

# Tradução – Chânfara: poética da recusa (šānfara: šīʿrīyat ar-rafd), de Adonis

Laura Faria Porto Borges<sup>1</sup>

Michel Sleiman<sup>2</sup>

**Resumo:** Este texto consiste numa tradução feita no âmbito dos estudos literários de poesia árabe na Universidade de São Paulo, ministrados pelo professor Michel Sleiman, que orientou e guiou o processo desta tradução do árabe ao português. O texto original encontra-se no livro *kalām al-bidāyāt* (Adonis, 1989) que, numa tradução livre, significa “o discurso dos primeiros”. Nesse livro de ensaios, o poeta Adonis mostra outra face de sua produção, a face de crítica e análise literária, reunindo artigos de sua autoria sobre diferentes produções árabes do período pré-islâmico, dentre elas o célebre poema de Chânfara al-Azdī, conhecido como *lamiyyat al-ʿarab* que, em tradução livre, significa Poema dos Árabes. A presente tradução se ocupou do capítulo *šānfara: šīʿrīyat ar-rafd*, que traduzimos como “Chânfara: poética da recusa”.

**Palavras-chave:** Chânfara; Adonis; Tradução; Poesia Pré-islâmica; Crítica Literária.

TRANSLATION – SHANFARA: THE POETIC OF REFUSAL, FROM ADONIS

**Abstract:** This text consists of a translation made within literary studies of arabic poetry in the University of São Paulo, ministred by Professor Michel Sleiman, who kindly offered to guide and supervise the process of translation from Arabic to Portuguese. The original text can be found in the book *kalām al-bidāyāt* (Adonis, 1989), meaning, in a free translation, “speech from the firsts”. In this book, by the poet Adonis, the author shows another side of himself, a literary critical side, reuniting articles about different Arab poets from the pre-islamic period, and Shanfara is one of them. This translation has occupied itself with the chapter *šānfara: šīʿrīyat ar-rafd*, that could be translated to “Shanfara: poetic of refusal”.

**Keywords:** Shanfara; Adonis; Translation; Pre-islamic Poetry; Literary Criticism.

## Introdução - sobre Chânfara e Adonis

À margem dos ilustres poetas das *muʿallaqāt*, os dez célebres poemas que a tradição denomina “os poemas suspensos da Caaba”, estão os poetas bandoleiros e

---

<sup>1</sup> Bacharel em Letras Português-Árabe na Universidade de São Paulo. É membro do grupo de pesquisa em tradução “Tarjama - Escola de Tradutores de Literatura Árabe Moderna (USP/CNPQ)”. E-mail: [laurafaria@usp.br](mailto:laurafaria@usp.br). ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-5799-8532>.

<sup>2</sup> Professor de Literatura e Língua Árabe na Universidade de São Paulo e do PPG Letras Estrangeiras e Tradução (LETRA). Organizou e traduziu ao português a antologia *Poemas/Adonis* (Companhia das Letras, 2012) e o livro *Ode à errância* (Tabla, 2024) que reúne três poemários de Adonis: *Concerto de Alquds* (2013), *Zócalo* (2014) e *Osmanthus* (2020). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6050-6682>. E-mail: [msleiman@usp.br](mailto:msleiman@usp.br).

marginais, chamados de *ṣuʿūk*, pl. *ṣaʿālīk*. Dentre eles, está o poeta Chânfara, assim apelidado por “ter os lábios grossos”. Seu *Poema dos árabes* (Chânfara, 2020) versa sobre as injustiças de seu clã, o deserto, os animais e, principalmente, a fome. O refinamento e a delicadeza da linguagem contrastam com os temas do poema, duros, áridos e severos. Em 1989, o poeta Adonis publica uma coletânea de ensaios sobre a literatura do período pré-islâmico, a *jāhiliyya*, apresentando-nos uma espécie de síntese poética desse tempo e das perspectivas de mundo presentes no imaginário daquela sociedade. Um dos aspectos muito explorados por Adonis neste ensaio que traduzimos é o jogo entre desespero e esperança presente no poema, que se configura como uma busca pela liberdade fora da comunidade em que o autor do poema se vê inserido. Dentro dessa busca, há uma profunda identificação do poeta com os animais, que são capazes de sobreviver ao mundo natural à medida que dominam sua própria fome - é aí que, segundo Chânfara, recai a força verdadeira. O poeta despreza, portanto, aqueles que se distanciaram e perderam sua ligação com a natureza e a intrínseca brutalidade presente nela. Assim, ele se coloca como os animais, mais honrado, mais forte, mais sábio. A análise de Adonis traz um frescor muito bem-vindo à análise da literatura árabe antiga, produzindo reflexões novas até então, que integram as referências próprias do contexto crítico árabe, bem como as provindas de tradições literárias outras, como a alemã, a francesa e a inglesa.

## Tradução

Chânfara: poética da recusa  
(*lāmīyat al-ʿarab*)

1) “Eu agora a outro bando o meu passo me inclina”: Chânfara inicia seu poema declarando sua decepção com seu grupo originário e seu anseio de se dirigir a outro grupo.

Assim ele inicia, com uma espécie de aflição que, apesar disso, encobre uma espécie de busca por esperança. Não há, em seu clã, nada além de “mal”, “ódio” e “limites”. Não são capazes de guardar um “segredo confiado” e não há como buscar apoio neles no que se refere à salvação ou à proteção. Tampouco compartilham do bom trabalho, como ele faz, e não há, perto deles, lugar para súplicas (versos: 1 - 4).

2) Sua vida se dará, portanto, fora de seu grupo, será um projeto de busca, um projeto de espera: busca por outro “bando”, espera por aquilo que ele ressentia em seu clã. Por essa razão, será sua obsessão principal buscar uma descrição de si mesmo que o diferencie de seu clã, uma vez que ele carrega a descrição com traços que lhe permitem recusar o seu grupo originário e, com isso, escolher outro. E poder então descrever aqueles que ele escolhe de modo que se dê o encontro ou a concordância, de um lado, dele consigo mesmo e, de outro, dele com os integrantes do novo grupo.

3) O eixo fundamental do poema é o posicionamento do poeta frente à sua tribo e os valores dela, não só para questioná-la como também para a rejeitar. Nisso o poema é um

dos nossos primeiros modelos poéticos a causar problemas que em sua maioria são mais complexos e ao mesmo tempo mais poéticos: problemas da relação entre o eu e o outro, entre o sujeito e a sociedade, problemas de constituição de uma outra sociedade a ser assentada em valores diferentes. São problemas da liberdade e do anseio, da vida e da mudança - problemas da criatividade.

4) Dessa forma, o poema se baseia numa inconsonância: o sistema tribal anula sua individualidade e sua singularidade. Porém, será que a revolta e a partida concretizarão para ele a vida pela qual anseia? Será que a rebeldia lhe trará de volta o que a tribo tomou? Essa inconsonância dá ao desejo um espaço mais amplo e um tempo mais verdadeiro; dá para os impulsos mais obscuros sua força e presença. A partir daqui, compreendemos como o poeta se opõe completamente à sociedade ao escolher a natureza e os animais. Isso significa que a escolha dele, para a tribo, é a escolha do absurdo, a escolha do proibido e inviolável.

Contudo, o que é o proibido inviolável? É, de uma perspectiva, um símbolo de força, símbolo da soberania patriarcal, do sistema: sendo descrita como patriarcado, sistema, a tribo dá suas leis ao indivíduo antes de lhe dar seu amor, o que quer dizer que ela proíbe antes de permitir. Portanto, a lei se coloca como um entrave para que o indivíduo possa se abrir e crescer, e com isso, ela impede a individualização que faz o sujeito viver e se sentir livre, ela atenta contra o indivíduo. E, nisso, a justiça se subverte: em vez de o proibido ser o ponto de partida, é o lícito, ao contrário, que se torna o ponto de partida. O significado disso é que a lei se transforma, aqui, em liberdade, o impossível em possível, e isso se corporifica na natureza - ou seja, em outra lei que não a lei da proibição, mas a lei da liberdade.

Essa liberdade, no entanto, da perspectiva da tribo, consiste em um pecado ou desvio, pois a tribo, na sua descrição como um sistema, faz o indivíduo viver numa posição permanente de condenação e repúdio, numa condição perene de impotência. Por isso, o pecado torna-se, da perspectiva do indivíduo oprimido, uma condição de liberdade, a primeira e única. Pois, com ela, com esta inepta proibição, ele sente que supera as etapas da insuficiência e que é independente e livre. Ainda assim, o pecado aqui é, ele mesmo, uma das formas de liberdade.

5) Havia dito que Chânfara, a princípio frustrado, é também munido de desejos: desiludido com o tempo presente de seu "bando", deseja o presente de outro grupo. Quer dizer que seu futuro está incorporado no tempo desse outro. Seu poema, neste ponto, é o poema de um desejo, um poema-projeto. E o tempo do desejo é outra configuração do lugar. Não chega a ser algo abstrato ou conceitual. É um tempo real, uma extensão psicológica do lugar, ou uma imagem em movimento do lugar: noite/dia, poente/nascente, manhã/crepúsculo.

Entre a saída de Chânfara de seu clã e a entrada dele em outro clã, há um tempo/espaco desse sentimento de contradição e de não possuir identidade. A partir daí, uma atmosfera de ruptura e catástrofe intervém em seu poema - apesar do orgulho no qual ele se move, ostensivamente.

Pois Chânfara anuncia que não teme o tempo: não tem medo de sentir fome, ou de tornar-se rico, para, assim, poder criar uma harmonia entre sua dominação sobre o lugar e sobre o movimento. Para poder dizer, em outras palavras: o lugar já não é senhor, também o tempo já não é senhor. O senhor é Chânfara: ele próprio é a lei, e ele se basta (versos 20 - 21).

6) Sabemos que a poesia é uma composição enunciativa e que essa composição não muda a realidade e nem as coisas da realidade. Porém, essa composição nos diz o que somos capazes de mudar, e a quê somos capazes de aspirar, o que o discurso é capaz de fazer, e nos diz também que nós esperamos que a poesia nos apresente o que esperar da vida e o segredo dessa espera. Pois, na poesia, tentamos alcançar as origens das coisas que vivemos e também conhecê-las. Esse conhecimento é o começo da liberdade, quer dizer, consiste no fim do exílio do mundo e de si mesmo. Nessa perspectiva, metade do poema de Chânfara é uma manifestação de um pensamento e uma manifestação de esperança - isto é, uma manifestação de uma vida e de um destino. A essência dessa manifestação é a preferência pelo mundo da natureza sobre o mundo da tribo - ou o abandono da condição tribal e a entrada no estado de natureza.

7) O estado de natureza significa que o ser humano é o que é, em seu corpo, instinto e reações, não é aquilo que é organizado e racionalizado nas leis e nas normas. Pois a natureza é o desejo como assim a sente o ser humano. Seguir a natureza significa responder de acordo com meus instintos e satisfazer meus desejos e necessidades (as religiões: a razão define a natureza do ser humano, e o ser humano, ao se tornar religioso, significa dominar e suprimir seus desejos).

Anunciar o estado de natureza significa anunciar a natureza como lei. Significa, isto, uma vontade de chegar até o que é universal, e o que o todo é capaz de alcançar. Não há necessidade de alguém que nos anuncie, não há necessidade por uma voz vinda de fora que nos salve. A necessidade é pelo discurso da natureza e sua voz: enquanto o discurso da natureza está em nós, sua voz se afunda nas nossas profundezas.

No momento em que nós anunciamos a natureza como lei, anulamos a ordem e a proibição. A vida não volta a ser um grupo de proibições, tabus ou de licitudes condicionais. Afinal, aquele que não vê, no ser humano, nada a não ser a racionalidade - aquele que não o vê como corpo e impulsos, destrói o mesmo homem que alega construir. Pois a recusa da natureza é uma espécie de recusa da vida, uma espécie de morte terrena - uma espécie de morte antes da morte. E quem aceita a repressão da natureza termina aceitando a opressão como sendo a própria natureza ou algo natural.

Chânfara, contudo, por violar a lei da tribo, não o faz para tornar-se, ele mesmo, um senhor que escraviza os outros e os pilha de seus direitos, mas sim, ele viola a lei para indicar, através de sua vida no mundo dos animais (onde não há leis), o dever de fundar um mundo onde não há autoridade ou proibição, não há senhor nem servo, isto é, não há, nele, nada a não ser a natureza e a liberdade. Ele, portanto, ambiciona tornar os outros felizes como ele; escolhe para eles o que escolheu para si próprio; equipara-os a si mesmo.

E se a tribo enrijece a natureza/a matéria no sistema social - moral, Chânfara sonha com uma natureza que se move eternamente. E se não há finalidade por trás deste

mundo material, ele vive como um indivíduo num estado permanente de movimento - para ele se realizar dentro de si mesmo, e dentro dos seus limites.

Dessa forma, devemos apontar que Chânfara viveu num mundo material e pagão. O meio em que vivia não conheceu o Deus Único. Ele não estava presente, na consciência, para que se pudesse anunciar sua morte, como assim fez Nietzsche. O ser humano era o absoluto. Seu conflito não foi com uma força oculta, mas com uma força da terra. A terra era o reino do ser humano, e por isso a revolução de Chânfara é sobre o ser humano, não sobre o oculto. Ele, portanto, não recusa o mundo, mas recusa a imagem de soberania do mundo. Ele agarra o mundo, mas ele apresenta a ele uma outra figura, com outra lei.

Seu problema está na contradição presente entre a liberdade e os limites que se chocam por todos os lados. Ele quer apagar essa contradição, extirpar o soberano ostensivo neste mundo e evoca um outro mundo, um mundo sem escravidão.

Para alcançar esse mundo, Chânfara deixa de lado o ser humano e passa a confiar nos animais. Ao elogiar os animais e declará-los amigos, isto significa salvar-se de um mundo da opressão. Contudo, ele está no refúgio da natureza e da sociedade dos animais, ele não se declara contra o ser humano, mas anuncia uma sociedade mais humana. Não é que sua consciência seja utópica, mas que está direcionada ao bem (versos 5 - 7).

Dessa forma, não há magia, não há uma transformação na relação de Chânfara com os animais como veremos, por exemplo, em Lautréamont - cerca de vinte séculos depois. Chânfara confronta a realidade nos termos da realidade. Dominar a realidade com seu desejo de criar algo com ela e nela - com os instrumentos contidos nela, uma outra realidade, mais bela e livre.

8) A experiência de Chânfara permite que diversas questões se coloquem à nossa frente, como apontei, entre elas, a questão da relação entre o eu e o outro, entre o indivíduo e a tribo, - pois como ele manifesta essa relação no poema? Afinal, o que é a tribo? Não há um termo delimitado ou que represente que seja a tribo que podemos examinar ou descrever, mas são conjuntos de valores e hábitos, um conjunto de relações; e ela é a lei e o poder. Debaxo de tudo isso, esquecemos o indivíduo que funda, constrói e reside nessas relações. Imaginamos o lugar onde se mora em vez daquele que mora, e conversamos sobre o primeiro e suas definições ao invés do segundo. Afinal, a verdade é que o existente real e palpável é o indivíduo, e não a tribo. A tribo, por exemplo, não invade, ou guerreia, ou trabalha, como tribo - ao contrário, os indivíduos que a compõem, ainda alguns e não todos, são eles que invadem e guerreiam e trabalham. Não é a tribo que proclama poesias, mas sim, o indivíduo poeta. Portanto, não há história de trabalho da tribo, pois o trabalho são dos indivíduos nela, pois são eles que trabalham e proclamam poesia.

Dessa forma, Chânfara anuncia que é sozinho e que vive em separação total com o outro, que sua existência plena e sua força derivam de sua recusa na vida com o outro. Como se ele dissesse: o separado, o uno, de forma absoluta, ele é o existente, de forma absoluta.

No entanto, a capacidade com a qual ele se auto-afirma, da negação do outro, não é verdadeira e real a não ser no âmbito da tribo, no movimento da ação e na ação do tempo. Assim, sua escolha o faz existente fora do que existe - ou pelo menos, o afirma fora dos outros e comprova como ele se difere do mundo deles e seus costumes.

Contudo, ele não recusa o outro como outro, mas sim, recusa-o como lei/poder opressor, no sentido de que ele é “generoso”, como expressa: significa que ele recusa tudo que limita a liberdade, e recusa o que o outro lhe oferece. Assim ele cria, em torno dele - na tribo - um vazio, levanta-se sozinho, em plena independência. Neste vazio, ele esboça, de uma forma indireta, um ideal de - ser humano e sociedade -, a tribo. Ele funda uma sociedade de identidades próprias, reais e inteligíveis, ao invés de uma sociedade tribal que não possui identidade alguma: uma sociedade dos hábitos e das convenções.

Apesar do eu em Chânfara não ser um eu “patológico”/transcendental, como vemos por exemplo entre os poetas do mundo moderno (Hugo, Baudelaire: o eu = Deus; Nietzsche: o eu é Dionísio, o crucificado; Rimbaud: o eu é o outro; Lautréamont: o eu não é o outro), mas sim é um eu social. E ele vive nesse eu para se opor ao apagamento do indivíduo ou sua dissolução na tribo. Pois essa dissolução é um meio para justificar o poder de um lado, e para matar a subjetividade do indivíduo por outro lado. Pois o indivíduo, de acordo com a teoria do apagamento ou da dissolução, é apenas o portador de uma função numa estrutura, ou é um instante passageiro não essencial na estrutura histórica. Como se o ser humano, sob essa perspectiva, estivesse dissolvido no que não é humano (Lévi Strauss), ou como se os indivíduos fossem meros “portadores” das relações de produção (Sartre).

9) A natureza da relação entre o eu e o outro nos leva a perguntar: podemos tomar Chânfara como um romântico<sup>3</sup>? E a resposta é que, em sua poesia, há um romantismo *avant la lettre*. É um romantismo rebelde e esperançoso, que funda suas bases na recusa da lei e na insubmissão, no princípio de que a vida com alegria e liberdade é a lei e que tudo que é vida e confirma a vida é sem pecados e, muito pelo contrário, é sagrado.

Rebeldia, fervor, irmandade: eis as mais destacadas especificidades românticas que se manifestam no poema de Chânfara. E nisso, ele nos apresenta a primeira imagem árabe modelar sobre o desenraizamento, em suas diferentes formas: a recusa, o isolamento, a marginalidade. E nos apresenta, em seguida, a primeira imagem modelar da energia desvairada que destrói ou derruba o poder, em sua forma patriarcal e canônica, e a primeira imagem para o direcionamento-busca de um outro mundo humano, mais humano, isto é, mais livre. É como se ele nos dissesse que as raízes do ser humano não estão na tribo enquanto pátria ou lei, mas sim, estão no próprio ser humano, enquanto natureza e liberdade.

É preciso que sublinhemos aqui a diferença entre o romantismo de Chânfara e o romantismo da modernidade, principalmente em sua forma do modelo alemão, pois neste há muito da exaltação da alma alemã. É a herança do iluminismo, que sonha com a vinda de uma força libertadora e de um domínio iluminado, com uma estrutura sagrada. Quanto ao romantismo de Chânfara, é a exaltação do ser humano fora de qualquer estrutura, uma exaltação à liberdade que honra o caos, uma exaltação à força viva representada na inocência da natureza. Aquela se inclina à vontade da força, e esta, à rebeldia e à liberdade.

---

<sup>3</sup> Há uma larga discussão sobre o “romantismo pré-islâmico”. Com relação a isso afirmo que escrevo aqui sobre o romantismo antes da corrente artístico-crítica denominada “romantismo” (nota do autor).

Depois, o romantismo da modernidade está completamente aderido a uma entidade dominadora, ao contrário do romantismo de Chânfara, que é completamente separado dela. O romantismo, em Chânfara, exige a vida antes de exigir o estilo ou a forma expressiva; insiste em nos alertar, em nosso mundo moderno, que a revolução não significa a derrubada do sistema para a instauração de outra ordem, mas é o cancelamento da ordem enquanto lei, isto é, a revolução é um instrumento e um símbolo de opressão, seu meio e sua justificativa, é como uma transformação que se dá entre o ser humano e o que ele cria de si mesmo. Insiste também em que a rebeldia cria o meio e se esquece totalmente de criar a si mesma. Pois a pessoa não muda sem se diferenciar do outro e sem se diferenciar de si mesma. É preciso, em outras palavras, que a pessoa se transforme constantemente e que se diferencie, constantemente também, de si mesma.

Isso quer dizer que a libertação não é simplesmente a vitória, mas é, primeiro e sempre, a emancipação. A libertação não é a posse. É como a luz e a luz não possui, apenas brilha.

10) Merece que nos atentemos ao romantismo de Chânfara também que por mais que a restrição/lei é rígida, é necessário que o trabalho para destruí-la também o seja, e também nos chama atenção que o poder não está no sistema como uma estrutura administrativa apenas, mas que também está na casa e na família, na escola e nos livros, nas instituições e nas ruas, na mente e nas ideias. Esse romantismo nos pede atenção, acima de tudo, em perceber que o sistema em que vivemos, no mundo moderno, é um sistema monoteísta e unificador, e que ele, por isso, é baseado na harmonia e não é capaz de ver nenhuma diferença ou tendência para a diferença. O nivelamento, a normalidade, a vulgaridade e a generalização se parecem com a base da sua cultura e conduta, e ele, por causa disso, volta a se diferenciar, como se quisesse criar continuamente a si mesmo, louco, rechaçador e subvertido.

O romantismo de Chânfara apoia a saída desse sistema, apoia a loucura, ou a recusa, ou a bela destruição dos fundamentos sobre os quais ele se estabelece. Pois no sistema o indivíduo é transformado num ser que tem sua vitalidade roubada, num ser diminuído, encurvado. O sonho romântico não passa a ser apenas necessário, torna-se o projeto de uma forma absoluta: quero dizer, o sonho de um indivíduo diverso e criador, num mundo diverso e criador.

### Referências bibliográficas

Adonis. (1989). *Kalām al-bidāyāt*. Beirute: Dār al-Ādāb.

Chânfara. (2020). *Poema dos árabes* (M. Sleiman, Trad.). Rio de Janeiro: Tabla.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/eavnfx23>.