26º ENANCIB
Encontro Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciência da Informação
A Amazônia na sociedade global em rede: assimetrias e potencialidades informacionais, tecnológicas e ambientais
Belém, Pará, 09 a 13 de novembro de 2026
Universidade Federal do Pará

XXVI ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO - XXVI ENANCIB

ISSN 2177-3688

GT 1 – Estudos Históricos e Epistemológicos da Ciência da Informação

A CENSURA NO PERÍODO CLÁSSICO: UMA REFLEXÃO CRÍTICA

THE CENSORSHIP IN THE CLASSICAL PERIOD: *A CRITICAL REFLECTION*

Paulo de Castro Gonçalves – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Carlos Alberto Ávila Araújo – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Modalidade: Trabalho Completo

Resumo: Este artigo analisa a censura na Antiguidade a partir de sua relação com as práticas de seleção, preservação e controle da memória escrita. Parte-se da hipótese de que a censura antiga não deve ser compreendida apenas como repressão episódica a autores ou obras, mas como expressão de uma racionalidade curatorial mais ampla, responsável por definir quais discursos poderiam circular, quais deveriam ser corrigidos e quais seriam excluídos do horizonte formativo da comunidade. Para tanto, examinam-se manifestações filosóficas, pedagógicas, jurídicas e políticas do mundo helênico, com atenção especial às críticas dirigidas aos poetas e à poesia por pensadores como Heráclito, Xenófanes, Platão, Plutarco e Aristóteles. Demonstra-se que, nesse contexto, a palavra poética era percebida como força capaz de modelar crenças, afetos e condutas, razão pela qual foi submetida a critérios morais, religiosos e políticos de vigilância. Conclui-se que a censura, distante de constituir simples negação da cultura escrita, revela uma de suas dimensões constitutivas. Toda política de conservação implica escolhas, hierarquias e exclusões, de modo que a formação dos acervos, dos cânones e das tradições se dá sempre em meio a disputas por memória, autoridade e esquecimento.
Palavras-chave: Censura; Filosofia da Informação; Ciência da Informação.

Abstract: This article analyzes censorship in Antiquity through its relationship with practices of selection, preservation, and control of written memory. It begins from the hypothesis that ancient censorship should not be understood merely as episodic repression directed at authors or works, but rather as the expression of a broader curatorial rationality responsible for defining which discourses could circulate, which should be corrected, and which would be excluded from the formative horizon of the community. To this end, the article examines philosophical, pedagogical, legal, and political manifestations of the Hellenic world, with special attention to the criticisms directed at poets and poetry by thinkers such as Heraclitus, Xenophanes, Plato, Plutarch, and Aristotle. It demonstrates that, in this context, the poetic word was perceived as a force capable of shaping beliefs, affects, and conduct, which is why

it was subjected to moral, religious, and political criteria of surveillance. It concludes that censorship, far from constituting a simple negation of written culture, reveals one of its constitutive dimensions. Every policy of conservation implies choices, hierarchies, and exclusions, so that the formation of collections, canons, and traditions always takes place amid disputes over memory, authority, and oblivion.

Keywords: Censorship; Philosophy of Information; Library and Information Science.

1 INTRODUÇÃO

A história das bibliotecas e das práticas de seleção documental não se deixa reduzir a uma narrativa linear de acumulação, preservação e transmissão do saber. Desde suas formas mais remotas, a reunião de textos, tábuas, rolos e códices esteve atravessada por uma dupla racionalidade. De um lado, o impulso de conservar a memória. De outro, a necessidade, sempre política, de decidir quais discursos deveriam permanecer visíveis, quais poderiam circular e quais deveriam ser corrigidos, reprimidos ou excluídos. Assim, antes mesmo que a circulação de informações se constituísse como campo técnico e metodologicamente formalizado, já se insinuava, no gesto aparentemente simples de reunir e ordenar a transmissão do conhecimento, seja oral ou escrito, uma economia seletiva da cultura, na qual preservar significava também hierarquizar, e hierarquizar significava, não raro, censurar. O emprego do conceito de censura neste estudo, entretanto, ultrapassa sua acepção moderna estrita de interdição institucional ou estatal da circulação de discursos. Parte-se de uma compreensão ampliada, segundo a qual práticas de seleção, exclusão, legitimação e controle participam das próprias condições sociais de produção e circulação discursiva.

No horizonte antigo, essa tensão aparece de modo exemplar. As grandes bibliotecas, como a de Assurbanípal e a de Alexandria, podem ser compreendidas como emblemas de uma política de acumulação, na qual a grandeza do acervo figurava como índice de poder, prestígio e soberania simbólica. Contudo, essa monumentalidade bibliográfica não permaneceu imune à crítica. Sêneca e Luciano, cada qual a seu modo, denunciaram a conversão do livro em objeto de ostentação, isto é, a substituição do saber vivo pela posse vaidosa do suporte. Nessa perspectiva, a simples reunião de obras não bastava para constituir uma verdadeira cultura do conhecimento, pois era preciso discernimento, medida e finalidade. Mas é precisamente nesse ponto que a questão se torna mais complexa. Todo critério de discernimento, ao mesmo tempo que organiza o conhecimento, institui uma fronteira entre o admissível e o inadmissível.

A censura antiga nasce, portanto, menos como anomalia exterior ao mundo da cultura do que como uma de suas possibilidades internas. Ela se manifesta quando a seleção deixa de operar apenas como cuidado intelectual e passa a funcionar como tutela moral, religiosa e política da comunidade. A reflexão de Heráclito, Xenófanes, Platão, Plutarco e Aristóteles ao ofício dos poetas não pode ser lida apenas como disputa estética ou querela filosófica em torno da poesia. Trata-se, antes, de uma controvérsia sobre a formação da alma, a estabilidade da πόλις[1] e a autoridade dos discursos capazes de modelar os afetos, as crenças e as condutas. Homero, Hesíodo e os trágicos tornam-se, nesse contexto, não apenas autores, mas forças pedagógicas; e, justamente por isso, passam a ser submetidos ao crivo da verdade, da ἀρετή[2], da ordem e da utilidade pública. A força desse conceito, inclusive, como nos adverte Capurro (2026, p. 61), ultrapassada as fronteiras helénicas e aterrissa no conceito latino de *informatio/informo*, conservando "seu significado pedagógico, que unia as dimensões da comunicação, do conhecimento e da formação moral do caráter."

Em Platão, essa racionalidade censória alcança uma de suas formulações mais decisivas. Ao expulsar ou restringir os poetas da cidade ideal, o filósofo não pretende apenas corrigir erros narrativos sobre os deuses, mas controlar os efeitos éticos e políticos da μίμησις[3] sobre os cidadãos. A poesia, quando entregue à sedução das aparências e ao império das paixões, ameaça a justa ordenação da alma e da cidade. Plutarco, por sua vez, não advoga a supressão integral da poesia, mas sua escuta orientada, vigiada e pedagogicamente conduzida. Aristóteles, diferentemente de seu mestre, reintegra os poetas ao horizonte formativo da πόλις, mas o faz sob uma lógica de instrumentalização. A poesia é acolhida desde que possa servir à inteligibilidade da ordem moral, familiar, social e política.

Este artigo parte, assim, da hipótese de que a censura na Antiguidade não deve ser compreendida apenas como repressão episódica a autores ou obras, mas como expressão de uma racionalidade curatorial de longa duração. Tal racionalidade articula seleção, exclusão e formação, convertendo a gestão dos discursos em instrumento de preservação da moral, da

[1] A transliteração é "polis", que significa cidade, cidade-Estado. A Grécia, nesse período, não era uma unidade política. Cada cidade era independente, embora, todas elas compartilhassem a mesma língua, a mesma cultura e culto aos mesmos deuses.

[2] A transliteração é "areté", cuja tradução seria virtude moral. Expressa o conceito de "excelência" de qualquer tipo, ligado especialmente à noção de "virtude", de cumprimento do propósito ou da função a que o indivíduo se destina.

[3] A transliteração é "mímesis"; em português, uma tradução possível é "imitação". O conceito será melhor trabalhado no referencial teórico.

religião e do Estado. Ao revisitar algumas das principais formulações filosóficas e episódios históricos do mundo helênico, busca-se demonstrar que toda política de conservação da memória implica, simultaneamente, uma política de esquecimento, pois, como delineia Pollak (1989, p. 15), "um passado que permanece mudo é muitas vezes menos o produto do esquecimento do que de um trabalho de gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação". A censura, nesse sentido, não é o oposto da cultura oral ou escrita, mas uma de suas sombras constitutivas. Aquilo que revela, por contraste, que nenhum conhecimento, nenhum cânone e nenhuma tradição se formam sem conflito, sem disputa e sem exclusão.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

Se recuarmos ao horizonte clássico e medieval, a formação de coleções apresenta-se, a traços largos, como nos lembra Vergueiro (1989), como economia de acumulação quase espontânea ou, melhor, como dispositivo de encenação do prestígio, no qual a magnitude quantitativa do acervo funcionava como equivalência simbólica de excelência, "um sinal de status" (Vergueiro, 1989, p. 10). O valor da biblioteca media-se, de ordinário, pelo número de volumes reunidos, não por sua relevância, coerência temática ou atualidade. Operava-se, em regra, segundo uma lógica doxal, sustentada por hábitos institucionais e convenções tácitas, na ausência de um arcabouço teórico-metodológico consolidado que prescrevesse, com rigor, critérios de ingresso, permanência e descarte de documentos.

Exemplar paradigmático dessa topografia, a Biblioteca de Assurbanípal, em Nínive (séc. VII a.C.), teria reunido algo como trinta mil tábuas, classificadas tematicamente, corpus no qual se inclui a *Epopeia de Gilgamesh*[4], instaurando uma política de acumulação que faz do número um índice de poder e de memória. Séculos depois, a Biblioteca de Alexandria (séc. III a.C.) radicaliza o impulso colecionista por meio de estratégias de aquisição, cópia e até confisco de rolos aportados no Egito ptolomaico, cujo acervo expande-se como dispositivo de hegemonia cultural e a contabilidade dos volumes converte-se em medida de soberania. Tem-se, portanto, menos uma curadoria do sentido do que uma gestão da abundância, na qual o "ter" suplantava o "saber dispor".

Não por acaso, a tradição legou também vozes dissonantes. Sêneca (2011, p. 11-12), ao advogar uma reflexão da medida no cultivo do estudo, lê a monumentalidade bibliográfica,

[4] A Epopeia de Gilgamesh foi traduzida do sumério pelo professor emérito do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras, Jacyntho Lins Brandão, sob o título Epopeia da Criação.

Alexandria incluída, cuja perda de "quarenta mil" volumes[5] não deveria ser sentida, uma vez que representava apenas colecionismo aristocrático. Como o próprio autor elucida: "não foi, porém, do meu ponto de vista, nem elegância nem cuidado, mas estudada luxúria, ou melhor, não foi estudada, pois não para os estudos, apenas para o espetáculo essas obras foram reunidas." Sua crítica não é mero moralismo, uma vez que, é, antes, uma crítica à fetichização do suporte e à conversão da biblioteca em cena de ostentação, em que a acumulação quantitativa se emancipa de qualquer finalidade formativa.

Luciano (*Adversus indoctum et libros multos ementem*[6], 5, 1-5), da mesma feita, critica o colecionador que compra livros caros para aparentar erudição, ao afirmar que isso revela ignorância, não saber. Possuir edições de luxo, segundo sua cosmovisão, sem compreender seu conteúdo, suas virtudes, seus vícios e a correção do estilo, é tão inútil quanto "um cego ter a beleza diante de si" (Luciano, *Adversus indoctum et libros multos ementem*, 5, 5-4, tradução nossa). Ele ironiza a pretensão do comprador, lembrando que as Musas[7] não favorecem quem nunca estudou e que de nada adianta juntar manuscritos célebres, como os de Demóstenes e Tucídides, ou dormir sobre eles. Como o próprio Luciano (*Adversus indoctum et libros multos ementem*, 5, 5-4, tradução nossa) elucida: "macaco, ainda que ornado de ouro, continua macaco".

Cumpre assinalar, todavia, que a crítica à acumulação de livros, tal como se deixa entrever em Luciano e Sêneca, não deve ser compreendida como simples denúncia de uma reunião inteiramente caótica, fortuita ou desprovida de orientação. Se, à primeira vista, o acúmulo bibliográfico poderia sugerir apenas excesso, vaidade ou desmedida, a prática efetiva de constituição das bibliotecas já pressupunha, ainda que de modo nem sempre sistematizado, algum princípio de escolha, ordenação e exclusão. Havia, portanto, critérios de seleção, mesmo quando estes não apareciam sob a forma moderna de uma política explícita.

---

[5] Sêneca menciona explicitamente "quarenta mil livros [rolos] queimados em Alexandria" no diálogo *Sobre a tranquilidade da alma*, ao criticar coleções ostentatórias e remeter ao incêndio associado à campanha de César em Alexandria. Para mais informações sobre o tema, consulte Hendrickson (2025).

[6] Uma tradução para o título desse texto seria "Contra o ignorante que compra muitos livros". O texto foi traduzido do original disponível em *Perseus Digital Library*, ou simplesmente *Portal Perseus*, um repositório digital acadêmico criado e mantido pela *Tufts University* (Massachusetts, EUA), dedicado à preservação, estudo e difusão de textos da Antiguidade grega e romana, bem como de outras tradições históricas e linguísticas.

[7] As Musas, na mitologia grega, são nove divindades femininas associadas à inspiração das artes. Na Grécia antiga, o aedo, responsável por recitar os textos épicos, sempre evocava a figura das Musas, pois acreditava que a capacidade de decorar as histórias épicas advinha da inspiração divina. Assim, por exemplo, começa a *Ilíada*, de Homero: "A ira, canta, ó Musa, do Pelida Aquiles, mortífera, que causou a morte de tantos Aqueus." (Homero, *Ilíada*, c. 1, v. 1, 2013, tradução nossa.)

É especialmente útil, para evitar a conclusão simplista de entender que toda seleção possa ser considerada censura, fazer uma distinção importante, a de que toda seleção implica exclusão, mas nem toda exclusão constitui censura. A censura emerge quando o critério seletivo se converte em mecanismo de controle da circulação ou legitimação discursiva fundamentado em determinada autoridade moral, política, religiosa etc.

O nascimento da censura, aqui considerada não em sua amplitude religiosa, classista ou estatal, mas, antes, em sua feição moral. Embora a censura moral já pudesse manifestar-se no interior de discursos religiosos, interessa-nos, neste momento, perscrutar sua emergência no campo filosófico, isto é, examinar o argumento pelo qual certos filósofos passaram a justificar a exclusão, a interdição ou a suspeição de determinadas ideias, histórias ou obras. Em consoante com a *new censorship* de Freshwater (2024), o problema desloca-se, assim, da mera posse excessiva de tradições, mitos e volumes para a pergunta acerca da legitimidade de selecioná-los, recusá-los ou bani-los em nome da formação moral dos indivíduos e da preservação de uma determinada ordem ética, segundo o qual a censura pode ser entendida como fenômeno estrutural e constitutivo da produção e circulação dos discursos, não somente como ato pontual de proibição estatal.

Nesse sentido, atribui-se a Heráclito a obra *Sobre a natureza*, cuja tradição a divide em três partes, sendo elas Universo, Política e Teologia. Inicialmente, a obra foi tomada como um texto de base e, posteriormente, como aforismos. Filósofo de agudeza impaciente, Heráclito não poupou nem o senso comum nem os luminares do cânone, conforme a invectiva contra Homero e Arquíloco[8]: “Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente” (F. 42. IDEM, /X, 1). A crítica advém da crença em uma pedagogia negativa que pretende subtrair a cidade ao fascínio dos pilares da cultura helênica, quando estes, defendia ele, em vez de conduzirem à medida do verdadeiro, do λόγος, apenas incutem más influências nos homens de bem, causando uma confusão entre o inverossímil do mito e a ordem societal que rege a cidade. “Estão iludidos os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis, mais ou menos como Homero, que foi mais sábio que todos os helenos” (F. 56. IDEM, ibidem, IX, 9).

[8] Arquíloco foi um poeta lírico, célebre como pioneiro da poesia jâmbica e elegíaca, com versos mordazes e satíricos. Para Heráclito, tais cantos podiam seduzir pelo πάθος e desviar do λόγος, alimentando ilusões em vez de conduzir ao conhecimento. Para mais informações, consultar o livro *Paideia: a formação do homem grego*, de Werner Jaeger.

Nos excertos de Jaeger (2013), Xenófanes surge como um crítico acerbo dos poetas, não apenas em sua figura sociocultural, mas, sobretudo, no conteúdo teológico-moral que a poesia consagra. O alvo, aqui, é a matriz mítico-poética enquanto instância de normatividade, aquilo que, de acordo com o filósofo, forma, informa e deforma a πόλις ao converter o imaginário religioso em código de conduta. Nesse sentido, Xenófanes é apresentado como o mais antigo e sistemático denunciante do antropomorfismo teogônico, prática de projetar nos deuses a psicologia e os vícios humanos, contra a qual opõe um princípio de medida intelectual da racionalidade, que exige depuração do imaginário e conversão do olhar. Jaeger cita uma passagem atribuída a Xenófanes, na qual, presume-se, ele critica os poetas Homero e Hesíodo, principais fontes da teologia grega. "[Homero e Hesíodo] atribuíram aos deuses todas as indignidades [...] roubos, adultérios e toda a sorte de imposturas" (Xenófanes *apud* Jaeger, 2013, p. 214). É nesse horizonte que Jaeger identifica, em Xenófanes, uma antecipação do diagnóstico platônico, porque, se Homero é, de fato, "o educador de toda a Grécia", então a pedagogia do mito, deixada sem crítica e sem reescrita, torna-se uma máquina de fabricar uma sociedade sob a ὕβρις[9].

Na *República*, Platão institui, sob o signo simultaneamente político e pedagógico da πόλις, uma desconfiança programática diante dos poetas e da poesia, cuja legitimidade pública se vê submetida a um crivo de moralização do dizer e de racionalização das afecções. A crítica platônica, de longa fortuna hermenêutica no Ocidente, emerge do horizonte ontológico do mundo das ideias e do correlato projeto de justiça, no qual a μίμησις[10], enquanto técnica de reprodução do visível, aparece como economia do simulacro, uma fabricação que, ao operar sobre aparências já degradadas, duplica e, no limite, triplica o afastamento em relação ao verdadeiro. Daí o veredito, reiterado com severidade, de que os poetas, não vinculados a um compromisso positivo com a prudência e com a sabedoria

[9] A transliteração é "hybris". Uma tradução para o português seria: arrogância excessiva, orgulho desmedido, excesso, exagero, tudo aquilo que ultrapassa a justa medida. É o contrário da prudência, da temperança, da sabedoria prática e da moderação das paixões, virtudes nas quais, para os filósofos gregos, de modo geral, reside a felicidade.

[10] Novamente, a transliteração é "mímesis"; em português, uma tradução possível é "imitação". Trata-se de um conceito profundo, parte de um todo em que Platão desenvolve a teoria de um plano superior, eterno e imutável, o vulgarmente chamado "mundo das ideias", que contém a essência pura e perfeita de todas as coisas; em contraste, encontra-se o "mundo sensível", composto de objetos físicos, de natureza transitória e cheio de imperfeições. Muito resumidamente, neste contexto, a mímesis é a imitação da imitação, aqui, objetivamente, toda arte que imita a vida.

prática, desviam a alma da intelecção do que é, destreinam o juízo e perturbam a ordem da virtude cívica.

Como afirma Platão (1949, 377d–378b, tradução nossa), "são as de Hesíodo, Homero e de outros poetas, que compuseram mitos mentirosos que foram e continuam sendo contadas aos homens." Tal poética épica e trágica, ao dramatizar deuses intempestivos e heróis coléricos, de acordo com Platão, institui uma pedagogia das paixões que favorece o império do πάθος sobre o λόγος[11], desperta a ira, estimula a luxúria, exacerba a dor e o temor e, com isso, desarticula a φρόνησις e a σωφροσύνη[12] exigidas pela cidade justa. Não por acaso, Sócrates observa a Adimanto que "em primeiro lugar, aquele que criou a maior das mentiras a respeito dos maiores dos seres criou-a sem beleza, quando disse que Uranos fez o que relata Hesíodo e como Cronos se vingou[13]" (Platão, 1949, 377d–378b, tradução nossa). Rigorosamente, Platão não ignora a potência didática do canto[14] quando este se ordena a "hinos aos deuses e exaltações aos homens de bem". Ele admite, portanto, um uso regulado da forma poética como código de conduta e instrumento de formação cívica. Mas seu juízo final é prudencial e excludente, pois, sopesados os benefícios e os riscos, a cidade ideal não pode conceder hospitalidade irrestrita a quem funda o prestígio de sua palavra na sedução do verossímil e no cultivo das paixões.

Aristóteles (2004, 1449b24), por outro lado, na contramão do que afirmava seu professor[15], por meio do seu conceito de κάθαρσις[16], não vai condicionar a condição moral à

---

[11] A transliteração é "páthos" e "lógos". Uma tradução possível seria "paixão" e "razão". Os gregos entendiam que a εὐδαιμονία (felicidade) estava na razão, e não na paixão, noção muito distinta da moderna.

[12] A transliteração é "frónesis" e "sofrosíne". Uma tradução possível é "prudência" e "temperança", ou "prudência" e "sabedoria prática". Ambos os conceitos referem-se à virtude ética que modera os apetites, sobretudo os prazeres corporais, mantendo-os sob a medida do λόγος (razão).

[13] Platão critica duas passagens da *Teogonia*, de Hesíodo. A primeira refere-se à cena em que Urano aprisiona os filhos no Tártaro por temer ser destronado. A segunda refere-se a Cronos castrando o pai, Urano, com uma foice. Em seguida, ao assumir o trono do pai, Cronos passa a devorar os filhos, também com a intenção de não ser destronado, cena imortalizada na pintura *Saturno devorando um filho*, de Francisco de Goya, atualmente no Museu do Prado, em Madrid. Saturno é o equivalente latino de Cronos. Platão desenvolve a ideia de que a poesia trágica e épica proporciona falsas representações dos deuses e heróis mitológicos, afirmando que essas narrativas envolvem ações questionáveis e moralmente duvidosas, como a citada, em que o filho se vinga violentamente do pai injusto.

[14] Embora na época de Platão já existisse a escrita, os mitos ainda eram transmitidos oralmente. As epopeias, sobretudo, eram cantadas pelos aedos na ágora, acompanhados de um instrumento musical chamado lira.

[15] Aristóteles foi discípulo de Platão, assim como Platão havia sido discípulo de Sócrates.

[16] A transliteração é "kátharsis"; em português, "catarse". A catarse é um conceito complexo, cuja origem remonta a rituais de sacrifício. Para mais informações, consultar a obra *Poética* ou *Sobre a arte poética* de Aristóteles.

expulsão dos poetas, muito pelo contrário, vai procurar acolhê-los, convertendo os mitos em programática política de formação. No entanto, antes, sabe que é preciso modular a visão de seu mestre, acomodar as "mentiras" advindas do mito a uma nova função pública, vital para o funcionamento ordeiro da πόλις, quando afirma: "[...] é a tragédia mimesis de ação elevada e completa, com certa extensão, com linguagem ornamentada, separadas cada uma de suas cenas por partes bem delimitadas, com atuação de atores e não apenas mediante narrativa, que, diante da piedade e do medo, leva a cabo a catarse de tais afecções." (Aristóteles, 2004, 1448b25-30, tradução nossa). Para Aristóteles, assim, alinhado ao argumentado por Schneider (2022, p. 115) em sua obra, a exposição, ou a liberdade intelectual, se se permite o sacrilégio do anacronismo, e não a ocultação ou a censura, constitui a cura moral de uma sociedade que, em vez de imitar os atos narrados pelo mito, purifica-se de tais desejos e os refuta, movida pela misericórdia e pelo temor.

Aristóteles (2004, 1453b, tradução nossa) ainda delineia que "[...] é possível o medo e a piedade nascerem do espetáculo, mas é possível também nascerem do próprio desenvolvimento da narrativa, o que é superior e próprio do melhor poeta". Pois é preciso que, mesmo sem a encenação e sem a dramaticidade própria das linguagens visuais, o mito seja estruturado de tal modo que quem ouve ou lê o enredo e os acontecimentos em desenvolvimento também se horrorize e se compadeça a partir dos fatos imprevistos, "precisamente em relação aos quais um ouvinte do mito de Édipo se afetaria" (Aristóteles, 2004, 1453b5, tradução nossa). Justamente por isso, o mestre de Alexandre, o Grande, afirma que utilizar-se coreograficamente do espetáculo, do visual e do imagético é menos artístico e mais dependente da coregia, pois a força da κάθαρσις não repousa solitariamente apenas na reconstrução cênica do mito, mas no poder do enredo, "pois é preciso buscar não um prazer qualquer a partir da tragédia, mas o seu próprio". Exatamente por esse motivo, não há que censurar o mito, ainda que ele possa parecer imoral, pois seu ato educativo não se encontra no estímulo, mas no expurgo dos desejos, "exatamente como o *Édipo* de Sófocles; neste caso, sem dúvida, ocorre fora do drama, mas noutro ocorre na tragédia mesma, como o *Alcméon* de Astidamante ou o *Telégono* no Odisseu Ferido" (Aristóteles, 2004, 1453b30, tradução nossa).

Contudo, Aristóteles o fará, em suma, numa releitura de dominação, ou seja, a poesia pode permanecer entre nós desde que sirva à arquitetura de uma ordem social, moral, religiosa e estatal que regula a vida comum. Os exemplos invocados são eloquentes.

Aristóteles convoca Homero para figurar a autoridade no seio do οἶκος[17]. Segundo o filósofo, cada pai, em seu domínio doméstico, "dita a lei" às mulheres e aos filhos, sinalizando que a primeira forma natural do mando não é pública, mas familiar, o lugar originário da obediência. A epopeia, assim, não é mera ornamentação literária, mas funciona como repositório de máximas que dizem como o mando se legitima e como o consentimento se aprende. A moral do privado alimenta, por continuidade, a política do comum. Nos ensina Aristóteles (1998, I, 2, 23) que a "cada um dita a lei aos filhos e às mulheres", ao discutir o regime real, quando apregoa que a autoridade do rei é comparável à de um pai. "Homero revela isto mesmo: Agamêmnon tinha que suportar afirmações ultrajantes nas assembleias, mas, em campanha, exercia o poder de vida ou de morte[18]. É certo o que ele [Homero] diz" (Aristóteles, 1998, III, 14, 10-12).

Aristóteles, assim, utiliza os poetas como fonte de ditos populares ou crenças estabelecidas, muitas vezes em adorno à razão ou à filosofia política aceita no período. A mesma operação emerge quando se trata da escravidão entendida como "natural" e da clivagem entre gregos e bárbaros. Aqui, os poetas são mobilizados como razão da δόξα, quando diz "é justo que os gregos dominem os bárbaros" (Aristóteles, 1998, I, 2, 8). Aristóteles, assim, reinscreve a poesia no circuito pedagógico da cidade, ora como confirmação, ora como contraexemplo produtivo. Em ambos os casos, a poesia é instrumentalizada, pois prepara a alma para reconhecer as formas instituídas do entendimento grego do que era o âmbito do justo, do sagrado e do governável.

O último pensador grego que este ensaio examinará e que traça a conduta moral por meio da releitura e da mediação às obras épicas e trágicas do período é Plutarco. Na obra *Como deve o jovem ouvir os poetas* (2022), um excerto de sua obra monumental *Obras morais*, mais conhecidas pelo título latino *Moralia*, Plutarco aborda a questão da utilidade da poesia na educação dos jovens, propondo uma defesa de seu potencial pedagógico em relação à filosofia, em contraste com o ceticismo pleno de Platão. Primeiramente adverte que "[...] para mim é evidente que, na filosofia, os que são ainda muito jovens têm mais prazer nos

[17] A transliteração é "oîkos", cuja tradução é "casa", "lar". Conceito importantíssimo para a cultura grega, extremamente machista e patriarcal.

[18] Aristóteles se refere a uma passagem anterior à guerra de Troia que, aliás, não é narrada na *Ilíada*, mas na peça *Ifigênia em Áulis*, de Eurípides, em que Agamêmnon sacrifica sua filha, Ifigênia, para chegar a Tróia. Curiosamente, o sacrifício humano, nesse período histórico, já não era admitido na Grécia. Há registro de apenas duas passagens: essa e a de Aquiles, que sacrifica doze troianos no funeral de Pátroclo.

ensinamentos que não parecem ser expressos em termos filosóficos nem de forma séria, e a estes se mostram mais obedientes e receptivos" (Plutarco, [1985-], 15, 1e). Para Plutarco, os jovens, por ainda não estarem plenamente preparados para a filosofia em sua forma mais direta e rigorosa, acolhem melhor ensinamentos morais e filosóficos quando eles vêm misturados à poesia, à narrativa, ao mito, ao prazer da linguagem. E, além disso, não há de se censurar nada, pois "em primeiro lugar iniciemos o jovem na poesia quando ele nenhuma outra coisa tiver já tão naturalmente assimilado como a ideia de que 'os aedos mentem muito', deliberadamente ou não" (Plutarco, [1985-], 15, 2b).

Isso porque, como ele mesmo adverte, a poesia contém "muita coisa agradável e proveitosa", mas também "não menos elementos perturbadores e confusos, se a sua audição não encontrar uma orientação correta" (Plutarco, [1985-], 15, 2I). Plutarco argumenta que não se deve "arrancar e destruir a videira poética das Musas". Contudo, quando o elemento fabuloso e teatral ultrapassa os limites e se alastra, deve-se "pôr-lhe a mão, truncá-lo e reprimi-lo". Deste modo, para ele, o jovem deve aprender a apreciar a arte da imitação, todavia, deve também aprender a "rejeitar e censurar as disposições de espírito e as ações que a poesia imita" (Plutarco, [1985-], 15, 2I). É bom deixar claro também que, para Plutarco os poetas não estão a louvar nem a aceitar as atitudes imorais quando atribuir em suas narrativas costumes e personagens ignóbeis e indecentes, características ultrajantes e más. Pelo contrário, o próprio autor repousa sua desconfiança em relação a uma personagem, denuncia as suas ações e palavras como algo indecente, dito e praticado por alguém indecente. Como, por exemplo, "quando Páris[19] foge da batalha e vai para a cama: como Homero não apresenta nenhum outro homem a deitar-se de dia com uma mulher senão este depravado e adúltero, é claro que considera tal incontinência motivo de vergonha e de reprovação".

Relacionar e aproximar, deste modo, os poemas às doutrinas dos filósofos, para Plutarco, afasta os jovens do fabuloso e da máscara de uma sociedade repleta de vícios e confere seriedade às palavras que sim, conduzem o indivíduo à ἀρετή. "Além disso, abre e faz avançar de antemão a alma do jovem para os discursos filosóficos" (Plutarco, [1985-], 36a). Eis os vícios apontados por Plutarco, as "coisas que estava sempre a ouvir da mãe, da ama e,

[19] Páris, filho de Príamo e irmão de Heitor. Plutarco refere-se à passagem da *Ilíada* em que Páris, ajudado por Afrodite, abandona o combate singular com Menelau e vai para o quarto de Helena.

por Zeus!, do pai e do pedagogo, que proclamam a felicidade dos ricos e os veneram, e têm horror à morte e ao sofrimento, e pensam que a virtude não deve ser buscada e que ela nada é sem riquezas e fama" (Plutarco, [1985-], 36e). Como relata Plutarco, quando os jovens escutam os filósofos dizerem o contrário destas coisas, ficam tomados por espanto, perturbação e temor, pois não as aceitam nem as suportam, "a não ser que, como se estivessem para ir ver o sol vindos de uma escuridão profunda, se forem habituando a não fugir, mas a olhar para estas coisas sem dor, como que através de uma luz refletida, que tem um raio suave de verdade misturada com os mitos". Por isso, a poesia bem interpretada ajuda a transição. Ela acostuma o jovem, aos poucos, a ideias mais elevadas, sem o choque de uma exposição filosófica direta. A imagem final, referência direta ao Mito da Caverna de Platão, é lindíssima.

É importante deixar claro, contudo, que as vozes filosóficas antigas, de Heráclito a Plutarco, não figuram aqui como meras anedotas eruditas, mas como manifestações de longa duração de uma racionalidade curatorial que seleciona, hierarquiza e legitima discursos, ao mesmo tempo que pode normalizar afetos e rebaixar o dissenso à condição de risco. Essa aproximação exige, entretanto, uma distinção conceitual. A seleção é inerente a todo processo de constituição, organização e preservação de acervos e tradições, uma vez que conservar implica necessariamente escolher, estabelecer prioridades e produzir exclusões. Isso não significa, porém, que toda seleção constitua, por si só, um ato de censura. Esta deve ser compreendida, mais precisamente, como uma modalidade específica de controle seletivo, caracterizada pela intenção ou pelo efeito de impedir, restringir, suprimir ou deslegitimar determinados discursos em função de um regime de autoridade moral, religiosa, política ou social. É justamente quando o juízo de seleção ultrapassa o discernimento próprio à organização e à transmissão do conhecimento e passa a determinar aquilo que pode ser dito, lido, ensinado ou conservado que ele assume uma dimensão propriamente censória. Se há, pois, técnica de seleção, ela nunca se exerce sem critérios; e, se há política de escolha, ela tampouco se realiza fora de valores, interesses e concepções de mundo. Reconhecer essa dimensão não implica equiparar seleção e censura nem renunciar à liberdade intelectual, mas explicitar suas premissas e seus limites, tornando visível que toda transmissão do conhecimento participa, em alguma medida, de uma política de memória e de esquecimento.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hjørland (1997) demonstra que sistemas de organização do conhecimento não são meramente técnicos, mas dependem de perspectivas epistemológicas, comunidades discursivas e interesses. Ao revisitar algumas das manifestações filosóficas, pedagógicas e políticas da censura na Antiguidade, este artigo procurou demonstrar que o controle da tradição oral, da palavra escrita e da palavra poética, em uma perspectiva custodial da Ciência da Informação, não pode ser compreendido apenas como gesto repressivo ocasional, dirigido contra autores, obras ou doutrinas específicas. Ao contrário, a censura revela-se como parte constitutiva de uma racionalidade mais ampla de ordenação da cultura, pela qual uma comunidade decide o que deve ser preservado, transmitido, corrigido, interditado ou esquecido. Nesse sentido, a história antiga da censura confunde-se, em larga medida, com a própria história da formação dos cânones, das bibliotecas e dos dispositivos de seleção simbólica.

A análise permitiu observar que, já no mundo helênico, a palavra era percebida como força formadora e, precisamente por isso, como potência perigosa. Poetas, filósofos, historiadores e oráculos não produziam apenas discursos; produziam imagens do divino, modelos de conduta, justificações da ordem social e formas de inteligibilidade do mundo comum. Daí a desconfiança reiterada diante de Homero, Hesíodo, dos trágicos e de tantos outros agentes da memória coletiva. Em Heráclito e Xenófanes, a crítica aos poetas apresenta-se como contestação moral e teológica da tradição mítica. Em Platão, ela se converte em programa filosófico-político de depuração da πόλις. Em Plutarco, assume a forma de uma pedagogia da vigilância. Em Aristóteles, por sua vez, a poesia é reinscrita no campo da formação, mas sob a condição de servir à inteligibilidade de uma ordem moral, familiar e política previamente admitida.

Desse modo, a censura antiga evidencia que toda política de informação é também uma política de exclusão. Nesse sentido, a biblioteca, o cânone, a escola filosófica, a cidade e o Estado não apenas guardam discursos, eles os classificam, hierarquizam e submetem a regimes de legitimidade. O gesto seletivo, portanto, nunca se apresenta como operação puramente técnica ou neutra. Mesmo quando se justifica pela moral ou pela razão, ele carrega consigo uma determinada concepção de mundo, uma imagem de ideal, uma pedagogia dos afetos e uma expectativa de ordem. Isso apresenta forte com recente trabalho de Moura

(2024, p. 516), que trata de sistemas de organização do conhecimento como estruturas que podem reproduzir diferenciações sociais, regimes de poder e inclusive epistemicídios.

A principal consequência dessa leitura é reconhecer que a censura não deve ser tratada como desvio acidental da cultura letrada, mas como uma de suas sombras permanentes. Desde a Antiguidade, a formação dos acervos, das tradições e do simbólico esteve vinculada a disputas sobre verdade, virtude, autoridade e perigo. Se a preservação da memória é indispensável à vida coletiva, ela jamais ocorre sem escolhas. E toda escolha, quando naturalizada, pode converter-se em mecanismo de silenciamento. Por isso, pensar a censura na Antiguidade é também pensar os limites éticos de toda curadoria, de toda seleção e de toda política de preservação do conhecimento. Como nos recorda Saldanha (2020, p. 36) ao evocar a filosofia do não bachelardiana, ele nos convida a conceber a ciência não como um acúmulo de dogmas ou verdades inquestionáveis, mas como uma razão polêmica, um processo dinâmico e constante de revisão onde a essência da reflexão reside justamente em "compreender que não se havia compreendido".

Conclui-se, assim, que a censura antiga não pertence apenas ao passado. Ela oferece uma matriz de inteligibilidade para compreender como, em diferentes tempos históricos, a cultura oral e escrita foi submetida a regimes de tutela em nome da moral, da religião, do Estado ou da ordem social. Sua permanência não reside necessariamente na repetição literal dos antigos mecanismos de interdição, mas na continuidade de uma pergunta fundamental: quem decide o que pode circular, o que deve ser lembrado e o que merece desaparecer? É nessa pergunta que a censura revela sua dimensão mais profunda, pois nela se encontram, inseparáveis, a política da memória e a política do esquecimento.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. 123 p.

ARISTÓTELES. **Sobre a arte poética**. Tradução de Antônio Mattoso e Antônio Queirós Campos. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. 158 p.

ARISTÓTELES. **Política**: Edição bilíngue. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. [Local de Publicação]: Vega, 1998. 401 p.

CAPURRO, Rafael. **Informação**: etimologia e história das ideias para uma fundamentação do conceito. Tradução Vinícios Souza de Menezes. Brasília, DF: Editora Ibict, 2026. 364 p.

FRESHWATER, Helen. Towards a redefinition of censorship. *In*: MÜLLER, Beate (ed.). **Censorship & cultural regulation in the modern age**. Amsterdam: Rodopi, 2004. p. 217-237. Disponível em: https://brill.com/display/book/edcoll/9789401200950/B9789401200950-s010.xml. Acesso em: 5 set. 2026.

HENDRICKSON, Thomas. Servilium litterarum: a note on the text of Seneca's De tranquillitate animi 9.5. **Classical Philology**, Chicago, v. 120, n. 1, p. 117–122, 2025. DOI: Disponível em: https://doi.org/10.1086/733125 Acesso em: 5 set. 2026.

HJØRLAND, Birger. **Information seeking and subject representation**: an activity-theoretical approach to information science. Westport, Bloomsbury Publishing, 1997. 224 p. (New Directions in Information Management, 34).

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e prefácio Frederico Lourenço. Introdução e apêndices de Peter Jones. Introdução à edição de 1950 E. V. Rieu. São Paulo. Penguin Classics Companhia das Letras, 2013. 707 p.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013. 1343 p.

LUCIANO de Samósata. Adversus indoctum et libros multos ementem = The Ignorant Book Collector. **Perseus Digital Library**, Massachusetts: Tufts University, Section 1 to Section 5 (1–5). Disponível em: https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0062.tlg028.perseus-eng2:1-5/. Acesso em: 15 set. 2025.

MOURA, Maria Aparecida. Information and code biases: social differentiation, intersectionality and decoloniality in knowledge organization systems. **Knowledge Organization**, v. 51, n. 7, p. 514-520, 2024. Disponível em: https://www.imrpress.com/journal/KO/51/7/10.5771/0943-7444-2024-7-514. Acesso em: 5 set. 2026.

PLATÃO; PEREIRA, Maria Helena da Rocha Pereira. **A República**. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLUTARCO. **Como deve o jovem ouvir os poetas?**. Tradução do Grego, Introdução e Notas Marta Isabel de Oliveira Várzeas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022. (Série Autores Gregos e Latinos; 66).

PLUTARCO. **Obras morales y de costumbres***:* (moralia). Traducción de José García López. Madrid: Gredos, [1985-]. (Biblioteca clásica Gredos; 78, 98, 103, 109, 132, 213, 214, 219, 299).

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278. Acesso em: 5 set. 2026.

SALDANHA, Gustavo. **Ciência da Informação**: Crítica epistemológica e historiográfica. Rio de Janeiro: IBICT, 2020. 247 p.

SÊNECA, Lúcio Anneo. **Da tranquilidade da alma**: da vida retirada: da felicidade. Tradução de Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.71 p. (Coleção L&PM Pocket; v. 789). Disponível em: https://lapisphilosophorum0.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/08/seneca-da-tranquilidade-da-alma.pdf. Acesso em: 15 set. 2025.

SCHNEIDER, Marco. **A era da desinformação**: pós-verdade, fake News e outras armadilhas. Rio de Janeiro: Garamond, 2022. 160 p.

VERGUEIRO, Waldomiro. **Desenvolvimento de coleções**. São Paulo: Polis: Associação Paulista de Bibliotecários, 1989. 95 p. (Coleção Palavra-chave; v. 1)