

O inquietante, o abjeto e a monstruosidade nas tradições de matriz africana: uma análise sobre *Ajogun* e *Elénini*

The unsettling, the abject and the monstrosity in traditions of African origin:
an analysis of *Ajogun* and *Elénini*

Hendrix Alessandro Anzorena Silveira¹

RESUMO

O presente artigo investiga as figuras dos *Ajogun* e de *Elénini* na cosmologia *yorùbá* à luz da teoria do inquietante de Sigmund Freud, da teoria da monstruosidade de Jeffrey Cohen e das noções de abjeto de Julia Kristeva. Tradicionalmente interpretados como forças de adversidade, doenças e oposição espiritual, os *Ajogun* e *Elénini* transgridem as fronteiras entre o humano e o sobrenatural, evocando sensações de estranhamento e desconforto existencial. Exploramos como essas entidades não apenas representam ameaças externas, mas também refletem tensões internas da subjetividade e das relações sociais. Ao questionar as categorias normativas da modernidade e da ciência ocidental, o estudo sugere que essas figuras desafiam a centralidade humana e abrem espaço para uma ecologia espiritual complexa, onde o mundo é permeado por interações entre seres visíveis e invisíveis.

Palavras-chave: Ajogun e Elénini; inquietante; monstruosidade; abjeto; cosmologia yorùbá.

ABSTRACT

This paper investigates the figures of *Ajogun* and *Elénini* in Yoruba cosmology considering Sigmund Freud's theory of the unsettling, Jeffrey Cohen's theory of monstrosity, and Julia Kristeva's notions of the abject. Traditionally interpreted as forces of adversity, disease, and spiritual opposition, Ajogun and Elénini transgress the boundaries between the human and the supernatural, evoking feelings of estrangement and existential discomfort. We explore how these entities not only represent external threats but also reflect internal tensions of subjectivity and social relations. By questioning the normative categories of modernity and Western science, the study suggests that these figures challenge human centrality and open up space for a complex spiritual ecology, where the world is permeated by interactions between visible and invisible beings.

Keywords: Ajogun and Elénini; unsettling; monstrosity; abject; Yoruba cosmology.

Introdução

Este artigo propõe uma análise dos *Ajogun*² e de *Elénini* a partir do conceito freudiano do *inquietante*, das abordagens contemporâneas da *teoria da monstruosidade* e das reflexões sobre

¹ Doutor em Teologia, área de concentração Teologia Prática e Mestre em Teologia, área de concentração Teologia e História, pelas Faculdades EST. Especialista em Ciências da Religião pela Universidade Cândido Mendes. Possui licenciatura em História pela Faculdade Porto-Alegrense. Atualmente é professor da rede municipal de educação de Canoas.

² As palavras em língua *yorùbá* foram escritas segundo a ortografia original a fim de manter as características fonéticas da língua. Estas palavras estarão grafadas em itálico.

o *abjeto*. Em muitas culturas, os seres monstruosos simbolizam forças disruptivas que desafiam a ordem e a normatividade. No contexto teológico das tradições de matriz africana³, os *Ajogun* e *Elénini* cumprem esse papel ao se situarem no limiar entre o visível e o invisível, o humano e o espiritual.

As narrativas míticas e religiosas são repletas de figuras que desafiam as fronteiras entre o humano e o não-humano, evocando temor e fascínio simultaneamente. No pensamento ocidental, a ideia do monstruoso está frequentemente associada àquilo que transgride a norma e ameaça à ordem estabelecida (Cohen, 1996, p. 7). Segundo Freud, o inquietante se manifesta quando algo familiar retorna de forma distorcida, gerando desconforto (Freud, 2010, p. 241). Essa sensação de inquietação e estranhamento pode ser observada na cosmopercepção⁴ das tradições de matriz africana, na qual entidades como os *Ajogun* e *Elénini* representam forças que perturbam o equilíbrio, personificam desafios e ameaças invisíveis que precisam ser reconhecidos e enfrentados através de práticas rituais e espirituais.

As tradições de matriz africana sempre consideraram a existência de forças que atuam na vida dos indivíduos de maneira complexa, ultrapassando a dicotomia ocidental entre bem e mal. Essas forças são compreendidas a partir da interação entre os *Òrìṣà* e os desafios impostos pelos *Ajogun*, que não são apenas entidades maléficas, mas aspectos dinâmicos da existência que exigem resposta e mediação. Essas tradições compreendem o Universo como um campo de forças dinâmicas em constante interação, no qual as adversidades não são simplesmente manifestações do mal absoluto, mas elementos de um sistema cósmico que requer negociação espiritual. Neste sentido, os *Ajogun* não são apenas forças do mal, mas símbolos espirituais caóticos que tensionam a ordem do mundo (Jagun, 2015, p. 88). Assim, ao invés de oposições estanques entre bem e mal, há um processo de interação que reforça a centralidade do ritual na manutenção da harmonia entre os seres visíveis e invisíveis.

Além disso, a teoria da monstruosidade, desenvolvida nos estudos culturais e na história da arte, aponta que os monstros não são apenas figuras fantásticas, mas representações simbólicas das ansiedades e fissuras da sociedade (Cohen, 1996, p. 7). O monstro, aqui, não deve ser visto apenas como uma aberração ou um erro da natureza, mas como um espelho das fissuras e tensões da própria sociedade. Como aponta Jeffrey Cohen (1996, p. 12), “o monstro existe apenas para ser lido: o monstruoso é etimologicamente ‘aquilo que revela’, ‘aquilo que adverte’”⁵. A presença dos *Ajogun* e *Elénini* nas narrativas e

³ Utilizo a expressão “tradições de matriz africana” ao invés de “religiões...” por entender que não se reduzem apenas a sistemas religiosos, mas abrangem uma cosmopercepção própria, estruturada a partir de valores civilizatórios africanos. Trata-se de um conceito desenvolvido “desde dentro”, ou seja, formulado pelos próprios vivenciadores e fundamentado no contínuo civilizatório africano presente no Brasil, que se manifesta nos terreiros como espaços de vivência comunitária, acolhimento e transmissão de saberes ancestrais.

⁴ O conceito de *cosmopercepção* é da socióloga nigeriana Oyérónké Oyéwùmí e se refere à forma como diferentes sociedades constroem e experimentam a realidade a partir de seus próprios referenciais culturais, questionando a imposição de categorias ocidentais na interpretação das sociedades africanas. Para Oyéwùmí (2021), a cosmopercepção *yorùbá*, por exemplo, não está baseada em um pensamento hierárquico ocidental, mas em uma organização fluida do conhecimento e das relações sociais. Em *A invenção das mulheres*, a autora argumenta que a colonização impôs categorias como gênero e cronologia lineares a sociedades que tradicionalmente operavam dentro de uma lógica relacional e dinâmica. Assim, a cosmopercepção de um povo não é apenas um reflexo de sua visão de mundo, mas um sistema complexo de organização do saber, do tempo e das relações humanas, que precisa ser compreendido a partir de seus próprios princípios e valores.

⁵ “The monster exists only to be read: the monstrum is etymologically ‘that which reveals,’ ‘that which warns’” (tradução minha).

práticas religiosas das tradições de matriz africana pode ser compreendida dentro dessa perspectiva, como entidades que expõem os desafios da experiência humana e da relação com o sagrado. Essas concepções ajudam a compreender como as forças adversas desempenham um papel fundamental na construção da identidade e da experiência religiosa.

Outro conceito relevante para essa análise é o de *abjeção*, formulado por Julia Kristeva (1982). Para a autora, aquilo que provoca repulsa e fascínio ao mesmo tempo ocupa um espaço liminar entre o eu e o outro, entre o puro e o impuro. “O abjeto nos confronta com nossos próprios limites, nos colocando frente a frente com o que nos recusamos a admitir sobre nós mesmos”⁶ (Kristeva, 1982, p. 4). Nesse sentido, os *Ajogun* e *Elénini* não apenas representam ameaças externas, mas também aquilo que é rejeitado dentro da própria estrutura social e psíquica.

Este estudo adota a exunêutica, (Silveira, 2020; Silveira, 2024) um método desenvolvido no campo da Afroteologia, que valoriza a tradição oral, os mitos e as experiências rituais como fontes primárias de conhecimento. Diferente de abordagens eurocêntricas que priorizam a escrita e a racionalidade formal, a exunêutica parte da noção de que o conhecimento sobre o sagrado se constrói a partir da prática e da interação viva com o universo espiritual, propondo um movimento circular de interpretação, no qual o mito e o rito se entrelaçam na construção do saber.

Dessa forma, este artigo dialoga com fontes textuais, mas também considera o conhecimento transmitido oralmente em espaços rituais e comunitários. A análise dos *Ajogun* e *Elénini* será feita a partir do cruzamento entre a teoria do inquietante, da monstruosidade e do abjeto e os relatos da cosmopercepção *yorùbá* presentes na tradição oral e na literatura especializada.

Essa abordagem permite não apenas interpretar essas figuras dentro das categorias ocidentais do estranho e do monstruoso, mas também respeitar sua lógica interna, entendendo-as como partes fundamentais de um sistema religioso e filosófico complexo. A partir desse olhar, será possível compreender de que maneira os *Ajogun* e *Elénini* se manifestam como desafios espirituais que não apenas causam medo, mas também impulsionam a reorganização da vida individual e coletiva.

1. O inquietante, o monstruoso e o abjeto na religião

O inquietante, a monstruosidade e o abjeto podem ser interpretados nas religiões como elementos que desafiam as categorias do sagrado e do profano, do humano e do sobrenatural. A presença dessas figuras nas narrativas míticas e nos rituais religiosos aponta para sua função simbólica na estruturação da experiência religiosa e na compreensão do mundo espiritual. A seguir, apresentarei cada um desses conceitos, abdicando de uma abordagem longa e profunda, o que, certamente, pode ser encontrada nos autores aqui citados.

1.1. O inquietante ou infamiliar

⁶ The abject confronts us with our own limits, placing us face to face with what we refuse to admit about ourselves. (Tradução minha).

A teoria do inquietante de Freud descreve um fenômeno que é ao mesmo tempo familiar e estranho, despertando medo e inquietação. Como afirma Freud, “o estranho é, na realidade, algo familiar que sofreu um processo de repressão e retornou de forma distorcida” (Freud, 2010, p. 245). Essa definição permite entender como os *Ajogun* e *Elénini* geram sensações de desconforto e necessidade de rituais apaziguadores dentro da cosmologia das tradições de matriz africana.

O conceito de “o inquietante”, ou “infamiliar”, foi profundamente explorado por Sigmund Freud em seu ensaio *Das Unheimliche*, publicado em 1919. Nesse trabalho, Freud investiga as origens e manifestações do sentimento de estranheza que surge quando algo familiar se torna inesperadamente estranho.

Freud inicia sua análise examinando a etimologia da palavra alemã “*unheimlich*”, que pode ser traduzida como “inquietante”, “infamiliar” ou “estranho”. Ele observa que “*heimlich*” significa “familiar” ou “doméstico”, enquanto seu oposto, “*unheimlich*”, refere-se ao que é oculto e provoca medo. Curiosamente, “*heimlich*” pode também adquirir conotações de algo escondido, criando uma ambiguidade que aproxima os significados de “*heimlich*” e “*unheimlich*”. Freud cita Schelling para ilustrar essa dualidade: “*Unheimlich* é o nome para tudo o que deveria ter permanecido secreto, oculto, mas veio à luz” (Freud, 2010, p. 335). Neste sentido, Freud define o inquietante como aquilo que, sendo familiar, retorna de maneira inesperada e perturbadora:

O estranho é aquela classe do assustador que remete ao que é conhecido há muito tempo e familiar. [...] Esse elemento estranho não é, na verdade, nada de novo ou estranho, mas algo que era há muito familiar à psique e que foi afastado dela apenas pelo processo de repressão (Freud, 2010, p. 241).

Para exemplificar o conceito de inquietante, Freud analisa o conto *O homem da areia*, de E. T. A. Hoffmann. Na narrativa, o protagonista Nathanael é atormentado por lembranças de uma figura ameaçadora que, na infância, foi associada à perda dos olhos. Freud interpreta essa angústia como uma manifestação do complexo de castração, em que o medo de perder os olhos simboliza o medo da castração. Ele argumenta que, “uma vez estabelecida a equivalência simbólica entre os olhos e os órgãos genitais”, o medo da castração, pode ser substituído pelo medo de perder os olhos” (Freud, 2010, p. 349).

Além disso, Freud relaciona o inquietante à compulsão à repetição, fenômeno em que indivíduos revivem experiências ou situações de maneira involuntária. Ele observa que “tudo o que nos lembra essa compulsão à repetição é percebido como ‘inquietante’” (Freud, 2010, p. 356). Essa repetição involuntária revela desejos reprimidos ou experiências não resolvidas que retornam de forma disfarçada, causando desconforto.

Freud também destaca que o inquietante pode surgir quando há uma confusão entre realidade e fantasia, especialmente em contextos literários. Ele afirma que “na vida real, aquilo que teria um efeito inquietante, na arte não o produz” (Freud, 2010, p. 370). Isso ocorre porque, na literatura, o leitor está ciente de que os eventos são fictícios, o que pode atenuar o impacto do inquietante.

Em suma, o inquietante freudiano emerge quando elementos familiares que foram reprimidos retornam de maneira distorcida, provocando estranheza e desconforto. Esse

conceito tem sido amplamente discutido em estudos psicanalíticos e literários, oferecendo insights valiosos sobre a natureza do medo e da estranheza na experiência humana.

1.2. A teoria da monstruosidade: uma construção cultural e filosófica

A monstruosidade é um conceito dinâmico que atravessa diferentes campos do conhecimento, incluindo a moralidade, o direito e a estética. Tradicionalmente associada a deformidades físicas e ao rompimento com as normas naturais, a monstruosidade foi ressignificada ao longo dos séculos, assumindo contornos mais complexos. Segundo Gonçalves (2023, p. 22), “a aparência irá dar lugar a uma monstruosidade que é dada pelo comportamento imoral ou transgressor do monstro, que não é mais de ordem natural e sim de ordem moral”. Dessa forma, a figura do monstro passa a ser associada não apenas a características físicas aberrantes, mas também a indivíduos que transgridem normas sociais e morais.

A relação entre monstruosidade e direito é central no pensamento de Michel Foucault, que interpreta o monstro como aquele que desafia tanto as leis naturais quanto as jurídicas e sociais. Conforme explica o autor, “para que haja monstruosidade, essa transgressão do limite natural, essa transgressão da lei-quadro tem de ser tal que se refira a, ou em todo caso questione certa suspensão da lei civil, religiosa ou divina” (Foucault apud Gonçalves, 2023, p. 44). Assim, a monstruosidade não se restringe à aparência ou à biologia, mas se expande para o campo da conduta, sendo frequentemente utilizada para justificar a exclusão social e a punição de indivíduos considerados desviantes.

Essa perspectiva enfatiza que a figura do monstro tem uma função semiótica e simbólica, servindo para delimitar fronteiras culturais e reforçar normas sociais. Assim, a construção do monstro não apenas reflete ansiedades sociais, mas também exerce um papel disciplinador, reforçando o que é considerado aceitável dentro de uma determinada cultura.

A monstruosidade moral emerge como um conceito central na modernidade. Diferente da monstruosidade física, que pode ser identificada visualmente, a monstruosidade moral é mais sutil e, por isso, mais temida. Como pontua Gonçalves (2023, p. 67), “com a atualização da impureza, que já não se revela na aparência física, a ameaça do monstro é intensificada. Isso porque agora a monstruosidade é invisível”. Essa invisibilidade contribui para o caráter inquietante do monstro moderno, pois sugere que qualquer indivíduo pode ocultar em si traços monstruosos, desafiando a distinção clara entre o normal e o anormal.

A monstruosidade opera como uma representação das tensões sociais e espirituais que atravessam as religiões. Segundo Cohen, o monstro é uma figura que revela as ansiedades e os limites das sociedades:

O monstro nasce apenas nessa encruzilhada metafórica, como uma personificação de um certo momento cultural – de um tempo, um sentimento e um lugar. O corpo do monstro literalmente incorpora medo, desejo, ansiedade e fantasia [...]. Vivemos em uma era que corretamente desistiu de narrativas mestras unificadas⁷ (Cohen, 1996, p. 7).

⁷ The monster is born only at this metaphoric crossroads, as an embodiment of a certain cultural moment – of a time, a feeling, and a place. The monster's body quite literally incorporates fear, desire, anxiety, and fantasy [...]. We live in an age that has rightly given up on unified head narratives. (Tradução minha).

Ao longo da história, observa-se que a monstruosidade não é um conceito estático, mas uma construção cultural e histórica que se adapta às necessidades de cada sociedade. Seja na sua forma física ou moral, o monstro continua a desempenhar um papel fundamental na demarcação de fronteiras simbólicas, reforçando os limites entre o humano e o inumano, o aceitável e o inaceitável.

1.3. O conceito de abjeto em Julia Kristeva: uma análise filosófica e psicanalítica

O conceito de abjeto foi desenvolvido por Julia Kristeva em sua obra *Powers of horror: an essay on abjection* (1982). Segundo a autora, a abjeção refere-se a um fenômeno psíquico e cultural que envolve a exclusão e a repulsa em relação a elementos que desafiam a integridade do sujeito e as normas sociais. Trata-se de uma experiência liminar que ocorre na fronteira entre o sujeito e o objeto, entre o eu e o outro. O abjeto não é algo simplesmente externo ao sujeito, mas algo que o ameaça internamente, provocando horror e inquietação.

Segundo Oliveira (2020, p. 186), Kristeva entende a abjeção como um fenômeno que desafia a estabilidade da identidade, pois “a sujeira e o dejeto não são simplesmente rejeitados, mas se tornam elementos que expõem a fragilidade da construção do eu”. Diferente do objeto comum, que pode ser nomeado e integrado à estrutura simbólica, o abjeto escapa à significação plena, permanecendo em um estado intermediário de repulsa e fascínio.

A abjeção é um mecanismo fundamental no processo de constituição da subjetividade, pois está relacionada à separação entre o bebê e a mãe. O bebê, ao experimentar a separação da mãe, precisa definir os limites entre si e o outro. Como explica Kristeva:

Se o lixo significa o outro lado do limite, onde eu não sou e que me permite ser, o cadáver, o mais repugnante dos dejetos, é um limite que a tudo invade. Já não sou mais eu que expulso, “eu” sou expulsa. O limite se tornou um objeto. Como posso eu ser sem limite? Este outro lugar que eu imagino para além do presente, ou que eu alucino para poder, em um presente, vos falar, vos pensar, está aqui agora, jogado, abjetado, no “meu” mundo. Desprovido de mundo, pois, eu desvaneço. Nessa coisa insistente, crua, insolente, sob o sol escaldante do necrotério cheio de adolescentes confusos, nessa coisa que não demarca mais e, portanto, não significa mais nada, eu contemplo o desmoronamento de um mundo que apagou seus limites: desvanecimento (Kristeva apud Oliveira, 2020, p. 195).

Esse trecho ilustra como o abjeto não é simplesmente algo externo, mas uma presença perturbadora que desafia as categorias que estruturam o sujeito.

A relação entre abjeção e repulsa é exemplificada por Kristeva por meio da reação visceral ao contato com elementos considerados impuros, como fluidos corporais, excrementos e cadáveres. Segundo a autora, “o nojo alimentar é, talvez, a forma mais elementar e mais arcaica da abjeção. Quando essa pele na superfície do leite, inofensiva, toca os lábios, um espasmo da glote e do estômago crispa o corpo e provoca lágrimas e náusea” (Kristeva apud Oliveira, 2020, p. 192).

Além do aspecto psicanalítico, a abjeção também tem implicações sociais e políticas. Oliveira (2020, p. 194) argumenta que “a abjeção pode ser vista como um mecanismo de exclusão social, onde grupos marginalizados são colocados na posição de ‘abjetos’, sendo rejeitados e desumanizados pela sociedade”.

Por fim, a teoria da abjeção permite compreender como determinadas categorias sociais, como raça, gênero e sexualidade, são construídas a partir da exclusão de certos sujeitos. Como argumenta Oliveira (2020, p. 198), “a abjeção não é apenas um fenômeno psíquico individual, mas um dispositivo cultural que regula as fronteiras da identidade e do pertencimento”. Dessa forma, o conceito de abjeção proposto por Kristeva oferece uma chave de leitura fundamental para compreender tanto processos subjetivos quanto dinâmicas sociais de exclusão e marginalização.

2. Ajogun e Elénini: entre o conflito e a transgressão

Em seu artigo *O mal no pensamento africano* (2001), o filósofo queniano John Mbiti investiga a concepção do mal nas tradições africanas, analisando como diferentes povos compreendem sua origem, manifestação e impacto na vida social e religiosa. O autor, um dos mais influentes estudiosos das religiões africanas, examina como o mal se insere na cosmologia dos povos do continente e sua relação com as divindades, os ancestrais e as forças espirituais.

Mbiti argumenta que, nas sociedades africanas, o mal não é apenas uma questão moral, mas também uma realidade espiritual e social. Diferente da visão ocidental, em que o mal frequentemente se opõe a um princípio absoluto do bem, nas tradições africanas ele é entendido como parte de uma dinâmica de equilíbrio. O mal pode ser causado por agentes espirituais, ancestrais insatisfeitos, forças da natureza ou por ações humanas, como feitiçaria e transgressões dos tabus comunitários.

O autor destaca que a explicação do mal nas tradições africanas está profundamente interligada ao conceito de ordem cósmica. Qualquer distúrbio nessa ordem pode gerar sofrimento, doença ou catástrofes. Assim, rituais, oferendas e mediações espirituais desempenham um papel fundamental na mitigação dessas forças.

Outro ponto essencial abordado por Mbiti é a *responsabilidade coletiva* na compreensão do mal. Enquanto no pensamento ocidental predomina a ideia do mal como um fenômeno individualizado (centrado na culpa e no pecado pessoal), nas cosmologias africanas, a transgressão e seus efeitos são compreendidos dentro de uma lógica comunitária. O restabelecimento da harmonia depende, portanto, de um esforço coletivo.

O texto de Mbiti se destaca pela sua abordagem antropológica e filosófica, trazendo um panorama detalhado sobre a percepção do mal em diversas sociedades africanas. Ele rompe com visões eurocêntricas que reduzem as crenças africanas a meras superstições, demonstrando que há uma estrutura lógica e teológica sofisticada na forma como o mal é entendido e tratado.

Neste sentido, apresentamos os *Ajogun* como forças que representam doenças, perdas, infortúnios e dificuldades. São entidades invisíveis que testam os indivíduos e exigem

rituais específicos para serem afastados. Já *Elénini* é uma força de oposição que pode se manifestar de maneira mais subjetiva, como inveja, perseguição espiritual ou entraves gerados por inimigos ocultos. Ambos os conceitos desafiam a visão ocidental cartesiana da realidade, na qual as adversidades são apenas resultado de fatores naturais ou psicológicos.

Se, na cultura ocidental, o monstro é frequentemente um inimigo a ser derrotado, nas tradições africanas, as forças adversas são parte de um equilíbrio cósmico que precisa ser mediado. Os *Ajogun* e *Elénini*, ao habitarem esse espaço liminar, simbolizam o desafio da transgressão e da negociação espiritual.

2.1. Os *Ajogun* – os guerreiros contra a humanidade

Os *Ajogun* são forças espirituais consideradas adversárias da humanidade e das boas forças da natureza na cosmopercepção *yorùbá*. Eles representam calamidades, doenças e infortúnios, sendo elementos centrais na estrutura espiritual dessa tradição. Segundo Mutombo Nkulu-N'Sengha (2009, p. 208), a cosmologia de *Ifá* descreve um universo onde “existem 400 *Òrìṣà* benevolentes para os seres humanos e 200 *Ajogun* que são malévolos”⁸.

Essas forças malévolas incluem oito principais *Ajogun* dos quais falarei mais adiante. No entanto, é preciso dizer que o número total é de “200 +1”, com esse “+1” indicando que sua presença no mundo não é finita e pode sempre ser expandida.

A doutora Denise Martin reforça a ideia de que os *Ajogun* são agentes permanentes da criação, afirmando que “seu único propósito de existência é arruinar os *Òrìṣà*, os humanos, as plantas e os animais”⁹ (Martin, 2009, p. 149). Para lidar com essas entidades, os *yorùbá* recorrem ao sacrifício ritual (*ebo*), que serve como remédio contra suas influências nocivas:

Os *Ajogun* são partes permanentes da criação. Quando suas atividades começam, o sacrifício é o remédio. Geralmente, calamidades maiores exigem sacrifícios maiores. Essa abordagem é encontrada em toda a África, embora a entidade à qual o sacrifício é direcionado varie¹⁰ (Martin, 2009, p. 149).

A dualidade cósmica entre forças benéficas e maléficas não significa um sistema de oposição absoluta entre o bem e o mal, mas sim uma dinâmica de equilíbrio e mediação. De acordo com Wández Abimbólá, os *Ajogun* não são entidades autônomas no sentido ocidental de demônios ou forças do mal absoluto, mas sim forças que cumprem uma função dentro do universo:

Os poderes benevolentes são as divindades do panteão *yorùbá*, como *Ògún*, *Òrìṣànlá* e o próprio *Ifá*, assim como os ancestrais, macho e fêmea, conhecidos coletivamente como *òkú-órun*. Os poderes malevolentes são conhecidos coletivamente como *Ajogun* (guerreiros contra o homem) e abrangem as *ajé* (bruxas), *ikú* (morte), *àrùn* (doença), *òjò* (prejuízos), *ègbà* (paralisia), *òràn* (problemas), *èpè* (maldição), *èwòn* (prisão) e *èṣe* (qualquer

⁸ There are 400 Orishas that are benevolent to humans and 200 ajogun that are malevolent. (Tradução minha)

⁹ Their sole purpose of existence is to ruin the Orisha, humans, plants, and animals. (Tradução minha)

¹⁰ The Ajogun are permanent parts of creation. When their activities flare up, sacrifice is the remedy. Usually, greater calamities require greater sacrifices. This approach is found throughout Africa, although the entity to which the sacrifice is directed varies. (Tradução minha)

outro malefício que possa afetar os seres humanos) (Abímbolá *apud* Beniste, 2008, p. 162-163).

No campo das teologias comparadas, os *Ajogun* poderiam, à primeira vista, ser aproximados aos demônios presentes no cristianismo – especialmente conforme representados pela teologia da Igreja Universal do Reino de Deus. No entanto, essa comparação é limitada e não abarca a complexidade de seus significados na cosmopercepção *yorùbá*. A seguir, propomos uma reflexão sobre cada uma dessas entidades.

a) *Ikú* – a Morte: entendida como uma força masculina, *Ikú* é o rei dos *Ajogun*. (Jagun, 2015, p. 52) Entretanto, não é entendida maniqueisticamente como boa ou má, ainda que a tristeza e a dor façam parte de suas bagagens. *Ikú* não é um fim absoluto, mas uma transição entre estados de existência. No pensamento *yorùbá*, a morte não significa aniquilação, mas continuidade, pois a vida segue no *Orun* (mundo espiritual). *Ikú* não é um agente irracional que extermina ao acaso, mas um mensageiro do equilíbrio cósmico que encerra ciclos e conduz os espíritos ao retorno ancestral. Na Afroteologia, *Ikú* representa a necessidade de compreender a finitude como parte do sagrado. A morte é um chamado à ancestralidade e à renovação. No Batuque e no Candomblé, os rituais fúnebres são momentos de reafirmação do pertencimento e da continuidade entre vivos e mortos. *Ikú* ensina que a existência é uma constante negociação entre permanência e transformação. De fato, *Ikú* ora é entendido com *Òrìṣà*, ora como *Ajogun*, justamente em função do cumprimento de seu papel. Há um provérbio *yorùbá* que diz:

Ikú arúgbó kì í bà'ikú je
A morte de um velho não estraga a Morte

Este provérbio nos lembra da importância de compreender a morte como um fenômeno natural, que não deve ser temido, mas respeitado. Ele reforça a ideia de que a vida é cíclica e que a existência humana é parte de um fluxo maior, em que cada geração cumpre seu papel antes de retornar à ancestralidade. Mas também “perdoa” *Ikú* ao cumprir seu papel com os idosos, ajudando a tornar-lhes ancestrais. Mas, se a morte for de um jovem, é uma tragédia, pois não poderá se tornar um ancestral, além de trazer problemas para os vivos.

b) *Àrùn* – a Doença: é a esposa de *Ikú* (Jagun, 2015, p. 52). Do ponto de vista filosófico, *Àrùn* questiona a relação entre corpo e espírito. A doença, na cosmologia *yorùbá*, não é apenas um fenômeno biológico, mas um distúrbio espiritual. O corpo é um reflexo do equilíbrio ou do desequilíbrio entre o *Orù*¹¹ e a comunidade, sendo necessário restaurar a harmonia para recuperar a saúde. Na Afroteologia, *Àrùn* desafia as concepções coloniais sobre a saúde e propõe uma visão integrada entre espiritualidade e bem-estar. Os rituais de cura nas tradições de matriz africana são formas de mediação com *Àrùn*, buscando não apenas remédios físicos, mas a reordenação do fluxo vital (*Àṣẹ*) interrompido pela doença.

c) *Òfô* – a Perda: filósofos africanos interpretam *Òfô* como um lembrete da impermanência. A perda, seja material, emocional ou espiritual, ensina sobre o desapego e a necessidade de reconstrução. Não há construção sem destruição, e *Òfô* lembra que toda abundância é temporária e exige constante renovação. *Òfô* também está ligado ao conceito de sacrifício (*ẹbø*). Oferendar significa abrir mão para gerar movimento e renovação. *Òfô* ensina que perder algo não é necessariamente uma punição, mas um convite à transformação e à

¹¹ A consciência individual também entendida como uma divindade representada pela nossa cabeça.

realocação de forças dentro do campo da existência. Uma outra interpretação para *Òṣò* é a de Márcio de Jagun, que o associa à avareza:

O homem avaro não tem amigos, não é benquisto nem respeitado. Ele angaria em torno de si a solidão e o abandono. O homem avarento é, portanto, infeliz. A avareza é contrária à bondade, uma das virtudes éticas (Jagun, 2015, p. 52).

d) *Ègbà* – a Paralisia: simboliza a estagnação. Mais do que uma condição física, é o aprisionamento do espírito em ciclos de repetição e medo. Quando um indivíduo não consegue avançar, seja por medo ou por falta de *Àṣe*, *Ègbà* o domina. Representa a necessidade do movimento ritual e da quebra de ciclos negativos. No Batuque e no Candomblé, dançar e cantar são formas de libertação. *Ègbà* é um desafio a ser superado pela ação, pois, sem dinamismo, a vida perde sua força. Para Jagun (2015, p. 52), *Ègbà* é o Ócio. “O homem que não trabalha, seja por ócio, seja por impedimento físico, é pobre, dependente, submisso. O ocioso não é solidário, não coopera, não luta, não engrandece seu clã.”

e) *Oràn* – o Grande Problema: filósofos africanos entendem *Oràn* como o caos necessário. Toda sociedade enfrenta crises, e *Oràn* surge para testar a resiliência coletiva. Ele ensina que o mundo é feito de tensões e que não há aprendizado sem conflito. Teologicamente, *Oràn* é interpretado como o desafio que pede solução espiritual. Se a comunidade sofre uma crise, não basta reagir apenas materialmente; é preciso consultar *Ifá*, realizar rituais e reequilibrar o *Àṣe* coletivo. *Oràn* exige sabedoria e participação coletiva na resolução de problemas.

f) *Èpè* – A Maldição: na filosofia *yorùbá*, *Èpè* é a materialização da palavra como força criadora. Diferente da visão cristã de maldição como punição divina, *Èpè* é o resultado de palavras carregadas de *Àṣe*, que criam realidades. Uma maldição pode atravessar gerações se não for ressignificada e desfeita. Para Jagun (2015, p. 53), “a maldição era certeza de infortúnios e de variadas formas de desgraça. O homem amaldiçoado tinha a vida desgraçada.” *Èpè* reforça o poder da oralidade e da memória ancestral. As palavras são forças vivas, e quebrar um *Èpè* exige não apenas rituais, mas a reconstrução das narrativas individuais e comunitárias. Oferendas e reconciliações são formas de alterar o curso do destino e neutralizar os efeitos de palavras destrutivas.

g) *Èwọn* – o Aprisionamento: pode ser interpretado como a limitação imposta ao espírito. Pode ser o aprisionamento literal, mas também a submissão a dogmas e estruturas opressoras que impedem o indivíduo de exercer seu pleno potencial. *Èwọn* questiona a imposição de sistemas religiosos coloniais que restringem a liberdade espiritual das tradições africanas. A diáspora africana foi marcada por prisões físicas e simbólicas, e a resistência a essas correntes é um ato espiritual. Libertar-se de *Èwòn* significa resgatar a autonomia sobre o próprio destino e quebrar as amarras do pensamento colonizado. Para Márcio de Jagun:

A prisão, que passou a ser considerada como força sobrenatural em algumas sociedades modernas. A prisão (cárcere) era considerada uma desgraça, pois cerceava o homem de sua liberdade, de ser útil à sua comunidade, de proteger sua família, de orgulhar seu clã – portanto, o envergonhava (Jagun, 2015, p. 53).

h) *Èṣe* – as Aflições: na filosofia africana, *Èṣe* representa todas as dores que não se encaixam nas outras categorias. São as pequenas tragédias do cotidiano, os desafios imprevistos que testam a paciência e a fé. *Èṣe* é um chamado à resistência e à adaptação. A espiritualidade africana não promete um mundo sem sofrimento, mas ensina a transformar a dor em aprendizado. O culto aos *Òrìṣà* e os ritos de fortalecimento pessoal são formas de manter a força diante das aflições inevitáveis da vida.

Os *Ajogun* são forças que desafiam a estrutura da existência, mas também impulsionam o crescimento espiritual. Na filosofia africana, não há dicotomia absoluta entre bem e mal, mas um jogo de equilíbrio dinâmico. A Afroteologia ressignifica essas forças, mostrando que enfrentá-las não é apenas um ato de resistência, mas um caminho de autotransformação.

Assim, o enfrentamento dos *Ajogun* não é uma luta contra o mal no sentido cristão, mas um processo de mediação com forças que testam e fortalecem o ser humano. O ritual, a oralidade e a comunidade são as principais ferramentas para transitar por esses desafios sem ser consumido por eles. Afinal, no pensamento africano, a vida é movimento, e o equilíbrio se faz na dança entre adversidade e superação.

A relação entre os *Ajogun* e os *Òrìṣà* é intermediada por *Èṣù*, que é descrito como um agente neutro, responsável por garantir que os sacrifícios sejam devidamente direcionados. Abímbolá enfatiza que *Èṣù* age como “o policial do universo” (Abímbolá, 1975, p. 3), sendo radicalmente imparcial e garantindo que tanto os *Ajogun* quanto os *Òrìṣà* tenham um papel dentro da estrutura cósmica.

2.2. *Elénini* – a inimiga de *Orí*

O termo *Elénini* refere-se a agentes espirituais de oposição, considerados inimigos implacáveis das pessoas. Na cosmologia *yorùbá*, representa uma força que se manifesta como um obstáculo à realização do destino. Diferente dos *Ajogun*, que são forças externas de adversidade, *Elénini* age internamente, surgindo dos próprios pensamentos, ações e escolhas do indivíduo. Sua influência se dá tanto no campo espiritual quanto no emocional e social, sendo considerada uma das principais barreiras para o desenvolvimento humano e espiritual. Assim, sua função dentro da cosmopercepção *yorùbá* está associada à resistência e ao embargo espiritual, exigindo mediação ritual para neutralizar sua influência.

Os *Elénini*, entretanto, não são simplesmente forças malignas no sentido absoluto, mas elementos da estrutura cósmica que testam a determinação do ser humano em seguir seu propósito. Eles representam barreiras que podem ser superadas por meio do conhecimento espiritual e da prática ritual, reafirmando a centralidade da negociação com o sagrado na vida cotidiana.

A existência dos *Elénini* está ligada ao conceito de *forças de bloqueio* dentro da espiritualidade *yorùbá*. Eles são mencionados em provérbios e narrativas sagradas como aqueles que tentam impedir que o indivíduo realize seu *Orí*, isto é, seu destino escolhido antes do nascimento. Como aponta uma expressão tradicional *yorùbá* encontrada em Beniste (2011, p. 212)

Orí kúnle o yàn, Elénini ó já kó le é
Orí ajoelhou-se para escolher o seu destino, mas Elénini o impediu de fazê-lo

Essa passagem demonstra como os *Eléninì* atuam para desviar a pessoa de seu caminho, causando dificuldades e desafios que devem ser superados por meio de rituais e oferendas.

Dentro da prática religiosa, a identificação e a neutralização dos *Eléninì* são tarefas essenciais para sacerdotes e devotos. Em muitas ocasiões, *Ifá* revela a presença dessas forças no caminho de um indivíduo e orienta sobre como lidar com elas.

Quando alguém encontra dificuldades constantes sem explicação aparente, pode-se suspeitar da ação dos *Eléninì*. Para desfazer seus bloqueios, é necessário apaziguá-los com oferendas específicas, feitas sob a orientação de um *Bábálórisà* ou *Íyálórisà*.

Em algumas interpretações, os *Eléninì* podem estar ligados a energias negativas direcionadas por outras pessoas, como a inveja e a perseguição espiritual. Essa conexão aproxima do conceito de *Éjò*, que representa conflitos e disputas espirituais. A presença de *Eléninì* na vida de um indivíduo pode indicar a necessidade de rituais de proteção e fortalecimento espiritual para evitar sua influência destrutiva.

Dessa forma, os *Eléninì* desempenham um papel fundamental na cosmologia *yorùbá* ao simbolizarem os desafios inerentes ao percurso humano. Sua existência reforça a ideia de que o caminho do destino não é linear, mas cheio de provas e obstáculos que devem ser enfrentados com sabedoria e resiliência.

Segundo a tradição oral, *Eléninì* não é apenas um inimigo externo, mas um reflexo das próprias fraquezas e inclinações do ser humano. Como aponta um dos relatos coletados por Calvo (2019, p. 216), “*Eléninì* testa a determinação e o caráter dos seres humanos, oferecendo tentações e armadilhas que põem em risco os propósitos originalmente eleitos por eles diante de *Olódùmarè*¹²”. Dessa forma, a presença de *Eléninì* na vida de um indivíduo está diretamente relacionada com sua postura ética, sua disciplina e sua capacidade de manter-se alinhado com seu *Orí*.

A relação entre *Eléninì* e *Orí* é essencial para entender sua atuação. *Orí* é a essência individual, a força que guia a realização pessoal e espiritual. Quando um indivíduo age de forma contrária ao que seu *Orí* determinou antes do nascimento, *Eléninì* entra em ação. Como explica Jagun (2015, p. 58-59), “antes de vir ao mundo, o ser humano deve fazer uma oferenda a *Eléninì*, pois aqueles que ignoram essa necessidade enfrentam grandes dificuldades na vida”.

Essa perspectiva corrobora a ideia de que *Eléninì* não é simplesmente uma força maligna, mas um mecanismo de correção, uma espécie de teste que exige que o indivíduo reafirme sua fidelidade ao seu propósito de vida. Caso contrário, ele será constantemente desviado de sua trajetória, encontrando bloqueios e obstáculos inesperados.

Outro aspecto importante de *Eléninì* é sua relação com o pensamento negativo e a energia mental destrutiva. Como destacado por Calvo:

Considera-se que *Eléninì* tem um impacto negativo gerado pelo pensamento negativo, que pode ser reforçado por outras pessoas que

¹² *Olódùmarè* é o nome dado pelos *yorùbá* a Deus.

estejam no mesmo estado, e, de improviso, ela chega e prejudica a mente, trazendo o caos (Calvo, 2019, p. 217).

Esse trecho da tese de doutorado da antropóloga italiana sugere que *Eléninì* opera em um nível psicológico e espiritual, sendo um reflexo das crenças autossabotadoras do indivíduo e do ambiente em que ele está inserido. Dessa forma, sua influência pode ser amplificada quando a pessoa se cerca de indivíduos pessimistas ou mantém hábitos destrutivos.

Em sua atuação mais extrema, *Eléninì* pode levar a estados de profunda desordem mental e emocional. Como aponta um informante da pesquisadora, sua influência pode provocar loucura, ataques de raiva, acidentes, atos violentos e até assassinatos (Calvo, 2019, p. 217). Esse dado reforça a ideia de que *Eléninì* não é apenas uma força abstrata, mas algo que se manifesta de forma concreta na vida das pessoas, afetando seu comportamento e suas interações.

Diferente dos *Ajogun*, que podem ser afastados com ritos específicos e oferendas, *Eléninì* exige uma mudança interna no indivíduo. Como afirma Bábá César, “é preciso ter um bom caráter e, ao acordar, rezar o próprio *Orí* para afastar essas forças negativas” (Calvo, 2019, p. 218).

A principal estratégia para lidar com *Eléninì*, portanto, não é exorcizá-la, mas sim fortalecer o próprio *Orí* e cultivar um caráter íntegro (*iwà pèlè*). Isso se alinha à filosofia de *Ifá*, que enfatiza que o destino de uma pessoa não depende apenas dos desafios que ela encontra, mas da maneira como ela responde a eles.

Jagun (2015) reforça essa ideia ao afirmar que aqueles que enfrentam grandes tribulações provavelmente negligenciaram sua relação com *Eléninì* e com seu *Orí*. Assim, além de evitar comportamentos destrutivos, é essencial realizar rituais de fortalecimento espiritual e reafirmar constantemente a conexão com o sagrado.

3. *Ajogun* e *Eléninì*: abjetos, inquietantes e monstruosos

No contexto das tradições de matriz africana, o conceito de “inquietante” pode ser aplicado para compreender a natureza dos *Ajogun* e de *Eléninì*. Ao lidar com essas forças, os vivenciadores das tradições afro-diaspóricas enfrentam experiências que se alinham ao inquietante freudiano, pois os *Ajogun* e *Eléninì* não são estranhos no sentido absoluto, mas forças que fazem parte da ordem cósmica e espiritual, embora frequentemente perturbem o equilíbrio da vida humana.

Sendo o inquietante um *retorno do reprimido*, ou seja, algo que deveria permanecer oculto, mas que ressurge de maneira inesperada e ameaçadora, os *Ajogun* podem ser compreendidos dentro dessa lógica. Eles não são completamente externos à realidade das pessoas, mas forças espirituais latentes que, quando ativadas, desestabilizam o fluxo natural da vida.

Por exemplo, quando uma pessoa enfrenta um período de perdas sucessivas e desequilíbrios sem causa aparente, os sacerdotes recorrem ao sistema oracular de *Ifá* para identificar se os *Ajogun* estão atuando. Esse processo revela um aspecto do inquietante: a

percepção de que os problemas enfrentados não são apenas naturais ou acidentais, mas manifestações de forças invisíveis que subitamente emergem na realidade cotidiana.

Como já apontamos, se os *Ajogun* representam desafios externos, *Elénini* está ligada a bloqueios subjetivos e espirituais. Freud explica que o inquietante não surge apenas de eventos sobrenaturais, mas também de experiências psicológicas que desafiam a percepção de identidade e controle. “A sensação de inquietante surge quando uma dúvida se insinua sobre se um ser aparentemente animado está realmente vivo, ou vice-versa, quando um objeto inanimado começa a mostrar sinais de vida” (Freud, 2010, p. 342). Essa observação pode ser aplicada ao conceito de *Elénini*. Uma pessoa pode sentir que sua vida está bloqueada de maneira inexplicável, como se algo invisível estivesse atuando contra ela de dentro do próprio campo espiritual. Esse tipo de experiência gera um sentimento inquietante, pois transforma uma realidade que deveria ser previsível (a trajetória do *Or*) em algo estranho e incerto.

Embora os *Ajogun* e *Elénini* provoquem perturbação, as tradições de matriz africana têm mecanismos rituais para lidar com o inquietante. Através de ritos de purificação, oferendas e sacrifícios, essas forças são reconhecidas e reequilibradas, permitindo que o praticante recupere sua estabilidade espiritual.

Freud sugere que um dos meios de lidar com o inquietante é enquadrá-lo dentro de uma narrativa estruturada, tornando-o comprehensível. Esse mecanismo já está presente nas tradições afro-diaspóricas, em que os mitos e os rituais fornecem um caminho para domesticar o que é estranho e perturbador. Por exemplo, quando um sacerdote identifica a influência de *Ajogun* ou *Elénini* na vida de uma pessoa, ele recorre ao conhecimento de *Ifá* para compreender a origem do problema e prescrever uma solução ritual. Essa prática reduz o impacto do inquietante, pois transforma o desconhecido em algo que pode ser manipulado espiritualmente.

O mesmo ocorre a partir do conceito de “abjeto”. Ele pode ser amplamente aplicado ao estudo das religiões, especialmente no que diz respeito à pureza e impureza, exclusão e sacralidade. Nas tradições religiosas, a abjeção se manifesta por meio da rejeição de certos corpos, práticas e elementos considerados impuros ou perigosos para a ordem espiritual e social.

Em muitas religiões, existe uma separação entre o sagrado e o profano, estruturada por normas que estabelecem o que deve ser purificado e o que deve ser evitado. O conceito de abjeto se relaciona diretamente com essa dinâmica, pois aquilo que é considerado impuro ou contaminante deve ser expulso da esfera do sagrado. Kristeva (1982, p. 3) afirma:

O abjeto não respeita as fronteiras, as posições, as regras. O abjeto perturba a identidade, o sistema, a ordem. Aquilo que não respeita as regras das fronteiras sagradas torna-se ameaçador, pois desafia a estrutura simbólica do sujeito e da sociedade.¹³

Embora o abjeto esteja frequentemente ligado à exclusão e à marginalização, ele também pode ser interpretado como um elemento transformador dentro das religiões.

¹³ The abject does not respect borders, positions, or rules. The abject disturbs identity, the system, and order. That which does not respect the rules of sacred borders becomes threatening, because it challenges the symbolic structure of the subject and of society. (Tradução minha)

Muitas tradições incorporam figuras liminares que representam o abjeto, mas que, ao mesmo tempo, têm um papel essencial na dinâmica espiritual. No tocante às tradições de matriz africana, esse conceito pode ser aplicado, pois *Ajogun* e *Elénini* encarnam elementos que perturbam a ordem cósmica e desafiam a estabilidade do indivíduo e da comunidade.

Os *Ajogun*, ao introduzirem doença, morte e ruína, representam esse elemento que ameaça a estabilidade do cosmos e do indivíduo, precisando ser constantemente reconhecidos, negociados e afastados por meio de práticas rituais.

Se os *Ajogun* são forças externas de adversidade, *Elénini* pode ser compreendido como um bloqueio mais subjetivo e interno, ligado à inveja, perseguições espirituais e obstáculos que impedem a realização do *Orí*. Nesse sentido, *Elénini* pode ser lido como um agente de abjeção, pois age como uma força de exclusão, rejeição e desestabilização dentro da trajetória pessoal de um indivíduo.

Como destaca Kristeva (1982, p. 11), o abjeto é um elemento que deve ser expulso para preservar a integridade do sujeito: “O abjeto manifesta-se no contato com aquilo que desafia a identidade e as normas estabelecidas. A impureza não é apenas uma questão de sujeira física, mas um distúrbio simbólico que ameaça o equilíbrio do sagrado.”¹⁴

Elénini se encaixa nessa definição, pois representa a interferência de forças opositoras que precisam ser identificadas e neutralizadas para que o indivíduo possa cumprir seu caminho. Isso explica por que as tradições de matriz africana enfatizam rituais de limpeza e fortalecimento espiritual para remover as influências de *Elénini*, garantindo que o *Orí* de uma pessoa siga seu curso sem interrupções.

As tradições de matriz africana têm uma visão sofisticada de pureza e impureza, que se manifesta na necessidade de afastar certas forças espirituais que perturbam a ordem estabelecida. Como Kristeva aponta, a abjeção se manifesta em tudo aquilo que desafia a estrutura simbólica da cultura. Nessas tradições, há práticas específicas para lidar com entidades consideradas abjetas, ou seja, forças que precisam ser apaziguadas ou afastadas. Rituais de descarrego, oferendas e resguardos são formas de evitar que o contato com o “impuro” desestabilize a harmonia espiritual do indivíduo.

No contexto dos *Ajogun* e de *Elénini*, esses ritos desempenham uma função essencial de separação e purificação, garantindo que as energias que perturbam a ordem do cosmos sejam devidamente reconhecidas e tratadas. Isso demonstra que as práticas rituais das tradições de matriz africana operam de maneira semelhante ao mecanismo da abjeção, garantindo que aquilo que ameaça a integridade do corpo e do espírito seja isolado e transformado.

Diferente das religiões ocidentais, que frequentemente colocam o “mal” em oposição irreconciliável com o “bem”, as tradições de matriz africana não veem os *Ajogun* e *Elénini* apenas como inimigos, mas como forças que exigem mediação e negociação. Isso significa que, embora sejam percebidos como elementos abjetos, eles fazem parte de uma lógica maior do universo.

¹⁴ The abject manifests itself in contact with those which challenges identity and established norms. Impurity is not just a question of physical dirt, but a symbolic disturbance that threatens the balance of the sacred. Tradução minha.

Esse aspecto pode ser interpretado dentro da perspectiva de Kristeva (1982, p. 4), que afirma que “O abjeto não pode ser completamente eliminado, pois ele faz parte da própria constituição do sujeito. O que se rejeita retorna continuamente, assombrando a identidade que tenta se preservar”¹⁵.

Assim, a presença dos *Ajogun* e de *Elénini* não pode ser ignorada, mas sim compreendida e equilibrada por meio da ritualística e da espiritualidade, garantindo que sua influência não se torne destrutiva. Butler utiliza o conceito de abjeção para analisar a dinâmica religiosa, destacando que “a abjeção não é apenas aquilo que deve ser expulso, mas também o que constantemente retorna, desafiando as fronteiras e as normas estabelecidas” (Butler, 2017, p. 23). Isso sugere que as próprias religiões precisam negociar com o abjeto, pois ele não pode ser completamente eliminado sem que haja um colapso do sistema simbólico.

O conceito de abjeto fornece um instrumento teórico poderoso para compreender os mecanismos de exclusão, pureza e sacralidade nas religiões. A abjeção opera como um meio de delimitação simbólica do sagrado e do profano. No entanto, a abjeção não é apenas um elemento negativo; ela também pode ser ressignificada, abrindo espaço para transformações e reinterpretações dentro das próprias tradições religiosas.

Entrementes, a noção de impureza não deve ser vista apenas como uma característica negativa, mas como um elemento dinâmico da estrutura do pensamento simbólico. Assim, os *Ajogun* e *Elénini*, em vez de serem vistos apenas como obstáculos, podem ser compreendidos como agentes de transformação que forçam o indivíduo a buscar equilíbrio espiritual. Neste sentido, os *Ajogun* e *Elénini* não são apenas forças destrutivas, mas entidades que testam a resiliência dos indivíduos e das comunidades.

Os *Ajogun* não são apenas forças maléficas, mas expressões das tensões entre ordem e caos no mundo espiritual, exigindo que os sacerdotes atuem como mediadores dessas forças. São parte de uma estrutura maior que não pode ser reduzida a uma concepção binária de bem e mal (Jagun, 2015, p. 88).

Em muitas religiões, existe uma separação entre o sagrado e o profano, estruturada por normas que estabelecem o que deve ser purificado e o que deve ser evitado. O conceito de abjeto se relaciona diretamente com essa dinâmica, pois aquilo que é considerado impuro ou contaminante deve ser expulso da esfera do sagrado.

Em várias tradições religiosas existem “códigos de pureza” que determinam uma série de proibições alimentares e rituais relacionados ao contato com impurezas. Elementos como sangue, cadáveres e determinadas doenças são considerados impuros, e aqueles que entram em contato com tais substâncias precisam passar por ritos de purificação. Esse mecanismo de exclusão ritual está diretamente ligado à ideia de abjeto, pois delimita os corpos aceitáveis e os que devem ser temporariamente excluídos da comunidade.

A teoria da “monstruosidade” no contexto das tradições de matriz africana pode ser aplicada para compreender a função dos *Ajogun* e de *Elénini* como entidades que podem ser

¹⁵ The abject cannot be completely eliminated, because it is part of the subject's very constitution. What is rejected continually returns, haunting the identity that tries to preserve itself. (Tradução minha)

interpretadas como figuras monstruosas, pois representam desafios à ordem estabelecida e provocam medo e necessidade de mediação ritual.

Se para Cohen (1996, p. 6) “os monstros aparecem sempre nos momentos de crise para questionar as categorias estabelecidas [...] desafiam as normas, as fronteiras e a segurança daquilo que consideramos natural”¹⁶, podemos aplicá-la diretamente aos *Ajogun*. Eles não são apenas ameaças externas, mas desafios que testam a resiliência espiritual do indivíduo e da comunidade. Assim como os monstros na teoria de Cohen rompem a ordem do mundo humano, os *Ajogun* interrompem o fluxo do destino e exigem uma resposta ritual para restaurar o equilíbrio cósmico.

Dessa forma, os *Ajogun* podem ser vistos como *monstros rituais*, cuja presença exige um reconhecimento e uma negociação espiritual para evitar sua influência destrutiva. Mas Cohen argumenta que o monstro não é apenas uma ameaça externa, mas um espelho das tensões internas da sociedade e do sujeito. Para ele “o monstro encarna os medos que temos de nós mesmos. Ele surge quando queremos apontar um inimigo, mas, no fundo, ele é um reflexo das nossas próprias ansiedades e contradições”¹⁷ (Cohen, 1996, p. 10).

Essa afirmação pode ser aplicada ao conceito de *Elénini*, que na cosmologia *yorùbá* representa oposição espiritual, inveja e forças que bloqueiam a realização do destino. Diferente dos *Ajogun*, que são forças externas, *Elénini* opera dentro da esfera subjetiva e social, aparecendo nos momentos em que a pessoa sente que sua vida está sendo sabotada, seja por inimigos ocultos ou por conflitos internos não resolvidos. Assim, *Elénini* pode ser visto como um monstro interno, um agente que revela as vulnerabilidades espirituais do praticante e exige que ele busque proteção e fortalecimento através dos rituais religiosos.

Cohen aponta que os monstros frequentemente ocupam um território liminar, ou seja, um espaço entre categorias que desafia as certezas do mundo estabelecido. “O monstro vive nas fronteiras, em territórios incertos. Ele não pertence totalmente a nenhum mundo e, por isso, provoca medo e fascínio ao mesmo tempo”¹⁸ (Cohen, 1996, p. 12). Isso se aplica diretamente ao papel dos *Ajogun* e de *Elénini* dentro das tradições de matriz africana. Essas entidades não são completamente excluídas do sistema religioso, mas ocupam um espaço intermediário entre o sagrado e o profano, entre a ordem e o caos. Elas precisam ser negociadas e controladas através de ritos específicos, como sacrifícios (*ebô*), banhos espirituais e oferendas.

Dessa forma, os ritos de purificação e proteção nas religiões afro-diaspóricas funcionam como estratégias de mediação com o monstruoso, impedindo que sua influência se torne destrutiva.

Cohen também sugere que os monstros não são apenas destruidores, mas forças que promovem mudança e transformação. Ele escreve: “O monstro é um convite à transgressão, à superação dos limites. Ele nos obriga a repensar nossa posição no mundo e a encontrar

¹⁶ Monsters always appear in moments of crisis to question established categories [...] they challenge the norms, boundaries and safety of what we consider natural. (Tradução minha)

¹⁷ The monster embodies the fears we have of ourselves. It appears when we want to point out an enemy, but deep down, it is a reflection of our own anxieties and contradictions. (Tradução minha)

¹⁸ The monster lives on the borders, in uncertain territories. It does not belong entirely to any world and, therefore, provokes fear and fascination at the same time. (Tradução minha)

novos caminhos”¹⁹ (Cohen, 1996, p. 14). No contexto das tradições de matriz africana, os *Ajogun* e *Elénini*, apesar de sua carga negativa, também ensinam lições essenciais sobre resistência, equilíbrio e autoconhecimento. Se um praticante enfrenta a influência dessas forças, ele precisa fortalecer sua espiritualidade, buscar orientação ritual e reafirmar sua relação com o sagrado. Dessa forma, os *Ajogun* e *Elénini* podem ser vistos não apenas como ameaças, mas como agentes que desafiam o indivíduo a crescer espiritualmente. Eles desempenham um papel semelhante ao dos monstros na teoria de Cohen, forçando a sociedade a se adaptar, a superar desafios e a encontrar formas de restaurar a ordem.

Considerações finais

Este estudo demonstrou que as figuras dos *Ajogun* e de *Elénini*, dentro da cosmopercepção *yorùbá*, são mais do que meros agentes do mal ou da desordem; elas representam forças dinâmicas que desafiam a ordem e exigem mediação espiritual. A partir da articulação teórica entre o inquietante de Freud, a monstruosidade de Cohen e o conceito de abjeto de Kristeva, foi possível compreender como essas entidades evocam medo, fascínio e necessidade de controle ritual, funcionando como espelhos das ansiedades humanas e dos limites entre o sagrado e o profano.

O caráter liminar dos *Ajogun* e de *Elénini* reforça sua função dentro da cosmologia *yorùbá*: são desafios que testam a resiliência espiritual do indivíduo, funcionando como um lembrete da impermanência e da necessidade de equilíbrio. *Ajogun* representam forças externas, trazendo doenças, perdas e aflições, enquanto *Elénini* opera como uma força subjetiva e psicológica, manifestando-se como bloqueios espirituais, inveja e oposições ao destino.

A análise demonstrou que, diferentemente das concepções ocidentais de bem e mal como categorias fixas, as tradições de matriz africana trabalham com uma visão mais dinâmica e negociável do sagrado, na qual até mesmo forças adversas têm um papel dentro da estrutura cósmica. Os rituais de *ẹbø*, de purificação e de fortalecimento espiritual não são apenas formas de afastar essas influências, mas estratégias de equilíbrio, permitindo que o indivíduo se alinhe com seu propósito existencial.

Dessa forma, os conceitos de inquietante, monstruosidade e abjeto oferecem ferramentas valiosas para a compreensão das experiências religiosas nas tradições africanas e afro-diaspóricas. Eles evidenciam que o sagrado não é um espaço de harmonia absoluta, mas um território de constantes negociações, em que o medo e a incerteza são enfrentados por meio de rituais e saberes ancestrais.

Por fim, este estudo reforça a importância de aprofundar as leituras filosóficas e teológicas sobre as tradições de matriz africana, indo além das interpretações coloniais e reconhecendo a complexidade dos seus sistemas de pensamento. As adversidades representadas por *Ajogun* e *Elénini* não são apenas ameaças, mas convites à transformação e

¹⁹ The monster is an invitation to transgression, to overcoming limits. It forces us to rethink our position in the world and find new paths. (Tradução minha)

ao fortalecimento espiritual, reafirmando a centralidade da ritualística e da cosmopercepção *yorùbá* na construção do sentido da vida.

Referências

- ABÍMBÓLÁ, Wândé. Íwàpèlè: **O conceito de bom caráter no corpo literário de Ifá**. In: Seminário sobre tradição oral ioruba: poesia, música, dança e drama. Nigéria. Ile Ifé, 1975, p. 1-15. Disponível em: <<https://doceru.com/doc/1xs5vn5>>. Acesso em: 12 jun. 2025. Tradução para uso didático por Rodrigo Ifáyodé Sinoti.
- BENISTE, José. **Dicionário yorùbá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CALVO, Daniela. **Cuidar da saúde com a força vital da natureza: tratamentos terapêuticos no candomblé**. 2019. 477 f. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Programa de pós-graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 2019.
- COHEN, Jeffrey Jerome. **Monster theory: reading culture**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- FREUD, Sigmund. **O inquietante**. In: FREUD, Sigmund. História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”); além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GONÇALVES, Alanis Zambrini. **O monstro dentro de nós: a monstruosidade nas Penny Bloods da Londres vitoriana**. 2023. 136f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. Rio de Janeiro, 2023.
- JAGUN, Márcio de. **Orí: a cabeça como divindade**. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.
- KRISTEVA, Julia. **Powers of horror: an essay on abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.
- MARTIN, Denise. Calamities. In: ASANTE, Molefi Kete; MAZAMA, Ama (Ed.). **Encyclopedia of african religion**. Thousand Oaks: Sage Publications, Inc., 2009. p. 149-150.
- MBITI, John. O mal no pensamento africano. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 57, n. 4, p.847-858, 2001. Tradução de Deolinda Miranda. Disponível em: <<https://bit.ly/2QeyUHj>>. Acesso em: 12 jun. 2025.
- NKULU-N’SENGHA, Mutombo. Divination systems. In: ASANTE, Molefi Kete; MAZAMA, Ama (Ed.). **Encyclopedia of african religion**. Thousand Oaks: Sage Publications, Inc., 2009. p. 206-209.
- OLIVEIRA, Manoel Rufino David de. O conceito de abjeção em Julia Kristeva. **Revista Seara Filosófica**, n. 21, Inverno/2020, p. 185-201.

Hendrix Alessandro Anzorena Silveira

O inquietante, o abjeto e a monstruosidade nas tradições de matriz africana: uma análise sobre Ajogun e Elénini

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVEIRA, Hendrix. Não somos filhos sem pais: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul. São Paulo, SP: Arole Cultural, 2020.

SILVEIRA, Hendrix. Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana. São Paulo, SP: Arole Cultural, 2024.

Recebido em 01/05/2025
Aceito em 24/06/2025