

NARCOPENTECOSTALISMO: QUANDO A RELIGIÃO RETROALIMENTA CICLOS DE VIOLÊNCIA

Leonardo A. Amaral²⁷

RESUMO

O presente artigo analisa o fenômeno denominado narcopentecostalismo, compreendido como a intersecção entre práticas religiosas neopentecostais e as dinâmicas de violência presentes em contextos periféricos brasileiros. O objetivo central consiste em avaliar de que modo a religião pode tanto oferecer alternativas ao crime quanto retroalimentar ciclos de violência. A investigação articula as obras *Traficantes evangélicos* (Costa, 2023) e *A fé e o fuzil* (Manso, 2023) com estudos teóricos sobre religião e violência — *The Myth of Religious Violence* (Cavanaugh, 2009) e *Terror in the Name of God* (Stern, 2024) — e com teologias que apresentam a Igreja como sociedade alternativa não violenta — *Resident Aliens* (Hauerwas & Willimon, 1989) e *The Peaceable Kingdom* (Hauerwas, 2003). Metodologicamente, a pesquisa desenvolve-se por meio de análise bibliográfica crítica, com ênfase em contrastes teológicos e sociológicos. O texto estrutura-se em cinco eixos: a descrição e contextualização histórica do fenômeno pentecostal e neopentecostal; a análise da relação entre religião e violência com base na desconstrução do mito moderno da violência religiosa; a descrição do narcopentecostalismo e da cooptação do universo simbólico cristão pelo crime organizado; a apresentação da Igreja cristã como alternativa não violenta a partir de uma eclesiologia de resistência; e a reflexão eucarística como prática simbólica capaz de reconfigurar o imaginário moral comunitário. Conclui-se que religião e violência não são intrinsecamente relacionadas; ao contrário, a tradição cristã, quando fiel ao Evangelho e à prática sacramental, sustenta uma cultura de paz e reconciliação e constitui-se como sociedade alternativa capaz de contribuir para o enfraquecimento dos ciclos de violência nas periferias urbanas brasileiras.

Palavras-chave: Narcopentecostalismo; Religião e violência; Teologia pública; Igreja como sociedade alternativa; Eucaristia.

INTRODUÇÃO

O presente artigo investiga o fenômeno do narcopentecostalismo no Brasil, compreendido como a articulação entre práticas religiosas neopentecostais e as dinâmicas de violência características das periferias urbanas brasileiras. Trata-se de um

²⁷ Mestrando em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná. Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Koinonia. Tecnólogo em Ministério Pastoral pela Universidade Filadélfia. E-mail: leonardoribamaral@gmail.com.br

fenômeno de crescente relevância para os estudos de teologia pública, sociologia da religião e teologia moral, na medida em que desafia pressupostos consolidados tanto sobre a função social da religião quanto sobre a natureza intrínseca da violência.

Para fins deste artigo, adota-se o conceito de narcopentecostalismo conforme elaborado por Costa (2023) e Manso (2023): a configuração sociorreligiosa na qual organizações criminosas ligadas ao narcotráfico incorporam elementos do universo simbólico neopentecostal, como liturgias, hierarquias pastorais, discurso de guerra espiritual e práticas de exorcismo, para legitimar sua dominação territorial, disciplinar seus membros e construir uma identidade comunitária alternativa ao Estado. O termo não implica uma fusão homogênea entre pentecostalismo e crime, mas designa um campo de sobreposição simbólica entre dois sistemas normativos distintos.

O Brasil hegemonicamente católico não existe mais. Desde os anos 1970, o percentual de brasileiros que se declaram católicos tem recuado de forma contínua e acelerada.²⁸ O grupo que assume o lugar de proeminência outrora ocupado pelo catolicismo são os evangélicos, especialmente os pentecostais e neopentecostais. Diferentemente das igrejas históricas de confissão reformada ou metodista, as comunidades pentecostais demonstram capacidade extraordinária de penetração em contextos de vulnerabilidade social, mediante linguagem acessível, redes de cuidado mútuo e promessa de transformação pessoal concreta.

É nesse cenário de ascensão neopentecostal nas periferias que o narcopentecostalismo emerge como problema teológico e sociológico de primeira ordem. A investigação parte da hipótese de que a violência observada nesse fenômeno não é produto da religiosidade em si, mas resulta da instrumentalização distorcida de símbolos religiosos por estruturas de poder que lhe são anteriores e externas. Para sustentar tal hipótese, o artigo articula análise empírica, fundamentada nos estudos de Costa (2023) e Manso (2023), com enquadramento teórico-teológico extraído de Cavanaugh (2009), Stern (2024), Hauerwas e Willimon (1989) e Hauerwas (2003).

²⁸ Dados do Pew Research Center (2023) indicam que o percentual de brasileiros que se identificam como católicos caiu de 92% em 1970 para aproximadamente 50% em 2020, ao passo que os evangélicos passaram de 5% para cerca de 31% no mesmo período. Cf. PEW RESEARCH CENTER. Brazil's Changing Religious Landscape. Disponível em: <https://pewrsr.ch/41kAPfC>. Acesso em: 22 fev. 2023.

A estrutura do artigo organiza-se em cinco seções: (1) contextualização histórica do movimento pentecostal e neopentecostal no Brasil; (2) análise da relação entre religião e violência a partir da desconstrução do mito moderno da violência religiosa; (3) descrição do narcopentecostalismo e da cooptação evangélica pelo crime organizado; (4) apresentação da Igreja cristã como sociedade alternativa não violenta; e (5) reflexão sobre a eucaristia como prática capaz de reconfigurar o imaginário moral comunitário em contextos periféricos.

1. O MOVIMENTO PENTECOSTAL E SEU DESDOBRAMENTO NEOPENTECOSTAL NO BRASIL

1.1. Origens históricas e chegada ao Brasil

O movimento pentecostal constitui um dos fenômenos religiosos mais significativos do século XX, tanto em termos de alcance geográfico quanto de impacto sociocultural. Embora suas raízes remontem aos movimentos de santidade e reavivamento do protestantismo norte-americano do final do século XIX, sua sistematização histórica aponta para o avivamento da Rua Azusa, em Los Angeles, ocorrido em 1906 e liderado pelo pregador afro-americano William Joseph Seymour. É a partir desse evento fundante que se consolida a ênfase no batismo no Espírito Santo como experiência distinta, acompanhada de manifestações carismáticas, em particular, o dom de línguas como evidência inicial dessa experiência (HURLBUT, 1979. p. 221-222).

O Brasil recebeu os primeiros missionários pentecostais ainda na primeira década do século XX, com a chegada de Daniel Berg e Gunnar Vingren ao estado do Pará, em 1911, que fundariam o que viria a se tornar as Assembleias de Deus. Paralelamente, Luigi Francescon fundaria a Congregação Cristã no Brasil em São Paulo, no mesmo ano. Esses grupos inauguraram uma nova modalidade de protestantismo no país: popular, experiencial, centrado na pneumatologia e com forte apelo às camadas mais pobres da sociedade. Diferentemente das missões protestantes históricas vinculadas às elites letradas, o pentecostalismo encontrou seu campo de expansão privilegiado nas populações marginalizadas dos centros urbanos e das zonas rurais.

A partir dos anos 1950 e 1960, uma segunda onda pentecostal penetrou o Brasil por meio de movimentos como a Igreja do Evangelho Quadrangular (1953) e a Igreja Deus é Amor (1962), ampliando a capilaridade do movimento e consolidando sua presença nos bairros periféricos das grandes metrópoles. A característica comum a essa fase é a manutenção dos elementos doutrinários centrais do pentecostalismo clássico, como a conversão, santificação, cura divina e batismo no Espírito Santo, combinada com estruturas eclesiais adaptadas à cultura popular brasileira.

1.2. O neopentecostalismo e a teologia da prosperidade

Em meados dos anos 1970, concomitante ao crescimento das igrejas pentecostais tradicionais, emergiu no Brasil o movimento que seria posteriormente denominado neopentecostalismo. Mantendo a ênfase pentecostal nas experiências pessoais com Deus e nas manifestações do Espírito, o neopentecostalismo deu um passo além dos limites da ortodoxia cristã clássica ao incorporar em seu arcabouço doutrinário práticas retributivas na relação entre o sujeito e o divino. Essa dimensão de retribuição imediata e material, estranha à tradição judaico-cristã em sua forma normativa, mas recorrente na história das religiões de modo mais amplo, deu origem à denominada Teologia da Prosperidade.

A Teologia da Prosperidade sustenta que a bênção divina se manifesta concretamente em saúde, finanças e bem-estar material, condicionadas à fidelidade religiosa e às ofertas financeiras do fiel. Essa doutrina potencializou substancialmente a capacidade de penetração social dos grupos neopentecostais em regiões periféricas, precisamente porque oferecia uma resposta religiosa à vulnerabilidade econômica de populações marginalizadas pelo Estado e pelo mercado. Como observa Costa (2023), a eficácia simbólica do neopentecostalismo reside, em grande medida, em sua capacidade de traduzir aspirações de mobilidade social em linguagem teológica acessível: A linguagem direta e popular, de acesso livre à palavra, aos protagonismos e visibilidades sociais e espirituais, proporciona pertencimento até mesmo aos menos instruídos (COSTA, 2023, p. 50).

Essa configuração doutrinária e pastoral explica, em parte, por que os neopentecostais são hoje maioria não apenas entre os evangélicos, mas entre os grupos

religiosos presentes em comunidades carentes de todo o Brasil. A oferta de um deus que retribui aqueles que o obedecem e que promete melhorar concretamente suas condições de vida constitui um discurso de alta eficácia simbólica em contextos de privação material e institucional.

Contudo, importa distinguir com precisão analítica o pentecostalismo clássico do neopentecostalismo. O primeiro, representado por denominações como as Assembleias de Deus, mantém laços mais estreitos com a ortodoxia protestante e demonstra, historicamente, maior capacidade de funcionar como alternativa ao crime organizado, por meio da formação de comunidades coesas fundadas em valores de honestidade, trabalho e disciplina moral. O segundo, ao radicalizar o triunfalismo e a lógica retributiva, oferece um solo fértil para apropriações violentas de seus símbolos, como se verá nas seções seguintes.

2. RELIGIÃO, VIOLÊNCIA E A DESCONSTRUÇÃO DE UM MITO MODERNO

Antes de analisar o narcopentecostalismo como fenômeno específico, é necessário situar a discussão em um enquadramento teórico mais amplo sobre a relação entre religião e violência. A narrativa moderna hegemônica, amplamente difundida tanto no senso comum quanto em determinados ambientes acadêmicos, postula que a religião seria uma força intrinsecamente propensa ao conflito, ao fanatismo e à violência. Essa narrativa, contudo, é problematizada de modo rigoroso por William T. Cavanaugh em *The Myth of Religious Violence* (2009).

Cavanaugh demonstra que a categoria moderna de "violência religiosa" é, em larga medida, um constructo ideológico que cumpre a função de legitimar projetos de poder estatal e secular, ao mesmo tempo em que marginaliza formas alternativas de racionalidade moral e política. Segundo o autor, a distinção entre o "religioso", supostamente violento e irracional e o "secular", supostamente pacífico e racional, é historicamente fabricada e serve a interesses específicos de poder: As fronteiras entre religioso e secular são fabricadas para servir interesses de poder (CAVANAUGH, 2009, p. 121).

A religião, argumenta Cavanaugh, não seria em si mesma mais violenta do que qualquer outra construção humana, inclusive o Estado-nação moderno, responsável por algumas das maiores catástrofes humanitárias da história. O que determina a relação de um sistema normativo com a violência não é sua natureza religiosa ou secular, mas a forma como é apropriado por agentes sociais em contextos específicos de disputa de poder.

Essa perspectiva é complementada pelos estudos empíricos de Jessica Stern em *Terror in the Name of God* (2024). Com base em extensa pesquisa de campo junto a grupos militantes religiosos ao redor do mundo, Stern demonstra que a motivação primária para a violência de caráter religioso raramente é de natureza teológica. Em vez disso, tais grupos são impulsionados por dinâmicas de humilhação, medo e disputa de poder que se revestem de fervor religioso: Os grupos violentos não são movidos primordialmente pela teologia, mas por humilhação, medo e disputas de poder travestidas de fervor religioso (STERN, 2024, p. 57).

A religião, nesses casos, funciona como gramática justificadora, um vocabulário disponível para a expressão de antagonismos que lhe são anteriores, e não como causa primeira da violência. Essa distinção é fundamental para a compreensão do narcopentecostalismo: a violência das facções criminosas não nasce da fé pentecostal, mas encontra na linguagem neopentecostal triunfalista um vocabulário para expressar conflitos que precedem e transcendem a dimensão religiosa.

Cabe acrescentar uma dimensão hermenêutica a essa análise. O neopentecostalismo, ao adotar leituras descontextualizadas e tipologicamente literais de narrativas bélicas do Antigo Testamento, produz o que pode ser denominado uma teologia belicista: uma interpretação na qual Deus é identificado como aliado incondicional do grupo e inimigo de seus adversários, conferindo aura sagrada a conflitos que são, em sua origem, socioeconômicos e políticos. Essa hermenêutica substitui a narrativa central do Novo Testamento, isto é, do Cristo sofredor, reconciliador e pacífico, por uma imagem divina marcialmente construída, funcional aos interesses de grupos que operam pela coerção e pela exclusão.

3. NARCOPENTECOSTALISMO: A COOPTAÇÃO EVANGÉLICA PELO CRIME ORGANIZADO

3.1. O *ethos* violento neopentecostal e a ressignificação das periferias

Em decorrência de interpretações tipicamente bélicas, como as descritas na seção anterior, práticas não ortodoxas consolidam-se no interior do neopentecostalismo, com consequências diretas para a dinâmica social das periferias. A percepção de que o divino está permanentemente ao favor do grupo e em oposição aos membros de outros grupos ganha materialidade nas práticas de "batalha espiritual" e de exorcismo, tão comuns nesses contextos.²⁹

Nessa cosmologia, as entidades de outras religiões, especialmente as de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, são sistematicamente identificadas como entidades demoníacas. Por extensão, seus adeptos tornam-se inimigos espirituais. A "guerra espiritual" não é, portanto, uma metáfora abstrata, mas um esquema interpretativo que orienta práticas concretas de exclusão e intolerância. Como observa Manso (2023), esse imaginário reconfigurou a figura do divino nas periferias: O Deus bélico do Antigo Testamento assumiu o comando da luta, na defesa dos que se sujeitam aos seus mandamentos, contra pecadores ou infiéis que se recusam a se converter (MANSO, 2023, p. 63).

Essa dinâmica não é estranha ao ambiente das favelas brasileiras, nas quais a violência historicamente se organiza em torno de distinções nítidas entre aliados e inimigos, territórios amigos e territórios adversários. O *ethos* violento das periferias ganha, assim, contornos religiosos com as batalhas espirituais neopentecostais, produzindo uma sobreposição entre as categorias do conflito armado e do conflito espiritual. Costa (2023) resume essa dinâmica de forma precisa: A adesão da comunidade e do tráfico ao mundo pentecostal e ao estado de guerra que no contexto evangélico pentecostal é o da batalha espiritual. ressignifica o *ethos* (COSTA, 2023, p.110).

²⁹ O conceito de "batalha espiritual" no neopentecostalismo foi sistematizado no contexto do movimento de "Guerra Espiritual de Nível Estratégico" (Strategic Level Spiritual Warfare — SLSW), difundido nos anos 1990. Cf. WAGNER, C. Peter. Warfare Prayer. Ventura: Regal Books, 1992.

Importa distinguir, nesse ponto, os efeitos sociorreligiosos distintos do pentecostalismo clássico e do neopentecostalismo. O primeiro demonstra, historicamente, maior capacidade de funcionar como alternativa ao crime organizado, precisamente porque sua ética de santidade e disciplina produz subjetividades incompatíveis com os códigos morais das facções. O neopentecostalismo, ao contrário, por sua ênfase no triunfo, na prosperidade e na guerra espiritual, oferece um vocabulário que pode ser mais facilmente cooptado por lógicas de dominação territorial. Não se trata, porém, de determinismo: a distinção entre as duas tradições visa evidenciar o grau de vulnerabilidade de cada uma à instrumentalização violenta, e não essencializá-las como intrinsecamente pacíficas ou violentas.

3.2. O caso do Complexo de Israel e a figura do traficante-pastor

O fenômeno do narcopentecostalismo encontra sua expressão mais emblemática no Complexo de Israel, conjunto de favelas do Rio de Janeiro controlado pela organização criminosa Terceiro Comando Puro (TCP), sob liderança do traficante-pastor Álvaro Malaquias Santa Rosa, vulgo Peixão. Ordenado como pastor e simultaneamente líder de uma das facções mais violentas do estado, a figura de Peixão representa a síntese mais acabada da fusão entre liderança religiosa e poder criminal.

A conquista da Cidade Alta pelo TCP, em 2016, foi simbolicamente marcada pela renomeação do território como "Complexo de Israel" e pela declaração pública de Álvaro Malaquias, captada em áudio pela polícia e disponibilizada publicamente: Que a partir de agora, e para sempre, a Cidade Alta, Terceiro Comando Puro, Bonde dos Taca Bala, o Exército do Deus Vivo, entendeu? Lá de Israel (COSTA, 2023, p.140).

A nomeação não é mero recurso retórico. Ela expressa uma cosmologia territorial na qual a facção criminosa se identifica com o povo eleito de Deus, o território dominado com a Terra Prometida e os inimigos, membros de facções rivais, adeptos de religiões de matriz africana, moradores dissidentes, com as nações inimigas de Israel. Bandeiras do Estado de Israel foram espalhadas por todo o território controlado pela TCP, enquanto líderes espirituais de outras tradições religiosas foram expulsos de forma coercitiva. Costa (2023) registra o depoimento de um frequentador de terreiro de Candomblé na

região: "Falaram que não podemos voltar", diz frequentador de terreiro dominado pelo TCP, em Parque Flora, Baixada Fluminense (COSTA, 2023, p. 135).

O crescimento dos casos de intolerância religiosa na região precede, em parte, a chegada das facções com discurso neopentecostal, indicando uma continuidade entre a intolerância já promovida por determinadas igrejas neopentecostais e a intolerância institucionalizada pelo crime organizado.³⁰ Costa (2023) documenta discursos de lideranças religiosas locais que antecipam esse processo:

Em uma publicação do jornal Extra, em 11 de abril de 2014, o procurador Jaime Mitropoulos destaca, de um vídeo bloqueado pela justiça, a fala de uma liderança religiosa local: "Toca no irmão do teu lado e diz: você pode fechar todos os terreiros de macumba do teu bairro." (COSTA, 2023, p. 134).

A expressão narcopentecostalismo busca nomear com precisão essa articulação entre poder criminal e simbologia religiosa cristã. Trata-se de uma configuração na qual, como sintetiza Manso (2023), o projeto ético-religioso do Evangelho foi radicalmente subvertido: O Jesus fraterno e pacifista havia sido silenciado e cancelado (MANSO, 2023, p. 65).

A questão que se impõe, diante desse diagnóstico, é de natureza teológica: existe, na tradição cristã, um antídoto doutrinário e prático à deriva narcopentecostal? Responder a essa questão requer uma reflexão eclesiológica rigorosa, desenvolvida na seção seguinte. Não se trata de ajustes doutrinários pontuais, mas de afirmar uma eclesiologia robusta, capaz de apresentar a Igreja como comunidade radicalmente distinta, cuja existência já é, em si mesma, um testemunho contra a lógica da violência.

4. A IGREJA COMO SOCIEDADE ALTERNATIVA E A IMAGINAÇÃO MORAL DA PAZ

4.1. A Igreja como polis alternativa

A tradição da música popular brasileira periférica intui aquilo que a teologia precisa elaborar conceitualmente. O historiador e rapper Gustavo Pereira Marques, na canção

³⁰Dados do Relatório Anual de Intolerância Religiosa do Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (CEPLIR-RJ) indicam crescimento de casos de intolerância religiosa nas regiões do Grande Rio entre 2013 e 2019, com concentração expressiva em áreas dominadas por facções criminosas. Cf. CEPLIR. Relatório de Intolerância Religiosa no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

Gelo, descreve com precisão a estrutura das alternativas disponíveis nas periferias: “Eles quer estirar seu corpo aí nesse cimento Fala mal, mas aqui é bola, igreja ou crime Que serve pra tirar os menorzin do sofrimento”.

A letra evidencia que a Igreja ocupa, ao lado do futebol, um papel estrutural como alternativa ao crime organizado nas periferias brasileiras. Essa constatação empírica, contudo, precisa ser sustentada por uma fundamentação teológica sólida, sob pena de reduzir a missão da Igreja a um programa de integração social, indistinguível, em sua lógica, das políticas públicas do Estado.

É nesse ponto que a eclesiologia de Stanley Hauerwas oferece contribuição decisiva. Em *Resident Aliens*, obra escrita em coautoria com William H. Willimon, Hauerwas sustenta que a Igreja não existe para fornecer legitimidade moral ao Estado ou ao projeto civilizatório dominante. Sua vocação é distinta e irreduzível: “Formar um povo cujos hábitos sejam moldados pelo Cristo crucificado” (HAUERWAS, 1989, p. 46).

A Igreja não é, portanto, um mecanismo de integração social ou um agente de pacificação a serviço do Estado. É uma *polis* alternativa, uma comunidade política no sentido mais pleno do termo, capaz de imaginar e praticar formas de vida radicalmente distintas das que regem a sociedade circundante. Essa autonomia comunitária é, precisamente, a condição de possibilidade de sua função transformadora em ambientes dominados pela lógica da violência.

4.2. A ética narrativa da paz e o confronto com a lógica da retribuição

Essa perspectiva eclesiológica é aprofundada em *The Peaceable Kingdom*, no qual Hauerwas sustenta que a ética cristã não se fundamenta em princípios abstratos de alcance universal, mas em uma narrativa encarnada na vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. A paz que a Igreja proclama não é produto de técnicas de gestão social ou de negociação política: “A paz cristã não é resultado de técnicas de gestão social, mas de um povo que aprendeu a narrar o mundo através da cruz” (HAUERWAS, 2003, p. 104).

Quando a Igreja encarna essa narrativa, ela confronta diretamente a lógica da retribuição e do inimigo, lógica essa central tanto ao *ethos* das facções criminosas quanto ao neopentecostalismo bélico. A imaginação moral cristã, formada por práticas como o

perdão, a hospitalidade e a reconciliação, oferece uma alternativa radical aos códigos de lealdade, honra e vingança típicos das territorialidades armadas.

Em contextos nos quais a violência é normalizada, a Igreja que vive segundo o Evangelho não apenas proclama paz: torna-se um lugar onde a paz é praticada e aprendida. Em contraste com o discurso triunfalista e retributivo do narcopentecostalismo, a comunidade eucarística vive segundo a memória de um corpo partido e de um sangue derramado, e essa memória configura uma ética fundamentalmente incompatível com a retórica da guerra espiritual instrumentalizada pelos agentes do crime.

5. EUCARISTIA E A CONSTRUÇÃO DE UMA MORALIDADE CONTRA-HEGEMÔNICA

A suficiência do Evangelho para a missão da Igreja não se manifesta apenas na pregação verbal, mas na totalidade das práticas que constituem a vida comunitária cristã. Entre essas práticas, a eucaristia ocupa lugar singular: ela não é apenas um rito devocional privado, mas um ato público que desestabiliza a lógica da violência e reorienta o imaginário moral³¹ da comunidade.

O Evangelho, compreendido como o anúncio da encarnação, vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus Cristo, oferece a metanarrativa central da fé cristã e determina o escopo de suas implicações éticas. Aqueles que creem nas implicações metafísicas da morte de Cristo e são incorporados ao seu corpo eclesial são convidados a participar periodicamente da mesa do Senhor: a comer do pão e a beber do vinho que simbolizam o corpo e o sangue de Jesus de Nazaré. Ao fazê-lo, a comunidade proclama que a violência perpetrada contra o Salvador não foi a última palavra, que Deus reconciliou o mundo consigo mesmo por meio da fraqueza da cruz, e não pela força das armas.

³¹ A expressão "imaginário moral" é empregada aqui no sentido proposto por Charles Taylor em *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004), referindo-se ao conjunto de imagens, narrativas e crenças que moldam as expectativas e práticas cotidianas de uma comunidade.

Em comunidades periféricas, a mesa do Senhor pode operar como prática contra-hegemônica de primeira ordem.³² Nas palavras de Hauerwas (2003): “A Igreja é chamada a ser um povo que vive como se a reconciliação já fosse uma realidade definitiva” (HAUERWAS, 2003, p. 167).

Enquanto o narcopentecostalismo sacramentaliza a guerra espiritual e organiza o universo social em campos de inimigos irreconciliáveis, a eucaristia sacramentaliza a paz e convoca inimigos à mesma mesa. Enquanto o crime organizado estabelece seu domínio por meio da coerção e da expulsão do outro, a Igreja proclama um Reino que avança pela mansidão e pela acolhida. Enquanto traficantes-pastores constroem suas comunidades sobre a exclusão do diferente, o Cristo da mesa chama seus discípulos a acolherem até seus adversários.

A reconfiguração do imaginário moral que tem início no culto, é estruturada pela narrativa do Evangelho e aprofundada pela prática eucarística, concede à Igreja uma potência transformadora que o Estado e os aparelhos civis não possuem. A sociedade alternativa cristã não compete com o tráfico em termos de armamento ou territorialidade: ela subverte suas categorias, apresentando uma outra forma de humanidade, gestada não pela força, mas pela cruz. A incubação de virtudes, fenômeno inerente às comunidades cristãs comprometidas com suas práticas constitutivas, promove, naqueles que são nelas inseridos, maior capacidade de autoexame, de lida com os próprios vícios e inclinações e de construção de relações fundadas na confiança mútua, o que produz transformações substantivas no tecido social das comunidades periféricas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação do narcopentecostalismo como fenômeno sociorreligioso revela um paradoxo constitutivo: a mesma linguagem religiosa que pode funcionar como alternativa ao crime organizado é passível de cooptação por estruturas de dominação violenta. Esse paradoxo, contudo, não autoriza a conclusão de que a religião seria intrinsecamente

³² Sobre a dimensão política da Eucaristia como ato de resistência simbólica, cf. CAVANAUGH, William T. *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell, 1998. Nessa obra, Cavanaugh analisa como a prática eucarística no Chile durante a ditadura de Pinochet funcionou como forma de resistência comunitária ao poder coercitivo do Estado.

propensa à violência. Como demonstraram Cavanaugh (2009) e Stern (2024), a violência que se expressa em linguagem religiosa tem suas causas primárias em dinâmicas de poder, humilhação e exclusão social que antecedem e transcendem a dimensão da fé.

O narcopentecostalismo resulta, fundamentalmente, de uma instrumentalização distorcida de símbolos cristãos por estruturas criminosas preexistentes, potencializada por uma hermenêutica bélica e retributiva que já estava presente no neopentecostalismo antes de sua cooptação pelo crime. A "guerra espiritual" não inaugurou o conflito nas favelas; ela traduziu-o para categorias religiosas, conferindo-lhe aura sagrada e dificultando sua problematização interna.

Diante desse diagnóstico, a resposta adequada não consiste na rejeição da presença religiosa nas periferias, que cumpre funções sociais insubstituíveis, mas na afirmação de uma eclesiologia cristã historicamente robusta, capaz de distinguir com clareza o Evangelho de suas distorções. Como demonstraram Hauerwas e Willimon (1989) e Hauerwas (2003), a Igreja fiel à sua vocação não é um instrumento de integração social a serviço do Estado, nem uma facção espiritual a serviço de interesses particulares: é uma *polis* alternativa, cujos hábitos, narrativas e práticas sacramentais formam sujeitos incompatíveis com a lógica da violência.

Nesse horizonte, a prática eucarística emerge como elemento central de uma estratégia de resistência simbólica: ao proclamar um corpo partido e reconciliado, a eucaristia reorienta o imaginário moral da comunidade, subverte as categorias bélicas do narcopentecostalismo e apresenta uma forma alternativa de humanidade, fundada não na força da coerção, mas na fraqueza redentora da cruz. A Igreja que pratica essa memória torna-se, ainda que de forma lenta e imperfeita, um espaço de misericórdia e bondade em meio a ciclos de violência, e essa é, em última análise, sua contribuição mais urgente à teologia pública brasileira.

REFERÊNCIAS

CAVANAUGH, William T. **The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CAVANAUGH, William T. **Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ**. Oxford: Blackwell, 1998.

CEPLIR. **Relatório de intolerância religiosa no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 2019.

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

HAUERWAS, Stanley. **The peaceable kingdom**: A Primer in Christian Ethics. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

HAUERWAS, Stanley; WILLIMON, William H. **Resident Aliens**: Life in the Christian Colony. Nashville: Abingdon Press, 1989.

HURLBUT, Jesse Lyman. **História da igreja cristã**. São Paulo: Vida, 1979.

MANSO, Bruno Paes. **A fé e o fuzil**. São Paulo: Todavia, 2023.

MARQUES, Gustavo Pereira (BK Brutos). **Gelo**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nWIRdVzT2Vc>. Acesso em: 10 set. 2025.

PEW RESEARCH CENTER. **Brazil's Changing Religious Landscape**. Disponível em: <https://pewrsr.ch/41kAPfC>. Acesso em: 22 fev. 2023.

STERN, Jessica. **Terror in the name of God**: Why Religious Militants Kill. Rev. ed. New York: HarperCollins, 2024.

TAYLOR, Charles. **Modern social imaginaries**. Durham: Duke University Press, 2004.

WAGNER, C. Peter. **Warfare prayer**. Ventura: Regal Books, 1992.