansão. Difunde princípios bíblicos a partir da influência de pessoas, constituídas como referenciais sociais. É sensível às necessidades da vida urbana (ver Quadro 1), às diferenças culturais, aos vizinhos (no bairro, no trabalho, no ônibus, na internet), integra fé e obras e se compromete com a arte e a criatividade, ressignificando a rotina coletiva (cf. Keller, 2014).

5.1. Perspectiva Virtual: Possibilidades e Oportunidades

Diante da qualidade da vida urbana (ver Quadro 1) e da virtualização das relações em comunidade (ver Quadro 2), é estratégica a migração dos Centros de Influência para o ciberespaço. Afinal, com a densidade populacional que transita pelas avenidas da internet podem servir de pontos de encontro, descanso, saúde mental e aprendizagem.

A proposta de um Centro de Influência Virtual, pelo viés adventista, não é um tipo de comunidade virtual, mas um espaço para a conexão de pessoas que buscam pertencimento a grupos de interesses diversos. Como uma plataforma digital, coordenada por voluntários e profissionais, com opções de serviços adaptados às necessidades das pessoas, servirá como um prédio público onde se solucionam problemas sociais. Veja as possibilidades abaixo:

TIPO DE COMUNIDADE	ÁREA MAIOR	ÁREA MENOR	ESPAÇOS DE RELACIONAMENTOS
Memória	História	Países, cidades, comunidades etc.	Sites, Redes Sociais (Facebook)
<p>O que fazer? Um espaço virtual mediado por voluntários como historiadores, terapeutas ocupacionais, literatas, psicólogos, religiosos que exerçam a função como a de líderes comunitários em uma associação de bairro.</p> <p>Públicos-alvo: idosos, casais, mulheres vítimas de abusos, pessoas com deficiência.</p> <p>Propósito: coordenar a narração de histórias pessoais e a reconstrução destas na perspectiva da vida pessoal de cada membro. As ações primam por criarem uma teia afetiva entre os participantes que ressignificam a cosmovisão e a perspectiva de futuro.</p> <p>Como? Os participantes trazem fatos e objetos (fotos, roupas, cartaz etc.) da experiência de vida familiar e relatam memórias referentes aos itens.</p> <p>Metodologia: O projeto poderá ter fases. Primeiro, os participantes recontam a história pessoal. Depois, apresentam os objetivos que materializam emoções e crenças da cultura familiar. Por último, preparam uma apresentação virtual, pública, revelando a convidados as descobertas sobre si e sobre os outros, sobre lugares e épocas.</p> <p>O grupo pode construir projetos e apresentá-los a cada mês ou bimestre.</p>			

Podem fazer viagens culturais pela internet e reconstruírem a história de povos antigos, relacionados à própria origem familiar.

Possibilidades criativas: (1) inauguração de um memorial digital, contendo a história de cada membro da comunidade; (2) pode-se escrever um *e-book* com as histórias e disponibilizar gratuitamente aos familiares e amigos; (3) construção de uma cidade virtual, com arquitetura, cores e mobilidade digital que represente a história de cada membro da comunidade; (4) construção de propostas de solução de problemas em comunidades locais nas quais alguns membros da comunidade virtual vivem ou viveram. Tipo: reconstrução de casas, readequações urbanísticas (criação de praças, pavimentação de ruas), replantio de árvores nativas, promoção de festas de aniversários.

Periodicidade dos encontros: tendo uma coordenação para os registros das experiências, podem se reunir quantas vezes quiserem.

A comunidade não tem prazo de validade, agrega novos participantes ou se despede de outros repetindo os modos da vida em sociedade. O benefício é expressar-se livremente, dentro de um espaço coletivo, sem sair de casa, sem se estressar no trânsito e sem correr os riscos por insegurança pública.

Lugar	Bairro, cidade	Necessidades básicas	Sites, Redes Sociais (Facebook), APP's (Waze)
-------	----------------	----------------------	---

O que fazer? Um espaço virtual mediado por voluntários como assistentes sociais, pedagogos, religiosos.

Públicos-alvo: pessoas em situação de vulnerabilidade social ou em situação de rua.

Propósito: mapear realidades socioeconômicas, de nutrição, de moradia, educação, emprego, desenvolvimento pessoal.

Como? Cadastrar as famílias ou indivíduos a partir de pesquisas de campo. Criar um campo digital para que os assistidos tenham como se comunicar com o grupo de apoio (um número central para ligações gratuitas, um número de *WhatsApp* que receba mensagens de solicitações de ajuda, páginas nas redes sociais onde sejam disponibilizados os tipos e locais das ajudas ofertadas pelos agentes da comunidade). Este espaço serve para a recepção de novos voluntários e de doadores. É uma área de compartilhamento de soluções e necessidades.

Metodologia: a partir do cadastro e publicidade de canais de acesso à solicitação de ajudas, as pessoas e famílias passam a ser assistidas por voluntários, de acordo com a vulnerabilidade. Os contatos dos assistidos são registrados a fim de receberem ligações ou notificações de serviços disponibilizados. Os assistidos passam por cursos de alfabetização digital, facilitando a conexão junto à comunidade. Uma das ações sociais e virtuais pode ser a arrecadação e doação de computadores ou *smartphones*, bem como a criação de uma rede solidária que possibilite o acesso gratuito à *internet*.

Possibilidades criativas: (1) cursos de reforço escolar, preparação para o Enem ou línguas; (2) central de doação e roupas e alimentos; (3) central de oferta e cadastro para empregos; (4) cursos de nutrição e gastronomia com base em alimentos comuns ao consumo local; (5) cursos para pais e mães gestantes; (6) cursos de empreendedorismo para comerciantes locais; (7) assessoria jurídica; (8) atendimento psicológico; (9) atendimento médico.

Periodicidade dos encontros: tendo uma coordenação para os registros e voluntários para os serviços, podem se reunir quantas vezes quiserem.

Relacionamento	Afeto	Família, amigos, conjugalidade	Sites, Redes Sociais (Facebook, Instagram, TikTok), APP's (Waze, WhatsApp)
----------------	-------	--------------------------------	--

O que fazer? Um espaço virtual mediado por voluntários como psicólogos, pedagogos, religiosos.

Públicos-alvo: casais, adolescentes, pais, mães, solteiros, divorciados, viúvos.

Propósito: construir laços afetivos junto aos grupos de interesses comuns a fim de ressignificar o sentido da vida.

Como? Abrir salas de conversa onde os participantes compartilhem projetos, traumas ou crenças religiosas.

Metodologia: a partir de inscrições, por grupos e áreas de interesse, os voluntários atendem com uma pauta de assuntos que promovam a autoestima e reconstruam expectativas para uma vida saudável. Podem-se usar dinâmicas de grupo e deixar “deveres de casa” que criem uma ponte entre a comunidade virtual e a presencial.

Possibilidades criativas: (1) curso de inteligência emocional personalizado para o perfil do grupo; (2) festas de relacionamento e conhecimento para a formação de casais; (3) cursos para noivos ou casados; (4) espaço para discussão de temas sobre paternidade e maternidade; (5) aulas sobre a saúde do homem e da mulher; (6) festas onde as famílias compartilhem suas culturas, alimentos típicos, religiosidade etc.

Periodicidade dos encontros: tendo uma coordenação para os registros e voluntários para os serviços, podem se reunir quantas vezes quiserem.

Necessidade	Saúde	Câncer, diabetes, hemodiálise, amputados	Sites, Redes Sociais (Facebook, Instagram, TikTok), APP's (Waze, WhatsApp)
<p>O que fazer? Um espaço virtual mediado por voluntários como médicos, nutricionistas e psicólogos.</p> <p>Públicos-alvo: pessoas em tratamento de câncer, diabetes ou doenças renais e amputados.</p> <p>Propósito: construir laços afetivos e compartilhar conhecimento sobre tratamentos e formas de adaptação à realidade social. Desenvolver competências de autonomia mental, física e social.</p> <p>Como? Abrir salas de conversa, onde os participantes compartilhem experiências, traumas, projetos. Planejar um ciclo de palestras através de grupos de apoio coordenados por profissionais que construirão um estado pessoal de ressignificação para a vida, na realidade de quem convive com essas doenças.</p> <p>Metodologia: a partir de inscrições, por grupos e áreas de interesse, os voluntários atendem com uma pauta de assuntos que promovam a autoestima e reconstruam expectativas para uma vida saudável. Podem-se usar dinâmicas de grupo e deixar “deveres de casa” que criem uma ponte entre a comunidade virtual e a presencial. Será bom ter uma anamnese periódica, incluindo os familiares que conviverão mais amplamente com os resultados.</p> <p>Possibilidades criativas: (1) curso para cuidador de pessoas amputadas; (2) ciclo de palestras sobre autoestima, depressão e inteligência emocional para diabéticos, pessoas em tratamento de câncer, amputados ou que estejam em processo de hemodiálise; (3) festival de talentos e cultura para que a comunidade compartilhe competências; (4) palestras com médicos e nutricionistas sobre cuidados farmacológicos e alimentares;</p> <p>Periodicidade dos encontros: tendo uma coordenação para os registros e voluntários para os serviços, podem se reunir quantas vezes quiserem.</p>			
Conhecimento	Aprendizagem	Inteligência Coletiva	Sites de Fóruns, Redes Sociais (Facebook, Instagram, TikTok), APP's (Waze, WhatsApp)
<p>O que fazer? Um espaço virtual mediado por voluntários como pedagogos, veterinários, TI's, sociólogos, comerciantes, religiosos, ambientalistas, políticos.</p> <p>Públicos-alvo: pessoas de diversas áreas profissionais.</p> <p>Propósito: construir conhecimento técnico e científico sobre áreas específicas da sociedade.</p> <p>Como? Abrir salas de conversa, onde os participantes compartilhem experiências, pesquisas, projetos. Planejar um ciclo de palestras, debates, simpósios, fóruns onde acadêmicos, profissionais liberais, estudantes e comunidades locais tenham acesso a assuntos do seu interesse cotidiano.</p> <p>Metodologia: a partir de inscrições, por grupos e áreas de interesse, os voluntários planejam atividades, com pautas políticas, empresariais, científicas, a fim de produzir aprofundamento e publicidade de conhecimentos diversificados.</p> <p>Possibilidades criativas: (1) curso para criadores de animais silvestres; (2) cursos sobre <i>Big Data</i> e Inteligência Artificial; (3) Cursos sobre cultura religiosa, incluindo a história e teologia da Bíblia; (4) ciclo de debates sobre a Amazônia, queimadas, zoonoses urbanas; (5) fóruns de discussão sobre políticas públicas, relacionadas às etnias e minorias que convivem em espaços urbanos.</p> <p>Periodicidade dos encontros: tendo uma coordenação para os registros e voluntários para os serviços, podem se reunir quantas vezes quiserem.</p>			

A nova vizinhança, agora também *on-line*, justifica uma reorientação missionária para o campo urbano do ciberespaço. Afinal, o cristão se adapta a qualquer circunstância, exercendo influência para o bem-estar interpessoal. Enfim, não há mais fronteiras (Oliveira, 2019).

Em termos funcionais, o centro de influência digital pode estar em um site personalizado, com opções para a interação entre os usuários, de acordo com o interesse de pertencimento comunitário. O centro de influência virtual pode também ser apropriado ao espaço de uma rede social (Facebook, Whatsapp, dentre outros) e formar relacionamentos afetivos e produtivos diante dos anseios dos participantes.

Há ainda a opção de criação de aplicativos, intuitivos, nos quais os cadastrados se conectam em salas de bate-papo, chamadas de vídeo, coordenadas por voluntários preparados para influenciar os pares à conquista dos propósitos de inserção na comunidade.

6. Conclusão

O objetivo deste artigo foi duplo. Primeiro, apresentar a evolução do conceito de comunidade dentro do universo da internet. É um novo paradigma sobre relações sociais, muito importante para a reflexão antropológica com o fim de se criarem projetos missiológicos. Em segundo lugar, construir um embrião sobre como o conceito adventista de Centros de Influência pode ser ampliado do espaço urbano e *off-line* para o ambiente *on-line*.

A migração do presencial para o digital tende a aumentar o público, qualificar os serviços ofertados e fidelizar os participantes em um movimento de retorno, pela necessidade e afetos supridos.

O diálogo entre a Antropologia Digital e Centros de Influência, na dimensão missiológica, fornece recursos para experiências missionárias que fomentem o surgimento de novos dons espirituais e a participação efetiva de membros não ativos no campo de ações eclesiais presenciais.

Na sociedade em rede, as interações mediadas por aparelhos de conexão em massa precisam ser refletidas e ressignificadas. O viés cristão de comunidade é uma opção para que as relações neste campo sejam preservadas por princípios morais e éticos.

O conceito teórico do Centro de Influência para comunidades virtuais provoca reflexão em três áreas: primeiro, abrindo espaço para novas identidades missionárias. O discipulado cristão agrega imagem, áudio, texto como forma de comunicação da fé. Segundo, de forma híbrida, vive-se a expansão da ideia de espaço, geografia, território, o que dá mobilidade missiológica para a Igreja transitar por mais lugares, por mais tempo e para mais pessoas. Ou seja, é a pregação do evangelho sem pausas temporais. Terceiro, os benefícios de um Centro de Influência Virtual envolvem a diminuição de custos operacionais, facilidade de uso dos serviços pela cultura da sociedade em rede. Também facilita o acesso à comunidade virtual por eliminar a barreira do trânsito, potencializando o tempo e dando a mais pessoas condições de participarem das experiências coletivas.

Com um Centro de Influência Virtual, a filiação a projetos sociais e de voluntariado deixará de usar as redes como ponte e as transformará em endereço onde o bem ao próximo se materializa. Pense na possibilidade de em um processo de adoção de filhos ou de pais ocorrendo através de um espaço virtual. Ou, ainda, visitar asilos, hospitais e compartilhar afeto com os pacientes, através da *internet*. Será que estamos próximos ou distantes desta realidade?

Este artigo se arrisca a falar do novo. Aventura-se a fazer perguntas diferentes e a criar rotas missiológicas disruptivas. Portanto, ofereço algumas questões para futuras pesquisas, a fim de ampliar o diálogo e consolidar resultados:

1. Como preparar antropólogos digitais voluntários, para o exercício da missão evangélica, mas sem obrigatoriedade de formação acadêmica?
2. Como o conceito de Comunidade Virtual afeta o conceito de Igreja?
3. Como pessoas ligadas ao Centro de Influência Virtual podem se relacionar com a Igreja presencial?
4. Como os princípios morais da fé adventista podem ser ensinados aos cidadãos da sociedade em rede, sem provocar relativização?

5. Como deve ser um Centro de Influência para grupos personalizados (jovens, idosos, casais, viciados, doentes)?
6. O que é a Teologia da Missão aplicada à sociedade em rede?

Referências

AUGÉ, M. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papyrus, 1994.

BAGOZZI, R.; DHOLAKIA, U. Intentional Social Action in Virtual Communities. **Journal of Interactive Marketing**, v. 16, n. 2, p. 2-21, 2002.

BALIAN, M. S.; DE CARVALHO, C. L. **Technical Report** - RT-INF_002-06 - Relatório Técnico. Ma. 2006. Instituto de Informática Universidade Federal de Goiás. Disponível em https://ww2.inf.ufg.br/sites/default/files/uploads/relatorios-tecnicos/RT-INF_002-06.pdf.

BAUMAN, Z. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BEAMISH, A. **Communities on-line: A Study of Community - Based Computer Networks**. Dissertação (Mestrado em Planejamento de Cidades) - Instituto de Tecnologia de Massachusetts, 1995. Disponível em <http://albertimitt.edu/arch/4.207/anneb/thesis/toc.html>.

BELENS, A. J. **Experiência da depressão em comunidade virtual no Facebook**. Tese (Doutorado) Universidade Federal da Bahia, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32159>. Acessado em 5 de junho, 2021, às 20h.

OLIVEIRA, P. C. The Rise of the Digital Neighbor: A Theoretical Concept for Mission Renewal in the Digital Age. **Journal of Adventist Mission Studies**, v. 15, n. 1, 2019. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/jams/vol15/iss1/8>.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CASTELLS, M. Internet e sociedade em rede. In MORAES, D. (org.). **Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

CASTELLS, M. **A Galáxia da internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CASTELLS, M. **A galáxia da internet**: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**: a era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

CAVALCANTE, C. V. **Jovens e estratégias educativas de apropriação dos espaços urbano e virtual**. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2010. Disponível em <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/1260/1/CLAUDIA%20VALENTE%20CAVALCANTE.pdf>.

COSTA, F. A. **Comunidades virtuais de aprendizagem**: traços, perspectivas de estudo e desafios às instituições educativas. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 30, n. 1, p. 57-75, jan.-abr. 2012. Disponível em <https://doi.org/10.5007/2175-795X.2012v30n1p59>.

DA SILVA, J. M.; DE CARVALHO, C. L. **Uma arquitetura para desenvolvimento da web semântica baseada em comunidades virtuais de prática**. Relatório – Universidade Federal de Goiás, 2006. Disponível em https://ww2.inf.ufg.br/sites/default/files/uploads/relatorios-tecnicos/RT-INF_001-06.pdf.

DA SILVA, V. V. A.; TAKEUTI, N. M. Namoro virtual e as experiências românticas on-line: um estudo da comunidade virtual do Orkut “conheci meu amor pela internet”. **MNEME – Revista de Humanidades**, v. 11 (27), 2010. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>.

DO NASCIMENTO, E. D. A comunidade virtual “Boa Ventura de São Roque é Assim”. **Faces da História**, v. 6, n. 2, p. 529-546, 16 dez. 2019.

DONNAMARIA, C. P.; TERZIS, A. Sobre a evolução de vínculos conjugais originados na Internet. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 3, p. 75-86, dez. 2009. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180952672009000300009&lng=pt&nrm=iso>; acesso: em 06 jun. 2021.

DOSS, G. R. **Introduction to Adventist Mission**. Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 2018.

FARIAS, M. G. G.; FREIRE, I. M. Memória do cotidiano: registro da comunidade santa clara na web. **Em Questão**, v. 17, n. 2, p. 117-131, 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/11988>. Acesso em: 05 jun. 2021.

FERNANDES, L. S.; CALADO, C. A.; SILVA, C. A. Rede sociais e práticas em saúde: influência de uma comunidade on-line de diabetes na adesão ao tratamento. **Ciência & Saúde Coletiva [online]**. 2018, v. 23, n. 10. Acessado em: 5 jun. 2021, p. 3357-3368. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1413-812320182310.14122018>>. ISSN 1678-4561. <https://doi.org/10.1590/1413-812320182310.14122018>.

FERREIRA, J. S. W. Globalização e urbanização subdesenvolvida. **São Paulo em Perspectiva [online]**, 2000, v. 14, n. 4, acessado em: 7 jun. 2021, p. 10-20. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-88392000000400003>>. Epub 11 Nov 2002. ISSN 1806-9452. <https://doi.org/10.1590/S0102-88392000000400003>.

FONSECA, M. J. et al. Tendências sobre as comunidades virtuais da perspectiva dos prosumers. **RAE eletrônica** [on-line], 2008, v. 7, n. 2, acessado em: 7 jun. 2021, disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1676-56482008000200008>>. Epub 29 Set 2008. ISSN 1676-5648. <https://doi.org/10.1590/S1676-56482008000200008>.

KELLER, T. **Igreja centrada**: desenvolvendo em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no evangelho. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KOTLER, P.; KARTAJAYA, H.; SETIAWAN, I. **Marketing 4.0**: do tradicional ao digital. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

KOZINETS, R. V. **Netnografia**: realizando pesquisa etnográfica on-line. Porto Alegre: Penso, 2014.

KRAUSE, G. **Seeking the Shalom**: a wholistic approach to adventist urban mission in the United States drawing on Ellen White's "centres of influence" concept. Tese (Doutorado) – School of Historical and Philosophical Inquiry, The University of Queensland, 2020. <https://doi.org/10.14264/uql.2020.924>

LÉVY, P. **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1997.

LÉVY, P. **O que é o virtual?** São Paulo: Editora 34, 1996.

LÉVY, P. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

MACHADO, E. S.; ARRUDA, S. M.; PASSOS, M. M. Caracterização da Aprendizagem da Cibercultura na Educação a Distância. **Ciência & Educação** (Bauru) [on-line], 2021, v. 27, acessado em: 5 jun. 2021, e21013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1516-731320210013>>. Epub 02 Abr 2021. ISSN 1980-850X. <https://doi.org/10.1590/1516-731320210013>.

MACHADO, J. A. S. O ciberespaço como arquitetura da liberdade – tentativas de territorialização e controle da rede. In: ALVES, G.; MARTINEZ, V. (Orgs.) **Dialética do ciberespaço**: trabalho, tecnologia e política no capitalismo global. Londrina: Práxis, 2002.

MACHADO, M. **Antropologia digital e experiências virtuais no Museu de Favela**. Curitiba: Appris, 2017.

MACHADO, R. R. (Org.) **Comunidade virtual de pesquisa: relatório de pesquisa**. Rio de Janeiro: LabCiTleS/ICT/FIOCRU, 2007. Disponível em: https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/1346/3/RELATOR_PESQ_PIPDT_rejane.pdf.

MACHADO, T. A.; VILALTA, L. A. A Comunidade Virtual de Prática e o Moderador na Academia Nacional de Polícia: novas perspectivas de aprendizagem. **Revista Brasileira de Ciências Policiais**. Brasília, v. 10, n. 1, p. 141-168, jan.-jun. 2019.

MAIORINO, F. T. Reflexões com base em mapeamento temático de uma comunidade virtual sobre Psicologia. **Psicol. Ensino & Form.**, Brasília, v. 4, n. 2, p. 3-17, 2013. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S217720612013000200002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 05 jun. 2021.

MELO, M. C. VASCONCELLOS-SILVA, P. R. Uso de comunidades virtuais no suporte a portadoras de câncer de mama. **Ciência & Saúde Coletiva [on-line]**, 2018, v. 23, n. 10, acessado em: 5 jun. 2021], pp. 3347-3356. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1413-812320182310.14612018>>. ISSN 1678-4561. <https://doi.org/10.1590/1413-812320182310.14612018>.

MILLER, D. A antropologia digital é o melhor caminho para entender a sociedade moderna. **Revista Z Cultural**, 2015. Disponível em <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/daniel-miller-a-antropologia-digital-e-o-melhor-caminho-para-entender-a-sociedade-moderna/>.

MILLER, D. et. al. **How the world changed social media**. Londres: UCL Press. 2016. Disponível em <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1474805/1/How-the-World-Changed-Social-Media.pdf>.

MILLER, D. **Digital anthropology**. In: STEIN, Felix et al. (Eds.). **The Cambridge Encyclopedia of Anthropology**, 2018. Disponível em <<https://www.anthroencyclopedia.com/entry/digital-anthropology>>. Acesso em: 7 jun. 2021.

MILLER, D.; SLATER, D. **The internet: an ethnographic approach**. Nova York: Oxford, 2000.

MONACO, H. M. Quem cala consente? Ambientes digitais e suas implicações para a pesquisa antropológica. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, v. 29, n. 2, p. e175295, 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v29i2pe175295. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/175295>. Acesso em: 7 jun. 2021.

MURRAY, J. **Vision 2.0 "Center of Influence" Strategy**. <https://www.executiveoutliers.com/blog/vision-2.0-center-of-influence-strategy>

PADILHA, V. (Org.) **Dialética do lazer**. São Paulo: Cortez, 2006.

PALACIOS, M. S. Cotidiano e sociabilidade no cyberspaço: apontamentos para uma discussão. In: FAUSTO NETO, A.; PINTO, M. J. (Org.). **O indivíduo e as mídias**. Rio de Janeiro, 1996.

PORTER, C. E; DONTY, N. **Customer Relationship Management in virtual communities**. Marketing Science Institute, Working Paper Series, 2007. Disponível em https://www.msi.org/wp-content/uploads/2020/06/MSI_Report_07-119.pdf

PREVEDELLO, C. F. **Comunidades virtuais de prática no serviço público:** quadro teórico para a organização de experiências e apoio à inovação. Porto Alegre, 2015. 220 f. Tese (Doutorado em Informática na Educação) – Programa de Pós-graduação em Informática na Educação, Centro Interdisciplinar de Tecnologias na Educação, Faculdade de Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

RHEINGOLD, H. **A comunidade virtual.** Lisboa: Gradiva, 1996.

RIBEIRO, H.; VARGAS, H. C. Urbanização, globalização e saúde. **Revista USP**, São Paulo, v. 107, p. 13-26, 2015. DOI: 10.1590/s0104-42302002000300004.

ROBERTSON, R. **As três ondas da globalização: uma história do desenvolvimento da consciência global.** Londres: Zed Books. 2003.

ROITBERG, J. C.; PAES DE CARVALHO RAMOSA, L. M. Formação de coletivos nos espaços virtuais: dos ambientes colaborativos às comunidades sociais em rede. **Ciênc. cogn.**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 02-18, abr. 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180658212010000100002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 05 jun. 2021

SANTAELLA, L. **Linguagens líquidas na era da mobilidade.** São Paulo: Paulus, 2007.

SARTORI, A. S.; ROESLER, J. Comunidades Virtuais de Aprendizagem: espaços de desenvolvimento de socialidades, comunicação e cultura. In: **II Simpósio: E-apor@, professor? Para onde vamos?** realizado no período de 7 a 8 de novembro de 2003, pela COMFIL-PUC-SP/COGEAE. Disponível em <https://www.pucsp.br/tead/n1a/artigos%20pdf/artigo1.pdf>

SCHLEMMER, E. Metodologias para educação a distância no contexto da formação de comunidades virtuais de aprendizagem. In: Barbosa, R.M. (Org.). **Ambientes Virtuais de Aprendizagem.** Porto Alegre, RS: Artmed, 2005.

SILVA DOS SANTOS, G. et al. Rede social e virtual de apoio ao adolescente que convive com doença crônica: uma revisão integrativa. **Aquichan**, Bogotá, v. 15, n. 1, p. 60-74, jan. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S165759972015000100007&lng=en&nrm=iso>.

SPYER, J. **Conectado:** o que a internet fez com você e o que você pode fazer com ela. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2007.

SPYER, J. **Mídias sociais no Brasil emergente como a internet afeta a mobilidade social.** Londres: UCL Press. 2018. Disponível em: <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10052478/1/M%C3%ADdias-Sociais-no-Brasil-Emergente.pdf>

TONNIES, F. **Comunidad y sociedad**. Buenos Aires: Losada, 1947.

URRY, J. **Globalizing the Tourist Gaze**. Cityscapes Conference, Graz, 2001. Disponível em: <<http://www.lancaster.ac.uk/fass/resources/sociology-on-line--papers/papers/urry-globalising-the-tourist-gaze.pdf>>.

WHITE, E. G. **A ciência do bom viver**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

WHITE, E. G. **Testemunhos para a igreja**. v. 7. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

WHITE, E. G. **Beneficência social**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

WHITE, E. G. **Evangelismo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

O TRABALHO DE LEO BLAIR HALLIWELL E JESSIE ROWLEY HALLIWELL E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O ESTABELECIMENTO DO ADVENTISMO NA REGIÃO AMAZÔNICA

DAVI VIEIRA DE AMORIM¹
RENATO STENCEL²

61

Resumo: A história do adventismo no Brasil está diretamente conectada ao trabalho de missionários estrangeiros que buscavam expandir a igreja no território. Entre estes, destaca-se o casal Leo e Jessie Halliwell, ambos reconhecidos nacionalmente pela assistência às comunidades isoladas da Amazônia nos anos de 1928 a 1958. Ambos chegaram ao Brasil em 1921, porém começaram suas atividades de expansão na região norte do Brasil em 1928. O trabalho dos Halliwell levou ao crescimento considerável de igrejas, instituições educacionais e de saúde em toda a região, sendo o casal condecorado em 1958 com a Comenda da Ordem do Cruzeiro do Sul, oferecida apenas a estrangeiros pelo serviço relevante à pátria. A metodologia utilizada neste artigo foi a análise bibliográfica. Os artigos de Plenc (2021) e Streithorst (1979) serviram de base para compreender o tema, além de documentos da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que apresentam os números anuais do crescimento do adventismo no Brasil. Como resultado, percebe-se uma taxa de crescimento de membros de 16% ao ano, além da construção

¹ Bacharel em Teologia pela Faculdade Adventista de Teologia – Centro Universitário Adventista de São Paulo. Pós-Graduando em Capelania pela Faculdade Adventista do Paraná. Capelão no Colégio Adventista de Vista Alegre, Curitiba-PR. Contato: vieiradeamorimdavi@gmail.com. Orcid id: <https://orcid.org/0009-0004-8238-3021>.

² Doutor em História da Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (Unimep). Diretor do Centro de Pesquisas Ellen G. White (Unasp-EC) e do Centro Nacional da Memória Adventista. Professor de Teologia Histórica na Faculdade de Teologia e do Programa de Pós-graduação em Teologia do Unasp, Campus Engenheiro Coelho. Contato: renato.stencil@unasp.edu.br. Orcid id: <https://orcid.org/0000-0002-1806-8113>.

de 15 escolas denominacionais e 20 igrejas. O número de adventistas nesse período cresceu de 18 a 2590 membros na região.

Palavras-chave: Halliwell. Missão. Amazônia. Adventistas. Crescimento.

THE WORK OF LEO BLAIR HALLIWELL AND JESSIE ROWLEY HALLIWELL AND THEIR CONTRIBUTIONS TO THE ESTABLISHMENT OF ADVENTISM IN THE AMAZON REGION

Abstract: The history of Adventism in Brazil is directly connected to the work of foreign missionaries who sought to expand the church throughout the country. Among them, the couple Leo and Jessie Halliwell stand out, both nationally recognized for their assistance to isolated communities in the Amazon from 1928 to 1958. They arrived in Brazil in 1921 but began their missionary activities in the northern region of the country in 1928. The Halliwells' work led to significant growth in churches, educational institutions, and healthcare services across the region. In recognition of their contributions, they were awarded the Order of the Southern Cross in 1958, an honor granted only to foreigners for distinguished service to the nation. The methodology used was bibliographic analysis. Articles by Plenc (2021) and Streithorst (1979) served as the basis for understanding the topic, along with documents from the Seventh-day Adventist Church containing annual statistics on the growth of Adventism in Brazil. As a result, an annual membership growth rate of 16% was observed, along with the establishment of 15 denominational schools and 20 churches. During this period, the number of Adventists in the region grew from 18 to 2,590 members.

Keywords: Halliwell. Mission. Amazon. Adventists. Growth.

1. Introdução

Leo Blair Halliwell nasceu na cidade de Odessa, no estado de Nebraska (EUA), em 1891. Seu pai, Samuel Blair Halliwell, chegou a essa região em 1872, aos 14 anos de idade. Ferroviano e agricultor, manteve a família com as rendas do campo. Leo cresceu em meio ao ambiente rural, que era comum nos Estados Unidos da época. Cursou até a décima série na cidade de Odessa e depois foi para a cidade de Lincoln realizar o curso de Engenharia Elétrica.

Durante esse processo de formação acadêmica, Halliwell conheceu Jessie Rowley. Ambos moravam na mesma cidade e tinham o sonho de concluir o ensino superior. Jessie nasceu em 22 de fevereiro de 1894, na cidade de Waterloo, Nebraska (EUA). Mudou-se para Odessa em 1911, onde conheceu Halliwell. Ficaram noivos e, por seis anos, esperaram a conclusão do ensino superior para se casarem.

Enquanto noivos distantes, Jessie teve contato com a Igreja Adventista do Sétimo Dia, que estava em ascensão nesse período, e se filiou ao corpo membros. Isso tornou-se uma barreira para o casamento de Leo e Jessie, uma vez que os princípios da igreja desestimulam a união de adventistas com não adventistas (IASD, 2022a, p. 165).

Para contrair matrimônio com Jessie, Leo torna-se membro da Igreja Adventista (Streithorst, 1979, p. 9-28). Ele, por fim, casou-se com Jessie em 3 de outubro de 1916. Porém, sua filiação à igreja, sem a assimilação das bases e princípios da instituição, gerou conflitos no

casamento. Em relação à guarda do sábado, princípio base das crenças adventistas, Halliwell (*apud* Streithorst, 1979, p. 24) comenta:

Jessie estava muito feliz até que chegou a primeira sexta-feira à noite [de recém-casados]. Como de costume, fui ao trabalho. Ela chorou inconsolavelmente a noite inteira até eu voltar para casa. Não pude suportar vê-la tão triste e prometi-lhe que conseguiria o sábado livre. Além de entristecê-la, estava também desagradando a Deus, a quem eu prometera fidelidade quando do ato batismal.

Com o envolvimento em programas promovidos pela instituição, Leo começou a educar-se nos princípios doutrinários da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Em outubro de 1918, quando nasceu seu filho Jack, sua esposa contraiu gripe espanhola. Nesse tempo de cuidado da esposa, ele leu vários livros que retratavam a história de missionários cristãos pelo mundo. Dentre eles, destacam-se *Na Trilha de Livingstone* e *Na Terra dos Incas*. Isso despertou o desejo de contribuir com a humanidade e aplicar a sua educação superior ao campo missionário.

Com a oportunidade de exercer um trabalho junto à Igreja Adventista do Sétimo Dia, os Halliwell se dirigiram para um dos campos mais necessitados nesse tempo: o Brasil. No final de 1921, Leo e Jessie chegam à Bahia. Os períodos de adaptação foram turbulentos, uma vez que eles não conheciam o idioma nativo nem os costumes da região. No entanto, logo na chegada, foi ao encontro deles Gustavo Storch, um líder adventista que falava inglês e deu-lhes o suporte necessário.

O primeiro desafio a Leo era assumir a presidência da Missão Bahia-Sergipe, a sede administrativa da Igreja Adventista nessa região. Ele atuou nessa função entre 1921 e 1928. Ao fim desse período, Halliwell foi chamado para assumir a administração da Missão Baixo-Amazonas.

2. A Estrutura Organizacional da Missão Baixo-Amazonas

Neste ponto, é importante mencionar a estrutura organizacional da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Ela é dividida em quatro níveis administrativos: 1) a igreja local, que é o corpo organizado de membros individuais; 2) Associação ou Missão, que é o conjunto de igrejas locais de um estado, província ou território; 3) União, formada pelo conjunto de Associações e Missões de um território; 4) Associação Geral, com sede em Silver Spring, estado de Mariland (EUA), que coordena a igreja em nível mundial. Essa estrutura é seguida desde 1903.

A Missão Baixo-Amazonas foi organizada em 1927 pela Divisão Sul-Americana e incluía os estados do Pará, Amazonas, Ceará, Maranhão e Piauí, bem como os então territórios federais do Acre, Amapá e Rondônia. Apesar de sua extensão territorial, em 1928, a Missão Baixo-Amazonas possuía apenas 18 membros e uma igreja organizada (Rogers, 1928). A administração de Leo e Jessie envolvia um trabalho de pioneirismo para o adventismo na Região Norte.

A Missão cobria uma área de 4.273.689 quilômetros quadrados, em que mais de dois milhões de pessoas viviam ao longo de 63 mil quilômetros de rios navegáveis (Plenc, 2021). Porém, essa extensão não se manteve por muito tempo. Por causa do crescimento da quantidade de membros adventistas, em 1936 essa Missão foi dividida em dois centros administrativos: Missão Central Amazonas e Missão Costa Norte. Essas duas missões deram origem à União Norte Brasileira, da qual Leo Halliwell foi o primeiro presidente.

3. O Trabalho na Região Amazônica

Em 1928, Leo aceitou o desafio de assumir a presidência da Missão Baixo-Amazonas. Esse centro administrava quase metade das igrejas e instituições adventistas do território brasileiro, envolvendo as Região Norte e parte da Região Central. Neste ano, a região possuía apenas uma igreja construída, com o total de 18 membros (Rogers, 1928). O centro administrativo da Missão ficava em Belém do Pará. O objetivo era expandir a presença da Igreja Adventista em toda a região, assimilando pessoas, construindo instituições de ensino e de pronto-atendimento às comunidades, além de igrejas.

Ao chegar na Região Amazônica, o casal Halliwell buscou conhecer a dimensão de seu trabalho. Ao estudarem a fauna e a flora, bem como os costumes e até os minerais da região, ambos perceberam a carência financeira e a falta de saneamento básico nas comunidades que se encontravam afastadas dos pequenos centros urbanos. O desafio em poder atender a essas comunidades estava no fato de que a maioria delas se encontrava em regiões de difícil acesso. Sobre isso, Plenc (2021) comenta:

Após conhecer o território de barco e canoa, o missionário percebeu as grandes necessidades da população, sua pobreza, superstições e doenças. As viagens de barco a vapor eram difíceis, desconfortáveis e inseguras. Nem chegavam a todos os lugares, obrigando-os a viajar muito em canoas a remo.

Percebendo que o acesso, na maioria dos casos, era por meio de embarcações, Leo planejou a construção de um barco que pudesse fazer a conexão com essas comunidades. Inspirado nos navios “gaiolas” (embarcações grandes que transportavam muitas pessoas), iniciou um projeto de um veículo menor. Em seu período de férias nos Estados Unidos, Leo levantou um patrocínio de 5.400 dólares, um valor bastante considerável na época. Com esse valor, ele construiu uma lancha, inaugurada em 4 de julho de 1931, sendo carinhosamente caracterizada como uma “casa à motor” de dois cilindros e 20 cavalos de potência. Ela foi apelidada de Luzeiro I.

Dirigindo a lancha, o casal Halliwell atendeu a diversas comunidades ribeirinhas, oferecendo assistência médica e espiritual. Com isso, o movimento adventista começou a se expandir nas comunidades mais carentes da Amazônia, nos estados do Pará e Amazonas. Por meio da chamada “obra médico-missionária”, característica da Igreja Adventista do Sétimo Dia, muitas redes de saúde foram instituídas. Em 1942, foi aberta a primeira clínica da região. Porém, ao tornar-se insuficiente no atendimento à comunidade, foi construído o Hospital Adventista de Belém.

4. Crescimento do Adventismo na Região Amazônica no Período de Trabalho dos Halliwell

Leo e Jessie Halliwell trabalharam na Região Norte do Brasil no período de 1928 a 1967, na Missão Baixo- Amazonas e na União Norte do Brasil. Dentre esse trabalho, houve um crescimento significativo da Igreja Adventista no que diz respeito a membros, rede de educação e rede de saúde.

Em 1928, a região da Missão Baixo- Amazonas tinha 18 membros, com apenas uma igreja construída, e nenhum centro educacional ou de saúde em funcionamento (Rogers, 1928, p. 8). No final de 1929, a região alcançou o dobro de membros, no entanto, ainda com apenas uma

igreja construída (ROGERS, 1929). Esse foi o período de adaptação de Halliwell e o início de sua administração. Porém, o crescimento foi significativo, sendo que em 1935 a região abarcava 186 membros – um crescimento de 1.050%, comparado a 1928 (Rogers, 1935, p. 12). Além disso, foi construída, um ano depois, a primeira escola adventista na Região Norte do Brasil, na cidade de Maués, Amazonas (Paiva, 2021).

Em 1936, ocorreu a Missão Baixo-Amazonas foi dividida. Com isso, o crescimento, que era contabilizado com uma única administração, passou a ser contabilizado em duas outras Missões: Central Amazonas e Costa Norte. No entanto, nesse período, Leo Halliwell assumiu a presidência da União Norte Brasileira (Plenc, 2021).

No início da década de 1940, o crescimento foi considerável. Havia um total de 318 membros ativos na igreja, sendo 56 ingressos naquele ano, um crescimento de 170% comparado a 1935. Além disso, diferentemente da década de 1930, havia quatro igrejas construídas (Conard, 1940, p. 14). Nessa década, foi construída a primeira clínica adventista, em Belém do Pará. Em 1949, a Missão Baixo- Amazonas possuía 974 membros e cinco igrejas construídas. Nesse mesmo ano, a Missão Central do Amazonas possuía 343 membros e duas igrejas construídas (Conard, 1949, p. 14).

Na década de 1950, em especial até 1955, as duas Missões juntas possuíam um total de 1.951 membros e 16 igrejas construídas (Klaiser, 1955, p. 14). O trabalho com as comunidades isoladas do Amazonas era o foco dos Halliwell. Além do Luzeiro I, até 1953, foram construídos mais três barcos, com o objetivo de atender essas populações. Além disso, quatro missionários trabalhavam ativamente nessa região, com destaque a Frederik C. Pritchard, que pilotava o Luzeiro I, e as enfermeiras Pritchard, que atuavam na assistência médica (Plenc, 2021).

Em 1956, Leo Halliwell deixa o cargo de presidente da União Norte Brasileira e passa a trabalhar na coordenação de lanchas na Região Norte. Os Halliwell permaneceram no Brasil até 1958, quando retornaram aos Estados Unidos. Sobre os resultados de todo o trabalho dos Halliwell no Brasil, Plenc (2021) aponta:

A realidade da igreja na região amazônica mudou significativamente durante o ministério de Leo Halliwell. De dez membros, aumentou para 2.590 membros, 20 igrejas organizadas, 70 obreiros, entre pastores, professores e colportores, 52 Escolas Sabatinas, 15 escolas denominacionais, 19 professores e quatro barcos médico-missionários. Estima-se que os Halliwells tenham tratado cerca de 250 mil pacientes. Seu ministério humanitário motivou a consciência social sobre a importância da saúde pública entre a população ribeirinha da Amazônia.

A média de crescimento do número de adventistas por ano é de 16% no período de trabalho do casal Halliwell.

5. Considerações Finais

Leo e Jessie Halliwell foram protagonistas no estabelecimento da Igreja Adventista do Sétimo Dia na Região Norte do Brasil, especialmente na Região Amazônica. O investimento em atendimento comunitário, voltado às necessidades humanitárias dos grupos mais carentes, foi o principal motivo para vencer o preconceito cultural em relação à Igreja Adventista do Sétimo Dia nessa região. Em um artigo publicado na revista *Reader's Digest* em 1956, intitulado “*Medicine Man on the Amazon*” [“O homem da medicina na Amazônia”], houve um reconhecimento nacional do trabalho desse casal, sendo o casal condecorado pelo governo brasileiro com a “Comenda da Ordem do Cruzeiro do Sul”, conferida apenas a estrangeiros que

prestam serviços relevantes à pátria (Waldvogel, 1958). Jessie Halliwell foi a primeira mulher na história do Brasil a receber essa comenda.

Ao finalizar seu trabalho no Brasil, em 1958, Leo e Jessie voltaram para os Estados Unidos. Um ano depois, Jessie descobriu um câncer, contra o qual lutou até seu falecimento em 27 de setembro de 1962, aos 68 anos de idade. Em sua lápide encontra-se a inscrição: “Ela cumpriu sua missão de amor.” Leo faleceu em 19 de abril de 1967, por um ataque cardíaco, aos 74 anos. No seu túmulo contém as palavras: “Ele viveu para servir.” Ambos estão sepultados no cemitério de Tulare, Califórnia (EUA).

Mesmo após a morte dos Halliwell, ocorreram homenagens no Brasil. Em 5 de novembro de 1967, o avião anfíbio *Lake LA 4*, usado pela Igreja Adventista na União Norte Brasileira, recebeu o nome de Leo Halliwell. Em 17 de novembro de 2014, o pronto-atendimento do Hospital Adventista de Belém foi reaberto em homenagem a Jessie Rowley Halliwell. E, em 14 de setembro de 2015, a Assembleia Legislativa do estado do Pará entregou o título honorário de “Cidadão do Pará” ao pioneiro e missionário Leo Halliwell.

Atualmente, a Igreja Adventista do Sétimo Dia possui 1.014 Igrejas na Região Norte do Brasil, com aproximadamente 172 mil membros e 880 instituições, incluindo escolas, hospitais e empresas afins (IASD, 2022b).

6. Anexo

Imagem 1: Jessie e Leo Halliwell



Fonte: ESDA

Imagem 2: Leo Halliwell



Fonte: ESDA

Imagem 3: Jessie e Leo Halliwell



Fonte: *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*

Imagem 4: Jessie e Leo Halliwell

Fonte: *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*

Imagem 5: Jessie e Leo Halliwell

Fonte: *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*

Imagem 6: Lançamento do Luzeiro I

Fonte: *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*

69

Imagem 7: Série de reuniões evangelísticas realizadas por Leo Halliwell em Manaus

Fonte: *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*

Imagem 8: Atendimento médico a 160 pessoas na Amazônia

Fonte: *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*

Referências

BEACH, W. R. **Statistical Report of Seventh-day Adventist Conferences, Missions, and Institutions.** Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1967.

CONARD, C. **Statistical Report of Seventh-day Adventist Conferences, Missions, and Institutions.** Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1940.

CONARD, C. **Statistical Report of Seventh-day Adventist Conferences, Missions, and Institutions.** Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1949.

IASD. **Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia.** 23 ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2022a.

IASD. **Annual Statistical Report: report of the General Conference of Seventh-day Adventists' 2021 Statistics.** Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 2022b.

KLAISER, H. W. **Statistical Report of Seventh-day Adventist Conferences, Missions, and Institutions.** Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1955.

PAIVA, D. S.; OLIVEIRA, J. Latin American Adventist Theological Seminary – FAAMA Campus. **Encyclopedia of Seventh-day Adventists.** Acesso em: 28 abr. 2021. Disponível em <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=9J8J>.

PLENC, D. O. Halliwell, Leo Blair (1891-1967) and Jessie Rowley (1894-1962). **Encyclopedia of Seventh Day Adventists**. Acesso em: 28 abr. 2021. Disponível em: <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=7GIS&lang=pt>

STREITHORST, O. S. **Leo Halliwell na Amazônia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1979.

ROGERS, H. E. **Statistical Report of Seventh-day Adventist Conferences, Missions, and Institutions**. Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1928.

ROGERS, H. E. **Statistical Report of Seventh-day Adventist Conferences, Missions, and Institutions**. Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1929.

ROGERS, H. E. **Statistical Report of Seventh-day Adventist Conferences, Missions, and Institutions**. Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1935.

WALDVOGEL, L. **A Ordem Cruzeiro do Sul ao casal Halliwell**. Revista Adventista, 4 set. 1958.

RESENHA DO LIVRO *VIVA Y EFICAZ:* *FESTSCHRIFT AL DR. ROBERTO PEREYRA*

TIAGO DIAS DE SOUZA¹

COTRO, Hugo A.; VELARDO, Leandro J.; BOSKAMP ULLOA, Karl G.; HORNA, Edgard A. (eds.). *Viva y eficaz: festschrift* al Dr. Roberto Pereyra. Libertador San Martín, Argentina: Universidad Adventista del Plata, 2024.

O livro *Viva y Eficaz* é um tributo em reconhecimento à trajetória e ao trabalho do Dr. Roberto Pereyra em mais de 40 anos de dedicação ao ministério como pastor, evangelista e professor de teologia. Quanto aos editores, trata-se de uma homenagem organizada por um renomado grupo de doutores em teologia – colegas e ex-alunos que se tornaram seus amigos. A obra é composta de artigos escritos por diversos biblistas e teólogos que dão sua contribuição nos campos da exegese e filologia, seja em Antigo ou Novo Testamento.

Ninguém melhor para escrever o prefácio do livro do que o pastor Eduardo Pereyra, filho do homenageado. Eduardo descreve, de maneira “viva e eficaz”, a trajetória pastoral, acadêmica e as particularidades familiares inspiradoras de seu próprio pai, o Dr. Roberto Pereyra. A referida obra é composta de 15 capítulos que refletem a erudição teológica tanto de seus autores quanto do homenageado.

O primeiro capítulo, escrito pelo Dr. Alberto R. Timm, apresenta uma biografia do homenageado e de seu serviço à igreja, incluindo seu êxito ministerial como pastor, evangelista, acadêmico e professor de teologia. Em síntese, o capítulo trata do legado (vida e obra) do pastor Roberto Pereyra.

O segundo capítulo é de autoria do próprio homenageado, o Dr. Roberto Pereyra; nele o autor destaca o papel de Cristo, o Filho, na revelação de Deus à humanidade. De acordo com Pereyra, sem o Filho, a revelação de quem é Deus seria incompleta.

No capítulo 3, de autoria de Silvia C. Scholtus, a autora, à luz das ciências biológicas, revisita a passagem de Gênesis 3:15, enfatizando o desenvolvimento da visão interpretativa da

¹ Doutorando em Novo Testamento pela Universidad Adventista del Plata, Argentina (UAP). Doutor em Teologia, com ênfase em Tradições e Escrituras Sagradas e Mestre em Teologia, com ênfase em Leitura e Ensino da Bíblia pela Escola Superior de Teologia – Faculdades EST. Especialização - MBA em Liderança Pessoal e Eclesiástica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC. Contato: pr.tiagodias@hotmail.com

referida passagem ao longo da história e explicando por que alguns intérpretes deixaram de perceber pontos-chave dessa passagem. Scholtus salienta que, antes da identificação do óvulo feminino, os intérpretes antigos nunca vislumbraram a possibilidade real de que o termo “semente” se referisse a algo que fosse “portado pela mulher”, o que acabou dando origem a interpretações imprecisas.

No capítulo 4, Victor M. Armenteros analisa algumas dificuldades que o leitor não familiarizado com esse código religioso pode encontrar ao tentar compreender textos hebraicos. Diante disso, Armenteros apresenta algumas formas de enfrentar essas barreiras interpretativas, com o objetivo de facilitar a compreensão de comentários rabínicos ou anotações massoréticas.

No capítulo subsequente, de forma singular, Karl Boskamp Ulloa estuda a evidência textual de Jó 4:12-21 e confirma sua posição atual no livro de Jó, em uma pesquisa que inclui crítica textual e a análise de uma fala controversa de Elifaz, registrada nesse livro.

O capítulo 6, elaborado por Reinaldo W. Siqueira, aborda o processo de aliança de um juiz, que o autor considera uma forma literária bíblica que caiu no esquecimento. Enquanto isso, no capítulo 7, Carlos Olivares aborda Mateus 24:51 sob perspectiva sociorretórica, focando nos vícios de tradução e nas repercussões ideológicas que cercam a interpretação do termo *dichotomeo* (cortar em dois) em Mateus. No capítulo 8, de maneira sintética, Leandro Velardo sublinha o caráter transcendente da lei em Romanos 3:31, destacando sua validade normativa e existencial.

No capítulo 9, Benjamin Rojas Yauri propõe, com base na exegese de Romanos 12:1-2, que a adoração em comunidade deve ser o clímax da adoração racional, que é motivada pela renovação do entendimento que ocorre na vida do crente em sua convivência diária com Deus. Já o capítulo 10, cujo autor é Merling Alomía Bartra, destaca a importância do ministério diaconal de Febe nos primórdios do cristianismo.

Escrito por Carlos H. Cerdá, o capítulo 11 dedica-se ao exame da terminologia αἰών em Efésios 1:21, no qual o autor busca elucidar a perspectiva de Paulo acerca do “século vindouro” em oposição ao “presente século”.

No capítulo 12, Ranko Stefanovic, analisa um dos textos mais difíceis de se interpretar do Novo Testamento, a saber: 2 Tessalonicenses 2:1-12. Stefanovic, à luz de evidências textuais, históricas e literárias, tem o propósito de elucidar a problemática envolvendo a revelação do “homem da iniquidade” e os eventos que a ele estão conectados.

Horacio Mazzoli, no capítulo 13, busca elucidar o significado da palavra “impossível” (*adynatos*) em Hebreus 6:4-6, ampliando a possibilidade de interpretação que envolve a problemática contida nos referidos versículos em estudo. Enquanto isso, no capítulo 14, Elias Brasil de Souza, aborda a proclamação das três mensagens angélicas de Apocalipse 14 a partir da perspectiva da esperança e do amor.

O último capítulo, de autoria de Hugo A. Cotro, evidencia como sutis variações na tradução das preposições do grego podem impactar consideravelmente a interpretação do texto em Apocalipse.

A obra *Viva y Eficaz* oferece contribuições significativas para os estudiosos da interpretação bíblica que valorizam uma teologia sólida e que aspiram, por meio dela, a um crescimento e desenvolvimento tanto espiritual quanto acadêmico.

TEOLOGIA,
em revista



FAP