DOI: https://doi.org/10.23925/1677-1222.2026vol26i2a6

CC BY NC

SEÇÃO TEMÁTICA

Entre a fé e o crime: a pentecostalização do crime organizado no Brasil

Between Faith and Crime: The Pentecostalization of Organized Crime in Brazil

*Maria Eduarda Lima Silva**
*Fábio Nobre***
*Luan Silva****

Resumo: Este artigo analisa a relação entre fé evangélica pentecostal e crime em regiões periféricas, abordando os desafios contemporâneos relacionados à pentecostalização do crime organizado no Brasil. Para tanto, realiza-se uma ampla revisão bibliográfica da literatura especializada, explorando a emergência e as transformações do pentecostalismo na sociedade brasileira, incluindo os processos de rearticulação discursiva e sociomaterial de suas fundações teológicas promovidos pelo neopentecostalismo. O estudo de caso do Complexo de Israel, no Rio de Janeiro, substancia a análise sobre como o crime organizado, por um lado, apropria-se de elementos religiosos neopentecostais para exercer o controle social violento e, por outro, impõe a fé como estratégia de ampliação de sua base popular. Paralelamente, lideranças religiosas beneficiam-se dessa relação tanto no que tange ao controle político e social de regiões periféricas quanto ao financiamento proveniente de lucrativas atividades ilegais, como o narcotráfico. Como resultado, para além da violência cotidiana relacionada ao controle territorial, identifica-se o agravamento de desigualdades e inseguranças para grupos sociais e comunidades religiosas consideradas divergentes ou mesmo inimigas – notadamente aquelas associadas às religiões de matriz africana.

Palavras-chave: Fé evangélica; Pentecostalismo; crime organizado; intolerância religiosa.

Abstract: This article examines the relationship between Pentecostal evangelical faith and crime in peripheral regions, addressing contemporary challenges related to the Pentecostalization of organized crime in Brazil. It presents a comprehensive literature review on the emergence and transformation of Pentecostalism in Brazilian society, including the processes of discursive and sociomaterial rearticulation of its theological foundations promoted by Neo-Pentecostalism. The case study of the *Complexo de Israel* in Rio de Janeiro substantiates the analysis of how organized crime, on the one hand, appropriates Neo-Pentecostal religious elements to exercise violent social control and, on the other, imposes faith as a strategy to expand its popular base. Concurrently, religious leaders

* Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Pesquisadora do Centro de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (CEPRIR). É, atualmente, professora da Rede Estadual de Ensino do estado de Goiá ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9946-3878.

** Professor do Programa de Pós Graduação em Relações Internacionais e da graduação em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Pesquisa o campo da Religião e Relações Internacionais, com foco especial para a relação entre violência e religião. Doutor (2016) e mestre (2013) em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Possui graduação no curso de Relações Internacionais, pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). É um dos coordenadores e fundadores do Centro de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (CEPRIR) e líder do Grupo de Pesquisa de mesmo nome (CEPRIR/UEPB). ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2905-0541.

*** Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba (PPGRI/UEPB). Doutor pelo Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (IRI/PUC-Rio), com estágio de pesquisa no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES/UC). Mestre e bacharel em Relações Internacionais pela UEPB. Atualmente investiga narcorreligião, violência e criminalidade. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2425-4227.

benefit from this relationship both in terms of political and social control over peripheral regions and through financing derived from lucrative illegal activities such as drug trafficking. The findings indicate that, beyond the everyday violence associated with territorial control, inequalities and insecurities are exacerbated for social groups and religious communities deemed divergent or even hostile – notably those associated with African-derived religions.

Keywords: Evangelical faith; Pentecostalism; organized crime; religious intolerance.

Introdução

O pentecostalismo emerge no Brasil nas primeiras décadas do século XX a partir de missionários estrangeiros do Norte Global. Entretanto, assim como ocorreu no restante da América Latina, o pentecostalismo transformou-se em confluência com as expressões socioculturais e religiosas locais. No Brasil, essas transformações produziram ondas neopentecostais, a saber: pentecostalismo clássico (1910-1950), deuteropentecostalismo (1960-1970) e neopentecostalismo (1970-2020). Essa periodização não significa a extinção das ondas, mas corresponde aos contextos históricos de emergência e consolidação de cada onda, que enquadram um conjunto de articulações discursivas e sociomateriais das bases teológicas da fé evangélica pentecostal.

Essa construção explora o crescimento do pentecostalismo no Brasil, principalmente em regiões periféricas demarcadas por vulnerabilidades socioeconômicas e pela exposição ao controle social violento do Estado, mas também de atores não estatais violentos (ANEVs). Nesse sentido, este artigo analisa a relação entre fé evangélica pentecostal e crime em regiões periféricas, abordando os desafios contemporâneos relacionados à pentecostalização do crime organizado no Brasil. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, com orientação interdisciplinar, baseada em uma ampla revisão bibliográfica da literatura especializada, que serve de base para a análise crítica do estudo de caso do Complexo de Israel, no Rio de Janeiro.

Isto posto, o texto encontra-se dividido em quatro seções. A primeira percorre os movimentos iniciais de abertura religiosa no Brasil Império, que autorizaram práticas da fé evangélica e, ainda que incipientes, culminaram na chegada do pentecostalismo. A seção seguinte se dedica à caracterização de cada uma das ondas pentecostais, destacando as convergências e divergências entre elas. Nessa seção, enfatizam-se os elementos de vinculação entre o neopentecostalismo e o crime organizado. Na terceira seção, por sua vez, analisa-se o caso do Complexo de Israel, abordando as disputas entre facções pelo controle territorial das zonas Norte e Oeste da cidade do Rio de Janeiro. Aqui, o Terceiro Comando Puro representa o ator criminal que mobiliza a fé pentecostal como elemento de legitimação do exercício do controle social violento. Por fim, as considerações finais se dedicam aos resultados desta investigação e possíveis direcionamentos para uma agenda de pesquisa crítica.

Fé para os cansados e oprimidos

Durante a Reforma Protestante, multiplicaram-se as tradições religiosas que, expandidas do Velho Mundo para as colônias da América do Norte, tornaram-se denominações eclesiasticamente distintas e polarizadas em suas interpretações bíblicas, divergindo teológica e historicamente (Almeida, 1996; Santos, 2021). Essas tradições fixaram-se em terrenos diferentes, onde a predominância de cada denominação se dava, inicialmente, a partir da esfera social a que cada devoto pertencia; por exemplo, os presbiterianos norte-americanos eram mais presentes nas classes médias, ao passo que os batistas possuíam maior influência entre as camadas mais pobres da região e

os puritanos recebiam maior predileção onde havia domínio da elite cultural inglesa (Santos, 2021).

No Brasil, as primeiras tentativas de penetração do protestantismo foram realizadas pelos franceses e holandeses, ainda nos séculos XVI e XVII. Esses esforços tiveram pouco efeito sobre a configuração religiosa do país, mesmo associados a projetos político-econômicos coloniais (Alencar, 2012). Somente a partir da vinda da Família Real portuguesa, em 1808, foi impulsionada a disseminação do protestantismo clássico – ou protestantismo de missão. Aqui, destacam-se os decretos apresentados pelo príncipe-regente, dom João (futuro dom João VI), autorizando a abertura dos portos do Brasil às nações amigas e concedendo direitos a imigrantes de qualquer nacionalidade ou religião (Matos, 2011).

Essa flexibilização da liberdade religiosa foi ampliada a partir de 1810, com a assinatura do Tratado de Aliança e Amizade e do Tratado de Comércio e Navegação com o Reino Unido, que concederam, entre outras coisas, liberdade para os imigrantes praticarem sua fé. Ainda que se tratasse de uma liberdade com restrições ao proselitismo e às críticas à religião oficial (catolicismo), tal medida pode ser considerada um dos pilares para a instituição da liberdade de culto na Constituição Imperial de 1824 (Matos, 2011).

Com o fortalecimento de ideais surgidos na Europa e na América do Norte, como o iluminismo e o liberalismo político, reconfigurou-se o papel da Igreja Católica como representação da religião hegemônica no Brasil; isto é, ainda no século XIX, as disputas sobre o poder e a autoridade religiosa no país criaram as condições de possibilidade para a consolidação do protestantismo enquanto conjunto de agentes, correntes teológicas e práticas religiosas legalizadas (Matos, 2011). É nesse momento também que chegam as missões protestantes, majoritariamente de origem norte-americana (Alencar, 2012; Mendonça, 1990).

É importante destacar que o pentecostalismo, caracterizado pela habilidade de invocar e sustentar os dons do Espírito Santo narrados no livro de Atos[1], era uma interpretação amplamente aceita entre os missionários norte-americanos, em particular pela confluência com valores atribuídos ao Estado estadunidense, como o capitalismo, a democracia, a secularização e a modernidade – considerados valores que impulsionaram o crescimento e a projeção dos EUA. Soma-se a isso o papel do pentecostalismo na política doméstica, notadamente pela sua capacidade de fornecer acolhimento para uma população marcada pela recente Guerra Civil (Campos, 2005).

Na América Latina, por sua vez, o pentecostalismo difundiu-se pela capacidade de vincular sua mensagem às expressões religiosas locais, incentivando formas de organização e mobilização social baseadas na facilidade de aplicação de seus pressupostos teológicos e litúrgicos. Consequentemente, observou-se sua difusão entre os mais diversos segmentos da população, em diferentes contextos socioculturais (Semán, 2019). Assim, os missionários pentecostais norte-americanos se destacaram em solo latino-americano

1 Localizado no Novo Testamento, o capítulo 2 do livro de Atos narra que, no dia de Pentecostes, dez dias após a ascensão de Cristo aos céus, seus seguidores receberam o dom, atribuído ao Espírito Santo, de falar em outras línguas, formular profecias e curar doenças.

sobretudo pela autonomização eclesiástica e pelo autogoverno organizacional característicos do pentecostalismo, adaptando-se aos contextos socioculturais locais e, nesse sentido, ocupando os espaços deixados pela Igreja Católica. Essas características possibilitaram ampliar significativamente sua presença na região, a ponto de, posteriormente, os pastores e missionários estadunidenses tornarem-se representantes dispensáveis para a difusão do pentecostalismo na América Latina.

No caso específico do Brasil, os missionários pentecostais, tanto europeus como estadunidenses, encontraram um cenário profundamente marcado pelo sincretismo religioso, com destaque para a interação entre tradições cristãs, afro-brasileiras e indígenas, mas também pela emergência de movimentos protestantes e fenômenos de curas e revelações, como o messianismo de Antônio Conselheiro, líder da Guerra de Canudos (Alencar, 2012).

O pentecostalismo brasileiro, portanto, nunca foi homogêneo, tendo passado por mudanças internas desde o momento de sua formação (Ferreira, 2014; Alencar, 2012; Mariano, 1999). Como se verá, não há uniformidade eclesiástica e doutrinária dentro do movimento, desde a fundação das duas primeiras igrejas pentecostais nacionais: Congregação Cristã do Brasil (CCB), em 1910, e Assembleia de Deus (ou simplesmente Assembleia), em 1911. Isso se confirma, num primeiro momento, a partir das divergências acerca da origem e do crescimento de ambas as igrejas, cada uma correspondendo a uma configuração sociopolítica histórica específica (Monteiro, 2010).

A primeira igreja pentecostal brasileira, a CCB, foi fundada pelo ex-membro da Igreja Presbiteriana Italiana, Luigi Francescon (1866-1964). Ainda no século XIX, Francescon teve contato com os Movimentos de Santidade difundidos pelos metodistas nos EUA, onde aderiu ao movimento e contribuiu para a disseminação do pentecostalismo. Posteriormente, em 1910, ao visitar o Brasil, fundou as primeiras igrejas pentecostais em São Paulo. Como Francescon não dominava o português, as pregações eram realizadas em italiano, o que contribuiu para a propagação dentro e a partir da grande comunidade de imigrantes e descendentes de italianos no Brasil – com integração gradual de brasileiros e imigrantes europeus, principalmente espanhóis e portugueses (Matos, 2011; Monteiro, 2010).

Diferentemente de outros movimentos protestantes, a fundação da CCB não resultou de ação missionária e, desde seu início, a entidade não manteve vínculos financeiros com atores religiosos de outras localidades, constituindo-se num modelo organizacional nacional, cujo corpo sacerdotal não possui necessariamente formação teológica formal, e que se baseia na hierarquia gerontocrática – isto é, em instâncias de decisão e de liderança formadas por anciãos, responsáveis por difundir a tradição e evangelizar a comunidade (Foerster, 2007; Monteiro, 2010).

A CCB só se denominou oficialmente como pentecostal muito recentemente, mas a ênfase nos dons do Espírito Santo já a enquadrava sociologicamente neste movimento (Monteiro, 2010). Além disso, diferentemente de outros atores religiosos, como a Igreja Católica, as igrejas do protestantismo histórico e a própria Assembleia, a CCB passou por poucas mudanças – mesmo em um cenário eclesiástico competitivo. Isso ocorreu, em parte, pela lógica de divulgação mais controlada e menos difusa, seja nos cultos ou nas redes sociais dos fiéis. Ademais, a proibição da apologia ou do engajamento na

política manteve certa postura ascética em relação a dinâmicas religiosas, culturais e sociais que modificaram outras correntes religiosas, como a Assembleia (Foerster, 2007).

Por sua vez, fundada pelos suecos Daniel Berg (1885-1963) e Gunnar Vingren (1879-1933), a Assembleia surgiu alguns meses depois da CCB, em Belém (PA). Batistas suecos que haviam emigrado para os Estados Unidos, Berg e Vingren aderiram ao pentecostalismo em Chicago, em 1909, e chegaram a Belém em 19 de novembro de 1910. Na capital paraense, frequentaram a Igreja Batista local até junho de 1911, quando foram excluídos com um grupo de fiéis que aderira à experiência pentecostal; o grupo organizou-se como Missão de Fé Apostólica e passou a se chamar Assembleia de Deus em 1918 (Alencar, 2012, 2013; Alves, 2017). Influenciados pelas ondas de avivamento nos EUA, os dois entendiam que a conversão ao pentecostalismo e o trabalho de evangelização no Brasil correspondiam a um "chamado" de Deus (Ferreira, 2014; Matos, 2011). Embora a base eclesiástica batista seja comumente negada, a Assembleia emerge como parte do movimento congregacional, priorizando a autonomia local como forma de potencializar sua expansão. Esse alinhamento perdurou pelos primeiros cinquenta anos da denominação, ainda que convivesse com a interferência de missionários de outros movimentos, principalmente a partir do fortalecimento da Assembleia estadunidense ainda na década de 1930, quando as igrejas brasileiras passaram a substituir missionários escandinavos por pastores brasileiros (Ferreira, 2014; Alencar, 2012). Na década de 1950, a pressão e o crescimento da Assembleia estadunidense culminaram em interferências diretas nas escolas bíblicas e na formação teológica dos membros e líderes da denominação. Esse momento foi primordial para consolidar o pentecostalismo brasileiro, dado o papel do missionarismo norte-americano na sistematização das doutrinas bíblicas (Araújo, 2010; Ferreira, 2014).

Outro importante estímulo para a reformulação da Assembleia brasileira corresponde ao fenômeno da urbanização. Amplamente restrita às regiões periféricas dos centros urbanos, a Assembleia também teve de competir com os novos pentecostalismos, que incorporavam teologias mais modernas e versáteis, compatíveis com a reconfiguração sociodemográfica do país (Alencar, 2012). Esse conflito somou-se aos atritos com outras igrejas evangélicas e com a Igreja Católica, tornando-a pouco homogênea internamente, ainda que seja a maior denominação evangélica do Brasil. Aliás, nesse sentido, não existe uma Assembleia hegemônica, mas várias Assembleias com lideranças que disputam a autoridade de ditar as regras e as interpretações dentro dessa denominação (Alencar, 2012). Essa falta de centralização ou, ainda, hierarquização da Assembleia perante uma instituição, conselho ou liderança tornou-a mais flexível em relação a dogmas e orientações, o que justifica a existência de diferentes movimentos, como a Assembleia de Deus Vitória em Cristo, cuja orientação teológica é neopentecostal.

Ondas e expansão do pentecostalismo

Não há consenso acerca da classificação dada aos diversos segmentos do pentecostalismo no país. Embora alguns estudiosos dividam o movimento em duas ondas, predominam sua caracterização em três ondas, cada uma se referindo a um recorte

temporal e a uma realidade sociocultural distintos (Freston, 1993), sendo elas: (i) a primeira onda, baseada na forma clássica do pentecostalismo entre as primeiras décadas do século XX e os anos 1950; (ii) a segunda onda, que remete à corrente predominante no campo pentecostal nos anos 1950 e 1960, coincidindo com o período da Renovação Carismática da Igreja Católica; e (iii) a terceira onda, que abarca novas formas de pentecostalismo, a partir dos anos 1970.

Em virtude do pioneirismo histórico da CCB e da Assembleia na consolidação do pentecostalismo no Brasil, ambas são tidas como igrejas pentecostais clássicas pelos sociólogos e historiadores da religião. As características centrais do pentecostalismo clássico são a oposição ao protestantismo histórico, o anticatolicismo, a ênfase no dom de línguas do Espírito Santo, a crença no paraíso e na volta iminente de Cristo, além do perfil sectário e ascético[2] (Foerster, 2007; Mariano, 1999).

A segunda onda, por sua vez, é comumente denominada deuteropentecostalismo (Mariano, 1999), que herda do pentecostalismo clássico norte-americano o foco nos dons do Espírito Santo – enquanto o pentecostalismo clássico enfatiza o dom de falar em línguas, o deuteropentecostalismo enfatiza o dom da cura divina. Isto posto, a segunda onda se diferencia primordialmente pela abertura ao uso dos meios de comunicação de massa como ferramentas evangelísticas. Essa característica rompe com a rigidez clássica e transforma a segunda onda em uma corrente mais dinâmica nas interações sociais (Foerster, 2007; Freston, 1993).

Apesar da grande diversidade de igrejas, destacam-se três grandes grupos deuteropentecostais: a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (1955) e a Igreja Deus é Amor (1962), que se expandem principalmente no estado de São Paulo.

Por sua vez, a terceira onda é denominada novo pentecostalismo ou neopentecostalismo, embora alguns pesquisadores (Siepierski, 1997) prefiram o uso do termo pós-pentecostalismo por entenderem que o prefixo *neo* indicaria algum nível de continuidade, ao passo que a terceira onda seria caracterizada por rupturas substanciais com as formas anteriores de pentecostalismo. Essas rupturas se justificariam, especialmente, pelo surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), pela organização empresarial das igrejas (Oro, 1992), pela ênfase na guerra espiritual contra o Diabo e os demônios (Azevedo Júnior, 1994), pela presença ativa de seus líderes na política partidária (Bittencourt Filho, 1991) e, por último, pela pregação enfática da Teologia da Prosperidade (Mariano, 1999).

A organização eclesiástica em um modelo empresarial, muitas vezes com fins lucrativos, resulta da ruptura com o ascetismo e o sectarismo tradicionais das vertentes pentecostais precedentes (Mariano, 1999). Essa reorganização teria o objetivo de estimular a expansão da própria igreja, como pode ser observado nas últimas décadas com o crescimento da IURD. Aqui, faz-se necessário apontar para a contínua articulação

2 Neste contexto, por sectarismo entendemos a ideia de incontestabilidade de Deus, dos preceitos bíblicos e da igreja, não tolerando quaisquer críticas aos ideais divinos. Já por ascetismo tomamos como definição a abstenção dos prazeres da carne em prol de atingir um nível superior de conexão espiritual.

entre duas bases teológicas, que sustentam e impulsionam movimentos neopentecostais, a saber: Teologia do Domínio e Teologia da Prosperidade.

A Teologia do Domínio orienta a postura belicosa dos neopentecostais, que se veem em uma guerra espiritual contra os infiéis e os inimigos dos "verdadeiros cristãos", incluindo os movimentos sociais, a imprensa, dissidentes políticos e populações socialmente vulneráveis como LGBTQIA+, indígenas e afrodescendentes (Frigerio, 1999). A ideia central é que existem demônios que agem sobre territórios e famílias, perpetuando-se hereditariamente entre os membros. Para proteger seus territórios e suas famílias, os fiéis são convocados a travar essa guerra espiritual com orações e, não raramente, com violência física, como se vê na depredação de centros espíritas, terreiros, igrejas e templos de outras religiões (Frigerio, 1999; Siepierski, 1997).

De acordo com essa teologia, esses demônios seriam responsáveis por todos os males do mundo, incluindo a desigualdade. A solução, portanto, seria neutralizar a ação demoníaca para garantir a prosperidade do país. Essa neutralização ocorreria por meio de uma ferramenta central da guerra espiritual: a crença de que a mente humana pode controlar a esfera espiritual e, consequentemente, a realidade material (Siepierski, 1997). Na prática, isso se traduz em uma barganha com Deus: além de travar a guerra espiritual, o fiel troca o dízimo e as ofertas pelas bênçãos divinas – sendo este o mecanismo que os neopentecostais chamam de Teologia da Prosperidade.

Concebida como a conquista financeira de um lugar no céu (Dip, 2018), a Teologia da Prosperidade prega que a confissão positiva materializa os desejos do fiel mediante a contribuição do dízimo – associado ao sacrifício e à oferta. Trata-se de uma demonstração de fé em Deus e na Igreja. Para os dizimistas, esses sacrifícios assumem, não raramente, a forma de doação de salários inteiros e de bens materiais valiosos aos líderes das congregações e a seus parentes. Caso o pedido não seja atendido, isso é interpretado como sinal de que não doou ou não orou o suficiente, sendo o fiel culpado por ser um mau credor. Consequentemente, nesse contexto, a pobreza se torna uma expressão da falta de fé ou mesmo da insubmissão dos fiéis (Mariano, 1995).

Essa nova forma de encarar a escassez financeira também representa um aceno aos fiéis da classe média "em ascensão" e das classes mais abastadas que, nas vertentes pentecostais anteriores, seriam persuadidos a doar os excessos que possuíam. No neopentecostalismo, ao contrário, a riqueza serve de inspiração para aqueles que ainda não alcançaram a prosperidade. Em outras palavras: a riqueza deixa de ser combatida para ser almejada.

Essa interpretação satisfaz de maneira mais palpável as aspirações materiais dos fiéis em sociedades liberais, em detrimento dos dons do Espírito Santo e dos valores pentecostais. A satisfação material na vida cotidiana reforça a ruptura com as outras vertentes, conquistando espaço tanto entre as classes populares quanto entre a pequena parcela abastada da sociedade. Enquanto isso, às outras denominações evangélicas – como o protestantismo histórico e o pentecostalismo clássico – resta uma vida de abnegação, obediência aos preceitos bíblicos e ascetismo, apresentados como a chave para a eternidade ao lado do Divino. Para o neopentecostalismo, no entanto, esse caminho não é o único nem o preferencial (Ferreira, 2014; Mariano, 1995).

A expansão desse movimento entre os fiéis culminou numa ampla adesão das igrejas evangélicas ao modelo delineado pela IURD. Foi o caso, por exemplo, da Assembleia de Deus que, diferentemente da CCB, adequou-se às tendências de dessectarização, tornando-se mais abrangente e fomentando o ingresso de seus representantes na política partidária. Aqui, o uso dos meios de comunicação de massa, especialmente do rádio, impulsiona a visibilidade pública de suas lideranças (Foerster, 2007). Além disso, o caráter descentralizado e a grande quantidade de igrejas da Assembleia possibilitaram a adesão a distintas correntes, tanto clássicas como novas (Ferreira, 2014).

Com o crescimento dessa vertente no Brasil, considerado o maior país católico do mundo, observa-se uma transformação na composição demográfica do país em termos religiosos. Conforme os dados do Censo do IBGE de 1980, 89% dos brasileiros declaravam-se católicos, enquanto os evangélicos representavam 6,6% da população – ante 5,2% em 1970 –, divididos quase igualmente entre evangélicos de missão (3,4%) e pentecostais (3,2%). A tendência de crescimento evangélico, sobretudo pentecostal, foi confirmada pelos censos seguintes (Jacob et al., 2004).

No Censo 2000, 73,6% dos brasileiros declararam-se católicos e 15,4% declararam-se evangélicos (de missão, de origem pentecostal e não determinada), enquanto no Censo 2010, os católicos representavam 64,6% da população, diante de 22,2% dos evangélicos. Isso significa que, ao longo de duas décadas, surgiram 4.408 novos fiéis evangélicos por dia, sendo 2.124 de origem pentecostal e, destes, 1.067 da Assembleia – embora os censos não capturem a diversidade interna dessa denominação (Manso, 2023; Ferreira, 2014; IBGE, 2000, 2012; Campos, 2008a, 2008b).

Outro elemento fundamental na composição demográfica e religiosa do Brasil corresponde ao baixo crescimento da população nos centros urbanos, cerca de 1,7%. Isso demonstra que o crescimento do catolicismo não acompanhou o processo de urbanização do país. Além disso, a formação dos padres, considerada longa e demorada quando comparada com a dos pastores pentecostais, dificulta a ampliação do quadro de sacerdotes e contribui, indiretamente, para a expansão do movimento pentecostal (Foerster, 2007; Jacob et al., 2006).

Observa-se que alguns estados foram mais afetados por essa expansão e, em 2010, seis deles tinham mais de 30% de evangélicos em sua população, a saber: Rio de Janeiro, Espírito Santo, Rondônia, Roraima, Acre e Amazonas (Manso, 2023; IBGE, 2012). Dentre eles, o Rio de Janeiro foi o que registrou maior número de adeptos, em especial entre a população de baixa renda, residente em regiões periféricas da capital fluminense. Na próxima seção, será analisada a relação dessa configuração religiosa e territorial com os desafios estabelecidos pelo crime organizado.

Com efeito, são raros os momentos na história que registraram um crescimento religioso tão representativo quanto o dos evangélicos, especialmente do movimento pentecostal na América Latina e, mais especificamente, no Brasil – onde se estima que, caso o crescimento permaneça constante, o país terá mais evangélicos do que católicos em 2040 (Manso, 2023; Vital da Cunha, 2015; Mariano, 1999). Ainda que mudanças mais abruptas e intensas em cenários religiosos já tenham acontecido, estas normalmente estavam associadas a imposições estatais ou das classes dominantes – um movimento *top-down*. Diferente disso, no caso do pentecostalismo no Brasil, essa transformação

aconteceu a partir de um movimento *bottom-up*, iniciando-se nas periferias e espalhando-se posteriormente para as elites (Manso, 2023; Freston, 1993).

Com a chegada de migrantes nordestinos ao Rio de Janeiro a partir da década de 1980, a composição demográfica foi alterada. Identificou-se uma ampla presença de pessoas nordestinas, órfãs de vínculos socioafetivos e pressionadas por discriminações diárias. Originários de um Nordeste majoritariamente católico, ao chegarem à capital fluminense, observaram a ausência da Igreja Católica nas periferias. Sem a possibilidade de estabelecer laços através da Igreja, ao mesmo tempo em que viviam a orfandade familiar e fraterna, precisaram reinventar-se para criar raízes. Isso tornou o grupo suscetível à conversão religiosa (Manso, 2023; Foerster, 2007).

A consolidação do pentecostalismo em contextos de precariedade político-social se deu, principalmente, em função de um investimento deste movimento em pastorais urbanas, nas quais a Teologia da Prosperidade e, especialmente, a Teologia do Domínio se tornaram amplamente influentes nos debates sobre pobreza e violência (Vital da Cunha, 2015). Nesse sentido, há uma "preparação" dos líderes e fiéis para combater o Mal através da guerra espiritual, posicionando-se em oração contra as forças disruptivas em contextos de vulnerabilidade (Vital da Cunha, 2015; Birman; Leite, 2002).

Fatores como os laços formados através das igrejas geram a sensação de pertencimento e contribuem para a percepção de um ambiente seguro para buscar abrigo e proteção diante das vulnerabilidades, provendo uma rede de solidariedade que ajudaria os mais pobres a enfrentar situações de dificuldade, como doença, desemprego ou violência, e faria com que estas populações se sentissem pertencentes a um grupo social (Vital da Cunha, 2015; Foerster, 2007). Uma vez somados esses fatores, entende-se que há uma comunicação entre a perspectiva teológico-doutrinária e a vivência dos moradores de favelas, inclusive de traficantes, ao tratar do mundo como um lugar de guerra (Vital da Cunha, 2015; Birman; Leite, 2002).

Em virtude da necessidade de aprimorar a comunicação e, assim, continuar avançando nas periferias, as igrejas neopentecostais flexibilizaram os usos e costumes convencionados nas primeiras ondas e reconhecidos como símbolos da conversão, prova de regeneração e sinal de santificação, adaptando-os aos novos valores, hábitos e estilos de vida dos fiéis. Essas novas ideias decorrem de transformações culturais que acontecem desde a década de 1960 no Ocidente e que, mais recentemente, vêm sendo impostas por novas gerações de fiéis e lideranças no Brasil (Manso, 2023; Mariano, 1999). A essa flexibilização, soma-se também a aproximação desse segmento com os ANEVs, inclusive com evidências de doações e prestação de favores entre lideranças evangélicas e traficantes (Pimenta; Suarez; Ferreira, 2021; Feltran, 2020; Vital da Cunha, 2015). Nesse sentido, surge um fenômeno tipicamente brasileiro: o narcopentecostalismo.

Nas periferias brasileiras, o crime organizado negocia desde a sua gênese com outras fontes de poder, como a religião, enquanto coexiste com os regimes normativos definidos pelo Estado (Feltran, 2020; Vital da Cunha, 2015). Nesse cenário, enquanto atores criminais buscam legitimidade e apoio popular através de alianças com atores religiosos, o Estado se ausenta enquanto promotor de políticas públicas, mas marca presença na atuação repressiva, o que contribui para que tais associações produzam regimes de governança híbrida, em que as regras informais do crime organizado interagem

e, por vezes, competem com as estruturas formais do Estado (Nobre; Ferreira, 2021; Williams, 2008).

Nesses cenários, a fragilidade das populações abre espaço para a influência teológica, que oferece alento e redes de apoio diante da parca assistência oferecida pelo Estado. No caso da doutrina pentecostal, sua presença pode intensificar os complexos cenários de violência, ao se associar aos ANEVs, como se observa em casos em que essa aliança impõe práticas controversas como lavagem de dinheiro e incorpora elementos vinculados à fé dentro das facções como estratégia de legitimação dos ilegalismos.

Narcopentecostalismo é um termo cunhado por jornalistas e pesquisadores para caracterizar uma dinâmica específica da relação fé-crime como um desafio contemporâneo. Nesse sentido, o termo estabelece distinções fundamentais quanto à relação fé-crime nas décadas de 1980 e 1990, já que as facções operavam independentemente das instituições religiosas, embora pudessem cooptar indivíduos de diferentes comunidades religiosas, colaborando pontualmente com elas. Ainda que acolhessem indivíduos envolvidos com o crime, era comum que as lideranças religiosas mantivessem uma postura de distância em relação aos criminosos, priorizando questões espirituais.

A partir dos anos 2000, essa interação entre religião e crime mudou, com a participação ativa de igrejas pentecostais. A fé, que antes representava um elemento pessoal do traficante, passou a ser instrumentalizada para o exercício do controle social, e as igrejas tornaram-se mais flexíveis com as transgressões, visto que estas contribuíram para a prosperidade material e para a segurança local (Pimenta; Suarez; Ferreira, 2021; Feltran, 2020). Os traficantes, por sua vez, adotaram uma postura mais "pragmática", visando à expansão territorial das facções às quais pertenciam – o crescimento demográfico do pentecostalismo em regiões periféricas, bem como suas fundações teológicas, confluíram com a projeção do crime organizado no país (Pereira; Mesquita, 2022; Vital da Cunha, 2015). Assim, embora não seja necessariamente um fenômeno recente, a relação entre atores religiosos e ANEVs ganhou novas nuances nas duas últimas décadas. Isso se deu, especialmente, em função de uma facção: o Terceiro Comando Puro (TCP).

A pentecostalização do crime organizado

No início dos anos 1980, dissidências internas do Comando Vermelho (CV) deram origem ao Terceiro Comando (TC) no sistema prisional. A rivalidade entre as duas facções dominou o cenário do tráfico fluminense, com disputas territoriais que resultaram em constantes conflitos. Um dos casos mais emblemáticos aconteceu em dois bairros vizinhos da Zona Norte do Rio de Janeiro: Vigário Geral, sob o domínio do CV, e Parada de Lucas, sob o domínio do TC. A fronteira entre eles, apelidada de "Faixa de Gaza"[3], foi palco de tiroteios e mortes violentas por anos, dividindo a população

3 Naquele momento, ganhavam destaque no noticiário brasileiro os desdobramentos da guerra israelo-palestina. Ao que tudo indica, os conflitos sangrentos entre o Estado palestino e os colonos israelenses ficaram marcados no imaginário da população, que se via dentro de um cenário de guerra.

(Manso, 2023). O TC saiu vitorioso desse confronto, inaugurando sua dominação da Zona Norte carioca.

Consolidados seus domínios nas zonas Norte e Oeste do Rio de Janeiro, o TC viu sua estabilidade ameaçada pelos atritos com o CV, em especial após a rebelião na Penitenciária Laércio da Costa Pellegrino (Bangu I), em 2002. Paralelamente, surgiram dissidências internas no TC, motivadas por disputas por territórios e recursos, bem como por visões doutrinárias associadas à religiosidade. Desde os anos 1990, parte das lideranças já manifestava insatisfação com as imagens de orixás e santos católicos expostas nas comunidades, ao passo que outra parcela era indiferente a questões religiosas. Logo, a discordância não era exclusivamente religiosa, mas também refletia a rivalidade com o CV, cuja associação com esses símbolos contribuiu para a hostilização dessas religiões (Manso, 2023).

Em 2002, a cisão do TC deu origem ao Terceiro Comando Puro (TCP), idealizado e coordenado pelos traficantes Nei da Conceição Cruz e Robson André da Silva no Complexo da Maré. Com a extinção do TC, as áreas sob seu domínio passaram ao TCP, e a consolidação da nova facção veio acompanhada de dogmas pentecostais. Imagens e homenagens a divindades, guias e orixás, além das festividades e roupas típicas da umbanda, do candomblé e do catolicismo, foram sistematicamente substituídas por representações da fé pentecostal (Manso, 2023).

Esse não foi um caso isolado na Zona Norte do Rio. No Complexo de Acari, a "limpeza religiosa" foi liderada por um traficante da Assembleia de Deus dos Últimos Dias (Manso, 2023; Vital da Cunha, 2015). Já no Morro do Dendê, o chefe do tráfico Fernando Gomes de Freitas, conhecido como Fernandinho Guarabu e vinculado ao TCP, tornou-se membro da Assembleia de Deus Ministério Monte Sinai em 2006, levando parte da facção a se converter e incorporar preceitos neopentecostais em sua estrutura (Manso, 2023).

Com o aumento da impopularidade do CV, sobretudo pelos confrontos frequentes com a polícia e outras facções, o TCP se expandiu pela Zona Norte. Quando a facção assumiu o controle das regiões antes dominadas pelo Terceiro Comando, a situação em Vigário Geral também mudou. Sob o comando de Álvaro Malaquias Santa Rosa, conhecido como Peixão ou Mano Arão (em referência ao personagem bíblico), a invasão garantiu vitória ao TCP. Esse avanço coincidiu com a ascensão do pentecostalismo no Brasil, sobretudo no Rio de Janeiro. A relação dos traficantes com a religião, somada a uma dinâmica menos conflituosa com a polícia e com as milícias, contribuiu para criar, entre os moradores, uma percepção de ambiente menos violento. Como resultado, a popularidade da facção cresceu significativamente nas comunidades (Manso, 2023).

A conquista de Vigário Geral, tida como o primeiro grande êxito do TCP desde seu surgimento, mas longe de ser o último, trouxe popularidade e certa estabilidade ao grupo. Vale ressaltar que os negócios do CV nos bairros circunvizinhos ainda produziam instabilidades e, por isso, inspiraram Peixão a buscar um empreendimento ainda maior: a unificação dos bairros da Zona Norte e a criação do Complexo de Israel.

A história do Complexo de Israel está intimamente ligada à trajetória de Peixão, que deixou o crime ao se converter ao Evangelho e se tornou pastor da Assembleia de Deus Braços Abertos, em Duque de Caxias. Peixão retornou pouco tempo depois

à liderança do TCP, atendendo ao pedido dos moradores. Sob seu comando, o TCP conseguiu ampliar o domínio territorial ao conquistar Cidade Alta e, posteriormente, Cinco Bocas e Pica-Pau, que, junto à Parada de Lucas e Vigário Geral, formaram o Complexo de Israel (Manso, 2023).

Peixão adaptou sua fé à tarefa de líder do tráfico, utilizando discursos e elementos religiosos, normalmente associados aos pentecostais, e promovendo-se como alguém guiado por Deus – como verificado em áudios divulgados nas redes sociais. Nesses áudios, ele criticou a venda de crack, a má gestão na limpeza das comunidades e os roubos constantes, afirmando que, sob seu comando, as coisas seriam diferentes. O argumento central é que ele seguia os mandamentos de Deus e, por isso, o controle territorial seria uma ordem divina, assim como combater o CV seria uma extensão da guerra espiritual. Esse discurso, semelhante àqueles utilizados por outras lideranças pentecostais, visava legitimar suas ações perante os moradores (Manso, 2023).

Além disso, o uso de símbolos, como a estrela de Davi e a bandeira de Israel, foi instrumentalizado a ponto de se tornarem identidade visual do TCP. A adoção desses símbolos também visou associar o Complexo de Israel à ideia de Terra Prometida, constituindo-se como um demarcador de pertencimento da população local e de distinção em relação aos domínios de outras facções, principalmente pela percepção de tolerância aos cultos de matriz africana nas regiões dominadas pelo CV[4]. Nesse sentido, constata-se que a construção de estátuas para orixás ou santos católicos era comumente expressão autorizada da religiosidade dos traficantes, revelando a associação entre as facções e as religiões de matriz africana nessas comunidades (Manso, 2023; Pereira; Mesquita, 2022; Vital da Cunha, 2015).

Dessa maneira, se o CV estava associado às religiões de matriz africana, a tomada dos territórios pelo Terceiro Comando Puro e a substituição dos símbolos expostos nas comunidades explicitavam a derrota do inimigo (Pereira; Mesquita, 2022). Do ponto de vista doutrinário, reitera-se que a retirada dos símbolos também representa a guerra espiritual e material do neopentecostalismo contra as forças do Mal – aqui, representadas pelas religiões de matriz africana. Em outras palavras, o TCP aplicou a Teologia do Domínio para expulsar lideranças vinculadas à umbanda e ao candomblé (Vital da Cunha, 2015).

É preciso ponderar que, no cotidiano das comunidades, as igrejas pentecostais precisam negociar para sobreviver e, por compartilhar códigos com os traficantes, diferentemente de outras religiões, a doutrina pentecostal sobrevive à violência. Cabe ressaltar ainda que as igrejas pentecostais se esforçam diariamente para manter a segurança dos fiéis, acolhendo-os em situações que envolvem violência (Pereira; Mesquita, 2022; Vital da Cunha, 2015).

Além disso, a dinâmica de ganhos mútuos entre denominações religiosas e ANEVs em territórios periféricos brasileiros não é exclusividade do pentecostalismo: as religiões

4 Tal interpretação é disputada na literatura, pois, apesar da presença de imagens de santos católicos e orixás sincretizados em muros, o CV também expulsou lideranças religiosas vinculadas a terreiros. Contudo, esses casos de expulsão estariam associados a quebras dos códigos de conduta da facção, não sendo necessariamente práticas de intolerância.

de matriz africana, nas décadas de 1980 e 1990, também se associaram ao tráfico de drogas (Pereira; Mesquita, 2022). Contudo, a diferença entre os pentecostais e as demais religiões está na imposição da fé por meio do controle territorial. Não há evidências que indiquem que, em outros períodos, igrejas evangélicas foram expulsas de comunidades por traficantes vinculados a outras religiões, ao menos no Brasil. Do ponto de vista teológico, o envolvimento com o crime para a defesa de interesses privados, como o financiamento de atividades ilícitas, desrespeita valores defendidos pelas comunidades evangélicas tradicionais (Manso, 2023).

O Estado é ineficiente em lidar com os casos de violência, em grande medida porque enfrenta dificuldades para se estabelecer em regiões periféricas, cuja presença se dá principalmente por meio de operações policiais e, em parte, porque as forças de segurança estão contaminadas pelo crime organizado, minando sua legitimidade e capacidade de atuar nesses territórios na defesa do bem-estar coletivo (Manso, 2023; Vital da Cunha, 2015; Franco, 2014; Beato, Zilli, 2012; Williams, 2008). Nesse sentido, os ANEVs se aproveitam das vulnerabilidades de outros atores não estatais, como as igrejas, que por sua vez se aproveitam do crime organizado para ganhar espaço dentro das comunidades, produzindo um cenário no qual as igrejas pentecostais colaboram com o exercício do controle social violento.

Assim, ao formar o Complexo de Israel, Peixão instituiu um *slogan* que, em conjunto com a estrela de Davi e a bandeira de Israel, se tornaria a identidade do TCP, a saber: "Jesus é o dono do lugar". Essa frase passou a estampar os muros do Complexo, substituindo representações anteriores. Quando o CV vivia seus momentos de glória – com controle territorial estável –, os muros exibiam pinturas de orixás, santos católicos e referências sincréticas. Já nos momentos de má gestão do CV, os muros estavam tomados por pichações e manchas, o que para Manso (2023) seria considerado poluição visual pela comunidade. A nova frase, portanto, não era apenas um demonstrativo da religiosidade individual do chefe do tráfico e um aceno aos evangélicos. Era, sobretudo, uma mensagem endereçada a outras religiões: o que não fosse de Jesus não caberia ali.

Essa relação entre igrejas pentecostais e ANEVs tem desempenhado um papel significativo na intensificação da intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, amplificando as tensões já existentes entre essas tradições e o pentecostalismo (Manso, 2023; Pereira; Mesquita, 2022). Relatos indicam que as lideranças do TCP impõem restrições às manifestações religiosas afro-brasileiras, como a proibição do uso de vestimentas ritualísticas (as tradicionais vestes brancas) e a realização de cerimônias públicas, consideradas "demoníacas" pela organização (Pinheiro, 2021). Por conseguinte, a violência se manifesta por meio de expulsões, proibições de práticas religiosas, destruição dos terreiros e ameaças de morte. É importante destacar que, além de constituir forma de violência física e psicológica, essa discriminação sistemática fere a livre expressão religiosa das comunidades afro-brasileiras, minando seus direitos constitucionais e sua identidade cultural.

A exclusividade do uso de espaços comunitários para cultos pentecostais em detrimento das práticas afro-religiosas contribui para a marginalização destas últimas, exacerbando desigualdades já existentes, bem como reforçando narrativas de superioridade moral e espiritual cristã. Ou seja, a associação entre o neopentecostalismo e o

crime organizado intensifica as violências contra populações e comunidades religiosas historicamente oprimidas na sociedade brasileira, ampliando o conjunto de vulnerabilidades produzidas pelo próprio Estado por meio das forças de segurança.

Considerações finais

A presente investigação foi desenvolvida no campo das relações internacionais, a partir de uma perspectiva interdisciplinar que converge estudos da religião e de segurança pública. Ao analisar a relação entre fé evangélica pentecostal e crime em regiões periféricas, o presente artigo abordou o processo de pentecostalização do crime organizado como um desafio contemporâneo no Brasil, um resultado da falta de centralização eclesiástica e, concomitantemente, da proliferação de pastorais nas periferias de centros urbanos.

O estudo de caso substanciou a análise sobre como o crime organizado, por um lado, apropria-se de elementos religiosos neopentecostais para exercer o controle social violento, a exemplo das Teologias do Domínio e da Prosperidade; e, por outro lado, como atores criminais – ênfase no Terceiro Comando Puro – impõem a fé como estratégia de ampliação de sua base popular e legitimação em territórios periféricos. Paralelamente, observa-se que lideranças religiosas se beneficiam da relação com o crime organizado, em termos de controle político e social desses territórios, mas também em razão do financiamento proveniente de lucrativas atividades ilegais, como o narcotráfico. Como resultado, para além da violência cotidiana relacionada ao controle territorial, identifica-se o agravamento de desigualdades e inseguranças para grupos sociais e comunidades religiosas consideradas divergentes ou mesmo inimigas – notadamente aquelas associadas às religiões de matriz africana.

Nesse sentido, evidencia-se a relação simbiótica e mutuamente benéfica entre igrejas pentecostais e ANEVs. É importante destacar que essa relação aponta para outras importantes agendas de pesquisa, em especial aquelas associadas ao alinhamento desses atores religiosos e criminais com os movimentos de extrema direita. Essa associação, aliás, impacta diretamente a plataforma eleitoral capturada por segmentos religiosos e conservadores na política institucional, em particular numa articulação entre igrejas neopentecostais e agentes das forças de segurança – cujas representações são denominadas respectivamente de "bancada da Bíblia" e "bancada da bala".

Referências

ALENCAR, Gedeon Freire de. *Assembleias de Deus: teorização, história e tipologia – 1911-2011. 2012*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

ALENCAR, Gedeon Freire de. *Matriz pentecostal brasileira*: Assembleias de Deus 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

ALMEIDA, Ronaldo. *A universalização do Reino de Deus. 1996*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

ALVES, Eduardo Leandro. A mensagem pentecostal na alma do brasileiro: compreensões sobre o início do pentecostalismo no Brasil. *Azusa*: Revista de Estudos Pentecostais, Joinville, v. 8, n. 1, p. 11-32, jan./jun. 2017.

ARAÚJO, Arão Inocêncio Alves de. Sob o domínio do presente: a valorização do tempo presente no pentecostalismo assembleiano brasileiro (1950-1990). *In*: OLIVA, Alfredo dos Santos; BENATTE, Antonio Paulo (org.). *100 anos de pentecostes:* capítulos da história do pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

AZEVEDO JÚNIOR, Wilson Correia de. *Neopentecostalismo. 1994*. Projeto (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1994.

BEATO, Cláudio; ZILLI, Luís Felipe. A estruturação de atividades criminosas: um estudo de caso. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n. 80, p. 71-88, 2012.

BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira. O que aconteceu com o antigo maior país católico do mundo? *In*: BETHELL, Leslie (org.). *Brasil:* fardo do passado, promessa do futuro – dez ensaios sobre política e sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

BITTENCOURT FILHO, José. *Alternativa dos desesperados:* como se pode ler o pentecostalismo autônomo. Rio de Janeiro: CEDI, 1991.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, 2005.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos e mídia no Brasil: uma história de acertos e desacertos. *Revista de Estudos da Religião*, ano 8, p. 1-26, set. 2008a.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. *Revista de Estudos da Religião*, ano 8, p. 9-47, dez. 2008b.

DIP, Andrea. *Em nome de quem?:* a bancada evangélica e seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FELTRAN, Gabriel. Das prisões às periferias: coexistência de regimes normativos na "Era PCC". *Revista Brasileira de Execução Penal*, v. 1, n. 2, p. 45-71, 2020.

FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. *Neopentecostalização do pentecostalismo clássico:* mudanças na concepção escatológica das Assembleias de Deus. *2014*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

FOERSTER, Norbert H. C. Pentecostalismo brasileiro clássico e secularização. *Estudos de Religião*, v. 21, n. 32, p. 196-214, 2007.

FRANCO, Marielle. *UPP – A redução da favela a três letras:* uma análise da política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro. 2014. Dissertação (Mestrado em

Administração) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil:* da Constituinte ao impeachment. 1993. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

FRIGERIO, Alejandro. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 1, n. 1, p. 51-88, 1999.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo demográfico 2000:* características gerais da população: resultados da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo demográfico 2010:* características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

JACOB, Cesar Romero et al. A diversificação religiosa. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 9-11, 2004.

JACOB, Cesar Romero et al. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

MANSO, Bruno Paes. *A fé e o fuzil:* crime e religião no Brasil do século XXI. São Paulo: Todavia, 2023.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando. 1995*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais:* sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MATOS, Alderi Souza de. Breve história do protestantismo no Brasil. *Vox Faifae*, v. 3, n. 1, p. 1-26, 2011.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MONTEIRO, Yara Nogueira. Congregação Cristã no Brasil: da fundação ao centenário – a trajetória de uma Igreja brasileira. *Estudos de Religião*, v. 24, n. 39, p. 122-163, 2010.

NOBRE, Fábio Rodrigo Ferreira; DO NASCIMENTO FERREIRA, Daniel. Atores não estatais violentos e instituições informais no Brasil (2008–2018). *Revista Brasileira de Estudos de Defesa*, v. 8, n. 2, 2021.

ORO, Ari Pedro. "Podem passar a sacolinha": um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. *Cadernos de Antropologia*, v. 9, n. 1, p. 7-44, 1992.

PEREIRA, Réia Silvia; MESQUITA, Wania Amélia B. Entre flechas y demonios: pentecostalidad guerrera performativa en un territorio de favelas. *Ciencias Sociales y Religión*, Campinas, v. 24, e022013, 2022.

PIMENTA, Marília Carolina B. de S.; SUAREZ, Marcial Alécio G.; FERREIRA, Marcos Alan. Hybrid governance as a dynamic hub for violent non-state actors: examining the case of Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 64, n. 2, p. 1-21, 2021.

PINHEIRO, Amanda. Proibido usar branco. *Tab UOL*, 30 jan. 2021. Disponível em: https://tab.uol.com.br/edicao/onde-e-proibido-usar-branco/. Acesso em: 10 abr. 2026.

SANTOS, Gabrielle Cosenza dos. *Religião em rede:* a transnacionalização da Igreja Universal do Reino de Deus. 2021. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

SEMÁN, Pablo. ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, n. 280, p. 26-46, 2019.

SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 1, p. 47-61, 1997.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Oração de traficante:* uma etnografia. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

WILLIAMS, Phil. *Violent non-state actors and national and international security*. International Relations and Security Network. Zurique: ISN, 2008.

Recebido em: 30/04/2026

Aprovado em: 15/10/2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editores responsáveis: André Ricardo de Souza & Paulo Gracino Júnior.