

ANJOS DA MORTE: GOVERNANÇA CRIMINAL RELIGIOSO-ARMADA E DISPUTAS SIMBÓLICAS NO COMPLEXO DE ISRAEL

ANGELS OF DEATH: RELIGIOUS-ARMED CRIMINAL GOVERNANCE AND SYMBOLIC DISPUTES IN THE COMPLEXO DE ISRAEL

Davi Oliveira Machado Rocha¹

Renan Fontes Gondim²

Cássius Guimarães Chai³

RESUMO: O artigo analisa o chamado narcopentecostalismo como forma de apropriação criminal de repertórios religiosos em territórios submetidos ao domínio armado, tendo como eixo empírico o Terceiro Comando Puro e o denominado Complexo de Israel, no Rio de Janeiro. A pesquisa pergunta de que modo símbolos, narrativas e linguagens de matriz pentecostal são mobilizados por organizações criminosas para produzir legitimidade, disciplinar condutas e eliminar autoridades simbólicas concorrentes em espaços de baixa densidade estatal. A hipótese sustenta que o fenômeno não pode ser reduzido nem à conversão individual de traficantes nem à expansão sociológica do pentecostalismo no Brasil, devendo ser compreendido como modalidade de governança criminal religiosa-armada, na qual violência, território, economia ilícita e produção de sentido moral se articulam em uma estrutura de dominação local. Metodologicamente, trata-se de pesquisa qualitativa, exploratória e analítico-interpretativa, fundamentada em revisão bibliográfica, análise documental indireta, exame de fontes jornalísticas qualificadas, dados oficiais recentes e comparação histórica controlada com a Ordem dos Templários e a Cosa Nostra siciliana. O referencial teórico mobiliza a legitimidade em Weber, o discurso e o poder em Foucault, o poder simbólico em Bourdieu, a necropolítica em Mbembe, a criminologia crítica em Baratta, Garland, Wacquant e Zaffaroni, além da noção de absurdo em Camus. Os resultados indicam que a apropriação criminal da religião opera como técnica de governo das condutas, convertendo a obediência armada em dever moral, a violência em purificação simbólica e a perseguição às religiões de matriz africana em estratégia de eliminação de cosmologias concorrentes. Sustenta-se, ainda, que a gestão paraestatal exercida por redes criminosas organizadas incide sobre uma democracia de riscos, entendida como distribuição desigual de proteção, medo e exposição à violência em territórios periféricos. Conclui-se que o enfrentamento do fenômeno exige mais do que a repressão policial, demandando a reconstrução da presença estatal, a proteção efetiva da liberdade religiosa, políticas públicas territorializadas e a produção democrática de pertencimento social.

1

Palavras-chave: Narcopentecostalismo. Governança criminal. Terceiro Comando Puro. Religião e poder. Racismo religioso. Complexo de Israel.

¹ Membro do Grupo de Pesquisa Cultura, Direito e Sociedade e da Liga Acadêmica de Ciências Criminais do Curso de Direito da Universidade Federal do Maranhão (LACRIM). Discente do curso em Direito da Universidade Federal do Maranhão.

² Membro do Grupo de Pesquisa Cultura, Direito e Sociedade e da Liga Acadêmica de Ciências Criminais do Curso de Direito da Universidade Federal do Maranhão (LACRIM). Discente do curso em Direito da Universidade Federal do Maranhão.

³ Doutor em Direito Constitucional pela Universidade Federal de Minas Gerais e pela Cardozo School of Law (NY). Professor titular do Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Direitos e Garantias Fundamentais (PPGD/FDV). Professor Titular da Universidade Federal do Maranhão. Graduação em Direito (UFMA) e Mestrado Profissional em Administração Pública (PROFIAP) e do Mestrado em Engenharia Aeroespacial (PPGAERO).

ABSTRACT: This article analyses so-called narcopentecostalism as a form of criminal appropriation of religious repertoires in territories subjected to armed domination, taking the Terceiro Comando Puro and the so-called Complexo de Israel, in Rio de Janeiro, as its empirical axis. The research asks how symbols, narratives and Pentecostal languages are mobilised by criminal organisations to produce legitimacy, discipline conduct and eliminate competing symbolic authorities in spaces of low state density. The hypothesis is that the phenomenon should not be reduced either to the individual conversion of traffickers or to the sociological expansion of Pentecostalism in Brazil, but rather understood as a modality of religious-armed criminal governance in which violence, territory, illicit economy and moral meaning-making are articulated within a structure of local domination. Methodologically, this is a qualitative, exploratory and analytical-interpretative study based on bibliographical review, indirect documentary analysis, qualified journalistic sources, recent official data and a controlled historical comparison with the Knights Templar and the Sicilian Cosa Nostra. The theoretical framework mobilises Weber's concept of legitimacy, Foucault's relationship between discourse and power, Bourdieu's symbolic power, Mbembe's necropolitics, critical criminology in Baratta, Garland, Wacquant and Zaffaroni, as well as Camus's notion of the absurd. The findings indicate that the criminal appropriation of religion operates as a technique for governing conduct, converting armed obedience into moral duty, violence into symbolic purification and attacks on Afro-Brazilian religions into a strategy for eliminating competing cosmologies. It is further argued that the parastatal management carried out by organised criminal networks affects a democracy of risks, understood as the unequal distribution of protection, fear and exposure to violence in peripheral territories. The article concludes that confronting this phenomenon requires more than police repression. It demands the reconstruction of state presence, effective protection of religious freedom, territorialised public policies and democratic production of social belonging.

Keywords: Narcopentecostalism. Criminal governance. Terceiro Comando Puro. Religion and power. Religious racism. Complexo de Israel.

2

1 INTRODUÇÃO

A relação entre religião e poder acompanha, de formas historicamente variáveis, a constituição de autoridades, obediências e pertencimentos coletivos. Em certas circunstâncias, a religião ampara comunidades feridas pela pobreza, pela morte precoce e pelo abandono institucional. Em outras, pode ser capturada por estruturas de dominação que transformam a promessa de salvação em gramática de disciplina, medo e exclusão.

É nesse ponto que se situa o fenômeno usualmente denominado narcopentecostalismo. A expressão, ainda controversa, designa a apropriação de linguagens, símbolos e narrativas pentecostais por grupos armados vinculados ao narcotráfico, especialmente no Rio de Janeiro, com o objetivo de legitimar violência, controlar territórios, produzir obediência moral e reorganizar a vida comunitária sob códigos religiosos seletivamente mobilizados. A própria

denominação deve ser empregada com cautela, pois não se trata de atribuir ao pentecostalismo, como campo religioso plural, a responsabilidade pelo crime organizado.

O caso do Terceiro Comando Puro, especialmente no território conhecido como Complexo de Israel, permite examinar essa engrenagem com maior precisão. A presença de símbolos bíblicos, a retórica de guerra espiritual, a associação entre liderança criminosa e missão divina, bem como os ataques dirigidos a terreiros, pais e mães de santo e praticantes de religiões de matriz africana, indicam que a religião não opera apenas como crença individual de traficantes. Ela se converte em tecnologia de governo local, isto é, em instrumento de classificação moral, controle dos corpos, produção de medo e eliminação de autoridades simbólicas concorrentes.

A pergunta que orienta este artigo pode ser formulada nos seguintes termos: de que modo símbolos, narrativas e linguagens de matriz pentecostal são mobilizados por organizações criminosas para produzir legitimidade, disciplinar condutas e eliminar autoridades simbólicas concorrentes em espaços de baixa densidade estatal? A hipótese é que o chamado narcopentecostalismo constitui modalidade de governança criminal religioso-armada, na qual o domínio territorial não se sustenta apenas pela arma, mas também por uma economia moral que transforma o chefe criminoso em guardião, o território em comunidade eleita, a violência em purificação e o dissenso religioso em ameaça espiritual.

3

A relevância da investigação decorre de três razões. A primeira é sociológica. O Brasil passa por intensa reconfiguração de seu campo religioso. O Censo Demográfico de 2022 registrou a redução dos católicos de 65,1% em 2010 para 56,7% em 2022 e o crescimento dos evangélicos de 21,6% para 26,9% no mesmo período, além da ampliação das declarações de umbanda e candomblé de 0,3% para 1,0% (IBGE, 2025). Esses dados não autorizam qualquer associação causal entre religião evangélica e criminalidade. Eles ajudam, contudo, a compreender o ambiente simbólico em que determinados repertórios religiosos se tornam socialmente disponíveis, disputados e, em casos extremos, instrumentalizados.

A segunda razão é jurídico-política. A perseguição às religiões de matriz africana expõe não apenas intolerância religiosa, mas também uma forma de racismo religioso que atinge corpos, territórios, memórias e ancestralidades. A terceira é institucional. A apropriação criminal da religião revela uma das faces mais agudas da fragmentação estatal, pois indica que,

onde o Estado aparece sobretudo como repressão episódica ou como ausência cotidiana, outras ordens normativas disputam a organização da vida.

O artigo está estruturado em sete partes. Após esta introdução, apresentam-se a metodologia e o recorte analítico. Em seguida, examina-se a disputa terminológica entre narcopentecostalismo e narcoreligião, delimitando o uso crítico da primeira expressão. A quarta seção analisa o TCP e o Complexo de Israel como manifestação de governança criminal religioso-armada. A quinta aprofunda o eixo teórico, articulando legitimidade, discurso, poder simbólico, necropolítica, criminologia crítica e democracia de riscos (Chai, 2007). A sexta desenvolve uma comparação histórica controlada entre os Templários e a Cosa Nostra. Por fim, as considerações finais sintetizam os achados, indicam os limites metodológicos e propõem uma agenda de enfrentamento democrático do fenômeno.

2 METODOLOGIA, FONTES E LIMITES DE INFERÊNCIA

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de natureza exploratória e analítico-interpretativa. O objeto investigado não permite mensuração puramente estatística nem observação direta sem riscos éticos, jurídicos e pessoais significativos. Por isso, o desenho metodológico combina revisão bibliográfica, análise documental indireta, exame de fontes jornalísticas qualificadas, uso criterioso de dados institucionais recentes e comparação histórica controlada.

4

O corpus bibliográfico principal compreende estudos sobre crime organizado, religião, governança armada e violência contra religiões de matriz africana, com destaque para as contribuições de Manso (2023), Costa (2023) e Miranda et al. (2022). A leitura desses trabalhos articula-se a autores clássicos e contemporâneos da sociologia, da filosofia política, da teoria do poder e da criminologia crítica, especialmente Weber (2004), Foucault (2008, 2014), Bourdieu (2007), Mbembe (2018), Camus (2025), Baratta (2011), Garland (2008), Wacquant (2001, 2008) e Zaffaroni et al. (2003).

O corpus documental e contextual é composto por dados do Censo Demográfico 2022 sobre religião, dados da Secretaria Nacional de Políticas Penais, informações do Sistema Único de Segurança Pública, dados do Mapa da Segurança Pública 2025 e registros indiretos de violência religiosa, sempre tratados com prudência inferencial. Não há, nas bases consultadas, indicador estatal que mensure diretamente o narcopentecostalismo, a adesão religiosa a facções

ou a instrumentalização criminal de símbolos pentecostais. Assim, os dados do IBGE, da SENAPPEN e do MJSP não são usados como prova direta do fenômeno, mas como contexto empírico de três dimensões associadas ao problema, quais sejam, reconfiguração religiosa, densidade prisional e organização federativa da segurança pública.

No plano penal e prisional, os dados divulgados pela SENAPPEN, referentes ao primeiro semestre de 2025, indicam 941.752 pessoas em cumprimento de pena no Brasil, das quais 705.872 estavam em celas físicas e 235.880 em prisão domiciliar, com ou sem monitoramento eletrônico (SENAPPEN, 2025). O dado não explica o narcopentecostalismo, mas reforça a centralidade do sistema penal como espaço de sociabilidade forçada, recrutamento, circulação de lideranças e reorganização de facções.

No plano da segurança pública, o Mapa da Segurança Pública 2025 registra que o Brasil teve, em 2024, 35.365 vítimas de homicídio doloso, com redução de 6,33% em relação a 2023, e aumento nas apreensões de drogas, com cerca de 137 toneladas de cocaína e mais de 1,4 mil toneladas de maconha apreendidas (MJSP, 2025a). Esses dados indicam que a política pública opera em um campo tensionado. Há redução estatística de alguns indicadores letais, mas a economia ilícita e as redes armadas permanecem como problemas estruturais.

O Sistema Único de Segurança Pública, instituído pela Lei nº 13.675/2018, oferece o marco normativo de integração federativa, compartilhamento de dados, operações coordenadas e diretrizes nacionais de segurança. Segundo o Ministério da Justiça e Segurança Pública, o SUSP estrutura ações ostensivas, investigativas, de inteligência ou mistas, inclusive no enfrentamento a organizações criminosas, e vincula-se à Política Nacional de Segurança Pública e Defesa Social (MJSP, 2025b). A referência ao SUSP é relevante porque o enfrentamento do fenômeno analisado não pode ser reduzido à incursão policial episódica. Exige inteligência, proteção de grupos vulnerabilizados, integração institucional e presença pública contínua.

A pesquisa não realiza entrevistas com moradores, lideranças religiosas ou integrantes de comunidades afetadas. Essa limitação impede generalizações empíricas robustas sobre as percepções internas dos territórios analisados e recomenda prudência na formulação das conclusões. O estudo não pretende descrever a totalidade da experiência religiosa nas favelas cariocas nem representar a voz direta das comunidades. Seu objetivo é interpretar, a partir de fontes secundárias e documentais, como determinadas facções mobilizam repertórios religiosos como parte de sua racionalidade de domínio.

Três categorias orientam a análise. A primeira é a legitimidade, entendida como a capacidade de uma ordem obter obediência não apenas pelo medo, mas também pela produção de crenças compartilhadas sobre sua validade. A segunda é governança criminal religioso-armada, aqui definida como arranjo de poder no qual um grupo criminoso controla território, regula condutas, administra punições, mobiliza símbolos religiosos e substitui parcialmente funções estatais por normas próprias. A terceira é eliminação simbólica concorrencial, expressão utilizada para designar o ataque a religiões, imagens, corpos e lideranças espirituais que representam fontes alternativas de autoridade no território dominado.

A comparação com os Templários e com a Cosa Nostra tem função heurística. Não se afirma que tais experiências sejam equivalentes ao narcopentecostalismo. As diferenças históricas são evidentes. Os Templários foram uma ordem religiosa-militar institucionalmente reconhecida pela Igreja medieval. A Cosa Nostra emergiu em contexto siciliano de fragilidade estatal e economia agrária. O TCP atua como organização criminosa contemporânea em periferias urbanas brasileiras. A comparação serve apenas para observar como, em diferentes tempos, religião, violência, economia e território podem ser articulados para produzir obediência, coesão interna e legitimidade social.

3 NARCOPENTECOSTALISMO OU NARCORELIGIÃO: DELIMITAÇÃO DE UM CONCEITO CONTROVERSO

Ao aproximar diretamente o narcotráfico e o pentecostalismo, o termo pode induzir uma leitura estigmatizante, como se igrejas pentecostais ou fiéis evangélicos fossem naturalmente inclinados à violência. Tal conclusão seria metodologicamente falsa e juridicamente injusta. Christina Vital da Cunha (2008; 2014), em estudos pioneiros sobre traficantes e evangélicos nas favelas cariocas, demonstra que a presença da gramática evangélica no universo do tráfico não autoriza a identificação automática entre religião e crime, pois envolve trajetórias de conversão, circulação familiar, experiências prisionais, busca de proteção moral e formas ambíguas de negociação entre mundos normativos distintos. Por isso, o artigo adota uma posição de prudência conceitual: não se examina o pentecostalismo como causa do crime, mas a captura criminal de repertórios religiosos em territórios nos quais a autoridade pública se apresenta de modo intermitente, precário ou predominantemente repressivo.

Parte da literatura prefere, por essa razão, a expressão narcoreligião, mais ampla e menos associada a uma tradição específica. Costa (2023) sustenta que essa denominação evita a impressão equivocada de ineditismo ou exclusividade pentecostal na relação entre crime e religião, uma vez que grupos criminosos recorreram historicamente a repertórios religiosos diversos, como santos populares, imagens católicas, entidades afro-brasileiras, rituais de proteção, promessas, votos e símbolos de guerra. A religião, nesse sentido, antecede o narcopentecostalismo como linguagem disponível ao crime. O que muda no caso do Complexo de Israel não é a simples presença do sagrado no mundo criminal, mas a apropriação exclusivista, persecutória e disciplinar de signos pentecostais radicalizados por uma chefia armada que pretende governar o território também pela moral.

Este artigo utiliza, portanto, o termo narcopentecostalismo em sentido crítico, delimitado e não substancialista. Ele não designa uma religião, nem uma fusão institucional entre igrejas e facções, mas uma forma situada de apropriação criminosa, seletiva e coercitiva de signos pentecostais por grupos armados. O prefixo “narco” não qualifica a fé, mas a estrutura criminosa que captura elementos de fé para produzir obediência, regular condutas e fabricar legitimidade territorial. A distinção é decisiva: uma coisa é a presença plural de igrejas nas periferias; outra é a captura de símbolos religiosos por chefias armadas. Uma coisa é a conversão de sujeitos marcados por culpa, dor, prisão, busca de recomeço e recomposição moral; outra é a imposição territorial de uma ortodoxia armada, capaz de definir quem pode cultuar, celebrar, circular e existir.

O Censo Demográfico 2022 fornece o pano de fundo para essa discussão ao evidenciar uma reconfiguração do campo religioso brasileiro: a proporção de católicos apostólicos romanos diminuiu em relação a 2010, enquanto a população evangélica e o contingente de pessoas sem religião cresceram (IBGE, 2025). Esses dados devem ser lidos com cautela. Eles indicam transformação sociocultural, não causalidade criminal. Mariano (1999) e Freston (1993) já haviam demonstrado que o crescimento pentecostal e neopentecostal no Brasil envolve pluralização religiosa, reorganização institucional, capilaridade territorial, circulação midiática, redes comunitárias e mudanças nas formas de pertencimento religioso. Desse modo, o argumento aqui desenvolvido não sustenta que o crescimento evangélico produz crime, mas que determinados repertórios religiosos, quando socialmente reconhecíveis e territorialmente

capilares, podem ser mobilizados tanto por redes de cuidado quanto por estruturas armadas de dominação.

Nas periferias urbanas, igrejas pentecostais frequentemente ocupam espaços nos quais políticas públicas chegam de forma descontínua, insuficiente ou policializada. Elas oferecem escuta, acolhimento, disciplina comunitária, assistência informal, linguagem de esperança e vínculos de confiança. Essa presença responde a vazios produzidos por desigualdades históricas, racismo estrutural, insegurança cotidiana e fragmentação institucional. Vital da Cunha (2014) mostra que a aproximação entre traficantes e repertórios evangélicos nas favelas cariocas não pode ser explicada por uma única variável, pois envolve convivência territorial, relações familiares, experiências de prisão, moralidades concorrentes e formas de distinção simbólica. Manso (2023) e Costa (2023) reforçam que a gramática religiosa pode operar simultaneamente como linguagem de recomposição subjetiva e como recurso de legitimação criminal, especialmente quando apropriada por lideranças armadas.

A categoria de governança criminal permite refinar essa análise. Lessing (2021) define governança criminal como a imposição de regras ou restrições de comportamento por organizações criminosas, especialmente em territórios nos quais a presença estatal é insuficiente para monopolizar a produção cotidiana de ordem. Essa chave é decisiva para evitar tanto a banalização da expressão “Estado paralelo” quanto a redução do fenômeno a uma questão exclusivamente religiosa. No caso examinado, a facção não pretende apenas vender drogas nem expulsar inimigos armados. Ela busca administrar condutas, classificar moralmente os moradores, disciplinar festas e cultos, regular símbolos e instituir fronteiras entre puros, desviantes e inimigos. Quando isso ocorre, a violência deixa de ser apenas instrumento de mercado ilícito e passa a operar como liturgia política de dominação.

Nessa perspectiva, o narcopentecostalismo deve ser lido como sintoma de uma disputa pelo monopólio local da autoridade moral. A religião não aparece apenas como crença individual do traficante, mas como infraestrutura simbólica da governança criminal. A facção pretende dizer o que é correto, quem é protegido, quem é impuro, quais práticas podem permanecer e quais cosmologias devem ser expulsas. Por isso, a perseguição às religiões de matriz africana não constitui simples intolerância espontânea. Como demonstram Miranda et al. (2022), ela integra uma disputa pela hegemonia armada nos territórios populares, na qual terreiros, imagens, tambores, roupas, guias e lideranças religiosas representam autoridades simbólicas

concorrentes. O ataque ao terreiro é, nessa chave, ataque à memória, ao corpo, à ancestralidade e à possibilidade de uma comunidade existir fora da gramática moral imposta pelo fuzil.

4 TERCEIRO COMANDO PURO E COMPLEXO DE ISRAEL: GOVERNANÇA CRIMINAL RELIGIOSO-ARMADA

A trajetória do Terceiro Comando Puro deve ser compreendida no contexto da história mais ampla das facções criminosas cariocas, marcada por rivalidades prisionais, disputas territoriais, reorganizações internas e conflitos sucessivos com o Comando Vermelho e outras organizações (AMORIM, 2012, p. 191-214). A literatura sobre o crime no Rio de Janeiro demonstra que as facções surgiram e se consolidaram em diálogo com a violência prisional, a precariedade estatal, a circulação de armas, a economia da droga e as formas de autoproteção construídas por presos e moradores de territórios vulnerabilizados (AMORIM, 2012, p. 45-79; MANSO, 2023, p. 61-79).

O Terceiro Comando Puro emerge de dissidências e disputas internas que atravessaram o campo criminal carioca, especialmente após episódios de violência extrema no sistema penitenciário. A facção manteve rivalidade direta com o Comando Vermelho, mas, em determinados momentos, articulou formas de convivência ou de tolerância estratégica com outras forças armadas locais (AMORIM, 2012, p. 215-236; SOUZA, 2025). Sua singularidade, para os fins deste artigo, não está apenas na disputa pelo tráfico, mas também na incorporação progressiva de repertórios religiosos cristãos como elemento de identidade, coesão e legitimação territorial.

O Complexo de Israel tornou-se a expressão mais visível dessa inflexão. A própria escolha do nome indica uma operação simbólica. O território dominado é recodificado como espaço eleito, protegido, separado dos inimigos e atravessado por narrativa bíblica. A Estrela de Davi, inscrições como “Jesus é o dono do lugar” e a linguagem de guerra espiritual não são meros adornos. Funcionam como sinais de soberania local, isto é, como marcação pública de quem governa, de qual moral se impõe e de quais símbolos são autorizados (MANSO, 2023, p. 74; MORI, 2023).

Esse processo não substitui a violência armada. Dá a ela uma moldura moral. O controle de circulação, a vigilância sobre moradores, a disciplina de festas, músicas e cultos, a regulação de comportamentos e a perseguição a práticas religiosas afro-brasileiras demonstram que a

facção pretende organizar a vida social para além da economia ilícita. O domínio não se limita ao comércio de drogas. Ele alcança o corpo, a palavra, a música, a roupa, a celebração, a memória ancestral e a imaginação religiosa da comunidade.

A noção de governança criminal religioso-armada permite compreender esse arranjo com maior precisão do que a expressão genérica Estado paralelo. O TCP não é Estado, pois não possui legitimidade democrática, institucionalidade pública, responsabilidade jurídica nem finalidade coletiva constitucionalmente ordenada. Contudo, exerce funções que simulam ou substituem parcialmente funções estatais. Regula condutas, pune desvios, resolve conflitos, distribui favores, administra medo, produz normas locais e define fronteiras de pertencimento. A religião, nesse arranjo, não é causa única do poder. É recurso de sua estabilização simbólica.

A liderança criminosa passa a se apresentar não apenas como chefe armado, mas como agente de uma missão. O traficante deixa de ser somente aquele que comanda a boca de fumo e passa a figurar como protetor, juiz moral e guerreiro de uma ordem supostamente divina. Essa metamorfose não elimina a brutalidade do poder. Ao contrário, confere a ela linguagem de absolvição prévia. A violência contra o inimigo deixa de aparecer como crime e passa a ser narrada como defesa da comunidade. A perseguição religiosa deixa de ser intolerância e passa a ser representada como purificação espiritual. A obediência deixa de ser apenas medo do fuzil e passa a incluir medo do castigo divino.

10

É nesse ponto que o fenômeno se torna particularmente grave. Quando o poder armado controla também o repertório do sagrado, ele não domina apenas a superfície da vida social. Ele disputa a consciência, a culpa, o silêncio e o horizonte de sentido. A comunidade submetida a essa ordem não enfrenta apenas uma facção. Enfrenta uma máquina de produção de verdade, capaz de dizer quem é de Deus, quem é do demônio, quem merece proteção e quem pode ser expulso, humilhado ou morto.

A perseguição às religiões de matriz africana ocupa lugar central nessa racionalidade. Terreiros, imagens, tambores, guias, roupas, cânticos e lideranças espirituais representam formas de autoridade que não se submetem facilmente ao monopólio moral imposto pela facção. São cosmologias enraizadas em ancestralidade, corpo, coletividade, território e resistência. Por isso, sua eliminação não é acidental. Ela opera como estratégia de limpeza simbólica do território, apagando autoridades concorrentes e substituindo uma ecologia religiosa plural por uma ortodoxia armada (MIRANDA et al., 2022, p. 619-650).

A violência contra afrorreligiosos, nesse quadro, não pode ser reduzida a conflito inter-religioso espontâneo. Ela expressa convergência entre racismo religioso, controle territorial e governança criminal. O ataque ao terreiro é ataque à memória negra. A expulsão de uma mãe de santo é expulsão de uma autoridade comunitária. A destruição de símbolos sagrados é destruição de linguagem alternativa de pertencimento. A facção não disputa apenas mercado. Disputa alma, território e memória.

5 NARCOPENTECOSTALISMO, RELIGIÃO, PODER E DEMOCRACIA DE RISCOS

A expressão narcopentecostalismo, conforme discutido na seção 3, passou a circular com maior densidade no debate público e acadêmico para descrever situações em que agentes do crime organizado, especialmente no Rio de Janeiro, se apresentam como evangélicos e mobilizam signos, narrativas e linguagens de matriz pentecostal para legitimar violência, regular condutas e produzir adesão moral em territórios submetidos ao domínio armado. O termo ganhou visibilidade sobretudo a partir de investigações jornalísticas e de trabalhos que examinam a fusão entre criminalidade armada, repertórios religiosos e perseguição a religiões de matriz africana, como se observa em Manso, Costa, Miranda e colaboradores, além de reportagens que registram a autodeclaração religiosa de traficantes e a conversão de símbolos bíblicos em marcas territoriais de comando (MANSO, 2023, p. 61-79; COSTA, 2023, p. 41-52; MIRANDA et al., 2022, p. 619-650; MORI, 2023).

11

A adoção da categoria, contudo, exige precisão analítica. Como já advertido na literatura, o uso indiscriminado da expressão pode induzir a leitura estigmatizante do pentecostalismo como campo religioso plural. Por isso, a noção é empregada aqui em sentido estrito e crítico. Ela não nomeia uma religião, tampouco uma identidade eclesial. Designa a apropriação criminal, seletiva e coercitiva de repertórios pentecostais por redes armadas que transformam a linguagem da fé em gramática de governo territorial (COSTA, 2023, p. 13-16).

Esse cuidado conceitual é indispensável porque parte da bibliografia prefere a expressão narcoreligião, justamente para evitar associação causal entre crescimento evangélico e criminalidade. A ressalva é procedente. Grupos criminosos já recorreram, em contextos distintos, a imagens católicas, rituais afro-brasileiros, promessas, devoções populares e outros registros do sagrado. Ainda assim, a manutenção do termo narcopentecostalismo se justifica no recorte deste artigo, pois o objeto empírico examinado envolve precisamente a apropriação de

vocabulário, símbolos e moralidades de circulação pentecostal por chefias armadas que buscam reordenar a vida cotidiana sob uma ortodoxia imposta pela força (MANSO, 2023, p. 74-75; COSTA, 2023, p. 17-18).

As contribuições de Bruno Paes Manso e de Viviane Costa são primordiais nesse ponto. Manso mostra como, no Brasil do século XXI, grupos armados passaram a produzir discursos próprios de legitimação e a converter signos religiosos em recurso de autoridade, pertencimento e governo local (MANSO, 2023, p. 74). Costa, por sua vez, oferece advertência teórica decisiva ao demonstrar que a presença de traficantes evangélicos não autoriza qualquer leitura simplificadora sobre igrejas ou fiéis, exigindo distinguir redes religiosas de acolhimento e conversão de usos criminais da linguagem religiosa (COSTA, 2023, p. 43). Já Miranda, Muniz, Almeida e Cafezeiro evidenciam, com base no caso fluminense, que a governança criminal em nome de Deus está associada a disputas de domínio armado e à perseguição dirigida contra terreiros e lideranças aforreligiosas (MIRANDA et al., 2022, p. 619-650).

A partir desse marco, a religião deve ser compreendida menos como uma crença abstrata e mais como um campo de produção de legitimidade, obediência e classificação moral. Weber é fundamental porque permite perceber que as ordens sociais não se estabilizam apenas pela coerção material. Elas também dependem de sentidos compartilhados que tornem a obediência inteligível aos sujeitos. Quando uma facção converte o chefe armado em figura providencial, o domínio territorial em comunidade escolhida e a violência em suposta defesa moral, ela procura deslocar a obediência do plano do medo imediato para o plano da validade simbólica. A força continua presente, mas passa a buscar reconhecimento (WEBER, 2004, p. 151).

Foucault amplia essa compreensão ao mostrar que o poder não se limita a reprimir. O poder produz verdade, organiza enunciados, distribui posições de fala e define o regime do que pode ser dito e reconhecido como legítimo. No contexto examinado, a apropriação criminal da religião não se limita ao uso ornamental de referências bíblicas. Ela estrutura uma linguagem de classificação dos corpos e das condutas. Define quem pode cultuar, quais práticas podem permanecer no território, quem encarna a figura do justo, quem passa a ser lido como impuro, desviado ou inimigo de Deus (FOUCAULT, 2014, p. 8-10; FOUCAULT, 2008, p. 27-31).

Bourdieu torna esse movimento ainda mais preciso ao tratar a religião como um espaço de disputa pelo monopólio dos bens de salvação e pelo poder de impor uma visão legítima do mundo social. No narcopentecostalismo, o que está em jogo não é apenas o controle da

circulação de drogas ou de armas. Há também uma luta pelo monopólio local da autoridade moral. A facção procura fazer reconhecer como legítima a sua leitura do sagrado, da ordem e do desvio. Por isso, a destruição de símbolos afro-brasileiros, a intimidação de mães e pais-de-santo e a interdição de práticas religiosas concorrentes não aparecem como episódios laterais. Elas integram uma política de eliminação simbólica concorrencial (BOURDIEU, 2007, p. 27-35).

É aqui que a criminologia crítica oferece uma lente determinante de leitura. Alessandro Baratta demonstra que o crime não pode ser compreendido fora das estruturas de controle social que selecionam sujeitos, territórios e práticas como objetos privilegiados da intervenção punitiva (BARATTA, 2011, p. 161-181). Eugenio Raúl Zaffaroni, ao tratar do poder punitivo, evidencia que a seletividade penal não é um acidente, mas um elemento constitutivo de sua racionalidade (ZAFFARONI et al., 2003, p. 43-58). Loïc Wacquant, por sua vez, mostra que a gestão da marginalidade urbana nas periferias contemporâneas articula abandono social, contenção policial e produção institucional de populações vulnerabilizadas (WACQUANT, 2001, p. 7-12; WACQUANT, 2008, p. 19-27). Inserido nesse horizonte, o narcopentecostalismo não deve ser lido apenas como um desvio religioso do crime organizado. Ele emerge em territórios historicamente atravessados por desigualdade, encarceramento, racismo estrutural, presença estatal descontínua e administração seletiva da violência.

A contribuição de David Garland também é particularmente útil. Ao examinar a cultura do controle, Garland mostra como a insegurança social e a centralidade do crime reconfiguram as formas de governo e de administração de riscos (GARLAND, 2008, p. 35-54). No caso aqui estudado, a facção não apenas explora mercados ilícitos. Ela administra riscos locais. Define quem pode circular, quem pode celebrar, quais corpos estão expostos à punição, quais práticas serão toleradas e quais serão expulsas do território. Essa gestão paraestatal do risco não se reduz à coerção imediata. Ela depende de narrativas de proteção e pertencimento. O discurso religioso é decisivo justamente porque permite converter violência arbitrária em promessa de ordem, proteção e sentido.

É nesse ponto que se insere o conceito de democracia de riscos (Chai, 2007). Em contextos de fragmentação institucional, a democracia deixa de ser experimentada apenas como ordem de direitos e passa a ser vivida também como distribuição desigual de exposições ao medo, à violência e à precariedade normativa. A democracia de riscos, no marco deste artigo, designa a condição em que a cidadania formal convive com regimes territoriais de

administração diferencial da proteção, nos quais populações periféricas são compelidas a negociar a própria sobrevivência entre presenças estatais intermitentes e poderes paraestatais armados. Nessas zonas, o déficit de proteção pública não produz um vazio normativo. Produz concorrência assimétrica entre ordens regulatórias. Redes criminosas organizadas se apresentam, então, como gestoras locais do risco, oferecendo proteção seletiva, mediação forçada e pertencimento condicionado à obediência.

Essa formulação ajuda a evitar duas simplificações recorrentes. A primeira consiste em afirmar que o Estado simplesmente desapareceu. Não desapareceu. Ele permanece presente por meio da polícia, do cárcere, de operações episódicas e de marcos normativos que alcançam esses territórios de forma irregular e, muitas vezes, predominantemente repressiva. A segunda simplificação consiste em imaginar que a facção apenas substitui o Estado. Também não. O que se produz é uma zona de acoplamento conflitivo, na qual a insuficiência protetiva das instituições democráticas abre espaço para formas de gestão paraestatal da vida cotidiana. O narcopentecostalismo se fortalece exatamente nessa fratura. Ele oferece uma economia moral da ordem em que a experiência democrática chega partida, rarefeita e seletiva.

A perseguição às religiões de matriz africana deve ser lida nesse contexto. Não se trata apenas de intolerância difusa ou de hostilidade doutrinária ocasional. Trata-se de prática de governo territorial. Miranda e colaboradores demonstram que, no Rio de Janeiro, ataques a terreiros e lideranças afrorreligiosas se inserem em disputas de domínio armado e em processos de governança criminal em nome de Deus (MIRANDA et al., 2022, p. 619-650). A eliminação dessas cosmologias produz mais do que silenciamento religioso. Produz a desarticulação de autoridades comunitárias, a destruição de memórias ancestrais e a reordenação do espaço simbólico local.

Mbembe permite compreender a gravidade dessa dinâmica. A facção que controla o território distribui de forma diferenciada a exposição à morte, à expulsão, à humilhação e ao apagamento simbólico. Quando esse poder se reveste de linguagem religiosa, a necropolítica adquire uma forma moralizada. Certas vidas passam a ser apresentadas como ameaças espirituais à comunidade. Certos corpos tornam-se expulsáveis em nome de uma pretensa purificação do território (MBEMBE, 2018, p. 71-72).

Camus permanece importante, desde que mobilizado com sobriedade. Em territórios atravessados pela morte precoce, pela insegurança contínua e pela baixa expectativa de proteção

pública, a busca por sentido adquire uma intensidade particular. O discurso religioso armado captura esse horizonte e oferece inteligibilidade imediata à dor. O sofrimento converte-se em prova. A violência converte-se em missão. A submissão converte-se em promessa de pertencimento. Não se trata de pressupor consentimento livre quando há medo e coerção. Trata-se de reconhecer que estruturas de dominação duradouras operam também sobre a necessidade humana de inteligibilidade e ordem em cenários de abandono (CAMUS, 2025, p. 43-47).

Nesse quadro, o narcopentecostalismo deve ser entendido como uma racionalidade de poder que opera em três planos interligados. No plano material, controla a circulação, o mercado ilícito, a vigilância e a punição. No plano normativo, define o permitido, o proibido e o punível no território. No plano simbólico, produz uma narrativa de salvação, pureza, guerra e eleição que torna a obediência mais do que compulsória. Torna-a moralmente inteligível.

Sob essa perspectiva, o chamado narcopentecostalismo não constitui simples religiosidade privada de criminosos, nem pode ser reduzido a sincretismo periférico, nem autoriza generalizações sobre o pentecostalismo brasileiro. O fenômeno corresponde à apropriação criminal de uma linguagem religiosa socialmente reconhecível para fins de disciplina territorial, legitimação da violência e supressão de autoridades simbólicas concorrentes. Sua análise exige articulação entre a sociologia da religião, a teoria do poder, a criminologia crítica e o estudo da fragmentação estatal.

6 ANALOGIAS HISTÓRICAS CONTROLADAS: TEMPLÁRIOS, COSA NOSTRA E SACRALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA

A história oferece exemplos variados de articulação entre religião, violência, economia e poder territorial. A comparação entre os Templários e a Cosa Nostra não pretende nivelar fenômenos distintos. O que se propõe é mais delimitado. Busca-se observar como determinadas organizações, em contextos de fragilidade, de transição ou de disputa de soberania, mobilizam signos religiosos para produzir autoridade, coesão interna e legitimação social.

A Ordem dos Templários surgiu no contexto das Cruzadas, com o reconhecimento e a proteção institucionais da Igreja. Sua origem esteve associada à defesa de peregrinos na Terra Santa, mas sua trajetória revelou a formação de estrutura militar, econômica e territorial de enorme autonomia. A sacralização da guerra, especialmente por meio da ideia de milícia de Cristo, permitiu que a violência fosse reinterpretada como um serviço espiritual. O cavaleiro

que matava não seria apenas um guerreiro. Seria agente de uma causa transcendente (LAMY, 2000, p. 37).

A comparação com o narcopentecostalismo deve ser cuidadosamente limitada. Os Templários operavam em uma ordem jurídico-religiosa medieval, reconhecida por sua autoridade institucional e inserida no universo político das Cruzadas. O TCP, ao contrário, atua como uma organização criminosa sem legitimidade pública. Ainda assim, há um ponto analítico comum. Em ambos os casos, a violência procura revestir-se de linguagem sagrada para reduzir sua exposição moral.

A diferença, todavia, é decisiva. Nos Templários, a legitimação vinha de uma instituição religiosa centralizada, a Igreja, e de uma teologia historicamente construída em torno da guerra santa. No narcopentecostalismo, a legitimação é local, improvisada, carismática e criminal. Não há doutrina eclesial formal, mas há uma captura fragmentária de símbolos bíblicos. Não há ordem religiosa reconhecida, mas há uma chefia armada que se apresenta como escolhida. Não há cruzada institucional, mas guerra territorial reescrita como purificação moral.

A Cosa Nostra oferece outro tipo de analogia. A máfia siciliana consolidou-se em um contexto de fragilidade estatal, de economia agrária, de disputas locais e de baixa capacidade pública de mediação de conflitos. Sua força não derivava apenas da violência, mas da capacidade de produzir proteção, medo, silêncio e reconhecimento comunitário. A omertà, os rituais de iniciação, a linguagem da honra, o patrocínio de festas religiosas e a proximidade com símbolos católicos permitiram que a organização se apresentasse como guardiã da tradição, da família e da ordem (DICKIE, 2004, p. 29, p. 42, p. 50; DINO, 2008).

Também aqui a comparação exige cautela. A religiosidade mafiosa não se confundia necessariamente com um projeto teológico de conversão territorial. Funcionava mais como um verniz moral, um mecanismo de aceitação social e um repertório ritual de coesão interna. No narcopentecostalismo, a religião parece assumir uma função mais agressiva e normativa. Não apenas adorna o poder, mas ajuda a definir inimigos, interditar cultos, expulsar lideranças e reconfigurar a vida moral do território.

A comparação histórica permite identificar três padrões. O primeiro é a sacralização da violência. Matar, punir ou expulsar deixa de ser descrito como um ato brutal e passa a ser narrado como uma defesa de ordem superior. O segundo é a produção de pertencimento. A organização cria ritos, símbolos e narrativas capazes de unir seus membros e diferenciar aliados

de inimigos. O terceiro é a economia territorial da legitimidade. Onde a autoridade pública falha ou se fragmenta, grupos armados procuram oferecer proteção e sentido, cobrando, como contrapartida, obediência, silêncio e submissão.

O narcopentecostalismo, portanto, não é historicamente inédito na articulação entre religião e poder armado. Sua especificidade reside no modo contemporâneo como essa articulação aparece em periferias urbanas brasileiras, sob a forma de governança criminal religiosa-armada, dirigida contra cosmologias concorrentes e sustentada por retórica de guerra espiritual.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O chamado narcopentecostalismo, observado a partir do Terceiro Comando Puro e do Complexo de Israel, revela uma mutação relevante no crime organizado contemporâneo. Há uma passagem de um domínio predominantemente territorial e econômico para uma forma de governança criminal que também disputa a moral, a linguagem religiosa e a produção de pertencimento. A facção não apenas controla bocas de fumo, a circulação de pessoas e as fronteiras comunitárias. Ela pretende organizar o imaginário social, definir os limites do sagrado e converter a obediência armada em dever moral.

17

A análise desenvolvida permite sustentar que o fenômeno não decorre simplesmente do crescimento evangélico no Brasil, nem pode ser explicado como resultado da fé individual de traficantes. Sua lógica é mais complexa. Trata-se de apropriação criminal de repertórios religiosos em territórios marcados por desigualdade, racismo, violência cotidiana e baixa densidade protetiva do Estado. A religião, nesse arranjo, é capturada como linguagem de comando, fonte de legitimação, mecanismo de disciplina e instrumento de eliminação simbólica.

A perseguição às religiões de matriz africana evidencia o núcleo mais grave dessa dinâmica. O ataque aos terreiros não é mero excesso de intolerância. É estratégia de controle territorial e destruição de autoridades espirituais concorrentes. Nessa violência convergem racismo religioso, domínio armado e disputa pela memória. Quando a facção destrói símbolo afro-brasileiro, não ataca apenas objeto ritual. Ataca forma de existência histórica, comunitária e ancestral.

O referencial teórico mobilizado demonstra que a obediência não nasce apenas do medo físico. Weber ajuda a compreender a produção de legitimidade. Foucault ajuda a compreender a fabricação discursiva da verdade. Bourdieu ilumina o poder simbólico que transforma visão de mundo em ordem reconhecida. Mbembe evidencia a gestão diferencial da morte e da exposição à violência. A criminologia crítica permite situar o fenômeno no interior de estruturas de seletividade penal, marginalidade urbana e gestão desigual dos riscos. A noção de democracia de riscos, proposta neste artigo, busca nomear a condição em que a cidadania formal e a administração territorial desigual da proteção coexistem sob fratura institucional persistente.

A comparação histórica entre os Templários e a Cosa Nostra reforça a tese de que religião e violência já foram articuladas em diferentes contextos para produzir autoridade, coesão e legitimação. Todavia, o fenômeno brasileiro possui especificidade própria. Opera à margem de qualquer legitimação institucional, possui caráter territorial periférico, articula economia ilícita e guerra simbólica e dirige-se, com especial intensidade, contra as cosmologias afro-brasileiras.

As limitações da pesquisa devem ser reconhecidas. O estudo utiliza fontes secundárias, análise documental indireta e literatura especializada, sem observação de campo nem entrevistas. Essa limitação impede a formulação de conclusões generalizáveis a todas as comunidades afetadas e recomenda prudência na formulação de inferências. Ainda assim, o material analisado permite afirmar que o fenômeno exige uma abordagem interdisciplinar e políticas públicas que ultrapassem a repressão policial.

O enfrentamento do narcopentecostalismo não será eficaz se se limitar a incursões armadas episódicas. A repressão pode conter momentaneamente a violência, mas não reconstrói o pertencimento, não protege os terreiros, não restaura a confiança pública e não substitui a economia moral produzida pela facção. É necessário garantir presença estatal contínua, proteção efetiva da liberdade religiosa, políticas sociais territorializadas, fortalecimento de lideranças comunitárias, combate ao racismo religioso, inteligência financeira contra economias ilícitas e mediação institucional permanente.

No fundo, o que está em disputa não é apenas o controle de uma favela, mas o direito de uma comunidade existir sem que sua fé, sua memória e sua dignidade sejam administradas pelo fuzil. Quando o crime veste a linguagem do sagrado, a democracia precisa responder sem demonizar a religião e sem subestimar o poder dos símbolos. O vazio deixado pelas instituições

não permanece vazio. Ele é ocupado por quem oferece ordem, ainda que pela morte, pertencimento, ainda que pela obediência, e salvação, ainda que pelo medo. A tarefa democrática consiste em disputar esse vazio com direitos, presença pública, reconhecimento e vida.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Carlos. *Comando Vermelho: a história do crime organizado*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012.

BARATTA, Alessandro. *Criminologia crítica e crítica do direito penal: introdução à sociologia do direito penal*. 6. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo* [1942]. 35. ed. Rio de Janeiro: Record, 2025.

CHAI, C. G. *Jurisdição constitucional em uma democracia de riscos*. São Luís: 2007, 556p.

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

CUNHA, Christina Vital da. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 61-93, 2014.

CUNHA, Christina Vital da. Traficantes evangélicos: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. **Plural**, São Paulo, v. 15, p. 23-46, 2008.

DICKIE, John. *Cosa Nostra: a History of the Sicilian Mafia*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

DINO, Alessandra. *La mafia devota: chiesa, religione, cosa nostra*. Roma: Laterza, 2008.

FERREIRA, Anderson; BAPTISTA, Carlos Alberto. Deus no comando: uma análise do discurso “narcopentecostal”. **Humanidades & Inovação**, Palmas, v. 7, n. 24, p. 234-256, 2020.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 30. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

GARLAND, David. *A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

IBGE. Censo 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. Agência IBGE Notícias, Rio de Janeiro, 6 jun. 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em: 11 maio 2026.

LAMY, Michel. Os Templários: esses grandes senhores de mantos brancos, os seus costumes, os seus ritos, os seus segredos. 3. ed. Lisboa: Notícias, 2000.

LESSING, Benjamin. Conceptualizing criminal governance. **Perspectives on Politics**, Cambridge, v. 19, n. 3, p. 854-873, 2021.

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

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

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de; CAFEZEIRO, Fausto. Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, edição especial n. 4, p. 619-650, 2022.

20

MJSP. Mapa da Segurança Pública 2025: Brasil reduz homicídios dolosos e bate recorde em apreensões de drogas. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2025a. Disponível em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/noticias/mapa-da-seguranca-publica-2025-brasil-reduz-homicidios-dolosos-e-bate-recorde-em-apreensoes-de-drogas>. Acesso em: 11 maio 2026.

MJSP. Sistema Único de Segurança Pública. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2025b. Disponível em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/acesso-a-informacao/acoes-e-programas/susp>. Acesso em: 11 maio 2026.

MORI, Letícia. “Narcopentecostalismo”: traficantes evangélicos usam religião na briga por territórios no Rio. BBC News Brasil, São Paulo, 12 maio 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cj5ej64934mo>. Acesso em: 6 abr. 2026.

SENAPPEN. SENAPPEN divulga Levantamento de Informações Penitenciárias referente ao primeiro semestre de 2025. Brasília: Secretaria Nacional de Políticas Penais, 13 out. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/senappen/pt-br/assuntos/noticias/senappen-divulga-levantamento-de-informacoes-penitenciarias-referente-ao-primeiro-semester-de-2025>. Acesso em: 11 maio 2026.

SOUZA, Daniel. Guerras, líderes e símbolos: a história das facções criminosas e milícias do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Viseu, 2025.

WACQUANT, Loïc. As prisões da miséria. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

WACQUANT, Loïc. Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl et al. Direito penal brasileiro: primeiro volume. Rio de Janeiro: Revan, 2003.