



CRIME, FÉ E PODER: conexões entre pentecostalismo e narcotráfico no Brasil sob a perspectiva da sujeição criminal

Avante

REVISTA
ACADEMICA
DA POLÍCIA CIVIL
DE MINAS GERAIS

Bianca Landau Braile

<https://lattes.cnpq.br/5779017836408830> - <https://orcid.org/0009-0005-3773-4467>

bianca.braile@policiacivil.mg.gov.br

Polícia Civil de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

RESUMO

O presente artigo visa analisar, por meio de pesquisa bibliográfica e abordagem qualitativa, de que forma o discurso das igrejas pentecostais se conecta com as práticas de narcotraficantes nos grandes centros urbanos brasileiros. Tal análise se justifica em virtude da existência, em inúmeros aglomerados, de lideranças do tráfico que se converteram ao pentecostalismo, muito embora as igrejas sustentem a incompatibilidade entre "ser criminoso" e "ser evangélico". A hipótese que se levanta é a de que o conceito de sujeição criminal, de Michel Misse, auxilia na compreensão do redirecionamento da fé desses narcotraficantes e das classes subalternas urbanas em geral para o pentecostalismo, uma vez que a religião pode servir para atenuar esse processo de aceitação do rótulo de "bandido", impedindo que o indivíduo se reconheça como essencialmente mau e perigoso. Além disso, a apropriação do discurso e dos símbolos pentecostais pelos traficantes pode ser útil para legitimar suas atividades criminosas e posicioná-los como autoridades morais perante a comunidade, valorizando sua liderança e gestão.

Palavras-chave: Traficantes; Pentecostalismo; Sujeição criminal; Legitimação; poder.

CRIME, FAITH AND POWER: connections between pentecostalism and drug trafficking in Brazil from the perspective of criminal subjection

ABSTRACT

This article aims to analyze, through bibliographic research and a qualitative approach, how the discourse of pentecostal churches connects with the practices of drug traffickers in large Brazilian urban centers. This analysis is justified by the existence, in numerous clusters, of drug trafficking leaders who converted to pentecostalism, even though the churches maintain the incompatibility between "being a criminal" and "being an evangelical." The hypothesis is that Michel Misse's concept of criminal subjection helps understand the redirection of the faith of these drug traffickers and the urban lower classes in general toward pentecostalism, since religion can serve to mitigate this process of accepting the label of "criminal," preventing the individual from recognizing themselves as essentially evil and dangerous. Furthermore, the appropriation of pentecostal discourse and symbols by drug traffickers can be useful in legitimizing their criminal activities and positioning them as moral authorities before the community, valuing their leadership and management.

Keywords: Drug traffickers; Pentecostalism; Criminal subjection; Legitimation; Power.

DOI: <https://doi.org/10.70365/2764-0779.2026.176>

Recebido em: 31/12/2025.

Aceito em: 23/03/2026.

1 INTRODUÇÃO

No dia 27 de novembro de 2024, o Grupo de Atuação Especial de Combate ao Crime Organizado (Gaeco), coordenado pelo Ministério Público de Minas Gerais, desencadeou uma megaoperação para cumprimento de 106 mandados de prisão e de busca e apreensão pessoal e domiciliar, além de ordens judiciais de sequestro de bens imóveis, veículos e valores. Deflagrada em Belo Horizonte, Contagem e em municípios de outros seis estados brasileiros, a referida operação, denominada “Êxodo”, tinha por alvos integrantes da facção criminosa denominada Terceiro Comando Puro (Soares, 2024), surgida no Rio de Janeiro, a partir de uma dissidência do extinto Terceiro Comando (Misse, 2010).

Atualmente o TCP é a segunda maior facção do narcotráfico do estado do Rio de Janeiro (Costa, 2023) e, conforme é possível inferir pela operação do Gaeco de Minas Gerais, ampliou suas bases territoriais para outros estados da federação. Na data de 12 de março deste ano, policiais do Rio de Janeiro deram cumprimento a mandados de busca e apreensão em imóveis ligados à principal liderança da organização, Álvaro Malaquias Santa Rosa, conhecido pela alcunha de “Peixão” ou “Arão”. Na favela de Parada de Lucas, situada na zona norte da cidade, constatou-se que a residência de alto luxo pertencente a Peixão contava com uma moderna academia, lago artificial, piscina e churrasqueira, e teria sido construída em área de preservação ambiental, com vasta supressão de vegetação nativa e alteração do curso d’água (Santos; Madureira, 2025). Tudo isso denota o poder financeiro do traficante e a diversidade de crimes a ele imputados.

Entretanto, a esfera de atuação de Álvaro Rosa vai além do controle sobre o comércio de drogas e da prática de crimes (conexos ou não ao narcotráfico) em sua base territorial: ele é também uma importante liderança religiosa. Evangélico pentecostal, Álvaro é pastor ordenado na Assembleia de Deus Ministério de Portas Abertas e bastante conhecido por suas pregações nos templos da favela de Parada de Lucas (Costa, 2023). No ano de 2020, o traficante passou a denominar de “Complexo de Israel” o conjunto de favelas por ele dominado (Parada de Lucas, Vigário Geral, Cidade Alta, Cinco Bocas e Pica-Pau), bem como a exigir que ele e seus comparsas fossem tratados por “Tropa de Arão”. Além disso, promoveu a instalação de uma estrela de Davi em uma caixa d’água situada na Cidade Alta, visível a quilômetros de distância. Nos aglomerados controlados por Peixão, observam-se diversas pinturas de estrelas de Davi, de bandeiras de Israel e de passagens bíblicas, o que também foi verificado na Cabana do Pai Tomás, aglomerado situado em Belo Horizonte onde foram cumpridos os mandados da operação do dia

27/11/2024 ("O Tempo Cidades", 2024), já que o líder do tráfico na região à época, Rafael Carlos da Silva Ferreira, vulgo "Paraíba" ou "Parazão", que se encontra foragido e comandando o tráfico de drogas no Morro da Mineira, no Rio de Janeiro, também se identifica como evangélico (Neto, 2025).

Os exemplos de Álvaro Rosa e Rafael Ferreira ilustram o que se pretende analisar no presente artigo: a existência de pontos de conexão entre o "mundo do crime" e o "mundo pentecostal" apesar de, à primeira vista, se tratarem de campos diametralmente opostos e com fronteiras bem demarcadas. Embora Peixão e Paraíba sejam personagens emblemáticos, é importante pontuar que não são os únicos traficantes que mobilizam ou já mobilizaram a religião como um código para identificar grupos criminosos, razão pela qual se mostra relevante a análise do fenômeno. Além de haver outros criminosos que se reconhecem como evangélicos – já foi observada a presença de "traficantes" em favelas de outras metrópoles e não apenas em territórios do TCP, mas também do Comando Vermelho (Dizeko; Carneiro, 2025) –, vale ressaltar que, até meados da década de 90 do século passado, os traficantes brasileiros geralmente se identificavam com religiões de matriz africana e com o catolicismo sincrético, o que passou a mudar com o início do processo de conversão das populações marginalizadas dos centros urbanos (e, conseqüentemente, dos traficantes dessas regiões) ao pentecostalismo (Costa, 2023).

Na primeira parte deste artigo, será apresentada uma breve história sobre o nascimento e o crescimento das igrejas evangélico-pentecostais no Brasil, sua cosmologia e doutrina. Em seguida, será abordado o conceito de "sujeição criminal", a fim de que seja possível compreender os motivos pelos quais o pentecostalismo ganhou tantos adeptos nas periferias brasileiras, inclusive narcotraficantes. Por fim, será analisado como o discurso das igrejas pentecostais se relaciona com as práticas de narcotraficantes nos grandes centros urbanos.

2 METODOLOGIA

Este trabalho apresenta uma abordagem qualitativa, conjugada à pesquisa bibliográfica, que teve por objetivo analisar o fenômeno dos "traficantes pentecostais" a partir da interpretação de produções teóricas e científicas consolidadas.

A escolha pela abordagem qualitativa se justifica pela sua adequação à finalidade proposta, qual seja, a compreensão de significados, representações e construções teóricas acerca do tema investigado, tendo em vista sua complexidade e contextualização social.

Por sua vez, a pesquisa bibliográfica foi realizada por meio do levantamento e análise de livros, dissertações e artigos científicos selecionados das plataformas Google Acadêmico e Scielo, de acordo com sua relevância teórica e consistência metodológica. Os critérios para a seleção dessas fontes foram a sua publicação em periódicos científicos revisados por pares, a centralidade dos seus autores no campo da Sociologia do Crime, da Sociologia das Religiões e da Antropologia, bem como a aderência direta desses trabalhos ao problema de pesquisa proposto, de modo a assegurar uma base teórica sólida para a construção deste artigo.

Sendo assim, a análise do material, feita de forma sistemática e interpretativa, possibilitou a construção do referencial teórico que fundamenta as conclusões.

3 HISTÓRIA DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL E CLASSIFICAÇÃO DO MOVIMENTO EM “ONDAS”

O pentecostalismo é um movimento cristão protestante, nascido nos Estados Unidos da América, no início do século XX, e que basicamente se difere do protestantismo histórico (igrejas luteranas, metodistas, presbiterianas e outras) por acreditar que os fiéis vivem experiências diretas e pessoais com Deus por meio do batismo no Espírito Santo. Por outras palavras, os pentecostais creem que Deus continua a agir no mundo da mesma forma como no cristianismo primitivo, curando enfermos, expulsando demônios, realizando milagres e dialogando com os fiéis, tudo por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo (Cunha, 2015).

O termo “pentecostal” deriva de Pentecostes, nome grego dado a uma antiga festa judaica que ocorria no 50º dia após a Páscoa. De acordo com a narrativa bíblica (Atos dos Apóstolos, 2. 1-13), nessa data, os discípulos de Jesus tiveram experiências místicas que os transformaram em ativos pregadores da ideia de que Jesus estava vivo e havia ressuscitado dos mortos, mensagem que se tornou a essência do cristianismo (Campos, 2005). O pentecostalismo recebeu esse nome, portanto, porque busca resgatar as experiências extáticas ou carismas vividos pelos primeiros cristãos na festa de Pentecostes, tais como falar em línguas desconhecidas (glossolalia) e receber revelações, sinais e curas divinas.

O movimento pentecostal no Brasil normalmente é dividido em três ondas, delineadas por aspectos cronológicos e pelas diferenças sociorreligiosas.¹ A primeira onda, conhecida como pentecostalismo

¹ Segundo Mariano, Freston (1993) foi o primeiro a dividir o movimento pentecostal brasileiro em ondas (2014).

tradicional ou clássico, abrangeu o período de 1910 a 1950, quando missionários italianos e suecos vieram para o país e fundaram as primeiras denominações, sendo as mais conhecidas a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã. São traços característicos do pentecostalismo clássico o anticatolicismo, a crença no retorno iminente de Cristo, na salvação paradisíaca e uma postura de austeridade e isolamento em relação ao mundo exterior.

A segunda onda, conhecida por deuteropentecostalismo, iniciou-se a partir da década de 1950, quando chegaram a São Paulo dois missionários norte-americanos da *International Church of The Foursquare Gospel*. Naquela capital, eles organizaram a denominada Cruzada Nacional de Evangelização, dando início a um processo de conversão das massas por meio da utilização do rádio, o que contribuiu para a expansão do movimento no Brasil. Em seguida, esses missionários fundaram a Igreja do Evangelho Quadrangular e, no seu rastro, surgiram outras denominações. Essa segunda onda se diferencia da primeira pela introdução de novas formas de evangelização, tais como o uso de rádio, já mencionado, bem como de pregações em cinemas, teatros e estádios; quanto ao núcleo teológico, a diferença reside apenas no fato de que, no pentecostalismo clássico, destaca-se o dom de línguas, enquanto no deuteropentecostalismo o dom mais enfatizado é o da cura (Mariano, 2014).

Sobre as igrejas dessa segunda onda pentecostal, Mariano pontua que

com mensagem sedutora e métodos inovadores e eficientes, atraíram, além de fieis e pastores de outras confissões evangélicas, milhares de indivíduos dos estratos mais pobres da população, muitos dos quais migrantes nordestinos. Causaram escândalo e reações adversas por toda parte. Mas, ao chamarem a atenção da imprensa, que os ridicularizava e os acusava de charlatanismo e curandeirismo, conseguiram pela primeira vez dar visibilidade a este movimento religioso no país. Com o êxito de sua missão, provocaram a fragmentação denominacional do pentecostalismo brasileiro, que, até então, praticamente contava só com Assembleia de Deus e Congregação Cristã (2014, p. 30).

Já a terceira onda, também denominada de neopentecostalismo, teve início na segunda metade da década de 70. Diferentemente das ondas anteriores, iniciadas por missionários estrangeiros, no neopentecostalismo as denominações são fundadas por brasileiros, sendo as principais delas a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus. De um modo geral, as igrejas fundadas nesse período fazem utilização intensa dos meios de comunicação de massa – uma vez que tal estratégia, empregada pelas denominações da segunda onda pentecostal, já havia se mostrado muito eficiente para arregimentar novos fieis – e são mais liberais nos costumes.

Sobre as características do neopentecostalismo, Mariano (2014)

destaca três aspectos: a exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo, a pregação enfática da Teologia da Prosperidade e a ruptura com o sectarismo e ascetismo das ondas pentecostais anteriores. O autor ainda cita uma quarta característica, mencionada por Oro (1993), que é o fato de tais igrejas atuarem como verdadeiras empresas, tendo algumas delas fins lucrativos. Portanto, enquanto as duas primeiras ondas não apresentam diferenças substanciais no aspecto teológico, o neopentecostalismo veicula uma nova cosmovisão: a ideia de "guerra espiritual" ganha robustez e, por outro lado, rompe-se com o entendimento de que é necessária a abstenção dos prazeres físicos para se atingir a salvação, adotando-se a Teologia da Prosperidade.

Alguns autores costumam denominar de "pentecostalismo autônomo" as segunda e terceira ondas pentecostais, uma vez que ambas se caracterizariam pela falta de vínculos com as igrejas tradicionais e com grupos interdenominacionais, mas também pela pouca abertura para o diálogo com outras religiões (Mariz). Apesar das semelhanças, foi a partir da década de 1970 que importantes mudanças no campo pentecostal foram observadas, tais como a incorporação da Teologia da Prosperidade e da intensificação da doutrina da Batalha Espiritual, além de um maior investimento nas mídias e numa certa liberalização dos costumes (Oro, 2011). Sendo assim, embora controvertida, a distinção entre deuteropentecostalismo e neopentecostalismo auxilia na compreensão das mudanças apontadas.

É importante salientar que, já há algumas décadas, vem-se observando que as igrejas das duas primeiras ondas pentecostais, salvo poucas exceções, vêm flexibilizando seus usos e costumes. Muitos crentes, insatisfeitos com a rigidez das igrejas tradicionais, passaram a abandoná-las ou a frequentar as denominações neopentecostais, que romperam com as exigências da tradicional identidade estética pentecostal. De acordo com Mariano,

[...] os pentecostais, por várias décadas, mantiveram-se presos a um rígido estereótipo que para muitos deles parecia imutável, porque estaria baseado na vontade divina expressa nas Sagradas Escrituras. Para que fossem reconhecidos, não precisavam recitar capítulos e versículos nem ameaçar ninguém com os horrores do inferno. Bastava vê-los para que logo os identificássemos, pejorativamente, como 'crentes', 'bíblias', 'glórias', 'aleluias' e até 'bodes'. Com o surgimento das igrejas neopentecostais, isso mudou. Promoveu-se uma verdadeira ruptura na identidade estética, na aparência desses religiosos. Irrompeu, portanto, um modo de ser pentecostal (2014, p. 187).

Sendo assim, com o intuito de manter seu rebanho e arregimentar novos fiéis, muitas denominações das duas primeiras ondas pentecostais passaram a flexibilizar as regras de vestimenta e outras marcas que as distinguiam, tais como a exigência de cabelos longos para as mulheres e de proibição de uso

de barba para os homens. Portanto, atualmente é mais difícil reconhecer um pentecostal em virtude de uma aparência específica, já que a maioria se veste como bem entende. Além disso, o deliberado ingresso de muitas dessas igrejas na política partidária, como é o exemplo da Assembleia de Deus, “sinaliza de modo irrefutável sua tendência à acomodação social, à dessectarização.” (Mariano, 2014, p. 30).

O acelerado crescimento evangélico no Brasil deve-se, sobretudo, ao aumento dos pentecostais, que alcançam cerca de 70% do seu conjunto. Ou seja, o avanço dos evangélicos está menos associado ao crescimento das chamadas igrejas protestantes históricas e mais ao forte incremento do movimento pentecostal e neopentecostal (Oro, 2011). Nesse passo, é importante citar que o pentecostalismo é um movimento que surgiu e ganhou força nos territórios empobrecidos e marginalizados dos grandes centros urbanos (Manso, 2023), razão pela qual é preciso buscar compreender os motivos que atraíram e seguem atraindo esse público para as igrejas.

4 A SUJEIÇÃO CRIMINAL E O CRESCIMENTO DAS IGREJAS PENTECOSTAIS

O pentecostalismo brasileiro é um movimento que emergiu nos bolsões de pobreza das grandes metrópoles. De acordo com o Censo IBGE de 2022, observa-se que o número de evangélicos vem aumentando em estados com baixa densidade demográfica e municípios de pequeno porte. Entretanto, é um movimento que surgiu, ganhou robustez e segue crescendo em territórios urbanos e empobrecidos (Mariano, 2011). Pimentel (2010) salienta o fato de que, desde a sua origem, o pentecostalismo se apresenta identificado com grupos sociais subalternos, lembrando que é preciso considerar que a história do movimento tem seu mito fundador em Willian J. Seymour, negro pobre, filho de ex-escravos e que pregava para indivíduos de condição semelhante à dele nos Estados Unidos. No Brasil, os fundadores das primeiras denominações pentecostais também são imigrantes suecos e italianos que partiram para os Estados Unidos com o objetivo de deixar para trás a pobreza existente em seus países.

A partir da década de 1950, moradores das zonas rurais brasileiras passaram a ser atraídos pelas promessas de emprego nas indústrias recém-criadas nas metrópoles, sobretudo em São Paulo e no Rio de Janeiro. Sendo assim, na esperança de encontrarem melhores condições de vida, essas pessoas deram início a um franco processo de migração no país, que se acentuou a partir dos anos 1970 e durou até meados da década de 1980 (Manso, 2023).

Entretanto, apesar das vagas de emprego em abundância, as cidades

não se encontravam estruturalmente preparadas para receber esses migrantes, que, muitas vezes, vinham de mudança com todos os integrantes de suas famílias. Sem condições financeiras para residir nos bairros planejados e centrais, essas famílias fixaram residência em regiões mais afastadas, muitas delas próximas aos locais de trabalho, mas sem condições adequadas de moradia, saneamento básico e iluminação pública, e sem escolas e/ou postos de saúde, o que levou a um gradual processo de favelização.

Campos *et al* salientam que

[...] o planejamento urbano de cunho positivista, instituído a partir dos anos 1964 com o golpe civil-militar (...), intensificou a exclusão espacial nas cidades brasileiras. Foi a época em que os aparatos do planejamento urbano brasileiro mais cresceram, a partir do governo Ernesto Geisel, em 1973. Tal solução, centralizadora para o 'caos urbano', segundo Maricato (2000), não ouviu a população, nem técnicos municipais próximos das comunidades, muito menos os grupos excluídos. As grandes obras de infraestrutura propostas aumentaram a renda diferencial da terra nos centros econômicos, e foi nos anos 70 e 80 que as favelas mais cresceram no país. E como resultado da exclusão socioespacial, houve também o aumento da violência urbana." (2023, p. 28).

Cunha (2015, p. 33-34), fazendo menção a Wacquant, ressalta que "a má vontade das elites econômicas e políticas contribuiu para que a classe trabalhadora fosse privada dos (...) serviços do Estado" e experimentassem "cada vez mais a precariedade e a ação violenta das polícias". A cidadania, portanto, que deveria ser única e universal, passou a ser usufruída em sua plenitude apenas por uma fatia menos representativa (numericamente) das sociedades. Essa grande massa de "não-cidadãos", porém, tornou-se um problema social para as cidades, e a solução encontrada para "mantê-la enquadrada" foi a vigilância e a repressão constantes, desempenhadas por meio das forças policiais.

Nesse passo, o conceito de "sujeição criminal", de Michel Misse, auxilia na compreensão dos meios buscados por esse contingente populacional para sobreviver diante das adversidades. Ao pesquisar a violência urbana no Rio de Janeiro, o autor denominou de "sujeição criminal" o processo em que se passa a propagar uma expectativa social negativa sobre determinados indivíduos ou grupos, levando à constituição de "tipos sociais" ruins, degenerados por natureza (Misse, 2014). Trata-se, pois, de um processo de criminalização do sujeito, e não da ação, como se algumas pessoas, em função de traços da personalidade ou da condição social, fossem intrinsecamente perigosas e irrecuperáveis.

Uma vez sujeitados criminalmente, os indivíduos e os grupos postos nesta condição tendem a se reconhecer como suspeitos de fato, assumindo serem

essencialmente “maus” e incorporando, portanto, o rótulo de “bandido” (Misse, 2014). A partir daí, paira sobre essas pessoas uma condenação social permanente, que legitima a violência institucional contra elas.

Para Michel Misse, portanto, o “bandido” é uma representação compartilhada socialmente; é um indivíduo que não apenas comete crimes, mas que também é intrinsecamente transgressor e violento. Com base nessas reflexões, Teixeira destaca que a sujeição criminal é mais do que um processo de rotulagem ou estigmatização: trata-se de “um conjunto de marcas identitárias produzidas socialmente que podem ser reconhecidas como tipos de ‘subjetividade’, de ‘personalidade’ ou mesmo de ‘natureza’” (2011, p. 451). É importante pontuar, ainda, que essa categoria social do “bandido” é baseada em raça e classe, pois geralmente está ligada a características fenotípicas afro-brasileiras e *status* social de baixa renda (Beraldo, 2022).

Longe de suas raízes e sem referenciais, desiludidas com a promessa de uma vida melhor nas cidades maiores e percebidas como “naturalmente criminosas” pela sociedade – o que faz com que sejam alvo de constante vigilância e repressão pelo Estado –, as populações periféricas dos grandes centros urbanos precisaram descobrir maneiras de suportar as dificuldades e sobreviver. De um lado, muitos jovens, que já haviam incorporado o rótulo de “bandidos”, efetivamente ingressaram na vida do crime e nas facções que passaram a se formar a partir do final dos anos 1970, levando à eclosão da violência (Souza, 2005); por outro lado, essas populações encontraram, nas igrejas evangélico-pentecostais, o alento necessário para tantas privações e injustiças.

Com efeito, o pentecostalismo teve o mérito de conseguir entender quais as reais necessidades das populações marginalizadas e apresentá-las um discurso mais adequado às suas vivências e expectativas. De acordo com Costa (2023, p. 50),

A relativa predominância entre os mais vulneráveis vem sendo justificada pela mensagem pentecostal, que também propõe um caminho de esperança e de mudança de vida, que é o que procuram todos os que se encontram em situação de desigualdade e injustiça sociais. A linguagem direta e popular, de acesso livre à palavra, aos protagonismos e visibilidades sociais e espirituais, proporciona pertencimento até mesmo aos menos instruídos.

Em sua etnografia realizada nas favelas do Acari e no morro Santa Marta, ambas no Rio de Janeiro, Cunha (2015) percebeu que, naqueles territórios, as igrejas eram acionadas não apenas como espaços de acolhimento, mas também como uma forma de proteção contra a violência oriunda da criminalidade e das facções armadas que controlam as

localidades. Isso porque a conversão pode levar com que os jovens dessas famílias não sejam cooptados pelos criminosos; além disso, geralmente os traficantes locais costumam respeitar os pastores e o exercício da fé, o que torna vantajoso ser identificado como um membro da igreja.

Também é interessante pontuar que, embora não haja literatura consistente que prove que ser evangélico reduza o risco de abordagens policiais violentas, alguns trabalhos qualitativos indicam que portar uma Bíblia, vestir roupas que remetam à igreja ou mencionar a fé durante uma abordagem pode reduzir o risco de violência, já que muitos agentes de segurança pública, sobretudo os que também são pentecostais, associam os evangélicos como “trabalhadores” e “pessoas de bem” – sendo assim, a religião funciona como um marcador de legitimidade moral.

Beraldo (2021), a partir de pesquisa etnográfica realizada em uma favela de Belo Horizonte, propõe que coexistem três “regimes normativos” que disputam legitimidade em territórios de pobreza urbana no Brasil: o do Estado, o do crime e o da religião, sendo que os três constroem entre si relações simbólicas, que alternam entre associação e disputa, por meio do compartilhamento da noção de “respeito”. Por outras palavras, a relação entre tráfico, polícia e religião mostra que símbolos religiosos (Bíblia, linguagem, afiliação à igreja) e a presença de traficantes e policiais evangélicos podem criar afinidades culturais que, em situações concretas, levam ao estabelecimento de uma convivência respeitosa.

Outros estudos foram realizados em aglomerados urbanos brasileiros, levando à mesma conclusão: ser identificado como pentecostal, nesses territórios, é uma estratégia de proteção, tendo em vista o respeito mútuo entre criminosos e pentecostais.² A igreja evangélica, como uma força normativa de respeito, simbólica, liga-se à noção de “reputação/moralidade”, que pode modular a forma como as pessoas são vistas pelos criminosos, pelos demais moradores e até mesmo pela polícia.

Pelo exposto, é possível inferir que a conversão ao pentecostalismo das populações pobres e periféricas brasileiras suaviza o processo de sujeição criminal: deixadas à própria sorte pelo Estado e vítimas de associações estigmatizantes como “bandido” e “marginal”, são nas igrejas que as populações negligenciadas encontram a proteção, o respeito e o conforto necessários para sobreviverem em meio à privação de recursos básicos e à violência que assola os territórios onde residem, estabelecendo conexões afetivas e de apoio mútuo.

² É o que aponta Teixeira, em sua etnografia das relações entre pentecostais e traficantes no município de Magé (2008).

No caso dos indivíduos envolvidos com o narcotráfico e que também se identificam como evangélicos, a sujeição criminal é especialmente atenuada, já que, de acordo com a doutrina da Batalha Espiritual, todo o mal do mundo é obra do Diabo. Consequentemente, esses indivíduos deixam de se perceber como “essencialmente maus”, transferindo a responsabilidade de suas ações criminosas para a figura de Satanás, conforme será analisado mais à frente.

Ao discutir a relação entre religiosidade e sujeição criminal em adolescentes em conflito com a lei, Freitas (2017, p. 46) concluiu que

[...] adotar o arcabouço religioso pentecostal, ainda que largamente contraditório com a prática reiterada de crimes, pode ser interessante ao indivíduo em meio a uma carreira criminal, talvez apresentando algumas vantagens à possibilidade de se entregar completamente à sujeição criminal e ter de pensar toda sua identidade social a partir da condição de ‘bandido’.

Além de atenuar o processo de sujeição criminal, o emprego do discurso pentecostal pelos narcotraficantes pode ser uma interessante estratégia de validação de seu poder. A hipótese que se levanta, no presente trabalho, é a de que os traficantes mobilizam a doutrina da Batalha Espiritual e a reinterpretam à sua maneira, como um mecanismo legitimador de suas atividades criminosas. Ademais, a identificação como evangélicos os posiciona como autoridades morais perante a comunidade, valorizando sua liderança e gestão.

5 “TRAFICANTES EVANGÉLICOS” E A MOBILIZAÇÃO DO DISCURSO PENTECOSTAL COMO ESTRATÉGIA DE LEGITIMAÇÃO DE SEU PODER

Estudos etnográficos realizados em aglomerados urbanos revelam que, embora os pentecostais geralmente neguem qualquer tipo de relação entre a igreja e o narcotráfico, existe, no mínimo, uma proximidade quanto ao aspecto geográfico (afinal de contas, evangélicos e traficantes residem nas mesmas localidades e transitam pelos mesmos espaços públicos) e de sociabilidade (já que muitos crentes têm filhos, irmãos e/ou outros familiares e conhecidos envolvidos com as facções ou gangues). Sendo assim, há uma interação natural, ainda que permeada por uma série de cuidados, entre pentecostais e traficantes (Teixeira, 2008; Pereira e Mesquita, 2022; Beraldo, 2021).

Pereira e Mesquita (2022), abordando as relações entre evangélicos e narcotraficantes em uma favela situada em Campos dos Goytacazes, no norte do estado do Rio de Janeiro, chamam a atenção para o fato de que as facções se utilizam de índices religiosos como marcadores de pertencimento e de distinção. Até 2010, quando a favela era controlada pelo Comando

Vermelho, tais marcadores aludiam aos Orixás guerreiros das religiões de matriz africana, principalmente Ogum. Porém, com a tomada do território pelo Terceiro Comando Puro, que expulsou os terreiros de umbanda do local, atualmente os marcadores se relacionam com as igrejas pentecostais.

De fato, já foi observada, em inúmeros territórios de pobreza urbanos dominados pelo narcotráfico, a utilização, pelos criminosos, de imagens e símbolos ligados às igrejas pentecostais, conforme mencionado na introdução deste trabalho: pinturas de estrelas de Davi, de bandeiras de Israel e de passagens bíblicas foram inseridas pelos narcotraficantes em aglomerados por eles controlados. Sendo assim, é possível afirmar que o “mundo do crime” e o “mundo evangélico” se relacionam, ainda que haja diferenças substanciais entre eles.

Entretanto, propõe-se, neste trabalho, que a utilização de símbolos da cultura pentecostal vai além de significar pertencimento e distinção: para os “traficantes”, o pentecostalismo é uma ferramenta utilizada para legitimar o seu poder nos territórios controlados, o que se dá de duas maneiras: de um lado, o discurso da Batalha Espiritual é reinterpretado para servir de justificativa às ações criminosas e, por outro lado, a identificação como evangélicos os revestem de certa autoridade moral, enaltecendo sua liderança e gestão.

A teologia da Batalha (ou Guerra) Espiritual, para os pentecostais, significa que, no mundo, existem indivíduos que atuam a favor de Deus, enquanto outros estão ao lado do Diabo: caberia ao “exército de Deus” trabalhar para diminuir ou mesmo aniquilar a “tropa do Diabo”, por meio da conversão dos integrantes desta ao pentecostalismo. Muito embora essa ideia de uma batalha contínua entre o bem e o mal não seja uma novidade introduzida pelos pentecostais, já que faz parte da tradição cristã e foi muito popular em certos momentos da história,³ ela ressurge nas igrejas pentecostais tradicionais e se intensifica na onda neopentecostal.

Efetivamente, em todas as vertentes do pentecostalismo, o Diabo é uma figura muito destacada, estando sempre à espreita e aguardando a melhor oportunidade para agir, razão pela qual o fiel precisa manter-se alerta a todo o momento para que consiga perceber suas artimanhas. Portanto, Satanás se encontra numa incessante contenda contra Deus no mundo material e espiritual: nos acontecimentos mais simples e corriqueiros da vida, pastores e fiéis enxergam a atuação divina ou demoníaca. Para os crentes, tudo o que acontece tem um motivo, não existe acaso. Por isso, fenômenos sobrenaturais e soluções mágicas para resolver problemas acabam sendo

³ Mariz (1999) lembra o caso da caça às bruxas na Idade Moderna, mas também podemos citar a catequização dos povos originários no continente americano e as Cruzadas na Idade Média.

algo comum nas igrejas pentecostais (Mariano, 2014).

Para as populações pobres das periferias urbanas, a metáfora da guerra sempre fez parte do seu cotidiano, o que se observa na repressão constante, por vezes arbitrária, das agências de segurança pública, justificada pela existência de corpos “intrinsecamente criminosos” nesses territórios (sujeição criminal); nas disputas por espaços de poder entre os grupos de narcotraficantes, recorrentemente decididas com derramamento de sangue; e na sociabilidade atravessada pela lógica da dominação, da submissão e do medo. Sendo assim, a ideia de um Deus bélico, sempre pronto para a guerra contra seu oponente (o Diabo), é facilmente assimilada e introduzida ao cotidiano dessas populações, pois é uma linguagem que muito se assemelha ao que já era por elas experimentado.

Uma vez convertidos, os narcotraficantes naturalmente incorporam a doutrina da Batalha Espiritual como uma forma de interpretar o mundo, especificamente a luta rotineira contra seus inimigos (policiais, traficantes de outras gangues ou facções e indivíduos do mesmo grupo criminoso com os quais se disputa o comando local). Na lógica pentecostal, o Diabo está em tudo aquilo que prejudica ou perturba a vida e o bem-estar do fiel, logo as lideranças evangélicas do tráfico, numa manobra interpretativa, passam a identificar seus oponentes como o mal que precisa ser aniquilado para que a harmonia possa reinar no cotidiano da comunidade.

A Batalha Espiritual, assim, auxilia a justificar o emprego da violência nas disputas pelo comando do comércio de entorpecentes e nos confrontos com a polícia – a violência, necessária para que o inimigo não prospere, passa a ser legitimada como um instrumento de organização e coerção.

A título de exemplo, quando decidiu ampliar seus negócios para o bairro vizinho da Cidade Alta, que era reduto do Comando Vermelho, o traficante Peixão anunciou, em áudios compartilhados nas redes sociais, que o plano de invadir aquele território fora articulado após ter recebido em um sonho uma ordem direta de Deus. A conquista da Cidade Alta ocorreu com o emprego de violência e derramamento de sangue, mas fundamentada na missão que teria recebido de Deus para “libertar a comunidade da má administração do Comando Vermelho” (Costa, 2023, p. 139).

Além da reinterpretação da Batalha Espiritual para justificar ações violentas, a conversão dos líderes do tráfico ao pentecostalismo pode contribuir para a legitimação do seu poder nas comunidades, na medida em que ser evangélico confere aos indivíduos um alto grau de respeitabilidade. São inúmeros os estudos que mostram que as organizações de traficantes atuam como verdadeiras instâncias de poder, impondo suas próprias regras e

decisões nas comunidades (Beraldo, 2021; Mafra, 2006; Zaluar, 2006). Por outro lado, pastores e evangélicos em geral gozam de muito respeito, já que suas crenças são amplamente reconhecidas no imaginário local e os posiciona num lugar socialmente privilegiado em relação aos não crentes (Cunha, 2015).

A partir do momento em que líderes do tráfico passam a se autodeclarar evangélicos, à sua autoridade se soma o respeito conferido àqueles que professam a fé pentecostal, fazendo com que seu poder seja fortalecido por meio da superioridade moral que a conversão ao pentecostalismo proporciona. Assim, ainda que o poder dos narcotraficantes tenha sido conquistado pela violência, esse poder passa a ser legitimado pela elevada moralidade característica dos evangélicos – como estes, os “traficantes” se tornam importantes interlocutores nas comunidades e estas, por sua vez, ficam mais dispostas a obedecê-los.

Dessa forma, para os narcotraficantes, além de atenuar o processo de sujeição criminal, identificar-se como pentecostal (ainda que a conversão não seja suficiente para fazê-los abandonar a vida do crime) é também uma estratégia de validação do seu poder de administração, de resolução de conflitos e de elaboração de regras de conduta. As ações, normas e decisões, antes acatadas pelas comunidades em virtude do temor que os líderes do tráfico inspiram, passam a ser legitimadas em virtude do respeito e prestígio de que desfrutam os evangélicos.

É possível afirmar, portanto, que a conversão dos líderes do tráfico ao pentecostalismo, a utilização de seus símbolos e a apropriação e reinterpretação de sua linguagem estão ligadas a um projeto de poder. Trata-se de uma situação insólita e desconfortável para muitos pentecostais, já que não se pode prescindir da dimensão ética que faz parte da verdadeira essência da religião, mas que é resultado de anos de negligência das instituições com as populações periféricas e, conseqüentemente, da descrença dessas populações nas instâncias de poder estatais. Além disso, denota como a religião pode ser instrumentalizada para atender a interesses específicos, conferindo aparência de “vontade divina” a decisões humanas.

6 CONCLUSÃO

O crescimento do pentecostalismo nas margens das metrópoles brasileiras é um fenômeno multifacetado e que vem despertando cada vez mais o interesse dos cientistas sociais. Inevitavelmente, os moradores dos aglomerados urbanos são atravessados pelas dinâmicas próprias do território, e a experimentação da violência faz parte do cotidiano dessas populações, seja por meio do rótulo de “bandido” a que são sujeitadas socialmente – o

que faz com que a repressão e a vigilância das forças policiais sejam contínuas e, por vezes, arbitrária –, seja em virtude da dominação do local pelas facções ou gangues, seja pelos recorrentes confrontos entre narcotraficantes ou entre esses e as polícias.

Como um meio de se proteger da violência, uma das alternativas encontradas pelas classes subalternas urbanas foi a conversão ao pentecostalismo, cuja teologia, informalidade, acolhimento e modo de ação se mostram mais atrativas e adequadas à realidade por elas vivenciada em comparação com outras religiões. Hoje as igrejas evangélicas representam, em muitas comunidades periféricas, um importante espaço de sociabilidade, onde os moradores constituem família, constroem laços de afeto e solidariedade e, conseqüentemente, sentem-se mais protegidos da violência constante que assola seus territórios.

Portanto, é possível afirmar que o processo de sujeição criminal é suavizado com a conversão ao pentecostalismo: as populações marginalizadas deixam de se perceberem como “essencialmente más”, já que, no pentecostalismo, não importa a origem, a condição social e a vida pregressa do indivíduo, pois todos são igualmente respeitados como “filhos de Deus” e merecem receber a Palavra.

A proliferação das igrejas pentecostais e as inelutáveis relações (familiares, de amizade e de vizinhança) com os fiéis não deixaram os traficantes imunes à influência da sua cosmovisão. Muitos deles, mesmo sem abandonar o crime, passaram a se identificar como evangélicos e a difundir suas mensagens e símbolos – dois exemplos emblemáticos são os traficantes Álvaro Malaquias Santa Rosa, o “Peixão”, e Rafael Carlos da Silva Ferreira, o “Paraíba”, importantes lideranças do TCP (Terceiro Comando Puro). Sendo assim, apesar da aparente incompatibilidade entre ser criminoso e ser evangélico, observa-se que essas experiências podem se interpenetrar e que as fronteiras entre o crime e a igreja não são tão demarcadas, como inicialmente poderia se imaginar.

Como é sabido, os pastores, os missionários e os fiéis geralmente gozam de muita respeitabilidade nos territórios periféricos. Dessa forma, para os líderes do narcotráfico, ser identificado como evangélico se apresenta vantajoso, na medida em que legitima sua liderança e gestão – para além do reconhecimento como autoridades políticas, eles passam a ser também reconhecidos como autoridades morais, fortalecendo seu poder perante a comunidade: ainda que o poder político tenha sido conquistado pela violência, ele passa a ser legitimado pela elevada moralidade atribuída aos pentecostais, fazendo com que as normas e os comandos emitidos pelos

“traficantes evangélicos” sejam acatados com mais disposição.

A teologia da Batalha Espiritual, cerne da doutrina pentecostal, interpreta a vida humana na Terra como um campo de guerra espiritual incessante entre as forças do bem (Deus, Espírito Santo, Jesus Cristo, anjos) e as forças do mal (Satanás e seu séquito de demônios). Toda ação humana pode abrir “brechas” para o recebimento das bênçãos de Deus ou para a atuação de Satanás, e caberia aos crentes, que compõem o “exército de Deus”, trabalhar em prol da aniquilação do “exército do Diabo”. Com base nessa vertente de pensamento, lideranças evangélicas do tráfico, numa manobra interpretativa, passam a identificar seus oponentes (policiais, traficantes de outras gangues ou facções e indivíduos do mesmo grupo criminoso com os quais se disputa o comando local) como o demônio que precisa ser aniquilado para que a harmonia possa reinar no cotidiano da comunidade. Dessa forma, a Batalha Espiritual auxilia a justificar a violência como uma ferramenta necessária à organização da comunidade e gestão dos negócios.

Portanto, verifica-se que a apropriação da linguagem e dos símbolos pentecostais pelas lideranças do tráfico se trata de uma eficaz estratégia de manutenção e fortalecimento do seu poder, haja vista o elevado grau de respeito conferido aos crentes. As religiões, por sua natureza, têm uma forte influência sobre o comportamento, os valores e as decisões dos indivíduos, o que pode ser usado tanto para fins construtivos quanto para fins manipulativos. Exemplos não faltam, ao longo da história, do emprego da religião para a manipulação emocional e para a imposição de medo e controle, razão pela qual é preciso buscar entender de que forma a religião pode influenciar as trajetórias criminais, o que pode ser útil no diálogo com as populações dos territórios urbanos empobrecidos, na compreensão das realidades locais e na elaboração de políticas públicas de prevenção ao crime e de ressocialização.

REFERÊNCIAS

BERALDO, A. Entre a vida e a morte: normatividades, negociações e violência em uma favela de Belo Horizonte. **Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.** Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 27-51, jan/abr. 2021

_____. The Social Dynamics of Violence and Respect: State, Crime and Church in a Brazilian Favela. **Journal of Latin American Studies** 55, p. 27-49, 2022.

CAMPOS, H. S. *et al.* “Jesus Cavaleiro do Céu nunca perde a peleja no campo de batalha”: a expansão urbana do narco pentecostalismo no Rio de Janeiro. **Revista Três Pontos**. v. 20, n. 1, p. 26-34, 2023.

CAMPOS, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São

Revista Avante, Belo Horizonte, v.1, n.10, 2026



Paulo, n. 67, p. 100/115, set/nov. 2005.

CONHEÇA a facção criminosa que se intitula cristã e domina o tráfico de drogas no Cabana, em BH. **O Tempo Cidades** [online]. Belo Horizonte, 27 nov. 2024. Disponível em:

<https://www.otempo.com.br/cidades/2024/11/27/conheca-a-facao-criminosa-que-se-intitula-crista-e-domina-o-tra>. Acesso em: 11 abr. 2025.

CÔRTEZ, M. A revolta dos bastardos: do pentecostalismo ao bolsonarismo. **Caderno CRH**, v. 34, p. e021025, 2021.

COSTA, V. **Traficantes evangélicos**: quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

CUNHA, C. V. da. **Oração de Traficante**: uma etnografia. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

DISEKO, L; CARNEIRO, J. D. A expansão pelo Brasil dos traficantes que se veem como "soldados de Jesus". **BBC News** [online]. Maceió, 02 jan. 2025. Disponível em: <https://www.tnh1.com.br/noticia/nid/a-expansao-pelo-brasil-dos-trafficantes-que-se-veem-como-soldados-de-jesus/>. Acesso em: 8 mai. 2025.

FREITAS, A. C. V. Para aquém do bem e do mal: pentecostalismo e criminalidade. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 19, n. 27 p. 32-46, 2017.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2022**. Disponível em:
<https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/mapas.html?tema=evangelicas&recorte=N3> e
<https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/mapas.html?tema=evangelicas&recorte=N6>. Acesso em: 9 ago. 2025.

MACHADO, C. B. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas favelas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 153-180, jul/dez. 2014.

MAFRA, C. Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência. In: ZALUAR, A.; ALVITO, M. (orgs). **Um século de favela**. 5. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. Sociologia do Crescimento Pentecostal no Brasil: um Balanço. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 119, p. 11-36, jan/abr. 2011.

MARIZ, C. L. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**, n. 13, p. 37-52, 1995.

MISSE, M. Crime Organizado e Crime Comum no Rio de Janeiro: Diferenças e Afinidades. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, v. 19, n. 40, p. 13-25, out. 2010.

_____. Sujeição Criminal. In: LIMA, R.S.; RATTON, J. L; AZEVEDO, R.G. (orgs.). **Crime, polícia e justiça no Brasil**. 1. ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2014.

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

NETO, R.R. "Casal do tráfico" que liderava do TCO é condenado por corrupção. **Itatiaia Cidades**, Belo Horizonte, 14 ago. 2025. Disponível em: <https://www.itatiaia.com.br/cidades/casal-do-trafico-que-liderava-o-tcp-e-condenado-por-corrupcao>. Acesso em: 14 out. 2025.

ORO, A. P. Algumas interpelações do pentecostalismo no Brasil. **Horizontes**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 383-395, jul/set. 2011.

_____. "Podem passar a sacolinha": um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autônomo brasileiro atual. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 53, n. 210, p. 301-323, 1993.

PEREIRA, R. S.; MESQUITA, W. A. B. Entre setas e demônios: pentecostalidade performática guerreira em um território de favela. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 24, e022013, p. 1-36, ago/dez. 2022.

PIMENTEL, C. S. Pentecostalismo à brasileira: ruptura e continuidade. **Último Andar** [18]. 1º semestre de 2010.

SANTOS, G., MADUREIRA, L. Operação no Complexo de Israel para demolir "resort" e academia do traficante Peixão fecha a Av Brasil. **G1** [online], Rio de Janeiro, 11 mar. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2025/03/11/operacao-no-complexo-de-israel.ghtml>. Acesso em: 1º abr. 2025.

SOARES, T. Operação contra organização criminosa em MG desarticula rede em sete estados e bloqueia 345 milhões. **O Globo** [online], Rio de Janeiro, 27 nov. 2024. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/minas-gerais/noticia/2024/11/27/operacao-contra-organizacao-criminosa-de-mg-desarticula-rede-em-sete-estados-e-bloqueia-r-345-milhoes.ghtml>. Acesso em: 01 abr. 2025.

SOUZA, R. S. R. Religião e criminalidade: da cultura de morte à cultura da paz e do perdão. **Horizontes**, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 97-120, 1º sem. 2005.

TEIXEIRA, C. P. O pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações entre pentecostais e traficantes em Magé. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 10, p. 181-185, out. 2008.

_____. De “corações de pedra” a “corações de carne”: algumas considerações sobre a conversão de “bandidos” a igrejas evangélicas pentecostais. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 54, n. 3, p. 449 a 478, 2011.

ZALUAR, A. Crime, medo e política. In: ZALUAR, A.; ALVITO, M. (orgs). **Um século de favela**. 5. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.