



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS V
CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS
CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

MARIA EDUARDA LIMA SILVA

**ENTRE A FÉ E O CRIME: A RELAÇÃO ENTRE AS IGREJAS PENTECOSTAIS E
OS ATORES NÃO-ESTATAIS VIOLENTOS NAS PERIFERIAS BRASILEIRAS NO
SÉCULO XXI**

**JOÃO PESSOA
2024**

MARIA EDUARDA LIMA SILVA

**ENTRE A FÉ E O CRIME: A RELAÇÃO ENTRE AS IGREJAS PENTECOSTAIS E
OS ATORES NÃO-ESTATAIS VIOLENTOS NAS PERIFERIAS BRASILEIRAS NO
SÉCULO XXI**

Trabalho de Conclusão de Curso (artigo) apresentado ao Programa de Graduação em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção de título de bacharela em Relações Internacionais.

Área de concentração: Religião, Segurança Internacional e Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Rodrigo Ferreira Nobre.

**JOÃO PESSOA
2024**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

S586e Silva, Maria Eduarda Lima.

Entre a fé e o crime [manuscrito] : a relação entre as igrejas pentecostais e os atores não - estatais violentos nas periferias brasileiras no século XXI / Maria Eduarda Lima Silva. - 2024.

47 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Ciências Biológicas e Sociais Aplicadas, 2024.

"Orientação : Prof. Dr. Fábio Rodrigo Ferreira Nobre, Coordenação do Curso de Relações Internacionais - CCBSA. "

1. Narcopentecostalismo. 2. Pentecostalismo. 3. Terceiro comando puro. 4. Complexo de Israel. I. Título

21. ed. CDD 270.82

MARIA EDUARDA LIMA SILVA

ENTRE A FÉ E O CRIME: a relação entre as igrejas pentecostais e os atores não estatais violentos nas periferias brasileiras no século XXI

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba como requisito parcial à obtenção do título de bacharel em Relações Internacionais.

Aprovado em: 27/06/2024.

BANCA EXAMINADORA



Documento assinado digitalmente
FABIO RODRIGO FERREIRA NOBRE
Data: 27/06/2024 15:08:01-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Fábio Rodrigo Ferreira Nobre (Orientador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Documento assinado digitalmente
CRISTINA CARVALHO PACHECO
Data: 01/07/2024 11:23:09-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Cristina Carvalho Pacheco
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Documento assinado digitalmente
BERNARDO SALGADO RODRIGUES
Data: 01/07/2024 12:17:46-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Bernardo Salgado Rodrigues
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

“O velho mundo está morrendo, o novo
tarda a nascer. Nesse claro-escuro, surgem
os monstros.” (Antonio Gramsci)

LISTA DE ABREVIACÕES

ANEVs –	atores não-estatais violentos
AD –	Assembleia de Deus
IURD –	Igreja Universal do Reino de Deus
CCB –	Congregação Cristã do Brasil
CV –	Comando Vermelho
EUA –	Estados Unidos da America
PCC –	Primeiro Comando da Capital
TCP –	Terceiro Comando Puro
TC –	Terceiro Comando

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	10
2 VIOLÊNCIA ALÉM DO ESTADO: ATORES NÃO-ESTATAIS VIOLENTOS (ANEVS) NO BRASIL	11
2.1 A ascensão dos atores não-estatais violentos no século XXI	13
2.1.1 Tipologia dos atores não-estatais violentos	14
2.2 O Estado brasileiro e o crime organizado.....	16
2.2.1 A origem do crime organizado brasileiro	17
2.3 Marginais: as favelas brasileiras.....	19
2.3.1 A gênese da favela brasileira.....	20
2.3.2 Moradores, cidadania e vulnerabilidades.....	21
3 FÉ PARA OS CANSADOS E OPRIMIDOS: O PENTECOSTALISMO BRASILEIRO 23	
3.1 A doutrina pentecostal brasileira	25
3.2 Ondas e expansão do pentecostalismo.....	27
3.3 O avanço pentecostal nas periferias cariocas	31
4 NARCOPENTECOSTALISMO: A PENTECOSTALIZAÇÃO DO CRIME ORGANIZADO	34
4.1 O Terceiro Comando Puro.....	35
4.2 O Complexo de Israel.....	37
4.3 Jesus é o dono do lugar.....	39
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	40
REFERÊNCIAS	43

ENTRE A FÉ E O CRIME: A RELAÇÃO ENTRE AS IGREJAS PENTECOSTAIS E OS ATORES NÃO-ESTATAIS VIOLENTOS NAS PERIFERIAS BRASILEIRAS NO SÉCULO XXI

BETWEEN FAITH AND CRIME: THE RELATIONSHIP BETWEEN PENTECOSTAL CHURCHES AND VIOLENT NON-STATE ACTORS IN BRAZILIAN PERIPHERIES IN THE 21ST CENTURY

Maria Eduarda Lima Silva¹

RESUMO

Para as Relações Internacionais, o ataque às Torres Gêmeas em 2001 marca a virada do século XX para o XXI e comprova algo que os pesquisadores de Relações Internacionais já avisavam: o Estado não é o único detentor do uso da força. Pelo mundo, a falta de certas qualidades aceitas como essenciais para o Estado moderno em parte do Sistema Internacional, corroborou para que para que atores não-estatais exercessem sua função ou infiltrassem-se em seus domínios, gozando, assim, de autoridade e aceitabilidade por parte dos demais atores sociais. No Brasil, em cenários onde o aparato estatal não consegue e/ou não tem interesse em atuar, como as periferias, outros agentes, como os atores não-estatais violentos (ANEVs), em especial o crime organizado, e as igrejas pentecostais, ganham espaço e instrumentalizam elementos e linguagens que possuem em comum com as populações em prol de seus interesses. Neste sentido, visando contribuir para a ampliação bibliográfica dentro do campo das Relações Internacionais, esta pesquisa se propõe a analisar a relação entre ANEVs e as igrejas pentecostais nas periferias brasileiras, realizando um estudo sobre a pentecostalização do crime organizado através da análise do caso do Terceiro Comando Puro (TCP) no Complexo de Israel, no estado do Rio de Janeiro. O objeto foi escolhido por ser emblemático na combinação dos dois fatores - violência e religião - e por ainda não ter sido plenamente analisado dentro do campo das Relações Internacionais. A hipótese é de que a relação entre as igrejas pentecostais e os ANEVs é simbiótica, pois ambos tiram proveito desta associação, enquanto os resultados obtidos apontam que lideranças pentecostais usam a aproximação com traficantes na comunidade para somar capital político e social nas periferias e os ANEVs, por sua vez, aproveitam-se da limpeza moral atribuída aos evangélicos para conquistar confiança e aceitação da população.

Palavras-chave: Narcopentecostalismo; Atores não-estatais violentos; Pentecostalismo; Terceiro Comando Puro; Complexo de Israel.

¹ Graduanda em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Pesquisadora do Centro de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (CEPRIR - CNPq/UEPB). E-mail: maria.lima.silva@aluno.uepb.edu.br; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7990917737590915>.

ABSTRACT

For International Relations, the attack on the Twin Towers in 2001 marks the turn of the 20th century into the 21st and proves something that International Relations researchers already warned about: the State is not the only holder of the use of force. Around the world, the lack of certain qualities accepted as essential for the modern State in part of the International System has led to non-state actors exercising their function or infiltrating their domains, thus enjoying authority and acceptability on the part of other social actors. In Brazil, in scenarios where the state apparatus is unable and/or has no interest in acting, such as the peripheries, other agents, such as violent non-state actors (VNSAs), especially organized crime, and Pentecostal churches, gain space and exploit elements and languages that they have in common with populations in favor of their interests. In this sense, aiming to contribute to the bibliographical expansion within the field of International Relations, this research proposes to analyze the relationship between VNSAs and Pentecostal churches in Brazilian peripheries, carrying out a study on the Pentecostalization of organized crime through the analysis of the case of the Terceiro Comando Puro (TCP) in Complexo de Israel, in the state of Rio de Janeiro. The object was chosen because it is emblematic of the combination of two factors - violence and religion - and because it has not yet been fully analyzed within the field of International Relations. The hypothesis is that the relationship between Pentecostal churches and VNSAs is symbiotic, as both take advantage of this association, while the results obtained indicate that Pentecostal leaders use proximity to drug traffickers in the community to add political and social capital in the outskirts and VNSAs, in turn, take advantage of the moral cleanliness attributed to evangelicals to gain trust and acceptance from the population.

Keywords: Narcopentecostalism; Violent non-state actors; Pentecostalism; Terceiro Comando Puro; Complexo de Israel.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O ataque orquestrado pelo grupo terrorista Al-Qaeda às Torres Gêmeas nos Estados Unidos da América (EUA) em 2001 marca a virada do século XX para o XXI e comprova que o Estado não é o único detentor do uso da força (Bilgin, 2013; Williams, 2008). Pelo mundo, a falta de certas qualidades aceitas como essenciais para o Estado moderno em parte dos membros do Sistema Internacional corroborou para que atores não-estatais cuja natureza é caracterizada por sua atuação apartada do Estado, como instituições internacionais, organizações não-governamentais, empresas transnacionais e agentes religiosos, exercessem sua função ou infiltrassem-se em seus domínios, gozando de autoridade e aceitabilidade por parte dos demais atores sociais (Williams, 2008).

Desde o início dos anos 2000 diversos estudos têm se dedicado a discutir os fenômenos envolvendo a relação entre atores não-estatais violentos (ANEVs) e denominações vinculadas ao pentecostalismo que atuam em periferias dos grandes centros urbanos brasileiros (Manso, 2023, 2020; Pereira & Mesquita, 2022; Vital da Cunha, 2015; Birman & Leite, 2002). Resultante da presença falha e, por vezes, violenta do Estado nas favelas brasileiras, estes outros agentes fortalecem-se e conquistam espaço neste cenário, seja por meio do crime - como no caso das milícias e do tráfico - ou da fé - como acontece com as igrejas. Embora os meios sejam distintos, a expansão destes atores se dá através de regimes normativos dotados da capacidade, através do qual instrumentalizam elementos e linguagens que possuem em comum com as populações em prol de exercer controle social e moral sobre as populações sob seu jugo (Vital da Cunha, 2015; Manso, 2023).

O caso mais emblemático desta relação pode ser observado na região metropolitana do Rio de Janeiro, com bairros da Zona Norte que se notabilizam pela ação de grupos criminosos armados que, mesmo no crime, possuem um discurso envernizado pela religião (Manso, 2023; Pereira & Mesquita, 2022). A presença destes traficantes evangélicos radicalizados contribui para a insegurança das populações, em especial membros de outras religiões dissidentes do dito escopo moral vigente na comunidade (Pereira & Mesquita, 2022; Vital da Cunha, 2015).

Ainda que se saiba de ganhos para o crime organizado, que se aproveita da limpeza moral atribuída aos evangélicos pentecostais visando conquistar confiança e aceitação da população, o retorno que as lideranças dessas igrejas têm ainda é vago. Em virtude disso, esta pesquisa pretende responder a problemática da natureza da relação das igrejas pentecostais com os ANEVs na periferia brasileira. A hipótese inicial era de que a relação entre ambos os atores é simbiótica, pois dentro do cenário das comunidades os dois atores tiram proveito desta

associação, visto que lideranças evangélicas também usam as aproximações com traficantes para somar capital político e social nas favelas e os ANEVs, por sua vez, ganham aceitação da população para com a atuação do crime organizado em contextos onde a violência está associada, em partes, às práticas do dia a dia (Vital da Cunha, 2015).

A escolha do tema justifica-se ante a necessidade de compreender a manifestação da relação entre os ANEVs brasileiros e dos atores religiosos, de forma a diagnosticar o impacto da incorporação dos elementos religiosos na atuação destes agentes, como no caso do Complexo de Israel, cujos líderes realizam cultos, utilizam as simbologias e teologias, além de possuírem igrejas sob sua liderança, o que impacta diretamente na vida de milhares de pessoas.

Esta pesquisa estará amparada em uma revisão bibliográfica de livros, sites, periódicos e portais de notícia, onde serão priorizados os estudos realizados dentro da área das Ciências Sociais, com enfoque nos de viés sociológico, antropológico e internacionalista. Destarte, a pesquisa será composta majoritariamente por dados qualitativos, buscando conectar a bibliografia estudada com o estudo de caso proposto, visando uma comprovação mútua dos fatores. Para isso, o método utilizado será o dedutivo, onde a partir da análise da bibliografia existente será feito o estudo de caso.

A partir disso, este trabalho está dividido em cinco seções, onde a primeira e a última consistem em, respectivamente, considerações iniciais e finais. A segunda seção apresenta o conceito de ANEVs a partir, principalmente, dos trabalhos de Phil Williams (2013, 2008) e explora a tipologia de crime organizado dentro do Estado brasileiro, em especial nas periferias. A terceira seção explora o movimento pentecostal brasileiro, desde sua construção como produto de uma influência majoritariamente italiana, escandinava e estadunidense, passando pela análise de suas três ondas - clássica, deuterio e neo - à disseminação do movimento nas periferias. A quarta seção traz um olhar para a pentecostalização do crime organizado, analisando o caso do Complexo de Israel, no Rio de Janeiro, buscando apontar, através de evidências empíricas, como os traficantes e as igrejas pentecostais tiram proveito da relação que constroem nas periferias.

2 VIOLÊNCIA ALÉM DO ESTADO: ATORES NÃO-ESTATAIS VIOLENTOS (ANEVS) NO BRASIL

Nas relações internacionais, desde a Paz de Westphalia (1648), quando deu-se fim a Guerra dos Trinta Anos na Europa, o Estado era considerado o único ator do cenário internacional; conseqüentemente, ele tornou-se tema prioritário do campo das Relações Internacionais, que surgiu posteriormente (Martins, 2012). Embora os acadêmicos discutam a

importância dos atores-não estatais desde a década de 1970, as nossas noções de política mundial baseiam-se, majoritariamente, no número de potências dominantes numa determinada época (Williams, 2013).

No século XX, a partir das consequências do fenômeno da globalização, tais como a estruturação do campo das informações e redes de comércio mais amplas, as relações para além do âmbito local tornaram-se mais frequentes, abrindo espaço para atores não-estatais, de forma que não seria inverdade dizer que os acadêmicos das Relações Internacionais estão mais familiarizados com as ações dos Estados e com os debates sobre como eles formulam e implementam suas políticas de segurança do que com a vasta gama de intervenientes não-estatais e dos papéis que podem desempenhar tanto em contextos de segurança quanto nos de insegurança (Nobre & Ferreira, 2021; Williams, 2013; Martins, 2012).

Apesar disso, o Estado ainda é visto como o único detentor legítimo do uso da força, em suma porque as grandes guerras do século XX corroboraram com a ideia de que este ator possui mais poderes do que, na prática, acontece (Williams, 2008), o que fica mais evidente quando atores não-estatais entram em conflito com o aparato estatal em condições similares ou mesmo superiores de manejar a violência. Ainda que não seja, a priori, condição inerente a sua natureza, existem atores não-estatais que atuam de forma violenta e que surgem por, dentre muitas variáveis, deficiência na atuação estatal, adotando a violência como *modus operandi*, representando ameaça aos civis ou ao próprio Estado, sendo denominados atores não-estatais violentos (ANEVs) (Nobre & Ferreira, 2021; Ferreira & Framento, 2020; Williams, 2008).

Durante o século XX, com o processo de descolonização de um grande conjunto de Estados dos continentes asiático e africano, os atores não-estatais violentos ascenderam como agentes que competem a nível local pelo controle do Estado (Williams, 2008). A exemplo disso, está a América Latina que, ainda que seja reconhecida como uma zona de paz pelas organizações internacionais, experimenta a manifestação de ANEVs com capacidade de governança desde a década de 1980 (Tickner *et al.*, 2011; Kurtenbach, 2013; Rodrigues *et al.*, 2017; Perea & Pearce, 2019 apud Pimenta; Suarez; Ferreira, 2021).

No século XXI, contudo, os ANEVs surgem como o maior desafio do Estado westphaliano, reemergindo em grande parte em virtude da perda de poder do ator estatal, enfatizando a debilidade e corroborando com a ideia de que o Estado enquanto possuidor do monopólio do uso da força é mais ficção conveniente do que realidade (Williams, 2008), visto que, por vezes, a presença e a autoridade destes atores em contraposição a de agentes estatais resulta numa relação de governança híbrida, na qual atores estatais e não-estatais, legais e ilegais possuem recursos para manejar a violência, as regras e a conduta moral dentro destes

cenários (Pimenta; Suarez; Ferreira, 2021).

Em alguns territórios do Brasil, onde determinados ANEVs gozam de capacidade suficiente de alterar a organização local e o Estado não consegue enfrentá-los, forma-se um cenário de insegurança e incerteza, gerando uma guerra silenciosa, onde os mais afetados são as populações mais vulneráveis. Estas populações, normalmente localizadas em favelas, áreas tidas como desgobernadas, sofrem com a negação de sua cidadania pelo aparato estatal, precisando recorrer a outros agentes com capacidade assistencial para sobreviver em um cenário violento e inóspito.

2.1 A ascensão dos atores não-estatais violentos no século XXI

Ainda que definir as causas do surgimento e, sobretudo, da ascensão desses atores, seja uma tarefa difícil, ao analisar os acontecimentos, é possível chegar a algumas conclusões pertinentes. Dentre elas, a imbricação deste evento com o enfraquecimento do Estado e a globalização (Williams, 2008, 2013).

Embora não tenha sido a causa de seu surgimento, a falta de certas qualidades aceitas como essenciais para o Estado moderno em parte do Sistema Internacional corroborou para que os atores não-estatais galgassem espaço no âmbito local, regional e internacional. Questões-chave, como de quanta legitimidade ante a sociedade goza o aparato estatal sem precisar fazer uso de mecanismos de coerção; a capacidade de extrair recursos e prover bem-estar à população; a importância dos interesses coletivos sobre os individuais; e a inclusão, onde as populações minoritárias gozam de plenos direitos e de dignidade, sendo beneficiárias dos bens coletivos fornecidos pelo Estado, são importantes para determinar a capacidade de um país de manter satisfeita a sua população (Williams, 2008).

Desta maneira, um Estado que apresenta lacunas expressivas nestes âmbitos - por exemplo, fazendo uso excessivo da força, não provendo bem-estar para a população, corrompendo a máquina pública ao sobrepor os interesses individuais ao coletivo e excluindo econômica, política e/ou socialmente determinados grupos - abre espaço para que outros atores exerçam sua função ou infiltrem-se em seus domínios, gozando, assim, de autoridade e aceitabilidade por parte dos demais atores sociais. Na maioria dos casos, as fraquezas complementam-se e reforçam-se, de forma que quando existem pontos fracos em múltiplas dimensões, as perspectivas para o aumento dos ANEVs aumentam consideravelmente (Williams, 2008).

Como complemento, a globalização atuou como facilitadora para o acesso desses atores

à armas, uma vez que comerciantes e clientes encontraram novas maneiras de negociar os arsenais sem necessariamente precisarem recorrer aos meios legais; na mesma linha, este fenômeno de mundialização, inclusive de uma economia global ilegal, também proporcionou novas oportunidades de financiamento para os ANEVs que antes, dependentes das provisões locais, possuíam atuação limitada. Ainda que parte destes grupos considerem os rendimentos derivados destas trocas o objetivo final da atividade ilícita, grande parte deles veem os lucros como uma oportunidade de refinanciamento capaz de fomentar o desenvolvimento de suas agendas (Williams, 2008).

É importante adicionar que, visto através das lentes dos Estudos de Segurança tradicionais, a fraqueza estatal é um problema não porque esses Estados não proporcionam segurança aos seus cidadãos, mas porque não cumprem as suas responsabilidades para com os outros membros da comunidade internacional, permitindo que atores não-estatais utilizem seus territórios para realizar ataques contra os interesses ocidentais. Nesta perspectiva, não é a segurança do Estado em si que é privilegiada, mas a segurança de alguns Estados, em suma, os do Norte Global. Identificados como tal, os problemas causados pelo “fracasso do Estado” são abordados através da intervenção e da construção de regimes, muitas vezes negligenciando os interesses dos cidadãos desses tidos como Estados fracos (Bilgin, 2013), o que tende a contribuir para que os ANEVs ganhem apoio.

2.1.1 Tipologia dos atores não-estatais violentos

A virada do século, marcada pelo ataque do 11 de setembro de 2001 nos EUA, serviu para reviver no campo das Relações Internacionais uma discussão teórica pré-existente desde o fim da Guerra Fria: a inadequação das abordagens tradicionais ao negar considerar fatores transnacionais; nem mesmo o ataque às Torres Gêmeas de Nova Iorque, notadamente causado por um ator não-estatal violento, conseguiu mudar a maneira como os realistas e liberais abordam a dinâmica ator-sistema. Parte do problema é que os estudos de segurança mais tradicionais tratam os atores não-estatais, estando os ANEVs incluídos, como atores unitários cujo comportamento pode ser compreendido sem aprofundar-se acerca de suas dinâmicas internas, o que provou-se uma inverdade (Bilgin, 2013).

Ao contrário disso, os trabalhos acerca da atuação dos ANEVs apontam para uma variedade de grupos com atuações, *modus operandi* e cenários distintos, o que requer uma análise atenta acerca de cada um deles. Contudo, a bibliografia existente é taxativa ao afirmar que a presença destes atores está associada à incapacidade do Estado de conter ameaças a sua autoridade, ao passo que a legitimidade dos ANEVs vem crescendo no campo e na cidade, dado

que as pessoas que vivem nestes ambientes veem nos atores não-estatais violentos a capacidade de protegê-los na ausência ou presença deficitária do aparato estatal (Williams, 2008; Rich, 1999).

Neste sentido, os atores não-estatais violentos, que podem ser subdivididos em *warlords*, milícias, forças paramilitares, grupos insurgentes, organizações terroristas e crime organizado, coexistem com o Estado, mas atuam para manter sua autonomia e se opõem à atuação estatal quando ela é podada, ocasionalmente colaborando com o Estado quando outros agentes ameaçam a estabilidade de seus negócios ou em busca de mais vantagens (Williams, 2008). Algumas podem estar organizadas em torno de uma liderança personalística, como os *warlords*² e os insurgentes, enquanto outras podem estar associadas a atuação informal de forças armadas vinculadas ao Estado, como as milícias e as forças paramilitares; outras, ainda, diferenciam-se por sua área de atuação, como as organizações terroristas e o crime organizado, que diferente das outras, não atuam focando somente no cenário local, mas no mercado global transnacional.

Os ANEVs conseguem se firmar porque, com frequência, fornecem segurança para grupos marginalizados onde o governo central não conseguiu fazê-lo, preenchendo a lacuna de medidas de segurança formais; independente da posição que a violência ocupa no negócio, se parte fundamental, como no caso do crime organizado, ou um instrumento, como nas insurgências, todas corroboram com o cenário de violência, assumindo um papel duplo paradoxal de protetoras e predadoras, já que por um lado agem com violência e, por outro, prestam serviços negligenciados pelo Estado à comunidade (Williams, 2008).

Estes serviços não são gratuitos, mas “uma forma de guerra através da assistência social” (Williams, 2008), uma vez que são instrumentalizados para garantir legitimidade; além disso, a prestação de serviços assistencialistas requer, evidentemente, recursos consideráveis e isto, por sua vez, incentiva as milícias a envolverem-se em atividades ilícitas para conseguir recursos, como a cobrança de taxas abusivas a comerciantes, monopólio das atividades econômicas locais e clientelismo (Nobre & Ferreira, 2021).

Dentre as tipologias qualificadas de ANEVs, a do crime organizado é a que possui maior capacidade de alastramento pelo mundo porque, para as organizações criminosas transnacionais³, o crime é uma continuação do negócio por outros meios, sendo seu objetivo

² Em tradução livre, senhores da guerra.

³ Embora algumas organizações criminosas continuem a ser locais, isso tem sido cada vez menos comum, dada a capacidade do crime organizado de globalizar-se. Sendo assim, acompanhando a tendência da bibliografia (Williams, 2013, 2008), utilizaremos os termos crime organizado, crime organizado transnacional e organizações criminosas transnacionais como sinônimos.

central obter o máximo de lucro possível das suas atividades dentro dos limites do risco aceitável (Williams, 2013, 2008). Em se tratando do contexto global, as organizações criminosas se reinventam constantemente e apresentam um portfólio de atividades diverso, de forma que dizer que o crime organizado consiste somente no fornecimento de bens e serviços ilícitos é uma inverdade e mesmo na América Latina, onde as gangues concentram-se normalmente no negócio da droga, é possível encontrar um leque bastante amplo de atividades ilegais, como a extorsão (Williams, 2013, 2008). No Brasil, o crime organizado espalha-se sem controle, mas de maneira constante pelo território nacional⁴ desde sua organização no final do século XX.

2.2 O Estado brasileiro e o crime organizado

A ascensão dos ANEVs dentro de um Estado relaciona-se com as lacunas que ele apresenta em termos de legitimidade, capacidade, importância dos interesses coletivos e inclusão dos grupos minoritários⁵ (Williams, 2008). Dado seu histórico de alta repressão e exclusão de parte da população, por vezes outros atores são vistos como mais aptos e tomam o lugar do aparelho estatal enquanto referência, mesmo que muitas vezes se opunham à legislação estatal⁶.

Em termos de segurança e políticas públicas, a visão acerca do Estado brasileiro é similar; em determinadas áreas, ao não conseguir satisfazer as necessidades, outros intervenientes preenchem a lacuna (Vital da Cunha, 2015; Franco, 2014). Para isso, não é preciso que o ator seja violento; é o caso, por exemplo, da religião, que através dos seus laços, consegue prover segurança, bens e inclusão para seus fiéis, atuando como uma forma de governança híbrida em determinadas localidades, em especial aqueles em que a presença do Estado é deficitária (Vital da Cunha, 2015).

Contudo, é este também o caso dos atores não-estatais violentos, que em zonas de exclusão socio-econômica onde famílias desestruturadas, baixa escolaridade e epidemia de

⁴ Aqui pode haver uma certa confusão, já que estudos apontam que as milícias crescem mais do que o crime organizado. Isso acontece porque a bibliografia apresenta certa divergência na categorização das milícias brasileiras; Phil Williams (2008) as aponta como milícias clássicas, ao passo que Nobre & Ferreira (2021) apontam que as milícias brasileiras, na verdade, são um subgrupo do crime organizado, sendo caracterizadas pela busca por lucro, envolvimento em atividades ilícitas, extorsão, corrupção, uso do aparato estatal para autopromoção e manejo seletivo da violência (p. 134, 2021). Neste trabalho, optamos por categorizá-la tal qual Nobre & Ferreira (2021). Para compreender melhor, ler 1.2.1 deste trabalho.

⁵ Para compreender melhor, retornar ao tópico anterior.

⁶ Isso, somada a atuação policial historicamente predatória, com episódios recorrentes de brutalidade, violência e extermínio praticados por agentes públicos, acabam por minar quaisquer possibilidades de se estabelecer uma colaboração positiva entre as organizações policiais e a comunidade (Beato & Zilli, 2012).

drogas são comuns e a ausência do Estado é a regra, contribuem para a eclosão da violência e vulnerabilidades múltiplas nestes ambientes⁷, ao passo que o crime organizado proporciona redes de segurança, formas de subsistência e acesso a bens públicos (Williams, 2013; Beato & Zilli, 2012; Zaluar, 2004). Ainda que esse vínculo com o crime organizado torne essas populações vulneráveis, dado que estes atores atuam de forma ambígua, em partes assumindo uma postura de cuidado e assistencialismo, mas em outras agindo de forma predatória, o envolvimento com o crime organizado termina por fornecer a população a rede de apoio de que necessitam, bem como a proteção contra a violência de outros grupos e das forças do Estado (Beato & Zilli, 2012; Williams, 2008; Zaluar, 2004).

Estes aspectos apontam para a importância de compreender os processos de estruturação de atividades criminosas em favelas brasileiras, que acontecem não apenas a partir das formas de estruturação impostas às organizações locais pela sua lida no tráfico de drogas, mas também a partir de aspectos mais subjetivos referentes, como a ideia de pertencimento que os jovens têm dentro dos grupos criminosos, uma vez que demonstra como determinados grupos passaram de uma situação de rivalidades pontuais entre grupos de projeção local para organizações criminosas mais complexas com impacto transnacional e com atuação direta na governança local (Beato & Zilli, 2012).

Desta forma, assim como acontece com outros ANEVs, o crime organizado tem interesse em perpetuar a fraqueza dos Estados fracos, mas não em contribuir para seu colapso, de forma que a violência acontece de maneira concentrada e seletiva, em vez de ampla e indiscriminada, sendo utilizada tanto para manter a disciplina interna, para proteger ou aumentar a quota de mercado, quanto para lidar com ameaças, sejam elas de rivais ou do aparato estatal (Williams, 2008).

2.2.1 A origem do crime organizado brasileiro

Determinar a gênese do crime organizado brasileiro é um desafio, dividindo opiniões acerca de local, período e contexto de nascimento. Contudo, boa parte dos pesquisadores já entraram em consenso acerca da influência do cangaço nordestino, do Jogo do Bicho e da mistura de presos políticos com comuns como resultado da ditadura civil-militar.

O cangaço nordestino, tido como o primeiro antecedente das organizações criminosas no Brasil, apresentava modelo de organização similar aos encontrados no crime organizado

⁷ Importante ressaltar que tais questões não são exclusividade de periferias; no entanto, é inegável que tais questões assumem proporções mais complexas ao passo que os meios de resolução de conflitos não se encontram democraticamente disponíveis (Beato & Zilli, 2012). Como apontam Beato & Zilli (2012), “nem sempre locais deteriorados são violentos, mas locais violentos sempre são deteriorados”.

contemporâneo já século XIX: hierarquia, roubos, extorsões e sequestros, além de relações com pessoas poderosas e agentes corruptos do Estado para ter acesso a armamentos e munições (Silva, 2003, p. 25).

Já a primeira infração penal organizada foi o Jogo do Bicho⁸, que nasceu com o objetivo de salvar os animais do Jardim Zoológico do Rio de Janeiro e popularizou-se, tornando-se uma febre entre a população fluminense e, posteriormente, nacional. Contudo, em 1946 foi classificado com uma contravenção penal pelo então presidente da República, Eurico Gaspar Dutra, que considerava os jogos de azar imorais. Apesar disso, a proibição não acabou com os jogos, pelo contrário; contribuiu para que se tornasse um esquema criminoso muito lucrativo, colaborando para a formação de grupos organizados formados por policiais e políticos corruptos (Silva, 2003, p. 25). Tais policiais seriam o germe das milícias brasileiras, parte constituinte do crime organizado.

A organização efetiva do crime que deu origem às facções hodiernas aconteceu nos anos da ditadura civil-militar de 1964, entre os anos de 1970 e 1980, quando os presos políticos, enquadrados pela Lei de Segurança Nacional, dividiram o mesmo espaço que criminosos comuns. A união dos dois grupos que, a priori, somaram forças para fazer reivindicações acerca das condições carcerárias, fez com que presos comuns passassem a conhecer táticas de guerrilha, novas formas de organização, hierarquia de comando e clandestinidade, o que deu origem ao que chamamos hoje de crime organizado (Santos, 2004; Cervini, 1994).

Fundado por líderes como William da Silva Lima, conhecido como "Professor", e outros presos que se radicalizaram no contato com presos políticos, o Comando Vermelho (CV) expandiu suas atividades para além das prisões, assumindo o controle de territórios nas favelas cariocas através do tráfico de drogas e outras atividades ilícitas. Com o que foi aprendido nas prisões, o CV conseguiu se tornar um ator central no cenário do crime organizado no Brasil, de onde emergiram outras facções nos anos seguintes. A transmissão desses conhecimentos se deu de maneira involuntária, resultado orgânico do convívio nas cadeias sem qualquer indício de uma estratégia política onde estes ensinamentos fossem o objetivo final (Amorim, 1995).

A educação política informal, dada pelos colegas de cela, contribuiu para que os criminosos entendessem a necessidade de ter a população ao seu lado, empreendendo esforços na conquista do apoio das comunidades em que atuavam para suas ações. Localizadas normalmente em regiões menos abastadas e marginalizadas, essas organizações criminosas

⁸ Embora não seja, por si só, um crime organizado, mas uma contravenção, o Jogo do Bicho movimenta organizações criminosas, de forma que organizações criminosas movimentam-se em prol de utilizá-lo para obter lucros. É o caso do Primeiro Comando da Capital (PCC), por exemplo.

esforçaram-se na adoção de um perfil assistencialista, assumindo a posição vaga deixada pelo Estado. Em relação ao burocrático Estado brasileiro, o crime organizado goza de uma vantagem: está mais próximo da população, de forma que, para o bem e para o mal, consegue acessá-los com mais facilidade. Neste sentido, ainda que a presença dos traficantes de drogas agregue ao dia a dia dos moradores das favelas uma sensação de insegurança baseada nas ações violentas, a associação do traficante à categoria de “mau” se dá mais em relação a facções criminosas rivais que possuem pouca associação afetiva com os moradores da localidade (Machado da Silva, 2008; Leite, 2004 apud Vital da Cunha, 2015). Contudo, isso não deve ser analisado somente como convivência ou concordância, mas um mecanismo de sobrevivência, uma vez que a proximidade, mesmo que somente geográfica, da população com os traficantes acarreta em um risco iminente às suas vidas (Machado da Silva & Leite, 2008).

2.3 Marginais: as favelas brasileiras

Existe uma associação entre os termos “favela” e “morro” desde o início do século XX, com ambos os termos sendo utilizados como sinônimos desde o surgimento das primeiras favelas, que é como chama-se o agrupamento de pessoas que vivem em áreas urbanas. Neste trabalho, optamos pelo uso do termo “favela” em detrimento de outros como subúrbio, periferia ou mesmo gueto brasileiro, acompanhando o processo de retomada e ressignificação do vocábulo - amplamente utilizado em tom depreciativo pela mídia e pelos que residem fora deste cenário - , mas também a literatura acerca do tema. Além disso, utilizaremos o termo “comunidade” como sinônimo da palavra nos casos em que tal substituição não comprometa o sentido da oração⁹.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2024), favelas “são territórios populares originados das diversas estratégias utilizadas pela população para atender, geralmente de forma autônoma e coletiva, às suas necessidades de moradia e usos associados (comércio, serviços, lazer, cultura, entre outros), diante da insuficiência e inadequação das políticas públicas e investimentos privados dirigidos à garantia do direito à cidade”¹⁰.

⁹ Existe uma discussão acerca do uso do termo comunidade para referir-se à favela; enquanto Birman (2008) aponta que o termo vem de um contexto católico que pressupõe homogeneidade entre as populações que constroem as favelas, Valladares (2005) aponta que a sinonimização está presente desde o início dos estudos acerca das favelas.

¹⁰ O IBGE publicou a nota metodológica intitulada “Sobre a mudança de Aglomerados Subnormais para Favelas e Comunidades Urbanas”, alterando a antiga nomenclatura “aglomerados subnormais” por “favelas e comunidades urbanas”, termo utilizado pelo Instituto desde a divulgação dos dados do Censo 2022. A mudança é um avanço, dado o caráter discriminatório da antiga nomenclatura. Confira através do link: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/15788-favelas-e-comunidades->

Ainda assim, a ideia que está arraigada no subconsciente das pessoas de que as favelas são o *locus* da pobreza no Brasil, para onde olham aqueles que querem entender a miséria e os miseráveis ainda predomina, sendo perpetrada desde sua formação, no século passado. Contudo, é anterior a isso, ainda no século XIX, que o cerne da questão, ou seja, a própria pobreza urbana, se transforma em preocupação para as elites e a disputa acerca de espaço para exercício da cidadania se inicia (Valladares, 1991, 2000, 2005).

O objetivo ao buscar entender a pobreza era explícito: conhecer para denunciar, intervir, solucionar e, sobretudo, administrar a pobreza, o que também se estendia aos pobres (Valladares, 2000, 2005). Vistos como vagabundos e criminosos, eles eram potencialmente perigosos e deveriam ser mantidos à margem, quando não era possível eliminá-los. Assim, a grosso modo, para isso as favelas foram formadas: para manter a pobreza marginal, a lepra da estética, longe do centro urbano. Hoje, esta ideia segue sendo perpetuada tanto quanto combatida.

2.3.1 A gênese da favela brasileira

Sabe-se que a ideia das favelas brasileiras enquanto um fenômeno urbano é razoavelmente nova; durante a primeira metade do século XX, elas eram tidas como um mundo rural em meio a cidade (Valladares, 2005). Segundo Valladares (2005), a destruição dos cortiços do Rio de Janeiro foi o passo inicial para a formação da favela, uma vez que, foi a partir da demolição destas moradias que as populações pobres passaram a ocupar os morros da cidade.

Todavia, a atenção para este novo modo de ocupação da cidade só aconteceu quando os ex-combatentes da Guerra de Canudos, instalados no Morro da Favella - também chamado de Morro da Providência - para pressionar o Estado a pagar os soldos - como é popularmente chamado o salário militar - que estavam em débito, passaram a expandir sua presença para outras áreas. Com o tempo, as moradias similares às do Morro da Favella multiplicaram-se para outros territórios, passando a ocupar também a região central e as zonas Sul e Norte da cidade do Rio de Janeiro (Valladares, 2005, 2000).

A questão logo se torna emergencial; a elite, que via a capital brasileira como representação do projeto desenvolvimentista nacional, temendo que a capital da República fosse dominada pela pobreza, e sustentada fortemente por um higienismo de múltiplas frentes, como a medicina e a engenharia¹¹, instaura o discurso de que a favela era, assim como os cortiços,

[urbanas.html#:~:text=Favelas%20e%20Comunidades%20Urbanas%20s%C3%A3o,da%20insufici%C3%Aancia%20e%20inadequa%C3%A7%C3%A3o%20das">urbanas.html#:~:text=Favelas%20e%20Comunidades%20Urbanas%20s%C3%A3o,da%20insufici%C3%Aancia%20e%20inadequa%C3%A7%C3%A3o%20das](#). Acesso em: 1 abr 2024.

¹¹ Valladares (2005, 2000), reforçada por Magalhães (2013), explica que nesta época não eram as Ciências Sociais as responsáveis por entender e, sobretudo, explicar questões de ordem social, dada sua incipiência. Cabia, pois, a

também um problema a ser resolvido (Magalhães, 2013; Valladares, 2005, 2000).

Na década de 1930, contudo, o cenário altera-se um pouco; no período varguista, a capital fluminense foi governada pelo médico Pedro Ernesto que, conhecido como o “médico dos pobres”, a partir da criação de serviços educacionais e de saúde, inaugura uma nova relação com as favelas e seus moradores (Valladares, 2005). É a primeira vez que o Estado brasileiro enxerga a favela e, sobretudo, os favelados, como pertencentes à cidade.

2.3.2 Moradores, cidadania e vulnerabilidades

O vínculo entre os atores não-estatais violentos e as favelas constitui-se como uma questão de segurança que já foi amplamente analisada dentro das Ciências Sociais, de forma que a violência é uma dimensão que não pode ser ignorada na análise do cotidiano da favela (Vital da Cunha, 2015; Franco, 2014). Como pontua Machado da Silva (2008), a presença do crime organizado contribui para perpetuar uma sensação de insegurança entre os moradores, causada pelas constantes ações violentas provocadas por embates entre agentes do Estado e traficantes; milicianos e traficantes; e entre facções rivais.

Na prática, a relação entre o Estado e os moradores de favelas é caracterizada, tradicionalmente, pela indiligência, negligência e brutalidade do primeiro para com os segundos. Sua presença insuficiente, a exemplo da deficiência na promoção de políticas públicas eficazes e capazes de garantir e sustentar infraestrutura e desenvolvimento econômico integrados ao desenvolvimento local (Franco, 2014) ou, ainda, sua presença violenta neste cenário, como na utilização de força por meio do aparato estatal, tal falta corrobora para a ausência de formas de reafirmação da cidadania dos moradores das favelas, cidadania esta que, ancorada no ser social, tem sua capacidade de expressão ou afirmação política inviabilizada, o que culmina na situação de deterioração do meio (Silva, 2003).

Ainda que a criação de políticas públicas não seja de responsabilidade exclusiva do Estado, o que se observa é um grau de dificuldade e impasse na conformação de parcerias entre os setores público e privado que garantam as prioridades à execução de políticas efetivas pertencentes à cidade (Franco, 2014), sendo essas políticas terceirizadas para outros atores não-estatais, como ONGs e igrejas.

As associações comunitárias, que a priori parecem constituir espaços capazes de intermediar os interesses dos moradores, do Estado e da iniciativa privada, acabam enfrentando

medicina e a engenharia, tidos como “portadores de uma concepção positivista da ciência” e “da vocação altruísta de servir ao desenvolvimento material do país e conduzi-lo rumo à ordem e progresso e à modernização”, esta função.

desafios, uma vez que normalmente precisam manter uma boa relação com o crime organizado para sobreviver nos cenários violentos; essas ambiguidades não raramente acabam contaminando as organizações com os interesses das gangues, minando sua credibilidade dentro da comunidade (Beato & Zilli, 2012).

Além disso, somada a concepção de que o investimento em segurança deve ser regido por interesses econômicos, quando o Estado exclui parte da sua população – seja por negligência, falta de capacidade ou alguma forma de discriminação – o resultado, normalmente, é a criação de *no-go areas* ou, em tradução livre, áreas desgovernadas (Morellato, 2019; Williams, 2008). Neste cenário em que os favelados não podem contar com o Estado e em que outros atores assumem o papel de provedor de assistência e segurança dentro do território, o Estado perde legitimidade dentro destes territórios, não sendo visto como fonte de ajuda e, às vezes, sendo visto como um antagonista da favela. O crime organizado e as milícias, por sua vez, acabam por impor a sua própria ordem com a complacência e a indiferença da cidade e do Estado (Franco, 2014).

O preconceito e a discriminação, que crescem com a atual ênfase na criminalização da pobreza, ganha predominância na subjetividade coletiva, de forma que sem a inclusão das favelas com o “asfalto” - forma popular de dividir as áreas centrais das marginais -, a primeira é colocada como uma vizinhança incômoda (Franco, 2014; Machado da Silva, 2010), o que contribui para estigmatização dos moradores das comunidades e para a ampliação de sua fragilidade com relação a atuação de outras forças (Vital da Cunha, 2015). Tal situação se sobrepõe, inclusive, à própria objetividade das relações sociais, com os moradores de favelas sendo vistos, em sua maioria, como participantes ou apoiadores do comércio de drogas imposto pelo tráfico na comunidade (Franco, 2014).

Isso faz com que eles, em busca de não serem percebidos como criminosos, esforcem-se na realização de um afastamento da figura do traficante, utilizando a separação entre “nós”, a comunidade, e “eles”, os traficantes (Machado da Silva & Leite, 2007), de forma que a adoção de uma identidade religiosa, como a evangélica, soma-se a esta realidade como um fator de proteção, já que este grupo representa uma reserva moral nas favelas (Birman, 2008; Birman & Leite, 2002; Mafra, 1998; Novaes, 2001 e 1985; Lins, 1990 apud Vital da Cunha, 2015). Desta forma, fatores como os laços formados através das igrejas geram pertencimento e contribuem para a percepção de que aquele é um ambiente seguro para buscar abrigo e proteção diante das inconstâncias da favela (Vital da Cunha, 2015). O crime organizado, ciente disso, se aproveita, buscando aliar-se a estes outros atores enquanto coexiste com os regimes normativos definidos pelo Estado (Feltran, 2020; Vital da Cunha, 2015).

3 FÉ PARA OS CANSADOS E OPRIMIDOS: O PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Durante a Reforma Protestante multiplicaram-se as tradições religiosas que, expandidas do Velho Mundo para as colônias da América do Norte, tornaram-se denominações eclesialmente distintas e polarizadas em suas interpretações bíblicas, discordâncias teológicas e históricas (Almeida, 1996 apud Santos, 2022), e se fixaram sob 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 puritanistas recebiam maior predileção onde havia domínio da elite cultural inglesa (Santos, 2022).

No Brasil, as primeiras tentativas de penetração do protestantismo no Brasil por parte dos franceses e holandeses, nos séculos XVI e XVII, tiveram pouco ou nenhum efeito religioso, tendo um foco maior em propostas econômicas e políticas (Alencar, 2012). Somente a partir da vinda da Família Real portuguesa, em 1808, que inicia o protestantismo de missão com um decreto do príncipe-regente, dom João VI, autorizando a abertura dos portos do Brasil às nações-amigas; posteriormente, ainda neste ano, um novo decreto concede direitos a imigrantes de qualquer nacionalidade ou religião, visando estes imigrantes (Matos, 2011).

É a partir de 1810, com a assinatura dos tratados de Aliança e Amizade e de Comércio de Navegação concedendo, entre outras coisas, liberdade para os imigrantes praticarem sua fé; ainda que se tratasse de uma liberdade restrita, com proibição de proselitismo e de agir contra a religião oficial, tratava-se de um avanço, reiterado com a liberdade de culto conferida pela Constituição Imperial de 1824 (Matos, 2011).

Com o fortalecimento de ideais surgidos na Europa e na América, como o iluminismo e o liberalismo político, a Igreja Católica começou a enfraquecer e, concomitantemente, iniciou-se uma abertura mais ampla ao protestantismo no Brasil, de forma que o século XIX foi marcado por um esforço contínuo dos protestantes em obter completa legalidade e liberdade no Brasil (Matos, 2011). É nesse momento também que chegam as missões protestantes de ênfase missionária, quase todas de origem norte-americana (Alencar, 2012; Mendonça, 1990). Paralelo a isso, o Pentecostalismo, caracterizado pela habilidade de invocar e sustentar os dons do Espírito Santo narrados no livro de Atos¹², encontrava aceitação entre uma gama mais ampla de norte-americanos por mérito dos valores consonantes com os do Estado estadunidense que

¹² 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, os seguidores de Jesus receberam o dom, atribuído ao Espírito Santo, de falar em outras línguas, formular profecias e curar doenças.

crescia nos últimos anos do século XIX, como o capitalismo, a democracia, a secularização e a modernidade, mas também pela capacidade de fornecer alento para uma população marcada pela recente Guerra Civil (Campos, 2005) e pelos outros acontecimentos do período¹³.

Na América Latina, por sua vez, difundiu-se com sucesso em virtude da capacidade pentecostal de vincular sua mensagem às espiritualidades locais e incentivar formas de organização, teologia e liturgia fáceis de serem aplicadas, de forma que difundiram-se entre os mais diversos segmentos da população em diferentes contextos nacionais (Selmán, 2019). Assim, os missionários pentecostais norte-americanos se destacaram em solo latino sobretudo pela autonomização eclesial e o autogoverno organizacional característicos do pentecostalismo, sobretudo por levaram em conta os contextos cultural e social, o que os permitiu se sobrepôr ao déficit deixado pela Igreja Católica e ampliar sua presença na região, ao ponto de, posteriormente, os pastores e missionários ianques tornarem-se dispensáveis para a difusão do pentecostalismo na América Latina.

Algo semelhante aconteceu no Brasil; ao chegarem aqui, os pentecostais europeus deram de cara com um cenário religioso muito dado ao sincretismo, com destaque para movimentos iluministas de caráter protestante e fenômenos de curas e revelações, como o messianismo de Antônio Conselheiro, líder da Guerra de Canudos, o que facilitou a entrada do pentecostalismo no país (Alencar, 2012), de forma que o movimento se espalhou e já nas primeiras décadas do século XX existiam igrejas pentecostais nacionais, cujas diferenças eram latentes desde já.

3.1 A doutrina pentecostal brasileira

O pentecostalismo brasileiro nunca foi homogêneo, tendo passado por mudanças internas desde o momento de sua formação (Ferreira, 2014; Alencar, 2012; Mariano, 1999); assim, é possível afirmar que desde o surgimento das duas primeiras igrejas pentecostais nacionais - Congregação Cristã do Brasil (CCB) em 1910 e Assembleia de Deus (AD) em 1911 - que não há uniformidade eclesial e doutrinária dentro do movimento. Isso confirma-se, num primeiro momento, a partir da distinção de origens de ambas as igrejas, cujo surgimento e crescimento estão inseridos em uma conjuntura histórica mais ampla do campo religioso brasileiro, mas também social e político (Monteiro, 2010).

¹³ Segundo Leonildo Silveira Campos (2005), os outros acontecimentos igualmente relevantes para a análise do contexto do crescimento pentecostal na cultura estadunidense foram a “libertação dos escravos negros; tensões raciais; crise prolongada do mundo da agricultura no sul do país; mobilidade populacional em direção às cidades do norte em processo de industrialização; chegada de milhões de imigrantes brancos, que vinham refazer na América laços rompidos pela pobreza e miséria na Europa de então” (p.105).

A primeira igreja pentecostal brasileiro, CCB, foi fundada pelo ex-membro da Igreja Presbiteriana Italiana, Luigi Francescon (1866-1964), que teve contato com os Movimentos de Santidade perpetuados pelos Metodistas nos EUA ainda no final do século XIX e participou dos primórdios do pentecostalismo naquele país; ele, em visita ao Brasil em 1910, três anos após aderir ao pentecostalismo em Chicago, fundou as primeiras igrejas pentecostais em São Paulo, tendo este movimento propagado-se inicialmente entre imigrantes italianos¹⁴ (Matos, 2011; Monteiro, 2010).

Diferente de outros movimentos protestantes, a fundação da CCB não resultou de ação missionária e, desde seu início, a entidade não possui vínculos financeiros com outras igrejas, movimentos e institutos bíblicos de outras localidades, constituindo-se num modelo organizacional nacional¹⁵, sendo o mesmo implantado em todas as regiões onde a CCB tem chegado até os dias de hoje (Monteiro, 2010).

A CCB passou a se reconhecer oficialmente como pentecostal muito recentemente, mas do ponto de vista sociológico ela sempre se enquadrou como tal, em especial por enfatizar as experiências de recebimento dos dons do Espírito Santo (Monteiro, 2010). Além disso, diferente de outros grupos religiosos, como a Igreja Católica, as igrejas do protestantismo histórico e a própria AD, a CCB parece ter sofrido poucas mudanças apesar do cenário eclesástico competitivo, apostando na divulgação mais controlada e menos difusa, seja nos cultos ou mesmo pelas redes sociais pessoais dos fiéis, além de manter a regra de não fazer apologia política ou envolver-se diretamente com o tema, mantendo a postura ascética em relação a dinâmicas religiosas, culturais e sociais que modificaram, com o tempo, outras correntes religiosas, como a própria AD, que tem sofrido mudanças drásticas com o decorrer do tempo (Foerster, 2007).

¹⁴ Segundo Monteiro (2010), no início da estadia de Francescon no Brasil, em virtude da falta de domínio do português, as pregações eram realizadas em italiano, o que colaborou para a expansão da igreja entre aqueles que falavam ou compreendiam a língua, normalmente italianos ou descendentes. Ele vai afirmar que ao contrário do que se pode imaginar, o crescimento da CCB não foi necessariamente prejudicado, visto que a cidade de São Paulo era um grande polo de imigrantes italianos, o que alterou a demografia da igreja, mas não prejudicou sua expansão, já que aos poucos, outras nacionalidades também converteram-se a CCB, especialmente espanhóis e portugueses, além dos próprios brasileiros, o que facilitou os casamentos e culminou num processo de interculturação entre imigrantes e brasileiros, facilitando a aprendizagem do idioma. Monteiro traz ainda que a localização escolhida para as novas igrejas na capital paulista permite traçar associações entre os índices de conversão e os processos de interculturação e com a localização de novos templos em bairros operários (Monteiro, 2010).

¹⁵ Monteiro (2010) e Foerster (2006) vão dizer que o corpo sacerdotal da CCB não possui formação teológica formal, sendo a sua hierarquia construída sob a gerontocracia e sendo o seu líder o ancião. Neste sistema, a formação acadêmica é irrelevante, sendo mais importante o seu papel na difusão da tradição e da evangelização na comunidade. Embora a idade seja considerável, o ancião não necessariamente é o mais velho, sendo eleito pela assembléia dos anciãos, a quem acreditam ser mensageiros da predestinação divina, o que dissuade brigas por poder.

Fundada pelos suecos Daniel Berg (1885-1963) e Gunnar Vingren (1879-1933), a AD surgiu com alguns meses de diferença da CCB, em Belém (PA). Seus fundadores, inicialmente batistas, se converteram ao pentecostalismo meses antes de migrarem para cá, em 1909, influenciados pelas ondas de avivamento que aconteciam nos EUA, e vieram ao Brasil após receberem um “chamado” de Deus para trabalhar aqui (Ferreira, 2014; Matos, 2011).

Com origem e base eclesiástica batista¹⁶, a AD nasce congregacional, fruto da influência dos “pais fundadores” e de outros pastores escandinavos¹⁷, que perdurou pelos primeiros cinquenta anos da denominação, ainda que convivesse com a interferência de missionários de outros movimentos e, de forma mais incisiva, da AD estadunidense a partir da década de 1930 (Ferreira, 2014). Não por coincidência, o período em que a AD dos EUA ganhou força no Brasil foi quando os missionários escandinavos, especialmente os suecos, abriram mão da liderança da AD em prol dos pastores brasileiros que vinham sendo formados (Ferreira, 2014; Alencar, 2012). Aproveitando este vácuo, a atuação estadunidense foi crescendo até culminar na década de 1950, quando missionários da AD dos EUA passaram a participar das escolas bíblicas, atuando ativamente na formação teológica dos membros e líderes da denominação. Segundo Araújo (2007, apud Ferreira, 2014), este momento foi primordial para cristalizar o pentecostalismo brasileiro, pois foi a partir do missionarismo americano que as doutrinas bíblicas da AD foram sistematizadas.

Paralelo a isto, é também neste período que a AD precisa enfrentar o fenômeno da urbanização, sendo cada vez mais empurrada para as periferias do país; com isso, passa também a enfrentar a insipiência dos novos pentecostalismos, com teologias mais modernas e versáteis, criando uma concorrência para o qual a AD não estava preparada, dado que sua antecessora pouco ocupava em termos de espaço fora de sua zona de conforto (Alencar, 2012).

O conflito com as novas denominações somou-se à relação conflituosa com outras igrejas evangélicas existentes e com a própria Igreja Católica, com quem competiu fervorosamente em suas quatro décadas iniciais; ainda assim, desde a década de 1950 que a AD é a maior denominação evangélica do Brasil, ainda que seja pouco homogênea internamente¹⁸ (Alencar,

¹⁶ Alencar (2012) aponta para uma tendência da AD de negar essa ascendência, em parte em virtude de uma tendência de competir com essa corrente.

¹⁷ Embora exista uma corrente que defende que a AD brasileira nasceu por influência da atividade missionária estadunidense, especialmente porque ela recebeu este nome em 1918, quatro anos depois da norte-americana, isso não é verdade; como Alencar (2012) aponta, a confusão se amplia porque, em outras partes da América Latina, as ADs nascem em virtude do missionarismo pentecostal estadunidense, mas no Brasil são os italianos e escandinavos que dão este primeiro passo.

¹⁸ Isso faz com que autores como Alencar (2012) defendam que não existe uma única AD, mas várias ADs, uma vez que há várias lideranças competindo entre si para determinar quais aspectos receberão mais destaque em

2012). A falta de uma centralização ou, ainda, hierarquização da AD perante uma instituição, conselho ou liderança no Brasil faz com que a igreja seja mais flexível em relação a dogmas e orientações, o que justifica a existência de ADs dentro de outras ondas do movimento, como a Assembleia de Deus Vitória em Cristo, cuja orientação teológica é neopentecostal.

3.2 Ondas e expansão do pentecostalismo

Não há consenso acerca da classificação dada para os diversos segmentos do pentecostalismo no país; embora alguns estudiosos optem por dividir o movimento em duas ondas, a visão de Freston (1993) de que há três ondas vem se tornando cada vez mais predominante. Para ele, as três ondas do pentecostalismo são: a clássica, que impera a partir das primeiras décadas do século XX até os anos 1950; a segunda onda, que predomina no campo pentecostal dos anos 1950 até 1960 e coincide com o período da Renovação Carismática da Igreja Católica; e a terceira onda, que se inicia em meados dos anos 1970, mas ganha força apenas na década seguinte.

Em virtude do pioneirismo histórico inegável da CCB e da AD, ambas são tidas como igrejas pentecostais clássicas pelos sociólogos e historiadores da religião, uma vez que deram início ao movimento pentecostal no país, e suas principais características são oposição ao protestantismo histórico, antecatólicismo, ênfase ao dom de línguas do Espírito Santo, crença no paraíso e na volta iminente de Cristo e perfil sectarista e ascetista¹⁹ (Foerster, 2007; Mariano, 1999).

A segunda onda, por sua vez, não recebe uma denominação de Freston como acontece com a primeira, mas é chamada por Mariano (1999) de deuteropentecostalismo, uma vez que *deutero* significa segundo e esta é a segunda onda do movimento. Seu evangelismo é focado na promoção da cura divina pelo Espírito Santo e, assim como a primeira onda, é um desdobramento institucional, ainda que tardio, do pentecostalismo clássico norte-americano. Sua diferença primordial, entretanto, está na abertura ao uso dos meios de comunicação como ferramentas evangelísticas e, ainda que em menor medida, do exorcismo; além disso, a relação com a sociedade se torna mais dinâmica e menos engessada do que na anterior (Foerster, 2007; Freston, 1994). Apesar da grande diversidade de igrejas que compõem esta segunda onda, três grandes grupos se destacam: a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), a Igreja Evangélica

detrimento de outros, o que não raramente provoca cisões que fazem com que essas igrejas se multipliquem em variadas e interdependentes manifestações de assembleianismos.

¹⁹ 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.

Pentecostal O Brasil para Cristo (1955) e a Igreja Deus é Amor (1962), que se expandem especialmente em São Paulo.

Esses dois movimentos, além de possuírem em comum a exaltação dos dons do Espírito Santo - na primeira onda, do dom de falar em línguas e, na segunda, do dom da cura -, possuem o mesmo núcleo teológico, apesar dos 40 anos de diferença entre si. É a última vertente, pois, que se diferencia de forma latente também nesse âmbito, e caracteriza um segmento ainda mais distinto do protestantismo, e mais destacadamente do movimento pentecostal, no Brasil.

O surgimento da terceira onda, chamada de neopentecostalismo, embora alguns pesquisadores (Siepierski, 1997) prefiram o uso do termo pós-pentecostalismo por entenderem que o prefixo *neo* indica continuidade - e por entenderem que a terceira onda é, em parte, uma ruptura com o pentecostalismo em seu cerne -, se justifica, especialmente, pelo surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e o movimento que ela desencadeou, que se diferencia do de congregações presentes nas vertentes anteriores pela organização empresarial das igrejas (Oro, 1992); pela ênfase na guerra espiritual contra o Diabo e os demônios (Azevedo, 1994), pela presença ativa de seus líderes na política partidária (Bittencourt, 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 os tradicionais ascetismo e sectarismo presentes nas vertentes pentecostais precedentes (Mariano, 1999) e objetiva, principalmente, uma expansão da própria igreja, o que tem funcionado nas últimas décadas, a exemplo da vanguardista do pentecostalismo à brasileira, a IURD. Esta disposição, beneficiada pela Teologia da Prosperidade, representa a primeira mudança significativa nos rumos do pentecostalismo, ao que Mariano (1999) diz que o neopentecostalismo é a primeira vertente do movimento pentecostal de afirmação do mundo.

Paralelamente a essa colocação mundana, os neopentecostais assumem uma guerra espiritual²⁰, cuja ideia central, segundo Siepierski (1997), é de que existem demônios que agem sobre territórios e famílias, perpetuando-se hereditariamente entre os membros. De acordo com a doutrina, esses demônios seriam responsáveis por todos os males do mundo, dentre eles, a

²⁰ Também chamada de Teologia do Domínio, trata do comportamento belicoso com o qual os neopentecostais atacam seus rivais. Afrodescendentes, indígenas, LGBTQIA+, movimentos sociais, imprensa, dissidentes políticos e até outras denominações religiosas são considerados inimigos dos verdadeiros cristãos por estarem dominados por demônios que desejam desvirtuá-los. Para que esses demônios sejam expulsos e os desviados - como são chamados - sejam redimidos, os fiéis precisam orar por eles, estabelecer uma guerra e, não raramente, utilizar a força física para ganhar espaço, vide a depredação de centros espíritas, terreiros, igrejas e templos de outras determinações religiosas. Além disso, nesse sentido, Alejandro Frigerio (1999) reconhece que embora em disputa simbólica, a umbanda e as religiões pentecostais compartilham em suas teologias a solução para problemas terrenos e cotidianos.

desigualdade. A solução para esse problema seria a neutralização da ação dos demônios visando garantir prosperidade para o país através de uma ferramenta fundamental para travar a guerra espiritual, cuja crença central é a de que a mente humana pode controlar a esfera espiritual e, consecutivamente, a realidade material (Siepierski, 1997) através da barganha com Deus, realizada a partir da troca do dízimo pelas bençãos: a Teologia da Prosperidade.

Conhecida principalmente por seu apelo financeiro como forma de garantir um espaço no céu (Dip, 2018), a Teologia da Prosperidade prega que a confissão positiva possui o poder de realizar os desejos do fiel mediante a contribuição do dízimo - associado ao sacrifício e à oferta - como uma demonstração de fé em Deus, mas também na igreja como um instrumento d'Ele na terra. Esses sacrifícios, para os dizimistas, não raras vezes são exprimidos pela doação de salários inteiros e bens materiais mais caros, como carros, para os líderes das congregações e seus parentes²¹. Caso o pedido do fiel não venha a ser concedido apesar das ofertas, é sinal de que este não doou ou não orou o bastante, sendo culpa sua por se portar como um mau credor do Criador. Nesse sentido, “a pobreza material passa a significar falta de fé e a insubmissão dos desígnios divinos” (Mariano, 1994). Essa nova forma de encarar a carência financeira também representa um aceno positivo para os adeptos que fazem parte da classe média em ascensão e das classes mais abastadas que, nas duas outras vertentes, seriam persuadidos a doar os excessos que possuem, mas que no Neopentecostalismo, servem como inspiração para os que ainda não alcançaram a bonança; em outras palavras, a riqueza deixa de ser combatida para ser almejada.

A partir da adoção dessa postura, os neopentecostais trazem uma satisfação mais palpável do que as línguas “estranhas” ofertadas pelo dom da glossolalia e a esperança de uma vida plena ainda neste mundo, deixando de lado o “segundo retorno” de Jesus Cristo e relegando a segundo plano outras crenças e valores pentecostais, o que corrobora com a distância mantida entre esta e as outras vertentes, ao mesmo tempo que abre caminho para que o movimento ganhe espaço e adesão entre a pequena parcela abastada da sociedade, deixando claro que se para as outras denominações evangélicas uma vida de abnegação, obediência aos preceitos bíblicos e ascetismo são a chave para a eternidade ao lado do Divino, para o Neopentecostalismo não é (Ferreira, 2014; Mariano, 1994).

Com a expansão deste movimento entre os fiéis, igrejas das ondas pregressas passaram a aderir ao modelo delineado pela IURD. Foi o caso, por exemplo, da maior representante do

²¹ Vídeo do pastor e deputado federal Marco Feliciano no 31º Congresso de Missões dos Gideões falando que Jesus mandou fiel dar o carro da esposa para filha de Feliciano, Karen, que havia completado 18 anos e para quem o pastor não pôde comprar um automóvel. Ele ainda complementa: “não é o carro que ela quer, mas é um começo”. A fala viralizou e internautas criticaram o deputado, acusando-o de falta de ética.

movimento pentecostal, a AD que, diferente de sua irmã de onda, a CCB, comportou mudanças mais bruscas em direção a uma dessectarização e acomodação social, fomentando o ingresso de seus representantes na política partidária, aderindo ao uso dos meios de comunicação de massa, especialmente da rádio e passando a buscar visibilidade pública (Foerster, 2007). Além disso, dado que sua organização não possui caráter centralizado, foi possível a aderência por parte de alguns braços da AD ao novo modelo doutrinário, sofrendo alterações em sua concepção escatológica, ao passo que outras mantiveram os preceitos tradicionais (Ferreira, 2014). Dada a sua numerosidade, é possível dizer que há uma AD ao gosto de cada fiel.

Além disso, a partir do crescimento desta vertente que o Brasil, considerado o maior país católico do mundo, sofre uma singela, porém simbólica, mudança: os dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 1980 e que mostrava que, 9 em cada 10 brasileiros eram católicos, é substituídos por um novo, que aponta um crescimento de 6.6% no número de evangélicos²². O crescimento, que aconteceu em todos os cantos do país, apontava para um esvaziamento das igrejas católicas e uma maior ocupação de espaços pelas igrejas evangélicas, sobretudo pentecostais, o que foi confirmado pelos Censos seguintes.

No Censo 2000, 73,8% dos brasileiros declararam-se católicos e 15,5% declararam-se evangélicos; 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 4408 novos fiéis por dia, sendo 2124 de origem pentecostal e, dessas, 1067 da AD²³ (Manso, 2023; IBGE, 2010, 2000; Campos, 2008).

Enquanto isso, os católicos cresceram em somente 1,7% das cidades brasileiras, dado que ao passo que as cidades cresciam, o número de igrejas católicas não acompanhou essa expansão, deixando um vácuo nos ambientes urbanos em função de uma falta de estrutura capaz de acompanhar o crescimento populacional nessas áreas; 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).

²² A primeira vez que evangélicos foram computados como parcela da população foi em 1900, quando apareceram com 1%. Desde o primeiro Censo, em 1940, que o crescimento dos evangélicos aparece de forma simbólica. Para compreender melhor, consulte Campos (2008b).

²³ Ferreira (2014, p.19) vai apontar que este crescimento pode não apontar para uma relevância desta denominação em detrimento das demais, mas mascarar a pluralidade de instituições que se denominam “Assembleia de Deus” sem manter, necessariamente, um vínculo doutrinário com o movimento iniciado em 1911. Sendo assim, para o autor, falar desta denominação como a segunda maior do país seria incorreto, uma vez que não se trata de uma AD una e coesa, mas de várias ADs com vários pontos de vista doutrinários diferentes.

Nesta expansão, alguns estados foram mais afetados, e em 2010 seis deles tinham mais de 30% de evangélicos em sua população: Rio de Janeiro, Espírito Santo, Rondônia, Roraima, Acre e Amazonas (Manso, 2023; IBGE, 2010). Dentre eles, o Rio de Janeiro foi o que registrou maior número de adeptos, em especial entre as populações menos abastadas, residentes nas regiões periféricas da capital fluminense.

3.3 O avanço pentecostal nas periferias cariocas

São raros os momentos na história que registraram um crescimento religioso tão representativo quanto o dos evangélicos, especialmente os do movimento pentecostal, na América Latina e, mais especificamente, no Brasil, onde hoje estima-se que caso o crescimento permaneça constante, se terão 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, normalmente estavam associadas a imposições a partir de um movimento top-down, ou seja, de cima para baixo, como forma de dominação do aparato estatal ou de uma parcela poderosa; 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 para as elites apenas posteriormente (Manso, 2023; Freston, 1994).

Com a chegada de migrantes nordestinos no Rio de Janeiro a partir da década de 1980, a demografia das periferias cariocas foi sendo tomada por trabalhadores e trabalhadoras nordestinos que, órfãos de laços, sofriam discriminações e eram marginalizados nos locais que já eram a margem, tornando-se marginais dentre os marginais. Originários de um Nordeste ainda muito católico, ao chegarem na capital fluminense, deram de cara com a ausência da Igreja Católica. Sem poder contar com 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, de forma que tornaram-se mais susceptíveis a mudarem de religião (Manso, 2023; Foerster, 2007).

Somado a isso, contribuiu o fato de o pentecostalismo se consolidar majoritariamente em contextos de precariedade político-social nas cidades, o que se dá, principalmente, em função de um investimento deste movimento em pastorais urbanas, onde na perspectiva da Teologia do Domínio a presença do Mal²⁴ é mais forte e influente, calcada em elementos como pobreza e violência (Vital da Cunha, 2015), elementos presentes no contexto urbano brasileiro.

²⁴ Dentro do pentecostalismo, o Mal aparece como tudo aquilo que aflige o homem, sendo responsável pelas mazelas sociais e surgindo em oposição ao Bem, que emana de Deus e simboliza a prosperidade (Monteiro, 2021; Mariano, 2003, 1999).

Neste sentido, há uma “preparação” dos líderes e adeptos destas igrejas para combater o Mal através da guerra espiritual, posicionando-se em oração contra as forças disruptivas presentes nestes ambientes (Vital da Cunha, 2015; Birman & Leite, 2002).

Fatores como os laços formados através das igrejas geram pertencimento e contribuem para a percepção de que a igreja é um ambiente seguro para buscar abrigo e proteção diante das instâncias da vida na favela, provendo uma rede de solidariedade que ajudaria os mais pobres a enfrentar situações de dificuldade, como doença, desemprego ou violência, e faria com que essas populações se sintam pertencentes a um grupo social, de ajuda mútua (Vital da Cunha, 2015; Foerster, 2007). Uma vez somados estes fatores, é possível entender que há uma comunicação entre a perspectiva teológica desta doutrina 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, avançar ainda mais dentro das periferias, as igrejas flexibilizaram os usos e costumes convencionalmente praticados nas primeiras ondas do pentecostalismo, reconhecidos pelos adeptos mais tradicionais como símbolos da conversão, prova de regeneração e sinal de santificação, adaptando-os aos novos valores, hábitos e estilos de vida dos fiéis. Estas 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 uma maior aproximação deste segmento com os ANEVs brasileiros em comparação com outras denominações cristãs, como a Igreja Católica, inclusive no tangente ao recebimento de doações e prestação de favores, uma vez que lideranças evangélicas usam as aproximações com traficantes para somar capital político e social nas favelas, enquanto lideranças católicas buscam se afastar destas situações (Pimenta et al, 2021; Feltran, 2020; Vital da Cunha 2015). Neste 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). Neste cenário, enquanto os líderes criminosos buscam legitimidade e apoio popular através de alianças com líderes religiosos, o Estado se ausenta enquanto promotor de políticas públicas, mas marca presença na atuação repressiva, o que contribui para que outros atores ampliem sua influência nestes espaços, resultando em uma situação de governança híbrida, onde as regras informais do crime organizado interagem e, por vezes, competem com as estruturas formais do Estado, resultando em um ambiente onde a

violência e os interesses privados se sobrepõem aos interesses coletivos, moldando as redes de poder e, conseqüentemente, a vida nas periferias urbanas (Nobre & Ferreira, 2021; Williams, 2008).

Somado a isso, a fragilidade das populações abre espaço para a influência teológica, que oferece alento e redes de apoio à revelia da parca assistência oferecida pelo Estado. No caso da doutrina pentecostal, sua presença intensifica as complexidades sociais cenários de violência, onde podem se unir aos algozes em prol da própria sobrevivência. Em casos onde esta aliança impõe práticas controversas como lavagem de dinheiro e incorporar elementos vinculados à fé dentro das facções, surge um movimento denominado como narcopentecostalismo.

O termo, cunhado por jornalistas e pesquisadores na década passada, apresenta justamente a diferenciação da relação crime x fé que separa o que foi do que é: nas décadas de 1980 e 1990, as facções operavam independentemente das instituições religiosas, embora pudesse cooptar indivíduos de diferentes comunidades religiosas para suas fileiras, além de colaborar pontualmente com elas. Ainda que pudessem acolher indivíduos envolvidos com o crime, era comum que as lideranças religiosas mantivessem uma postura de distância em relação aos criminosos, atuando em prol das questões espirituais; desta forma, ainda que algumas instituições religiosas e lideranças pudessem manter relações visando interesses próprios, em geral o vínculo era mais associado a uma política de boa vizinhança e sobrevivência na comunidade.

A partir dos anos 2000, no entanto, a interação entre religião e crime organizado mudou, com as igrejas pentecostais envolvendo-se diretamente com o crime organizado. A fé, que antes representava um elemento pessoal do traficante, passou a ser instrumentalizada em prol de uma dominação daqueles sob sua influência, e as igrejas tornaram-se mais flexíveis com as transgressões, visto que estas contribuem para a prosperidade material e a garantia de segurança local (Pimenta et al, 2021; Feltran, 2020). Os traficantes, por sua vez, adotam uma postura mais “pragmática”, menos ligados aos bairros de moradia e mais voltado para uma expansão territorial quase missionária do tráfico que, trabalhando em conjunto com o pentecostalismo, se disseminam facilmente. A isso, soma-se um apego a um crescimento vinculado à ideia de prosperidade, inaugurando uma nova relação entre tráfico e religião (Pereira & Mesquita, 2022; Vital da Cunha, 2015).

Assim, embora não seja um fenômeno recente, a relação entre o crime organizado, sobretudo o tráfico de drogas, com representações religiosas ganhou novas nuances nas duas últimas décadas. Isso se deu, especialmente, em função de uma facção: o Terceiro Comando Puro (TCP).

4 NARCOPENTECOSTALISMO: A PENTECOSTALIZAÇÃO DO CRIME ORGANIZADO

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). Neste cenário, enquanto os líderes criminosos buscam legitimidade e apoio popular através de alianças com líderes religiosos, o Estado se ausenta enquanto promotor de políticas públicas, mas marca presença na atuação repressiva, o que contribui para que outros atores ampliem sua influência nestes espaços, resultando em uma situação de governança híbrida, onde as regras informais do crime organizado interagem e, por vezes, competem com as estruturas formais do Estado, resultando em um ambiente onde a violência e os interesses privados se sobrepõem aos interesses coletivos, moldando as redes de poder e, conseqüentemente, a vida nas periferias urbanas (Nobre & Ferreira, 2021; Williams, 2008).

Somado a isso, a fragilidade das populações abre espaço para a influência teológica, que oferece alento e redes de apoio à revelia da parca assistência oferecida pelo Estado. No caso da doutrina pentecostal, sua presença intensifica as complexidades sociais cenários de violência, onde podem se unir aos algozes em prol da própria sobrevivência. Em casos onde esta aliança impõe práticas controversas como lavagem de dinheiro e incorporar elementos vinculados à fé dentro das facções, surge um movimento denominado como narcopentecostalismo.

O termo, cunhado por jornalistas e pesquisadores na década passada e popularizado em 2019, apresenta justamente a diferenciação da relação crime x fé que separa o que foi do que é: nas décadas de 1980 e 1990, as facções operavam independentemente das instituições religiosas, embora pudesse cooptar indivíduos de diferentes comunidades religiosas para suas fileiras. Ainda que pudessem acolher indivíduos envolvidos com o crime, era comum que as lideranças religiosas mantivessem uma postura de distância em relação aos criminosos, atuando em prol das questões espirituais; desta forma, ainda que algumas instituições religiosas e lideranças pudessem manter relações visando interesses próprios, em geral o vínculo era mais associado a uma política de boa vizinhança e sobrevivência na comunidade.

A partir dos anos 2000, no entanto, a interação entre religião e crime organizado mudou, com as igrejas pentecostais envolvendo-se diretamente com o crime organizado, seja por meio de aceitação de financiamento de fontes ilícitas, quanto pela participação de líderes de facções em posições de poder dentro das igrejas. A fé, que antes representava um elemento de caráter pessoal do traficante, hoje passou a ser instrumentalizada em prol de uma dominação daqueles

sob sua influência. As igrejas, por sua vez, tornaram-se mais flexíveis com as transgressões, visto que estas contribuem para a prosperidade material e a garantia de segurança local (Pimenta et al, 2021; Feltran, 2020).

Assim, embora não seja um fenômeno recente, fica claro que a relação entre o crime organizado, sobretudo o tráfico de drogas, com representações religiosas ganhou novas nuances nas duas últimas décadas. Isso se deu, especialmente, em função de uma facção: o Terceiro Comando Puro (TCP).

4.1 O Terceiro Comando Puro

Anterior ao Terceiro Comando Puro, existia a facção Terceiro Comando (TC), fundada na década de 80 na cadeia a partir de uma desavença interna da organização criminosa Comando Vermelho (CV). Após consolidar-se, o grupo manteve o comando das zonas Norte e Oeste do Rio de Janeiro, mas em função de atritos provocados pelas rivalidades com o CV, causados pela rebelião na Penitenciária Laércio da Costa Pellegrino, houve a ruptura da organização em 2002, de onde surgiu a facção Terceiro Comando Puro (TCP), idealizada e coordenada pelos traficantes Nei da Conceição Cruz e Robson André da Silva no Complexo da Maré.

No início dos anos 1980, dissidências dentro do CV deram origem ao Terceiro Comando (TC), cuja rivalidade dominou o cenário do tráfico de drogas fluminense, com disputas por territórios que resultaram em constantes conflitos (Maxwell, 2005). Um dos casos mais emblemáticos aconteceu em dois bairros vizinhos da Zona Norte, Vigário Geral e Parada de Lucas, onde o primeiro estava sob domínio do CV e o segundo, do TC. A fronteira entre os bairros, que ganhou o apelido de “Faixa de Gaza”²⁵, era palco de tiroteios e baixas de ambas as facções, o que manteve divididas as populações por anos (Manso, 2023). À época, o Terceiro Comando saiu vitorioso, inaugurando o que viria a ser o início da dominação da Zona Norte fluminense pelo TC.

Contudo, o próprio Terceiro Comando possuía dissidências internas, resultado de disputas associadas ao controle de territórios e recursos, mas também de visões doutrinárias associadas à religiosidade; enquanto parte do alto clero do TC era indiferente a questões religiosas, a outra tinha um olhar mais purista em relação a demonstrações de fé, tratando com intolerância algumas doutrinas. Desde os anos 1990 que partes do antigo TC já mostravam

²⁵ Naquele momento, ganhava destaque no noticiário brasileiro os desdobramentos da guerra israelo-palestina, iniciada em 1967 e que, no final dos anos 1970, culminou no conflito de palestinos com jordanianos conhecido como Setembro Negro. 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.

insatisfação com as imagens de orixás e santos católicos expostos em comunidades do Rio. É certo que a discordância não era exclusivamente religiosa, mas vinha da própria rivalidade com o CV, cuja associação com os símbolos contribuiu para a hostilização das religiões (Manso, 2023).

Em 2002, quando há a cisão do TC que originou o Terceiro Comando Puro (TCP), a busca pela consolidação da nova facção idealizada e coordenada pelos traficantes Nei da Conceição Cruz e Robson André da Silva no Complexo da Maré veio acompanhada de uma introdução dos dogmas pentecostais, dando origem ao narcopentecostalismo. Com a extinção do TC, as áreas dominadas passaram para o TCP e nesse período imagens e homenagens a divindades, guias e orixás, além das festividades e roupas típicas ligadas à umbanda, ao candomblé e ao catolicismo, foram sendo substituídos por representações da fé pentecostal (Manso, 2023). Este não foi um caso isolado na Zona Norte do RJ; dentre as comunidades em que a limpeza religiosa foi realizada, se destaca o Complexo de Acari, onde o processo foi liderado por um traficante que fazia parte da Assembleia de Deus dos Últimos Dias²⁶ (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, torna-se membro da Assembleia de Deus Ministério Monte Sinai²⁷ em 2006, o que leva parte do Terceiro Comando Puro a se converter e incorporar muitos dos preceitos neopentecostais em sua estrutura²⁸. (Manso, 2023).

Com a impopularidade de CV aumentando entre a população, sobretudo pelos confrontos frequentes com a polícia e outras facções, o TCP se expandiu com facilidade pela Zona Norte. Quando a facção assume o controle das regiões antes dominadas pelo TC, a situação em Vigário Geral também muda. Sob o comando de Álvaro Malaquias Santa Rosa, conhecido como Peixão ou Mano Arão, em referência ao personagem bíblico, a invasão garantiu vitória para o TCP (Manso, 2023). Este avanço do TCP coincidiu com a ascensão do pentecostalismo no Brasil, sobretudo no RJ, de forma que a relação dos traficantes com a religião, somado a evitação dos traficantes em relação a confrontos com policiais contribuía para criar um ambiente aparentemente menos violento, o que aumentava a popularidade da

²⁶ O personagem, embora ostensivamente citado na etnografia de Vital da Cunha (2015), tem sua identidade preservada.

²⁷ Ainda que a Assembleia de Deus tradicionalmente faça parte da primeira onda pentecostal brasileira, alguns de seus ministérios possuem maior aproximação com os preceitos da terceira onda do movimento, como é o caso da Assembleia de Deus Monte Sinai. Isso acontece, dentre várias razões, pela ausência de uma centralidade eclesial da igreja.

²⁸ A relação do Terceiro Comando Puro com os neopentecostais. **TAB Uol**. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/edicao/nacao-de-jesus/#page6> Acesso em: 05. jun. 2024.

facção entre os moradores e, embora isso ajudasse a garantir a segurança da população, o intuito central do TCP estava em estreitar os laços com as milícias, que viriam a ser, anos depois, a maior força criminosa do estado (Manso, 2023).

Este, que é tido como o primeiro grande êxito do TCP desde seu nascimento, possibilitou certa estabilidade pro grupo, mas estava longe de ser o último. Os negócios do CV nos bairros ao redor ainda criavam certa instabilidade e inspiraram Peixão na busca de um empreendimento ainda maior: a unificação dos bairros da Zona Norte e a criação do Complexo de Israel.

4.2 O 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 na Igreja Assembleia de Deus Braços Abertos, em Duque de Caxias, mas retornou à liderança do TCP na Zona Norte fluminense a pedido dos moradores. Com ele, o TCP conseguiu avançar sobre mais territórios do CV, como 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).

Para isso, o traficante adaptou sua fé à tarefa de líder do tráfico, utilizando discursos e elementos religiosos, normalmente associados aos pentecostais, além de se vender como alguém guiado por Deus em áudios divulgados pelas redes sociais, onde Peixão diz que a invasão de Cidade Alta era uma ordem divina dada a ele por meio de um sonho. O discurso, semelhante àqueles utilizados por lideranças pentecostais, incluía críticas à gestão anterior do CV, apontados como inimigos sem ética ou escrúpulos²⁹ e objetivaria legitimar a invasão e facilitar a aceitabilidade por parte dos moradores (Manso, 2023).

Além disso, o uso de símbolos, como a estrela de Davi e a bandeira de Israel, foram instrumentalizadas a ponto de tornarem-se identidade visual do TCP, ao mesmo tempo que aludem que o Complexo de Israel é a Terra Prometida. Esses marcadores de pertencimento serviam também como forma de distinção da facção anterior, dado que o período de domínio do CV nas zonas Norte e Oeste era tido como mais tolerante aos cultos de matriz africana³⁰, uma vez que era comum a exposição de gravuras com imagens de santos católicos e orixás

²⁹ Nos áudios, Peixão critica a venda de crack, a parca gerência da limpeza das comunidades e os roubos constantes, e aponta que sua gestão será diferente, uma vez que age através dos mandamentos de Deus (Manso, 2023).

³⁰ Alguns pesquisadores contestam esta informação, dado que o CV também já participou de violentas expulsões de lideranças religiosas vinculadas a terreiros. Contudo, por não serem uma facção que determinava que os moradores ou, mesmo, os traficantes professassem a fé, de forma que alguns traficantes eram iniciados nas religiões, os casos de expulsão estavam mais associados a quebras de lealdade ao traficante do que a somente intolerância.

sincretizados em muros. Confirmando o que constatou Vital da Cunha (2015) em sua análise da relação entre traficantes e religião. Para ela, isso acontecia porque havia uma associação entre as facções e as religiões de matriz africana, que expressavam a religiosidade nas comunidades por meio de construções de estátuas para Orixás ou santos católicos (Manso, 2023; Pereira & Mesquita, 2022; Vital da Cunha, 2015).

Desta maneira, se o CV estava associado às religiões de matriz africana, a tomada dos territórios pelo Terceiro Comando e a substituição dos símbolos expostos nas comunidades representam uma explicitação da derrota do inimigo (Pereira & Mesquita, 2022). Do ponto de vista doutrinário, a retirada dos símbolos indica também uma guerra espiritual, uma vez que a corrente mais recente do movimento pentecostal, a neopentecostal, acredita que o combate das forças do Mal, que são associadas às religiões de matriz africana, também deve acontecer fisicamente, de forma que o TCP aplicou a Teologia do Domínio para expulsar lideranças vinculadas a 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, diferente de outras religiões, a doutrina pentecostal sobrevive à violência; cabe ressaltar ainda que as igrejas pentecostais esforçam-se diariamente para manter a segurança dos fiéis, atuando como fator de proteção em situações que envolvem violência contra os moradores e, ainda, buscando mitigar cenários em curso (Pereira & Mesquita, 2022; Vital da Cunha, 2015).

Além disso, dinâmica de ganhos mútuos entre denominações religiosas e ANEVs em territórios periféricos brasileiros não é exclusividade do pentecostalismo: as religiões de matriz africana, nas décadas de 1980 e 1990, também se associaram com o tráfico de drogas (Pereira & Mesquita, 2022). Contudo, a diferença entre os pentecostais e as demais religiões está no uso do cenário para promoção da fé; não há registro de qualquer pesquisa que indique que, em outros períodos, igrejas evangélicas foram expulsas de comunidades por traficantes vinculados a outras religiões. Mesmo que tivesse acontecido, não se trataria de uma situação com evolução sistemática, como no caso apresentado nesta pesquisa, e sim pontual. Do ponto de vista teológico, o envolvimento com o crime para a defesa de interesses profícuos, como relações de financiamento de fontes ilícitas e participação de líderes de facções em posições de poder dentro das igrejas desrespeita valores religiosos defendidos por, em tese, todos os evangélicos e, uma vez que a exclusividade pentecostal garante pouca competição doutrinária, também é do interesse dessas igrejas fazer com que outras denominações estejam fora do jogo (Manso, 2023).

O Estado, por sua vez, é ineficiente em lidar com os casos de violência, em grande medida porque enfrenta muitas dificuldades para se estabelecer, quase sempre se fazendo presente apenas por meio de operações policiais violentas e, em partes, porque suas forças e corporações estão contaminadas pelo crime organizado, de forma que sua legitimidade e capacidade de atuar nestes territórios e defender os interesses coletivos são limitadas, além da possibilidade de incluir estas populações à cidade não se concretizar por meio de sua atuação, mas de outras instituições, como a igreja (Manso, 2023; Vital da Cunha, 2015; Franco, 2014; Beato & Zilli, 2012; Williams, 2008).

Neste sentido, os ANEVs se aproveitam das vulnerabilidades de outros atores não-estatais, como as igrejas, que por sua vez se aproveitam da atuação do crime organizado contra seus rivais para ganhar espaço dentro das comunidades, de forma que não é incorreto afirmar que, num cenário pouco ideal, as igrejas pentecostais escolheram se aproveitar das oportunidades que lhes eram oferecidas, ainda que isso signifique colaborar com situações de violência.

4.3 Jesus é o dono do lugar

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 frase “Jesus é o dono do lugar” passou a estampar os muros no lugar do que nos momentos de glória do CV estavam presentes pinturas de orixás, santos católicos e referências sincretizadas e, nos momentos de má gestão, eram pixos e manchas que geravam poluição visual nas comunidades (Manso, 2023). Aquela era, para além de um demonstrativo da religiosidade individual do chefe do tráfico e um aceno aos evangélicos, uma mensagem endereçada a outras religiões de que o que não fosse de Jesus, não caberia ali.

Esta relação entre igrejas pentecostais e ANEVs têm 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 estas tradições religiosas e o pentecostalismo (Manso, 2023; Pereira & Mesquita, 2022). Relatos indicam que as lideranças do do TCP impõem restrições às manifestações religiosas afro-brasileiras, como a proibição do uso de vestimentas ritualísticas, como as tradicionais vestes brancas, e a realização de cerimônias públicas, consideradas "demoníacas" pela organização. A violência se apresenta por meio de expulsões, proibição de cerimônias, negação de vestimentas tradicionais, indução a destruição dos terreiros como forma de tortura psicológica e ameaças de morte. Essa

discriminação sistemática fere a livre expressão religiosa das comunidades afro-brasileiras, minando seus direitos constitucionais e sua identidade cultural.

Além disso, a exclusividade do uso de espaços comunitários para cultos pentecostais em detrimento das práticas afro-religiosas contribui para a marginalização dessas últimas, exacerbando desigualdades já existentes e reforçando uma narrativa de superioridade moral e espiritual cristã que deslegitima outras formas de religiosidade. A diferença entre as religiões acaba sendo exacerbada: enquanto um dos lados está associado ao tráfico de drogas, enquanto o outro está historicamente desprotegido pelas forças de segurança do Estado, o que torna as afro-religiões desproporcionalmente mais vulneráveis.

Em virtude dessa falta de segurança, muitas vítimas escolhem não denunciar, uma vez que não sentem que serão protegidos em caso de represálias, o que aponta para um silenciamento e apagamento destas identidades culturais com pouca ou quase nenhuma reação. São casos como o do babalorixá Waguinho D'Ogun que ilustram a violência sistemática sofrida por estes grupos³¹. No início de 2017, dois jovens traficantes visitaram o barracão do babalorixá Waguinho D'Ogun, em Parada de Lucas, informando que, a partir daquele dia, ele não poderia realizar os cultos e que, caso desobedecesse, sofreria retaliações. Ainda que não tenha sido expulso, como acontece em outros casos, a negação de sua identidade influenciou Waguinho D'Ogun a mudar de bairro (TAB Uol, 2021). Este, como muitos casos que foram sufocados pelo medo, trazem a dimensão da violência. Mãe Kátia de Lufan, que está do outro lado da resistência por viver num bairro que lhe permite professar sua fé, acolhe pessoas que são expulsas ou coagidas por traficantes a abandonar seus bairros (TAB Uol, 2021); esses laços são o que, perante a hostilidade e a intolerância religiosa, permitem a sobrevivência, tanto em sentido literal, quanto no simbólico.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo assim, qual é a natureza da relação das igrejas pentecostais com os ANEVs nas periferias brasileiras? Ao longo deste trabalho, nos debruçamos sobre os elementos que formam, individualmente, os atores com a finalidade de compreender a incorporação de elementos, regimes normativos e preceitos religiosos na atuação do crime organizado.

Na segunda seção, a partir da tipologia apresentada por Phil Williams (2013, 2008), é possível compreender a relação do crime organizado com o Estado brasileiro e a forma como

³¹ Disponível em: <https://tab.uol.com.br/edicao/onde-e-proibido-usar-branco/#cover>. Acesso em: 19 jul. 2024.

este ANEV se aproveita das lacunas deixadas pelo aparato estatal para se expandir pelo território nacional, em especial nas periferias do estado do Rio de Janeiro, onde há pouco interesse e/ou poucas possibilidades de intervenção do Estado. Ao analisarmos a origem do crime organizado brasileiro, compreendemos que, desde sua gênese, o assistencialismo surge como uma maneira de galgar espaços em meio às vulnerabilidades das populações marginalizadas (Vital da Cunha, 2015; Franco, 2014; Beato & Zilli, 2012; Williams, 2008; Zaluar, 2004).

Estas populações, por sua vez, em meio à exclusão do Estado e em busca de não serem percebidos como criminosos por viverem nos mesmos espaços que eles, se afastam da imagem de coniventes a partir da adoção de uma identidade religiosa, que nestes espaços é majoritariamente pentecostal (Birman, 2008; Machado da Silva & Leite, 2007; Birman & Leite, 2002; Mafra, 1998; Novaes, 2001 e 1985; Lins, 1990 apud Vital da Cunha, 2015).

Visando compreender as razões que levam o pentecostalismo a ser tão bem sucedido nestes territórios, a terceira seção explora o movimento pentecostal brasileiro, apontando que sua construção como produto de uma influência tão variada acrescentou ao cenário religioso nacional uma flexibilidade que possibilitava que sua mensagem fosse vinculada às espiritualidades locais, o que facilitou a difusão entre os mais diversos segmentos da população em diferentes contextos nacionais (Selmán, 2019).

Foi esta capacidade, somada a falta de centralização eclesiástica e um investimento deste movimento em pastorais urbanas que contribuiu para que a maior expoente pentecostal, a AD, surgida na primeira onda do movimento, se desenvolvesse nas periferias do país, onde a realidade exigia maior adaptabilidade em relação a dogmas e orientações, algo que a Igreja Católica não conseguia oferecer (Alencar, 2012). Isso também permitiu que o movimento se reinventasse perante o surgimento das outras ondas, a deuteró e sobretudo a neopentecostal, cujas orientações teológicas eram mais modernas e traziam mais competição para o mercado da fé, e se expandisse ainda mais.

A partir dessa reinvenção do movimento, o uso da guerra espiritual e da Teologia do Domínio para combater presença do Mal, manifestada na pobreza e na violência urbana, há uma comunicação entre a perspectiva teológica desta doutrina e a vivência dos moradores de favelas ao tratar do mundo como um lugar de guerra (Vital da Cunha, 2015; Birman & Leite, 2002), o que possibilita a aproximação destas denominações pentecostais com o crime organizado, gerando um fenômeno que mistura elementos da fé com a violência: o narcopentecostalismo.

Este processo de pentecostalização do crime organizado é melhor compreendido na quarta seção, que traz um olhar para este processo ao analisar o caso do Complexo de Israel, na

Zona Norte, buscando apontar como os traficantes e as igrejas pentecostais tiram proveito da relação que constroem nas periferias. Aqui, são mostradas as diferenças das relações dos traficantes com as religiões no final do século XX, onde isso acontecia de forma mais isolada e independente, e a partir do início do século XXI, quando surge uma nova facção, TCP, que se autodenomina cristã.

É exposto também como a partir de rivalidades entre TCP e CV, questões religiosas entre afro-religiões e pentecostais se exacerbam, uma vez que a associação do CV às religiões de matriz africana e de ambos à figura do Mal, tanto por traficantes quanto por evangélicos, inspiraram o TCP à, durante a tomada dos territórios, substituir símbolos das outras religiões para uma explicitar da derrota do inimigo (Pereira & Mesquita, 2022; Vital da Cunha, 2015). Contudo, uma vez que se trata de uma atuação inspirada em discursos pentecostais radicalizados, isso desbanca a intolerância, perseguição e violência contra adeptos de religiões de matriz africana, o que seria instrumentalizado para que as igrejas pentecostais ganhem mais espaço para se desenvolver num cenário de exclusividade.

Neste sentido, a hipótese levantada na introdução deste trabalho de que a hipótese de que a relação entre as igrejas pentecostais os ANEVs é simbiótica foi comprovada, pois dentro do cenário das favelas ambos os atores tiram proveito desta associação, visto que lideranças evangélicas usam as aproximações com traficantes para somar capital político e social nas favelas e os ANEVs, por sua vez, aproveitam-se da limpeza moral atribuída aos evangélicos para conquistar confiança e espaço na comunidade, uma vez que a aceitação da população para com a atuação do crime organizado em contextos de violência está associada, em partes, às práticas do dia a dia (Vital da Cunha, 2015).

Durante esta pesquisa, buscou-se contribuir ampliando os estudos acerca da relação entre religião e crime organizado dentro das Relações Internacionais, tema bastante negligenciados dentro do campo, de forma que este vácuo lesa a análise do comportamento dos ANEVs em espaços onde o Estado não detém o uso da força, o que impacta diretamente na vida de milhares de pessoas diariamente. Ainda, analisar como os ANEVs corrompem as instituições estatais através da instrumentalização de um discurso pentecostalizado e até que ponto o próprio Estado lucra com isso são temas para próximas pesquisas.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, Gedeon. *Assembleias de Deus: teorização, história e tipologia – 1911-2011*. Tese de doutorado em Ciências da Religião, PUC/SP, São Paulo 2012.
- AMORIM, Carlos. (1995) *Comando Vermelho. A história secreta do crime organizado*. Rio de Janeiro, Record.
- AZEVEDO JÚNIOR, Wilson Correia de. (1994), "Neopentecostalismo". Projeto de doutorado em antropologia social, Museu Nacional - UFRJ.
- BEATO, C.; ZILLI, L. F. **A estruturação de atividades criminosas: um estudo de caso**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, p. 71-88, 2012.
- BILGIN, Pinar. Critical theory. In: WILLIAMS, P. **Security studies: an introduction**. Nova Iorque: Routledge, 2013. p. 90-106.
- 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. (1991), "Pentecostalismo autônomo"; "Remédio amargo". In: *Alternativa dos desesperados: Como se pode ler o pentecostalismo autônomo*. Rio de Janeiro, CEDI.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, São Paulo, Brasil, n. 67, p. 100–115, 2005. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i67p100-115. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13458>.. Acesso em: 20 jun. 2024.
- CERVINI, Raúl. *Crime organizado: enfoques criminológicos, jurídicos (lei 9.034/95) e político criminal*. 2 ed, rev. Atual e amp. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997, p. 240 – 284.
- CORRÊA, Diogo Silva. *Anjos de fuzil: uma etnografia das relações entre igreja e tráfico na Cidade de Deus*. 2015. 388 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- FELTRAN, Gabriel. 2020. Das Prisões às Periferias: coexistência de regimes normativos na 'Era PCC'. *Revista Brasileira de Execução Penal*, v. 1: 45-71. <http://rbepdependen.dependen.gov.br/index.php/RBEP/article/view/dossie2>
- FERREIRA, M. A. S. V.; FRAMENTO, R. de S. Atores não-estatais violentos transnacionais na América do Sul: um exame dos casos do Primeiro Comando da Capital e da Família do Norte. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 72–87, 2020. Disponível em: <https://revista.forumseguranca.org.br/index.php/rbsp/article/view/1011>. Acesso em: 3 abr. 2024.
- FOERSTER, Norbert H. C. "Pentecostalismo Brasileiro Clássico E Secularização." *Estudos De Religião*, 21, no. 32 (2007).
- FRANCO, Marielle. **UPP – A redução da favela a três letras: uma análise da política de**

segurança pública do Estado do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.

FRESTON, Paul. (1993), *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas, tese de doutorado em Sociologia, IFCH-Unicamp.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio; LEITE, Márcia Pereira. (2008), “Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas?”. Em: MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio (org). *Vida sob cerco: Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 47-76.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio (2008), “Violência urbana, sociabilidade violenta e ordem agenda pública”. Em: MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio (org) *Vida sob cerco: Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 35-46.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio, & LEITE, Marcia. (2007). Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? *Sociedade e Estado*, 22 (3), 545–591. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922007000300004>

MAGALHÃES, Alexandre Almeida de. **Transformações no "problema favela" e a reatualização da "remoção" no Rio de Janeiro.** 2013. 323 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

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

MANSO, Bruno Paes. *A república das milícias: dos esquadrões da morte à era Bolsonaro*. Editora Todavia, 2020.

MARIANO, Ricardo. (1994), *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. São Paulo, Dissertação de mestrado em sociologia, FFLCH-USP.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 1a ed. São Paulo, Edições Loyola, 1999.

MARTINS, Estevão de Rezende. História das relações internacionais. In: CARDOSO, Ciro Flamarion Santana; VAINFAS, Ronaldo. **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 73-93.

MATOS, Alderi Souza de. Breve história do protestantismo no Brasil. *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB*, v. 3, n. 1, 2011. Disponível em: <<http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/viewFile/27/46>>. Acesso em 8 mai. 2024.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. Edições Loyola, 1990.

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

NOBRE, F. R. F.; FERREIRA, D. do N. *Atores não estatais violentos e instituições informais*

no Brasil (2008–2018). **Revista Brasileira de Estudos de Defesa**, [S. l.], v. 8, n. 2, 2022. DOI: 10.26792/rbed.v8n2.2021.75259. Disponível em: <https://rbed.abedef.org/rbed/article/view/75259>. Acesso em: 31 abr. 2024.

ORO, Ari Pedro. (1992), 'Podem passar a sacolinha': um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. *Cadernos de Antropologia*, 9, p. 7-44. Programa de pós-graduação em antropologia social da UFRGS.

PEREIRA, Réia Silvia; MESQUITA, Wania Amélia Belchior. Entre flechas y demonios: pentecostalidad guerrera performativa en un territorio de favelas. *Ciencias Sociales y Religión*, Campinas, SP, v. 24, n. 00, p. e022013, 2022. DOI: 10.20396/csr.v24i00.8671021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8671021>. Acesso em: 29 may. 2024

PIMENTA, Marília Carolina Barbosa de Souza; SUAREZ, Marcial Alécio Garcia; 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 (ONLINE)**, v. 64, p. 1, 2021.

RICH, Paul B. The emergence and significance of warlordism in International Politics. In: **Warlords in international relations**. London: Palgrave Macmillan UK, 1999. p. 1-16.

SANTOS, Gabrielle Cosenza dos. RELIGIÃO EM REDE: A transnacionalização da Igreja Universal do Reino de Deus. Orientador: João Franklin Abelardo Pontes Nogueira. 2022. Dissertação de mestrado em Relações Internacionais - Pontifícia Universidade Católica do Rio De Janeiro, 2021.

SELMÁN, Pablo. Quem são? Por que eles crescem? No que eles creem? Pentecostalismo e política na América Latina. *Revista Nueva Sociedad*. Argentina. 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/588669-quem-sao-por-que-eles-crescem-no-que-eles-creem-pentecostalismo-e-politica-na-america-latina>. Acesso em: 08 mai. 2024.

SIEPIERSKI, Paulo D. (1997), “Pós-pentecostalismo e política no Brasil”. In: *Estudos Teológicos*, ano 37, n.1 (IECLB) p. 47-61.

SILVA, Gerardo. ReFavela, notas sobre a definição de favela. In: **Lugar Comum** n. 39 – jan-abr, 2013, p. 37-43.

SILVA, Eduardo Araújo. *Crime Organizado*. São Paulo: Atlas, 2003.

VALLADARES, Licia do Prado. A invenção da favela - Do mito de origem a favela.com. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2005. 204p.

VALLADARES, Licia. (1991), “Cem anos pensando a pobreza (urbana) no Brasil”, In: R. Boschi (ed.), **Corporativismo e desigualdade; a construção do espaço público no Brasil**, Rio de Janeiro, Iuperj/Rio Fundo.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Oração de traficante: uma etnografia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

WILLIAMS, Phil. 2008. “Violent non-state actors and national and international security”. **International Relations and Security Network** 25: 1-21.

WILLIAMS, Phil. Transnational organized crime. In: WILLIAMS, P. **Security studies**: an introduction. Nova Iorque: Routledge, 2013. p. 503-519.

ZALUAR, Alba. Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas. RJ: FGV, 2004.

AGRADECIMENTOS

João Cabral de Melo Neto, meu conterrâneo, diz que um galo sozinho não tece uma manhã porque ele precisará sempre de outros galos, e eu não poderia concordar mais com ele; este trabalho foi escrito a duas mãos, mas foram os braços que me acolheram durante a graduação e a vida que fizeram dele possível. Não há papel suficiente para agradecer nominalmente a todos que fizeram parte da minha jornada até aqui, então espero que sintam-se representados pelos que mencionarei a seguir.

Agradeço à Universidade Estadual da Paraíba que me formou enquanto cientista e foi minha casa nos últimos quatro anos; às minhas professoras e professores, que me ensinaram a ser mais; ao meu orientador, professor Fábio Nobre, que é minha inspiração desde a primeira semana de aula e a quem admiro cada dia mais por me ensinar que o meio acadêmico não precisa ser tão violento conosco.

Às amigas que estiveram comigo no início da graduação, Fernanda de Melo e Ana Beatriz Firmino, por terem segurado minha mão na pandemia e por terem lutado comigo por uma universidade e um mundo melhor; aos amigos que estiveram comigo durante toda a graduação, em especial Isabella Maia e Vitor Bragança, por todos os momentos incríveis que vivemos dentro e fora das salas de aula; às amigas que levarei para além da graduação, minhas companheiras de prédio, Maria Eduarda Diniz, Amanda Cunha, Lívia Morais, e minhas irmãs de apartamento, Marília Costa e Joyce Allana, por serem minha família; aos amigos que tornaram essa graduação possível em todos os aspectos, especialmente Pedro e Solange Bernardo e Vanessa, Gio e Mayla Valença, por fazerem de mim parte das famílias de vocês; ao meu bem, Caio Ribeiro, por ser meu lar.

Às mulheres que deixaram passos na areia para eu sempre saber o caminho de casa, Jennifer Vasconcelos, por ser meu espelho e permitir que eu me veja nela; Geyse Lima, por acreditar em mim e me ensinar que esses espaços também são nossos; à Etiêne Lima, minha mainha, por cultivar em mim a paixão pela vida; à Ana Karina de Lima, minha Nan, por pavimentar a estrada e me incentivar a continuar construindo meu próprio caminho; à Safira e América, por serem um pedacinho do Céu na Terra e porque é a existência de vocês que deixa a vida mais bonita.

Por fim, à minha avó, dona Tininha, e ao meu avô, seu Lima, por viverem em mim e em todos os filhos, netos e bisnetos da família Lima.