



10:35 AM

Igor Sacramento
J. Antônio Cirino

A INFEÇÃO E SUAS MEMÓRIAS

o testemunho
e a exposição do viver
com HIV no YouTube



Igor Sacramento
J. Antônio Cirino

A INFEÇÃO E SUAS MEMÓRIAS

o testemunho
e a exposição do viver
com HIV no YouTube

| São Paulo | 2023 |



DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

S123s

Sacramento, Igor -

A infecção e suas memórias: o testemunho e a exposição do viver com HIV no YouTube / Igor Sacramento, J. Antônio Cirino. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2023.

Livro em PDF

ISBN 978-65-5939-843-0

DOI 10.31560/pimentacultural/2023.98430

1. Comunicação. 2. Saúde. 3. HIV. 4. YouTube. 5. Memórias.
I. Sacramento, Igor. II. Cirino, J. Antônio. III. Título.

CDD: 384.3614

Índice para catálogo sistemático:

I. Comunicação - Saúde

Simone Sales - Bibliotecária - CRB: ES-000814/0

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2023 os autores.

Copyright da edição © 2023 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:

Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).

Os termos desta licença estão disponíveis em:

[<https://creativecommons.org/licenses/>](https://creativecommons.org/licenses/).

Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.

O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Biegging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Biegging
Coordenadora editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Bianca Biegging
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Edição eletrônica	Andressa Karina Voltolini
Imagens da capa	Jaqueline dasilva, Mmollaretti, Rawpixel.com, Chainfoto24, Dashadima - Freepik.com
Tipografias	Acumin, Gobold
Revisão	Flávia Leiroz
Autores	Igor Sacramento J. Antônio Cirino

PIMENTA CULTURAL

São Paulo • SP

+55 (11) 96766 2200

livro@pimentacultural.com

www.pimentacultural.com



2 0 2 3

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski
Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt
Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosângela Colares Lavand
Universidade Federal do Pará, Brasil

André Gobbo
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Wiebusch
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah
Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes
Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos
Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa de Amaral Caffagni
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva.
Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Diego Pizarro
Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edson da Silva
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Éverly Pegoraro
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrcia Lopes Pinheiro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gabriella Eldereti Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geymeesson Brito da Silva
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handerson Leylton Costa Damasceno
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa
Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales
*Instituto Nacional de Estudos
e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges
Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willering
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Ivan Farias Barreto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles
Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa
Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura
Universidade São Francisco, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini
Universidade de São Paulo, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro
Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik
Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett
Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Manoel Augusto Polastreli Barbosa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Marcio Bernardino Sirino
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos
Universidade Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
*Centro Federal de Educação Tecnológica
Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patrícia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Elisiene Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabeth de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.



Dedicatória

*Dedicamos esta obra a todas as
pessoas que vivem/viveram com
HIV no Brasil e no Mundo.*

AGRADECIMENTOS

Gostaria, inicialmente, de agradecer a J. Antônio Cirino pela confiança depositada em mim como seu supervisor no estágio pós-doutoral realizado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em 2019 e 2020. Cirino trouxe ao grupo de pesquisa que coordeno com Wilson Couto Borges, o Núcleo de Estudos em Comunicação, História e Saúde (Nechs), conhecimento, delicadeza, leveza e dedicação. Veio para ficar como colega e amigo.

Estendo meu agradecimento a todos que participam do Nechs pelo compartilhamento de saberes e olhares que contribuíram para o desenvolvimento da pesquisa que redundou neste livro.

Sou grato também aos colegas do Laboratório de Pesquisa em Comunicação e Saúde do Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde da Fundação Oswaldo Cruz (Laces/Icict/Fiocruz) e do Núcleo de Estudos e Projetos em Comunicação da Escola de Comunicação (Nepcom/ECO) da UFRJ, aos quais me integro como pesquisador.

À minha família e aos meus amigos, ofereço o mais afetuoso abraço como gratidão por me fortalecerem, me encorajarem e me acolherem em todos os momentos da minha vida.

Por fim, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da Bolsa de Produtividade em Pesquisa que permitiu a realização do projeto “A televisualidade circulante e o discurso terapêutico: narrativas autobiográficas sobre doenças em canais do YouTube”, do qual este livro é um dos principais resultados.

Igor Sacramento

Eu não fiz esta pesquisa, ela me fez. Senti-me incrivelmente desafiado durante o estágio pós-doutoral que resultou nesta obra, seja pela complexidade dos estudos que nos propomos, seja pelo autoconhecimento imposto pelas reflexões realizadas nesse construto. Por isso, agradeço a Deus a oportunidade de empreender esta investigação que culminou em minha reedição como ser humano, ciente da minha parcela na mudança da situação atual e do meu papel como professor e pesquisador neste cenário.

À minha família e aos meus amigos, obrigado por cada contribuição no dia a dia, me ouvindo, auxiliando e propiciando momentos edificadores.

De forma muito especial, agradeço ao supervisor desta pesquisa, Prof. Dr. Igor Sacramento, que desde o nosso primeiro contato foi solícito, aberto e acolhedor. Aprendi muito com cada momento nosso. Obrigado por me guiar durante esse processo de experimentar a vida de “doutor” no ensino, na pesquisa e na extensão. Também agradeço ao grupo de pesquisa por ele coordenado, o Nechs, que reúne pesquisadores da UFRJ e da Fiocruz. Todos contribuíram sobremaneira para meu aprendizado.

Gratidão eterna!

J. Antônio Cirino





*O corpo só ganha significado
no discurso no contexto das
relações de poder. A sexualidade
é uma organização historicamente
específica do poder, do discurso,
dos corpos e da afetividade.*

Judith Butler

PREFÁCIO

ENUNCIAR A SI MESMO, DESESTIGMATIZAR OS OUTROS: O YOUTUBE COMO FERRAMENTA FUNDAMENTAL CONTRA A DISCRIMINAÇÃO DO HIV

Sergio Villanueva Baselga
Professor da Universitat de Barcelona

Em 1981, os primeiros casos de HIV/aids foram detectados nos Estados Unidos. Mais de 40 anos depois, a pandemia do HIV continua crescendo e, só em 2021, foram mais de 1,5 milhão de novas infecções no mundo. O relatório do UNAIDS de 2022 foi intitulado *In Danger*¹ pois, após vários anos em que a taxa de novas infecções estava diminuindo, observou-se um aumento de novas infecções em certas regiões do planeta que voltou a colocar todas as organizações internacionais em alerta. Felizmente, os avanços científicos nas últimas décadas permitiram que a vida das pessoas vivendo com HIV ficasse longe dos momentos difíceis das primeiras décadas e, graças a diferentes tratamentos, o HIV tornou-se uma infecção crônica facilmente manejável e com expectativa de vida muito alta.

Não podemos esquecer, porém, e é muito importante termos sempre presente, que o acesso a medicamentos não é fácil em todas as partes do planeta. De acordo com o referido relatório *In Danger*, existe uma clara correlação entre os níveis de desigualdade

e o acesso ao tratamento para a infecção pelo HIV. O combate ao vírus é sempre paralelo e concomitante ao combate à desigualdade já que, como veremos a seguir, a desigualdade afeta grande parte dos determinantes que articulam as estratégias de prevenção e erradicação da epidemia.

Desde 2008, aliás, um número significativo de estudos vem mostrando que o próprio tratamento também é um meio de prevenir a transmissão. Há uma década sabemos que pessoas vivendo com HIV em tratamento e com carga viral indetectável há mais de seis meses não são vetores de transmissão e que esse medicamento também pode ser usado como profilaxia pré-exposição (PrEP) em pessoas que não estão vivendo com HIV. Assim, a PrEP em alguns países está contribuindo de forma significativa na redução das taxas de infecção. E assim, o acesso aos medicamentos de forma equitativa para a população é a ferramenta mais importante no combate ao HIV. Mais uma vez, menos desigualdade, menos epidemia.

Diante dessa evidência, em 2014 o UNAIDS definiu a estratégia 90-90-90 a ser desenvolvida até 2020. Essa estratégia implica que 90% da população com HIV seja diagnosticada, que da população diagnosticada, 90% estejam em tratamento e, desta, 90% ter limiares de carga viral indetectáveis. Assim, chegando a esses números, 78% da população mundial com HIV teria carga viral indetectável e, portanto, seria incapaz de transmitir o vírus. Em 2020, e sem ter atingido esses números em quase nenhum lugar do planeta, o UNAIDS aumentou essa estratégia para 95-95-95 até 2030, atingindo assim 85% das pessoas com HIV em supressão viral².

Na Espanha, país de onde escrevo, em 2019 esses números eram de 87% das pessoas que conhecem seu diagnóstico, dessas 97,3% recebem tratamento antirretroviral e, dessas, 90,4% têm sua

carga viral suprimida³. No caso do Brasil, país de onde a maioria lê este livro, nesse mesmo ano os números foram de 85%, 77% e 94%⁴. Em ambos os contextos vemos como o primeiro objetivo, de 90% das pessoas vivendo com HIV diagnosticadas, não foi alcançado após esses anos. E esta situação se repete na maioria dos países do mundo. As razões por trás desse fato são múltiplas, mas, enquanto o segundo e o terceiro objetivos dependem de decisões políticas e administrativas, como a melhoria dos sistemas de atendimento, a expansão dos espaços comunitários ou a aquisição de melhores tratamentos, o primeiro 90 tem um alto componente sociocultural.

A solicitação de um exame diagnóstico não é uma questão trivial, e fatores de identidade e escolaridade estão envolvidos nessa decisão, o que pode representar uma barreira para o acesso a esses serviços. A não garantia dos direitos sexuais e reprodutivos, os estereótipos associados às diferentes orientações sexuais, a repressão aos gêneros dissidentes, a falta de educação sexual ou da própria organização social são fatores que limitam e bloqueiam o acesso a ferramentas diagnósticas. A todos esses fatores, já difíceis de combater sem um compromisso decidido da esfera política, soma-se a constante estigmatização das pessoas vivendo com HIV por parte, principalmente, da mídia. Uma estigmatização que não só significa que muitas pessoas não querem fazer o teste por medo do diagnóstico, como também reduz a adesão à medicação e piora a saúde mental das pessoas que vivem com HIV.

É por esta razão que o ativismo do HIV e grande parte da comunidade científica convergiram para adicionar um quarto objetivo à estratégia 90-90-90: que 90% das pessoas com carga viral

3 Dados retirados do plano de prevenção e controle da infecção por HIV e ISTs 2021-2030 na Espanha, disponível em https://www.sanidad.gob.es/ciudadanos/enfLesiones/enfTransmisibles/sida/planNaISida/Plan_de_Prevencion_y_ControlI.pdf

4 Marsh, K., Eaton, J. W., Mahy, M., Sabin, K., Autenrieth, C. S., Wanyeki, I., ... & Ghys, P. D. (2019). Global, regional and country-level 90-90-90 estimates for 2018: assessing progress towards the 2020 target. *AIDS (London, England)*, 33(Suppl 3), S213.

suprimida tenham uma alta qualidade de vida. É o que o cientista do centro de pesquisas ISGlobal em Barcelona, Jeffrey Lazarus, cunhou como o *quarto 90^o*. Em 2020, foi feita uma primeira aproximação na Espanha para conhecer a qualidade de vida das pessoas vivendo com HIV e apenas 62% delas admitiram não ter problemas de saúde mental vinculados à sua situação. Na ausência de melhoria dos indicadores que nos permitam compreender melhor como medir esta qualidade de vida, este último objetivo gera uma nova necessidade de explorar o tema a partir de outros enquadramentos e perspectivas científicas que nos permitam desenvolver novas abordagens criativas e inovadoras para abordar o HIV a partir do contexto sociocultural e comunitário. Esse impulso levou muitos países a incluir pela primeira vez em uma estratégia global contra o HIV a necessidade de abordar qualidade de vida, não discriminação e não estigmatização.

É neste quadro emergente que reside a importância do livro que tem nas mãos. Na luta contra a não estigmatização e a não discriminação, torna-se fundamental o que alguns pesquisadores da área começam a chamar de *identidades de saúde*, ou seja, definir narrativas de subjetividade vinculadas a aspectos da saúde. Nesse sentido, o termo *identidade em saúde* é fundamental para entender como os estigmas relacionados ao HIV são construídos e, portanto, como desconstruí-los. Os cientistas da escola de Brenda Major e Bruce Link têm trabalhado nos últimos anos em uma compreensão profunda de quais fatores sociais promovem ou combatem o estigma⁶. Segundo esta escola, o estigma é formado por uma cascata de quatro fatores: a rotulação de uma característica humana; a atribuição a esse rótulo de um atributo moral negativo

5 Lazarus, Jeffrey V, et al. "Beyond viral suppression of HIV—the new quality of life frontier." *BMC medicine* 14.1 (2016): 1-5.

6 Major, B, Dovidio, J, Link, B, Calabrese, S (2018) Stigma and its implications for health: Introduction and Overview. In: Major, B, Dovidio, J and Link, B (Eds) *The Oxford Handbook of Stigma, Discrimination, and Health*. New York: Oxford University Press.

(promíscuo, irresponsável, etc.); a geração de uma alteridade para diferenciar o coletivo rotulado; e, discriminação ou perda de status político.

Nessa cascata de fatores, a atribuição, a segunda etapa, é a que possui maior cunho sociocultural, uma vez que a atribuição de características morais se dá na conversa pública, especialmente canalizada pela mídia. A mídia tradicional, em sua busca constante por audiências, tende a cair em estereótipos e paradigmas narrativos tradicionais nos quais abundam as atribuições morais a grupos estigmatizados. Assim, as novas mídias, baseadas na atividade *prosumidora* (produtor e consumidor ao mesmo tempo), são o espaço ideal para que esses sujeitos estigmatizados possam se expressar, ter voz própria e intervir em uma conversa pública que transforme essas atribuições negativas em volta.

Igor Sacramento e J. Antônio Cirino mostram em seu livro a grande relevância que plataformas como o YouTube têm na luta contra o estigma do HIV. Através de suas páginas entendemos como esse tipo de plataforma, além de ser um arquivo para a memória futura do HIV, serve como canais de enunciação para uma multiplicidade de subjetividades que, em uma conversa conjunta, buscam problematizar e fazer a história do que é viver com HIV em uma época, como a atual, marcada pela indetectabilidade e intransmissibilidade. Se fôssemos colocar a importância deste livro em termos wittgensteinianos, diríamos que o YouTube, enquanto plataforma onde podem ser colocados testemunhos, serve de arena a este jogo de linguagem de combate a lugares-comuns que preenchem mitos e estigmas. Os depoimentos que os autores analisam inserem-se, assim, na feroz luta pelos termos pelos quais se define uma situação de saúde e, portanto, a identidade da multiplicidade de subjetividades que, tendo em comum a vivência com o HIV, apresentam vidas divergentes, descentradas e diversas.

É nessa enunciação de si que as diferentes *identidades de saúde são definidas, sedimentadas e combatidas*. E no caso que

nos interessa, da identidade em torno do HIV, os autores definem o conceito de *ethos terapêutico mediado* como aquela situação de si mesmo diante de um tratamento por meio de um canal de mídia. Nada mais é do que outra terminologia, portanto muito necessária, para nos colocarmos diante do debate, por um lado, epistemológico - como entender as identidades de saúde - e, por outro lado, ontológico - que consequências para a saúde tem a formação dessas identidades -. Além disso, o YouTube e outras plataformas de enunciação se posicionam em um lugar privilegiado para transformar e revolucionar a educação sexual e promovê-la como pedagogia pública. Através dos testemunhos de diferentes pessoas que vivem com HIV, podemos levar a mensagem de saúde e direitos sexuais às escolas e outros ambientes educacionais não formais, a fim de avançar na pedagogia necessária para abordar um século 21 livre de preconceitos e estigmas, longe da moral pânico e falsos mitos sobre saúde.

O livro que você tem em mãos, portanto, é uma ferramenta necessária, oportuna, original e muito rigorosa que nos permite mergulhar na revolução que plataformas de mídia como o YouTube estão trazendo para o mundo da saúde sexual. E o faz de uma perspectiva crítica, mas positiva e motivadora, dando razões convincentes para pensar em um futuro melhor, no qual as gerações presentes e futuras deixem para trás os estigmas ligados ao HIV. Este livro é a prova irrefutável de que podemos caminhar para um futuro sem discriminação e no qual, quando chegar o tão esperado fim da epidemia de HIV, a qualidade de vida das pessoas que continuam a viver com o vírus não seja determinada por sua carga viral, mas por causa de seu desejo vital

SUMÁRIO

Introdução	20
-------------------------	-----------

CAPÍTULO 1

YouTube como lugar de enunciar e arquivar a si mesmo	45
---	-----------

1.1 Televisualidade, YouTube e arquivamento de si.....	47
---	----

1.2 Mapeamento dos canais do YouTube.....	79
---	----

<i>Super Indetectável</i>	<i>83</i>
---------------------------------	-----------

<i>Blenda Silva</i>	<i>85</i>
---------------------------	-----------

<i>Falo memo! por Lucas Raniel.....</i>	<i>85</i>
---	-----------

<i>Bia Nickytinha no YouTube – Sou soropositivo e daí.....</i>	<i>86</i>
--	-----------

<i>Positivo Matheus.....</i>	<i>87</i>
------------------------------	-----------

<i>Discordantes</i>	<i>87</i>
---------------------------	-----------

<i>Posithividades.....</i>	<i>88</i>
----------------------------	-----------

<i>Prosa Positiva.....</i>	<i>88</i>
----------------------------	-----------

<i>Francisco Garcia.....</i>	<i>89</i>
------------------------------	-----------

<i>Há Vida Com HIV.....</i>	<i>89</i>
-----------------------------	-----------

CAPÍTULO 2

HIV/aids, homossexualidade e YouTube	94
---	-----------

2.1 Viver com HIV/aids como acontecimento	96
---	----

2.2 O testemunho e o ethos terapêutico midiaticizado.....	115
--	-----

2.3 Descoberta: pah!	134
----------------------------	-----

CAPÍTULO 3

Educação sexual como pedagogia pública	160
---	------------

3.1 A luta pelo reconhecimento e as discursividades sobre sexualidade na internet	163
---	-----

3.2 Haulinha.....	200
-------------------	-----

3.3 Uma rotina de pedagogia sexual pública	230
--	-----

CAPÍTULO 4

Para além do pânico moral e da estigmatização.....	248
---	------------

4.1 Pânico moral e crise.....	249
-------------------------------	-----

4.2 Peste gay, grupo de risco e população-chave	281
--	-----

CAPÍTULO 5

O discurso motivacional e o pensamento positivo	293
--	------------

5.1 A saúde como uma questão de autoestima	294
--	-----

5.2 Relaxa que tudo vai dar certo.....	308
--	-----

Considerações – Reconstrução de si pelo testemunho.....	324
--	------------

Referências.....	328
-------------------------	------------

Sobre os autores	348
-------------------------------	------------



INTRODUÇÃO

O título do nosso livro alude a dois ensaios de Susan Sontag, “A doença como metáfora” (1978) e “Aids e suas metáforas” (1989). A aids⁷, escreveu Susan Sontag (1989, p. 122), “[...] restabelece algo como uma experiência pré-moderna de doença”, um retrocesso a uma época em que a doença era, por natureza, imutável, misteriosa e fatal. Tais reações mostram como a gênese da pandemia afetou nosso senso de história, impondo um cronotopo⁸ próprio, um senso de destino implacável, de morte anunciada pela descoberta da infecção e pelo desenvolvimento da doença. Como Sontag (1989) intuiu, a aids marcou uma mudança radical, não apenas no *status* praticamente onipotente do conhecimento médico e na sua linguagem higienizada do sofrimento na vida social, como também no processo intenso de estigmatização de determinados grupos sociais. Na eclosão da pandemia, a relação com a morte passa a ser vista como algo mais do que incontrolável, imprevisível, incalculável, ganhando a dimensão de castigo ou punição aqueles cujos comportamentos sexuais seriam moralmente interpretados como inadequados ou desviantes.

O ensaio “A doença como metáfora” foi uma resposta às experiências de Sontag (1989) como paciente de câncer e sobre o quanto os mitos culturais em torno do câncer a impactaram negativamente como doente. Uma década depois do seu tratamento, ela observa que o câncer não é mais envolvido em segredo e vergonha, sendo substituído pela aids como a doença mais demonizada pela sociedade.

7 Quando nasceu, Aids era uma sigla para a Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (Acquired Immunity Deficiency Syndrome). Hoje, dá nome à doença. Por isso, optamos pela grafia com letras minúsculas, respeitando, no entanto, a forma de escrita original de textos lançados no passado e aqui citados.

8 Na teoria literária e na filosofia da linguagem, o cronotopo é como as configurações de tempo e espaço são representadas na linguagem e no discurso. O termo foi desenvolvido por Mikhail Bakhtin, em seu ensaio *Formas do tempo e do cronotopo no romance*, de 1937, utilizado como elemento central em sua teoria do significado na linguagem e na literatura.

Ela argumenta que as metáforas que associamos à doença contribuem não apenas para estigmatizá-la, mas também para estigmatizar aqueles que estão doentes.

Discutir doenças em termos metafóricos não é novidade, mas Sontag (1989) diz que a aids é a oportunidade para associar a enfermidade a grupos socialmente estigmatizados – homens homossexuais, prostitutas e usuários de drogas intravenosas. A doença passou a ser largamente concebida como culpa do paciente, devido aos hábitos inseguros: indulgência, delinquência, abuso de drogas ilícitas e prática sexual considerada desviante. A aids foi moralmente vista como praga (resultado da ira de Deus para castigar os ímpios). Nesse sentido, foi a oportunidade para o julgamento dos indivíduos que sofriam com a doença. Apesar de não ser uma doença com sexualidade definida e ser uma questão global de saúde, a aids ainda é frequentemente discutida como consequência de orientações sexuais que destoam da heteronormatividade e, assim, como punição.

Sontag (1989) define metáforas como dar às coisas nomes que pertencem a outras coisas e observa que elas foram usadas ao longo da história para discutir o corpo, a doença e a saúde. As militares foram as mais frequentes. Quando se descobriu que as doenças eram causadas por patógenos, as metáforas associadas assumiram um toque militar e, desde então, passaram a dominar a maneira como falamos sobre situações médicas. Existem “defesas imunológicas” e medicamentos “agressivos”, e os esforços para reduzir a mortalidade de uma dada doença são chamados de “luta”, “combate” ou “guerra”.

A aids foi metaforizada e suas descrições combinam duas das metáforas mais potentes associadas a doenças. Primeiramente, esse processo está ligado à ideia da patologia como invasora, associando-se dessa forma às metáforas militares de defesa e guerra. Sontag (1989) salienta que, como a sociedade se acostumou a travar guerras ideológicas, é mais fácil montar um enfrentamento contra uma doença ao descrevê-la como ameaça, até mesmo de outro

mundo. As descrições da aids discutiam, por exemplo, a “aquisição alienígena” das células do corpo pelo invasor. Em segundo lugar, sua transmissão é descrita em termos de poluição e sujeira. Isso cria uma divisão entre a população em geral e os portadores de doenças que a coloca em risco e, particularmente, insiste na ideia de a aids ser uma punição pela sujeira moral.

Como a aids é transmitida sexualmente, e os grupos classificados como os que correriam maior risco de desenvolver a doença eram compostos por populações que se envolviam em práticas homossexuais, usuários de drogas injetáveis e prostitutas, o adoecimento foi acompanhado por um julgamento moral do paciente. Como aids não ocorre aleatoriamente como o câncer, o adoecimento não era produto do acaso. O doente tornava-se cúmplice da própria doença, além de responsável por ela – sofria as consequências de seus atos.

Essa retórica foi construída em torno de dois elementos fundamentais. O fato de a doença ser considerada, pelo menos no imaginário popular, como altamente transmissível e incurável é um deles. Nesse caso, a estigmatização se tornou um instrumento para segregar e oprimir os indivíduos que se acredita terem transgredido (voluntária ou involuntariamente) a compreensão ou interpretação social da normatividade do saudável. A estigmatização produz uma cisão do “nós” com “eles”, no qual “nós” é considerado normal e é constituído por indivíduos que cumprem as expectativas sociais do regime normativo da existência pessoal (particularmente sexual) tanto no comportamento como na aparência, enquanto “eles” são o “outro” da norma e da moralidade, classificados, geralmente, como sujeitos do desvio ou da anormalidade.

Depois da eclosão da pandemia de aids em 1980, houve a transformação de várias populações minoritárias (homossexuais, prostitutas, toxicod dependentes) em grupos de risco – o segundo elemento – enfatizando e projetando uma política de estigma, discriminação e marginalidade (PARKER; HERDT; CARBALLO, 1991). O fato de inicialmente


ter-se sabido que a doença tinha atingido, sobretudo, aqueles grupos, as vias da denúncia, da indignação e da compaixão praticamente se fecharam: “O duplo estigma da homossexualidade e do vírus condena, na verdade, a maioria ao silêncio e a uma gestão solitária de sua identidade e de seus riscos.” (POLLAK, 1990, p. 16). A aids passou a moldar a vida determinando, por exemplo, como devemos nos envolver nas relações sexuais, definindo o que é “seguro” e o que é “arriscado”, quem é normal e quem é desviante.

A relação arbitrada entre aids e homossexualidade foi governada pela noção de promiscuidade, produzindo um senso comum de que os homossexuais estariam sendo punidos pela conduta sexual ativa, com muito mais parceiros do que os heterossexuais normalizados pelo ideal de casamento monogâmico. A construção da culpa pela infecção passa pela regulação moral dos corpos e das sexualidades: “O primeiro grupo de risco identificado foi construído em torno da sexualidade, não em termos genéricos, mas de uma sexualidade específica, a homoerótica, tradicionalmente discriminada em nossas sociedades.” (CARVALHO, 2009, p. 71).

Recorrentemente, nos estudos sobre a relação entre a pandemia de aids e os homossexuais, a noção de estigma, de Erving Goffman, é convocada. Segundo o autor, é menos “um atributo profundamente depreciativo” do que “uma linguagem de relações”. Ou seja, para ele, “[...] um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso.” (GOFFMAN, 1975, p. 13). Nessa perspectiva, o estigma, antes de ser uma marca, um atributo, uma evidência corporal, é parte das interações sociais, configurado dentro daquilo que um grupo social entende por comportamentos normais e desviantes. Destaca-se, no trabalho de Goffman, a estigmatização como uma classificação moral dos corpos e de suas condutas: “A questão do estigma não surge aqui, mas só onde há alguma expectativa, de todos os lados, de que aqueles que se encontram numa certa categoria não deveriam apenas apoiar uma norma, mas também cumpri-la.” (GOFFMAN, 1975, p. 16).

Entre os estudos sobre a estigmatização de homossexuais masculinos, alguns são muito críticos em relação ao uso da noção de estigma. Richard Parker, por exemplo, acredita que é necessário “[...] ir além da formulação teórica inicial de Erving Goffman segundo a qual o estigma é uma espécie de marca, uma diferença de valor negativa e, em vez disso, pensar sobre o estigma como uma espécie de processo social, fundamentalmente ligado ao poder e à dominação.” (PARKER, 2013, p. 29). Como parte dos processos de funcionamento das desigualdades sociais, a estigmatização deixa de ser parte da construção de identidades contrastivas (nós/eles, normais/desviantes, sadios/doentes) para abordar as determinantes sociais da diferenciação de modo múltiplo e interconectado (classe, gênero, cor/raça, acesso à informação, à educação, aos serviços de saúde e aos bens culturais). Essa perspectiva chama a nossa atenção, uma vez que as pesquisas mais recentes sobre estigma, preconceito e discriminação estão buscando abordar, de modo mais amplo, os processos culturais, as estruturas de poder e as possibilidades de resistência, tratando daqueles processos menos como parte das interações sociais do que como mecanismos de “violência estrutural” (PARKER, 2013). O próprio Goffman (1975, p. 11) reconheceu que os estudos sobre estigmatização deveriam dar conta de “descrever as condições estruturais do estigma”, mas não concretizou tal trabalho.

Os trabalhos de Michel Foucault, embora de maneira diferente, contribuíram significativamente para os estudos da construção social do normal e do anormal. O conceito de normalização foi densamente elaborado em “Vigiar e punir”, no contexto de sua descrição do poder disciplinar. Para Foucault (1977), normalização envolve a construção de uma norma idealizada de conduta – por exemplo, a maneira como um soldado adequado a um ideal deveria permanecer, marchar, apresentar armas etc. – para produzir classificações que distinguem os que se conformam dos que se desviam. Desse modo, a normalização corresponde a um conjunto de táticas para exercer o controle social máximo com o gasto mínimo de força, ao qual Foucault chama de poder disciplinar.

A hand is shown pointing at a screen displaying abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The background is dark, and the overall aesthetic is modern and digital.

No regime disciplinar, a violência física ou a coerção deu lugar ao que ele descreveu como sujeição ou controle social exercido não por meio da força física, mas pela produção de sujeitos e corpos dóceis em conformidade com as normas sociais vigentes. Foucault (1977) destacou como a produção social da diferença (o que Goffman mais tipicamente definiu como desvio) está ligada a relações de saber-poder. Na abordagem interacionista goffmaniana, o chamado antinatural é necessário para a definição do natural, assim como o anormal é necessário para a definição de normalidade. Enquanto se concentra em questões semelhantes às examinadas por Goffman em seu trabalho sobre estigma (por exemplo, psiquiatria e doentes mentais; prisões e criminosos; sexologia e desvios sexuais ou perversões), o trabalho de Foucault enfatiza mais especificamente a produção cultural da diferença a serviço do poder. Embora o trabalho de Goffman sobre estigma praticamente não mencione a noção de poder, e o de Foucault sobre poder parece menos preocupado com o estigma, quando juntos, esses autores oferecem um argumento convincente sobre a necessidade de se estudar o papel da estigmatização nas sociedades (isto é, a produção de diferença negativamente valorada), central para o estabelecimento e a manutenção da ordem social.

Desse modo, como explica Foucault (1995, p. 279), “[...] os mecanismos de sujeição não podem ser estudados fora de sua relação com os mecanismos de exploração e dominação”, muito embora eles mantenham “relações complexas e circulantes com outras formas”. Nesse aspecto, particularmente, nos interessa observar o processo de subjetivação da regulação moral. Embora a subjetividade seja constituída por discursos da verdade imbuídos de relações de poder, isso não impede automaticamente a possibilidade de ação ou resistência moral e política. De fato, sem a possibilidade de resistência, não pode haver poder no sentido de Foucault, mas apenas dominação. É através do poder e de sua constituição do sujeito que a resistência é possível, ou seja, ao mesmo tempo, o sujeito é um efeito do poder e construído pelo discurso (FOUCAULT, 1995).

Quando iniciamos a pesquisa que deu origem a este livro, nosso objetivo era observar, primeiramente, as condições para a emergência da publicização midiática, por meio de canais do YouTube, da experiência de viver com HIV. Para essa análise, inicialmente, nos parecia importante destacar no dispositivo de sexualidade seu imperativo confessional, visto que envolve “a colocação de sexo em discurso” (FOUCAULT, 2015, p. 16), buscando incitar os indivíduos a falarem sobre si, sobre sua vida sexual, como forma de revelar um segredo. Como explica o autor, “[...] coloca-se um imperativo: não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso.” (FOUCAULT, 2015, p. 27). Como ele mesmo observou, a tradição de extorquir confissões sobre práticas sexuais, na ciência e na religião, através de uma codificação do “fazer falar”, combinou o exame com a confissão, “[...] a narração de si mesmo com o desenrolar de um conjunto de sinais e sintomas decifráveis.” (FOUCAULT, 2015, p. 65). A partir daí, fundamentaram-se duas ideias que embasam a regulação moral dos corpos e das sexualidades, presentes ainda na contemporaneidade: do poder da confissão sobre o sexo como forma de tratamento/cura ou salvação e do sexo como detentor da verdade mais profunda sobre nós mesmos. Desse modo, a verdade sobre o sexo, bem como sobre o sujeito como uma interioridade psicológica, está na revelação de um segredo sobre a sexualidade. Afinal, a sexualidade é um dispositivo em que se dá “[...] a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e poder.” (FOUCAULT, 2015, p. 100)⁹.

9 Foucault denomina dispositivo como “[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Em outro trabalho, foi realizada uma detalhada problematização da importância da noção de dispositivo para os estudos de comunicação e saúde (cf. SACRAMENTO; SANCHES, 2019).

É justamente nesse sentido que a estigmatização pode ser analisada como parte da subjetivação de normas sobre a sexualidade. Os processos de normalização incentivam os sujeitos a se tornarem altamente eficientes na execução de uma série de práticas estritamente definidas. Entendida nesse âmbito, a estigmatização representa uma construção de desvio de algum ideal ou expectativa social dominante, seja o ideal para uma orientação sexual tomada predominantemente como correta ou para estar livre de uma doença infecciosa desfigurante ou fatal.

Aqui é pertinente fazer uma distinção entre as pessoas que testam positivo para HIV e aquelas que desenvolvem a doença. A estigmatização afeta mais profundamente as pessoas em que os sintomas são perceptíveis; portanto, as pessoas com aids, no último estágio da doença, têm mais probabilidade de serem rejeitadas e excluídas do domínio da sociedade. Por outro lado, aqueles nos estágios iniciais da doença ou que não apresentam diagnóstico da síndrome estariam em uma posição mais vantajosa ou mais normalizada, pois não há nada em sua aparência física que revele a doença a outras pessoas. Isso não significa que não possa haver sofrimentos, mas a estigmatização não só marca corpos, como parte de uma estrutura perceptiva que identifica diferenças em corpos que segrega. Para o indivíduo que é identificado e estigmatizado como doente, recuperar a aceitação social se torna fundamental na construção da própria identidade, uma vez que, em nossa sociedade, aparentar saúde ou passar como saudável permite certo grau de normalidade e segurança em nossas vidas (SACRAMENTO; BORGES, 2017b).

No caso do HIV/aids, durante as primeiras décadas da pandemia, a maioria dos indivíduos infectados sabia que provavelmente externalizaria os sintomas da doença e, no momento em que isso ocorresse, eles seriam automaticamente considerados como indivíduos antinormativos, promíscuos e falhos. A magreza excessiva, inchaços no pescoço, na virilha e nas axilas, inflamação nos gânglios linfáticos e feridas pelo corpo são os sintomas mais comuns.

Se valores morais são a cola para todos os fins, a aids tem sido interpretada como um signo por excelência de uma patologia social, que põe em perigo um futuro civilizado no mundo (SAFATLE, 2018). Em sua associação primordial com a sexualidade não normativa, a aids também foi colocada dentro de uma gramática social de revelação, retribuição e condenação. Assim, a representação do homossexual sofredor e responsável pelo seu sofrimento se tornou o fantasma de atitudes impulsionadas pela prática de um desejo sem compromisso moral. Essa pandemia deixou explícito o quão central é o registro de perversão sexual para a imaginação moral conservadora. É uma imaginação que se esforça para inserir vocabulários expansivos de política, debate social e intimidade em uma camisa de força de oposições absolutas: normal e anormal, correção e abominação, santidade e perversão, bem e mal.

A partir de 1986, com o início do tratamento por AZT (azido-timidina), embora os sintomas da doença fossem abrandados, havia um conjunto de efeitos colaterais (náuseas, inibição do apetite, tontura, anemia, pancreatite, alteração no paladar) que também possibilitava o reconhecimento dos corpos doentes. AZT passou a ser droga fundamental no tratamento da aids, mas ainda com eficiência limitada. Em pouco tempo, o vírus se tornava resistente ao AZT, e a aids voltava a evoluir. No Brasil, de 1987 até 1995, o tratamento foi baseado nessa única droga. Isso não foi suficiente para reduzir a mortalidade por aids, uma vez que o medicamento prolongava a vida dos pacientes, mas não conseguia controlar totalmente o vírus e a infecção.


Essa modalidade de tratamento, bem como a definição social e biomédica da doença como sentença de morte (ou, pelo menos, próxima a ela), produziu a possibilidade de emergência de narrativas de resistência ao silêncio, à invisibilidade e à discriminação: "Calar-se significaria a morte, não só física, mas também simbólica e discursiva." (BESSA, 1997, p. 29). Nesse sentido, a literatura de Caio Fernando Abreu, por exemplo, é frequentemente tomada para se observar como nela se desfia e se tece o tema da aids, fazendo a alteridade

na pandemia ser “[...] realmente exposta, permitindo, deste modo, que preconceitos anteriores a ela, estabelecidos como realidades naturais, sejam discutidos e contestados.” (BESSA, 1997, p. 134).

Esse movimento faz parte de uma necessidade, cada vez mais difundida, de as pessoas que vivem com HIV/aids passarem de objetos a sujeitos dos discursos, mesmo quando, por exemplo, se tratava de depoimento ou de transcrições de falas em citação direta em reportagens: “[...] por não serem os autores do texto, há uma inevitável manipulação do que falam, e o ponto de vista será sempre do repórter, ou seja, do saudável.” (BESSA, 2002, p. 54). Ao longo dos anos 1980 e 1990, então, um conjunto diverso de romances ou ensaios autobiográficos de pessoas vivendo com aids foi publicado no Brasil. Entre eles, destacamos: “Vida antes da morte”, de Herbert Daniel; “De agosto a agosto com muito gosto”, de Mário Rudolf; “Risco de vida”, de Alberto Gulzik; “A doença, uma experiência”, de Jean-Claude Bernardet, e “Depois daquela viagem”, de Valéria Polizzi. São livros que procuram tomar o controle da narrativa sobre a experiência de viver com o vírus e/ou com a doença.

A literatura do eu, seja em memórias, testemunhos, confissões, autobiografias ou qualquer outra classificação que receba, se firmou no Brasil a partir da década de 1990 e se tornou um filão do mercado editorial (cf. HERSCHMANN; PEREIRA, 2002). Outrossim, como diz Marcelo Bessa, passou a haver o entendimento de que o eu não era somente uma figura do narcisismo, da fala de si mesmo, mas se referia a um sujeito que buscava traduzir ao leitor a “mais profunda singularidade” de si mesmo (BESSA, 2002, p. 191). Essas narrativas começaram a surgir como “[...] contravoz dessas reportagens, dando ao leitor a própria voz da pessoa com HIV ou aids, sem a edição e a construção moral e emocional dos jornalistas e editores.” (BESSA, 2002, p. 200).

A partir de 1996, passou a ser adotado pelo Sistema Único de Saúde (SUS), com distribuição gratuita, um coquetel com três

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The hand is in the foreground, and the screen is in the background. The overall aesthetic is modern and artistic.

remédios: dois inibidores de transcriptase reversa e um de protease. A terapia antirretroviral mudou a aparência da aids nas pessoas que viviam com tal doença, mas passou a apresentar outras mudanças corporais como efeitos colaterais. Após o aumento de peso, surgiram as gorduras indesejáveis e disformes: um acúmulo de gordura na região do abdômen e na nuca ou a perda de massa nos membros e no rosto. A lipodistrofia poderia ser provocada, especialmente, pelos antirretrovirais (indinavir, didanosina e estavudina). A partir da Nota Técnica n. 90/2012, de março de 2012, o Ministério da Saúde recomendou a substituição daquelas drogas por outros antirretrovirais da mesma classe terapêutica para todos os adultos e reiterou a não indicação deles na terapia antirretroviral inicial. Nesse momento, aquelas outras medicações entraram em desuso. A problemática da lipodistrofia e de sua estigmatização foi tão recorrente que a cirurgia reparadora para pessoas com aids que apresentassem tais protuberâncias de acúmulo lipídico faz parte dos procedimentos estéticos fornecidos pelo SUS desde 2004. Além de melhorar a autoestima dos usuários, a cirurgia contribui para maior adesão ao tratamento da aids.

A partir de 2017, no entanto, o tratamento por coquetel foi simplificado pela combinação com os antirretrovirais tenofovir e lamivudina no esquema chamado “2 em 1”. Apesar de serem três compostos, estão presentes em dois comprimidos, sendo um de dolutegravir e outro formado por lamivudina e tenofovir. Especialmente a partir do coquetel antiaids, as pessoas que vivem com o vírus passaram a não mais se ver como sentenciados à morte ou ter a morte anunciada pelo diagnóstico, embora a estigmatização e a discriminação contribuam para levar a enormes sofrimentos, ansiedades e angústias.

Alexandre Nunes de Sousa (2016) aponta que o tema do HIV/ aids passou por mudanças significativas nas produções artísticas (no cinema e na literatura, principalmente) em decorrência da formulação de medicamentos mais avançados em questão de tratamento. Se na era pré-coquetel a descoberta da sorologia positiva para o HIV era sinônimo de morte, como afirma, o tratamento deu qualidade e

aumentou a expectativa de vida das pessoas vivendo com HIV/aids na era pós-coquetel. Se antes o “morrer de aids” era o tema que habitava boa parte das produções nas décadas de 1980 e 1990, na contemporaneidade, o “viver com HIV” é que se torna presente.

Esse discurso recente é o que Sousa (2016) chama de narrativa pós-coquetel, noção fundamental para nossa análise. Ele aponta três características das narrativas pós-coquetel: 1) o tema da pandemia deixa de ser parcial ou totalmente central em algumas narrativas; 2) em contrapartida, outras produções resgatam o passado da aids no que o autor chama de “narrativas de memória”, referenciando pessoas que viveram e/ou morreram no período; 3) o surgimento de relatos acerca da cronificação da doença, que insere o HIV em uma realidade cotidiana, revelando a possibilidade de uma vida soropositiva proporcionada pelo tratamento: o vírus é mais uma das tantas características que compõem a complexidade da vida.

Em complemento a essa questão, Danilo Rodrigues Melo e João Camillo Penna (2017) pontuam que a vida com o vírus do HIV, e não mais com a doença e a morte por aids, passa a ser o enfoque dessas obras, que se debruçam sobre questões como a presença e a importância dos medicamentos antirretrovirais nas vidas das pessoas vivendo com HIV, os relacionamentos sorodiferentes, a auto-descoberta e a espiritualidade, o trabalho, as viagens, os amores, a manutenção da carga viral indetectável, dentre tantas outras temáticas que podem incluir ou não a sorologia.

Nesse sentido, foi fundamental deslocar a discussão estrita sobre a doença e focar na infecção como parte de um movimento social mais amplo, que incluiu uma mudança na nomenclatura de doenças sexualmente transmissíveis para infecções sexualmente transmissíveis. Em 2016, seguindo a postura da Organização Mundial da Saúde (OMS) no Brasil, o Ministério da Saúde passou a adotar a mudança, porque as infecções englobam a possibilidade de uma pessoa ter sido infectada por vírus, bactérias ou outros

micro-organismos por meio de contato sexual e poder transmitir ou não, mesmo sem apresentar sintomas. Destaca, assim, a infecção e não a sua manifestação como doença, que pode limitar a abordagem do ponto de vista de saúde pública e até mesmo ampliar processos de estigmatização e discriminação.


Isso fica mais evidente no caso dos homossexuais que, ao adotarem sua soropositividade como identidade social e política publicamente visível, não mais como “aidéticos” ou “portadores” de acordo com o jargão médico e epidemiológico prevalente, se assumem como pessoas vivendo com HIV/aids com uma compreensão de si mesmas e da situação do grupo de pessoas em condições semelhantes ao seu redor. De maneira geral, essa nova identidade buscou substituir as representações existentes de doença como um castigo pelo erro/pecado cometido, morte em vida e degeneração moral que estavam associadas às noções de aidético e portador. As formas pelas quais isso ocorre estão relacionadas a fatores como gênero, classe social, identidade sexual, idade, práticas (por exemplo, uso de drogas), condições clínicas (por exemplo, o estágio da aids no corpo da pessoa soropositiva) e modos de transmissão (por exemplo, através de transfusões de sangue e produtos sanguíneos). Esses diferentes fatores e essas diversas condições tocam cada um a sua maneira e, como consequência, produzem várias concepções da identidade de uma pessoa que vive com HIV/aids – e algumas, inclusive, podem entrar em conflito entre si.

Nesse contexto é que localizamos a emergência de inúmeros canais no YouTube centrados em homens homossexuais que vivem com HIV como parte das subjetivações associadas à era pós-coquetel. Afinal, o coquetel antiaids permitiu uma passagem do entendimento da doença como aguda grave para crônica. Houve, assim, uma cronificação da doença e de seu tratamento. A doença crônica é compreendida como o diagnóstico que tem menos brevidade no corpo acometido, podendo acompanhar a pessoa por mais tempo, modificando seus hábitos de vida e impactando sua biografia.

O termo crônico é frequentemente aplicado quando o curso da doença dura, pelo menos, mais do que três meses.

Michael Bury (2011) compreende que as doenças crônicas se tornam uma experiência disruptiva para os seres humanos. Essa ruptura biográfica demonstra a enorme influência no curso da vida de um indivíduo que muda cardinalmente sua direção e seus planos a partir da descoberta de que vive com uma doença crônica. Alterações significativas que afetam um indivíduo são experimentadas tanto objetivamente como explicadas e interpretadas subjetivamente em sua biografia. O termo ruptura biográfica, assim, demonstra o quanto a experiência de uma doença crônica influencia a história de um indivíduo: 1) nos hábitos e percepção de mudança de vida; 2) na relação entre a pessoa doente e sua rede social; 3) nos recursos – tempo, energia, finanças, família, amigos – que devem ser mobilizados. Segundo Bury (2011), nessa situação crítica, há um processo causado por um “momento decisivo” ou “momento fatídico” que é a base para mudanças subsequentes na identidade de uma pessoa. Momentos fatídicos acionam um processo no qual o indivíduo pode se tornar uma pessoa completamente diferente e podem proporcionar oportunidades de experiência, bem como desenvolver autoidentidade e ação futura.

A disrupção biográfica também pode ser causada por situações críticas de natureza pessoal durante a vida de uma pessoa, levando a um risco de estigmatização para indivíduos, bem como para grupos sociais inteiros. Pensando nisso em relação ao contexto da emergência da pandemia de aids, em meados da década de 1980, o movimento ativista gay nos Estados Unidos, em particular, já indicava que o silêncio era igual à morte. Como Lee Edelman (1994) apontou, a ação para esses ativistas significou, em grande parte, a produção discursiva. O que chama a atenção no movimento “Silence = Death” é o caráter de linguagem de resposta à pandemia de aids, sua insistência na propriedade terapêutica e na pauta moral regulatória e acusatória sobre os corpos gays, que acabaram sendo, muitas vezes, responsabilizados e silenciados pela vergonha e pela culpa.

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The background of the entire page is a dark, textured surface with similar abstract shapes.

No contexto pós-coquetel, com a aids sendo entendida como doença crônica, há um aumento de narrativas nas mídias sobre viver com HIV. A doença deixa de ter menos foco (tornada mais evitável pela utilização dos medicamentos) que a infecção, algo que tem tratamento para controle. Vale ressaltar alguns exemplos que foram publicados e que tiveram suas origens em postagens de blogs. Os livros de Rafael Bolacha, “Uma vida positiva”, e de Gabriel Abreu, pseudônimo de Salvador Corrêa, “O segundo armário: diário de um jovem soropositivo”, são alguns deles. Ambos os blogs foram iniciados logo após a descoberta da soropositividade por seus autores. Os relatos são muito valiosos para entender o que significa, no Brasil contemporâneo, se descobrir soropositivo e merecem, certamente, estudos específicos. Não são nossos objetivos, neste momento.

Há ainda outra dimensão em nossa sociedade, fundamental como condição de possibilidade dessas narrativas sobre viver com HIV em canais no YouTube: o processo de espetacularização vetORIZADO pelas redes sociais *on-line*. Embora o contexto de hipervisibilidade reconfigure, no blog, por exemplo, a ideia moderna de diário como algo reservado à intimidade e restrito à privacidade do seu autor, se entrelaça com a produção contemporânea de uma subjetividade alterdirigida própria, construída para ser visível. Paula Sibilia (2008) argumenta que, sob o império das subjetividades alterdirigidas, o que se é deve ser visto e supõe-se que cada um é aquilo que mostra de si mesmo. Essa superexposição se atrela a uma suposta transparência. Nessa combinação, o que se almeja coincide com uma definição de autenticidade, igualmente valorizada, mas que “não se assenta mais nas profundezas da própria interioridade”. Em vez disso, a verdade dessas práticas se constrói no plano do visível, já que “[...] a performance implica um corpo que se expõe e, nesse gesto, cria-se a si próprio.” (SIBILIA, 2008, p. 358).

Mais uma questão que atravessa as narrativas pós-coquetel é a confrontação inicial com as imagens e visões do HIV/aids dos anos 1980 e 1990. O medo da morte e o sentimento de culpa, que são

marcas do discurso inicial da aids, atravessam ainda hoje as vidas de quem se descobre infectado pelo vírus. Em geral, como descrevem Melo e Penna (2017), as questões que perpassam esses relatos são as mais diversas: o confronto e a desvinculação dos estereótipos e imagens da doença, o relacionamento afetivo e sexual após o diagnóstico, o medo do preconceito, como contar aos familiares, a busca pelo tratamento adequado, a relação com os médicos, os efeitos colaterais dos remédios, a espiritualidade, a autodescoberta, dentre outros.

Na primeira década de aparecimento do HIV/aids, em 1980, a transmissão do vírus foi atribuída, especialmente, a cinco grupos com letras “H”, em inglês, sendo eles: prostitutas (*hookers*), homossexuais, hemofílicos, haitianos e usuários de heroína: “as taxonomias – formas de classificação, logo, exercícios de poder – não só relacionaram a aids a esse público muito específico, como também a associaram a um caráter irreversível.” (OLIVEIRA, 2014, p. 40). Com isso, podemos perceber que a doença não foi desenvolvida apenas no aspecto biológico, mas, sobremaneira, foi carregada de um estigma social de moralidade e de sentença de morte.


O que justifica nosso olhar para os homens gays nesse cenário é que a história de lutas está intrinsecamente interligada com a trajetória do vírus pelo acoplamento de um com o outro por meio da visibilidade e do pânico gerado em torno da pandemia, de forma mais latente, para esse grupo. O tema HIV/aids atravessou o governo e a sociedade impondo a discussão de questões consideradas anteriormente tabus, forçando a necessidade de políticas de comunicação voltadas às infecções sexualmente transmissíveis e uma educação sexual outrora inimaginável por parte dos aparelhos institucionais (BASTOS, 2006). Entretanto, nem todas as estruturas conseguiram aderir de forma efetiva a essa necessidade, considerando que o tema ainda encontra alta resistência em grupos religiosos e políticos.

O fato de ter sido largamente associada à população homossexual ainda faz a infecção ser vista como questão da homossexualidade.

Simone Monteiro (2002, p. 29) afirma que “[...] as representações sociais construídas em torno da epidemia indicam, por um lado, uma reedição de determinados discursos e práticas”, possibilitando que a representação da doença e de possíveis doentes seja reminiscência e atualização da homossexualidade compulsória. Com isso, essa associação foi sendo cristalizada no âmbito das representações sociais da doença, servindo ao poder de normalização de corpos e condutas, bem como para o exercício de julgamentos morais, que repercutem até os dias de hoje.

Como expressão alternativa aos discursos considerados não representativos, pessoas que vivem com HIV iniciaram um movimento de transposição de ocupação dos veículos midiáticos para contarem suas experiências por meio de narrativas literárias, biográficas e, mais recentemente, das redes sociais *on-line*, em especial, os canais no YouTube. A necessidade de exposição das experiências individuais por esses meios demonstra um momento de apagamento das linhas entre o público e o privado como parte de um processo de tomada da expressividade sobre si.

Dessa forma, o conceito de lugar de fala é central para um conjunto de questões éticas e políticas contemporâneas (RIBEIRO, D., 2017). De um lado, essa noção se articula a um conjunto amplo de transformações contemporâneas na experiência da verdade, principalmente no que se refere ao relativismo moral, à crise da autoridade dos peritos e das instituições, à crescente polarização política das democracias ocidentais e ao recrudescimento das pautas identitárias na vida pública. De outro lado, enxergamos também transformações nas associações históricas entre verdade e experiência, que vem rechaçando a prática de representação pela de representatividade e participação, promovendo a substituição da confissão pelo testemunho como narrativa autobiográfica dominante na experiência da compaixão e da identificação (SACRAMENTO, 2018; VAZ; SANTOS; ANDRADE, 2014).



É possível determinar, a partir do uso de um material comum, o testemunho no YouTube sobre viver com HIV, características que nos permitem falar de certa regularidade estrutural que chamaríamos de gênero? Essa questão não é outra senão se gênero é um conjunto empírico ou uma classe lógica. Se nossa pergunta sobre o gênero é uma pergunta exclusivamente sobre características da obra, teremos que usar um sistema que coloque certas características textuais em relevo na sua conexão com transformações sociais. Se o nosso sistema linguístico é sempre-já social, sendo o gênero um produto histórico, teremos que encontrar um sistema de análise que conecte o trabalho discursivo com o tempo e o espaço de sua produção. Ambas as características se juntam no que Mikhail Bakhtin (1998, p. 355) definiu como cronotopo, que é “[...] o entrelaçamento essencial das relações temporais e espaciais artisticamente assimiladas pela literatura”. A análise cronotópica consiste em rastrear partículas de espaço-tempo relevantes devido à sua posição ou frequência no texto. Uma vez feita a descrição das formas do espaço-tempo, o gênero é colocado no quadro histórico de sua aparência, tentando determinar os conteúdos contextuais que inserem o texto dessa forma. O fato de o espaço e o tempo específicos da história serem artisticamente elaborados na obra e aí se tornarem visíveis pode nos permitir avançar na compreensão do período em que os textos que analisamos foram gestados. O cronotopo torna o tempo e o espaço visíveis relacionando-os de forma condensada e orgânica. Não demanda uma análise transcendental, mas das formas da realidade como representações inscritas em específicas atividades sociais. Ele ainda observa a indissolubilidade da relação entre o espaço e o tempo. Nesse sentido, cada cronotopo realiza uma fusão específica dos índices temporais e espaciais em um todo inteligível, sensível e concreto. Nessa fusão, a definição temporal (naquele momento) é inseparável da definição espacial (naquele lugar).

O cronotopo não está contido nos enredos, mas torna determinados enredos possíveis. Nas palavras do próprio Bakhtin (1998,

p. 355), “[...] no cronotopo os nós do enredo são feitos e desfeitos. Pode-se dizer que a eles pertence o significado principal gerador do enredo”. Desse modo, o cronotopo assume seu significado *temático*. Mas ele também possui um significado *figurativo*, dando ao tempo um caráter sensivelmente concreto: “No cronotopo, os acontecimentos do enredo se concretizam, ganham corpo e enchem-se de sangue.” (BAKHTIN, 1998, p. 355). Com isso, pode-se relatar, informar o fato, dando informações precisas sobre o lugar e o tempo da representação.

Existem hoje, diz Leonor Arfuch (2010), novas maneiras de abordar um eu ou um nós. As narrativas vivenciais incorporam o diálogo, ou seja, há uma interpelação, é uma intimidade entre estranhos no circuito intersubjetivo. Referências de vida, exemplos, modelos, orientações, truques, dicas, estratégias de sobrevivência são oferecidos na narrativa. Essas formas de configuração de si geram uma tensão entre a singularidade e aquilo que é capaz de desafiar o comum, o que é compartilhado. O cronotopo dá conta desse espaço-tempo, além do investimento afetivo que se configura no eixo articulador da história. Mostra um investimento temporal, espacial e afetivo que dá sentido à narrativa.

O movimento da invenção da narrativa pessoal é tornar presente o que está ausente, levando em consideração que não há imagem sem lugar, sem espaço. Voltando à ideia do cronotopo como um caminho, uma viagem no espaço e no tempo, o problema da temporalidade é colocado como um problema existencial. Uma ordem narrativa que ao mesmo tempo é uma ordem ética. Nesse sentido, queremos observar como a temporalidade se transforma nas narrativas dos *youtubers* que vivem com HIV.

Por outro lado, como cronotopo, queremos pensar o espaço YouTube e a possibilidade de as diversas pessoas criarem os seus próprios canais como forma de compreender o espaço público, midiático e em rede. Nesse sentido, nosso interesse é pensar sobre os

caminhos que existem para criar o espaço público, e não apenas caminhar nele, e sobre a especificidade deste espaço que reúne as condições para colocar em circulação o comum e disputar o reconhecimento *on-line*. Dessa forma, podemos pensar esta “presença virtual”, conectada e visível, como ato midiático e esses espaços de enunciação como os mais privilegiados para construir e seguir trajetórias, bem como participar do diálogo.

Além disso, segundo Louis Quéré (2012, p. 36), na contemporaneidade, “[...] a percepção individualizante, impregnada de emoção, é indispensável para a compreensão e avaliação dos acontecimentos, cujo termo é a interpenetração total do *self* com o mundo dos objetos e acontecimentos”. Desdobrando essa colocação para o cenário dos vídeos autobiográficos que narram a trajetória do HIV/ aids em primeira pessoa, torna-se evidente a necessidade de compreender o discurso dessa forma, através do qual pessoas contam suas histórias sobre viver com o vírus sem dependerem, diretamente, da etapa da mediação jornalística em uma primeira instância. No entanto, a participação em programas de TV e entrevistas em jornais de grandes conglomerados midiáticos resultam em melhores resultados de visualizações no YouTube. Mostramos como isso se dá na trajetória do canal Gabriel Comicholi. A escolha desse canal, dentre tantos outros, cuja justificativa detalhada se encontra no capítulo 1, está associada à visibilidade em outras mídias que o criador do canal recebeu por conta da revelação de se descobrir HIV positivo. Também consideramos, comparativamente, um conjunto de canais sobre o assunto que ilustraram as discussões deste livro.

Trabalhamos com alguns estudos, até os últimos anos, baseados na máxima de Gayatri Spivak (2010, p. 126) de que “o subalterno não pode falar”. Agora, com essa lógica de fala parcialmente revertida, graças, em parte, ao desenvolvimento de novas oportunidades do dizer pelas tecnologias de comunicação em rede, a reflexão mais pertinente seria: agora que alguns subalternos podem, em tese, falar, o que dizem? Seu silenciamento migrou de uma impossibilidade de

fala para uma limitação de poder ou do que se pode falar? O mutismo, abordado por Foucault (2015) como uma das tríplices condições discursivas da sexualidade, reconfigurou-se para não mais ser sobre a ausência do discurso, mas sim sobre um discurso ausente? O quanto o reposicionamento do sujeito de fala nos discursos sobre HIV/aids conseguiu mudar as representatividades e os testemunhos? E que tipo de alteração foi empreendido?

É oportuno discutirmos a midiaticização e como esse processo participa do movimento social que possibilita a presença de testemunhos sobre HIV/aids no YouTube a partir da “inflação acontecimental” abordada por François Dosse (2013). O autor coloca em perspectiva os dois lados resultantes da sociedade midiaticizada: temos mais possibilidades e maior agilidade para o contato com os acontecimentos, entretanto, considerando a quantidade e a forma de narrativa, fatalmente haverá mais ofertas de produtos para o consumo, o que desperta nos consumidores também o desejo de serem produtores de informação.

Isso significaria, no nosso caso, que os discursos sobre o viver com HIV estão cada vez mais acessíveis e possibilitam ampliar o escopo de acontecimentos que lhe são inerentes, reposicionando o narrador para testemunhos em primeira pessoa. Isso torna mais visível ou acessível o que as pessoas que vivem com HIV dizem e o que sentem, para além dos discursos sobre o que elas dizem e sentem. O discurso de vida com HIV é, sim, por um lado, um contraponto ao estigma da morte ou do portador, mas também serve à exigência ritualística contemporânea de apresentação de si mesmo: não apenas como alguém em constante recuperação, mas “[...] na transformação da sobrevivência e da superação num princípio normativo para a subjetividade contemporânea.” (SACRAMENTO, 2018, p. 138).

Foi pensando nisso que decidimos intitular este livro assim: “A infecção e suas memórias”. Interessa-nos mostrar o quanto a cultura contemporânea nos impele a contar sobre nós mesmos por

meio de diversas redes sociais *on-line*. Enquanto viver com HIV já foi assinalado pela estigmatização, pela culpa e pela vergonha, mais recentemente, no contexto marcado pelo coquetel antiaids, pelo regime de visibilidade midiática e pelo *ethos* terapêutico, o impulso por ocupar um lugar de fala, de sujeito que diz e não daquele sobre quem se diz, tem valor social estruturante.

Analisamos as narrativas testemunhais presentes em canais do YouTube de homens gays que vivem com HIV/aids, bem como os processos socioculturais que permitiram a emergência desse fenômeno que fez da experiência de viver com uma doença profundamente estigmatizada oportunidade para a produção de narrativas midiáticas de si, particularmente em *vlogs*.

Para tanto, entendemos a memória por meio de narrativas sobre o passado, mas também sobre o “tempo passando” (BARBOSA, 2019, p. 27). Essa distinção temporal diz respeito especificamente ao instante, ao frenesi ou à calma do tempo do presente. Esse tempo passando se relaciona ao “agora mesmo”, que equivale ao compromisso de que se está de fato desempenhando “agora mesmo” uma ação; ao “agora”, que delimita uma fronteira entre os “tempos idos” e os “tempos por vir”; uma linha de demarcação entre aquilo que já aconteceu e aquilo que ainda não aconteceu; e, sobretudo, ao “estando agora”, que vai de um começo a um fim (HELLER, 1993, p. 51-53).

Os vídeos do YouTube, com frequência, encenam essas temporalidades em seus formatos narrativos mais recorrentes: os *vlogs*, que mostram com a câmera na mão uma sequência de acontecimentos que está se passando “agora mesmo” na vida do *youtuber* (são as atividades cotidianas); os vídeos que narram memórias do passado e projeções para o futuro a partir de um agora também são frequentes e ocorrem geralmente em plano médio, com câmera fixada em um tripé e em um cenário caseiro, geralmente um quarto; e aqueles que tratam do momento da vida em que a pessoa está

("estando agora") e dizem respeito às condições de vida, ao estado do sujeito no momento que conta. Para Heller (1993), essas organizações do tempo narrativamente não são imiscíveis, mas podem ser sobrepostas e hibridizadas na experiência cotidiana da vida.

O fato é que o YouTube é largamente utilizado para compartilhar experiências pessoais. Os canais de narrativa autobiográfica nessa plataforma também vieram no mesmo fluxo: a intenção de contar sua vida para os outros, eleita como um processo terapêutico, que busca uma catarse emocional e, ao mesmo tempo, o registro para a posteridade dos pensamentos. Não é apenas a evolução do diário físico, com cadeado e chave que as pessoas guardavam outrora. É a transformação da intenção humana de ter seus acontecimentos compartilhados com outras pessoas, agora, em uma escala global. Igor Sacramento (2017, p. 48) ainda pondera que "[...] no contexto atual da midiatização, é preciso deixar de considerar a mídia e a sociedade como instâncias distintas carentes de mediação, de estabelecimento de diálogo e articulação, atividades que caberiam ao próprio campo da mídia", denotando a mídia como parte integrante do social e como vetor de produção de sociabilidades, identidades e subjetividades.

Esse conjunto de teóricos, conceitos, textos e contextos nos levaram a questões que nortearam a pesquisa: quais discursos e regimes de visibilidade se instauraram na enunciação de si no canal do YouTube Gabriel Comicholi, protagonizado por um homem gay que vive com HIV? Com a intenção de analisar as narrativas autobiográficas sobre viver com HIV no YouTube, elencamos o canal Gabriel Comicholi (anteriormente HDiário) como objeto empírico para lançarmos os olhares em narrativas testemunhais que intentam ser um contradiscurso ao estigma do HIV/aids e do prognóstico de morte.

Outra questão é se esse cenário faz parte do novo *status* da internet, e suas conseqüentes redes sociais *on-line*, na vida social, que demanda dos indivíduos assumirem o lugar de testemunhas e narradores das próprias histórias nesses espaços.

Em síntese, o objetivo principal foi uma leitura crítica do testemunho sobre HIV/aids no canal do YouTube Gabriel Comicholi e as possíveis mudanças dos regimes de visibilidade da soropositividade. Além disso, verificar os comentários publicados em resposta aos vídeos como modos de reconhecimento e identificação com os *youtubers*, mas, sobretudo, com o *ethos* terapêutico como forma de qualificar e estruturar a produção de subjetividades contemporâneas.

Este livro representa, dessa forma, as etapas da pesquisa e a construção de passos, pensamentos e conhecimentos com o qual nos enredamos ao longo do trabalho. No primeiro capítulo, intitulado “YouTube como lugar de enunciar e arquivar a si mesmo”, abordamos a discussão de televisualidade, YouTube, o arquivamento de si *on-line* e o mapeamento dos canais que versam sobre a soropositividade.

No segundo capítulo, “HIV/aids, homossexualidade e YouTube”, destacamos o viver com HIV/aids como acontecimento, a reverberação desse cotidiano como testemunho e o *ethos* terapêutico midiaticado. Esse cenário é exemplificado com a análise dos vídeos do canal de Gabriel Comicholi sobre a descoberta de si como soropositivo.

No terceiro capítulo, “Educação sexual como pedagogia pública”, trazemos uma reflexão sobre as discursividades acerca da sexualidade e do gênero na internet e como a homossexualidade se relaciona com o tema HIV/aids. Esses sentidos são expostos na série de vídeos chamados “Haulinha” do influenciador Gabriel Comicholi, baseado na vontade de capacitar sua audiência nessa temática.

O quarto capítulo, “Para além do pânico moral e da estigmatização”, resgata o cenário da primeira década do HIV/aids e os desdobramentos em pânico moral e crise, comparando esse contexto com o atual a partir dos vídeos do canal de Comicholi, que trouxeram assuntos como a peste gay, os grupos de risco e a população-chave.

Por fim, com o capítulo “O discurso motivacional e o pensamento positivo”, apresentamos uma reflexão sobre o imperativo da saúde contemporâneo se articular ao discurso terapêutico, que tem efeitos para o tema do HIV/aids e os conteúdos de Gabriel que versam sobre qualidade de vida e mensagens motivacionais. No decorrer desses capítulos, articulamos menções a comentários realizados por usuários do YouTube nos vídeos, bem como trechos do próprio canal, ao titular vídeos e tecer descrições. Preferimos manter a escrita original, sem realizar correções ou ajustes à norma culta da língua, para caracterizar a informalidade dessa interação linguageira.

The background of the image is a dense, overlapping pattern of red, rounded square buttons, each featuring a white play button icon in the center. The buttons are arranged in a way that creates a sense of depth and texture, with some appearing more prominent than others.

1

**YOUTUBE COMO LUGAR
DE ENUNCIAR E ARQUIVAR
A SI MESMO**

*O que se é deve ser visto – e cada um
é aquilo que mostra de si.*

Paula Sibília

A forma como muitas pessoas se expressam sobre as próprias vidas e produzem vídeos para o YouTube constitui a configuração contemporânea que articula subjetividade e visibilidade na sociedade (SIBILIA, 2008), mas também demonstra os processos de apropriação e reutilização de estratégias, gêneros e linguagens televisivos como forma de expressão da subjetividade. Afinal, se “[...] a forma midiática condiciona na medida em que se abre a permeabilizações ou permite hibridizações com outras formas vigentes no real-histórico” (SODRÉ, 2002, p. 23), é possível identificar as afetações de formas, práticas e valores de vida tradicionais por uma qualificação de “[...] natureza tecnointeracional resultante de uma extensão especular ou espectral que se habita, como um novo mundo, com nova ambiência, código próprio e sugestões de condutas.” (SODRÉ, 2002, p. 22).

Não se trata, portanto, de reconhecer simplesmente a centralidade das mídias na tarefa de organizar a vida social (uma espécie prática de midiacentrismo), como já problematizou Martín-Barbero (2004), mas de constatar que a organização social se embrenha, cada vez mais, com a cultura das mídias, reorganizando as formas de interação social, de expressão cultural e de produção de subjetividade. Sendo assim, tratar a midiaticização em sua condição de cultura implica justamente a consideração de que diversas práticas sociais, tanto no que se refere às relações intersubjetivas como às conexões indivíduo-indivíduo, indivíduo-comunidade e indivíduo-sociedade, são sensivelmente transformadas. Como explicou Muniz Sodré (2002), o estudo da midiaticização envolve a análise das hibridizações das formas e lógicas midiáticas com outros processos de socialização já existentes na cultura.

Neste capítulo, aprofundamos a relação entre o conceito de televisualidade e sua circulação, bem como a forma como isso permitiu analisar o objeto desta pesquisa. Também empreendemos um mapeamento dos canais brasileiros do YouTube que têm como premissa a narrativa de pessoas que vivem com o vírus do HIV, construindo seus conteúdos com base em assuntos relacionados à infecção que julgam pertinentes compartilhar.

1.1 TELEVISUALIDADE, YOUTUBE E ARQUIVAMENTO DE SI

Na sociedade contemporânea, a todo o momento, somos instados a lembrar. Por ansiedade em relação ao presente ou medo do futuro, gravamos e arquivamos grande parte de nossas experiências pessoais. Fotografamos cada momento de nossas viagens, gravamos todas as etapas de nossas vidas. As câmeras de vídeo portáteis e as máquinas fotográficas digitais, assim como os telefones celulares e os *tablets*, reforçam o impulso ao registro e também aceleram o fluxo das informações e dos próprios arquivos, muitos compartilhados instantaneamente por meio das redes sociais. Assim, nos tornamos historiadores de nós mesmos, como afirmou Pierre Nora (1984), ou "homens arquivísticos," segundo expressão de Fausto Colombo (1991).

As expressões de Nora e de Colombo dizem respeito a características significativas da cultura contemporânea. Nora argumenta que tem havido uma intensificação de locais para se depositar os indícios do passado. Por conta desses suportes exteriores, onde tudo pode ser guardado, nos sentimos cada vez mais obrigados a acumular os vestígios do passado. Essa prática de arquivamento de si mesmo e da própria experiência é bastante comum em um contexto em que o ato de guardar tem mais valor do que o objeto em si. Sendo assim, ainda segundo Nora (1984), o tempo da memória

se objetifica e se materializa em signos, objetos, instituições e práticas específicas. A memória passa a ser criada e visualizada, por exemplo, em museus, arquivos e celebrações, o que faz as dinâmicas entre lembranças e esquecimentos serem apoderadas, sovdadas, petrificadas, deformadas e reformadas pela história, produzindo “lugares de memória”.

É a necessidade de arquivar a si mesmo que consagra a disposição cultural de nos tornarmos cada vez mais “historiadores de nós mesmos”. Se, por um lado, o dever de memória fortemente presente na contemporaneidade mobilizou grupos a (re)definirem suas identidades e (re)construírem suas memórias, por outro, individualmente, também somos incentivados frequentemente a documentar e arquivar nossa existência. Nesse sentido, a expressão de Fausto Colombo – “homens arquivísticos” – designa especificamente a obsessão de tudo arquivar, proporcionada por um ambiente tecnológico-cultural que dispõe de diversos dispositivos que permitem realizarmos o arquivamento de nós mesmos com a intenção de expor para outros.

Pensar o YouTube como um arquivo é compreender, por um lado, a imperfeição dos arquivos (COLOMBO, 1991) e, por outro, a emergência de uma nova configuração da memória no contexto digital (GEHL, 2009). Colombo (1991) argumenta que nossa sociedade se caracteriza por ser uma sociedade da imagem, do espetáculo, da informação, mas também da memória. Nesse sentido, a paixão arquivística se espalhou por conta dos usos sociais das tecnologias digitais como forma – ou esperança, nos termos do autor – de salvar a realidade passada do esquecimento através de práticas e signos mnemônicos. Já Gehl (2009), por sua vez, argumenta que o YouTube pode paulatinamente substituir o lugar que a televisão aberta ocupa em nossas vidas com a promessa de que se baseia numa lógica de *produsage* e no trabalho de *producer* (uma combinação de palavras que aborda produção e uso para designar um tipo de criação de conteúdo baseada no trabalho do usuário na plataforma *on-line*, aproximando e misturando a produção do consumo).

O trabalho realizado pelo usuário o torna produtor e, no YouTube, ele pode, além de produzir, publicar, arquivar, apropriar e recircular ou simplesmente comentar o conteúdo postado. De acordo com Gehl (2009), considerar o YouTube como um arquivo ajuda a explicar os diferentes termos de espaço e tempo ocupados pelo vídeo na internet. Novamente, para ele, em vez de contrastar o YouTube com a televisão ou o filme, “[...] poderíamos discutir o YouTube em termos de fluxos de pessoas, assim como elas fluem por qualquer outra biblioteca ou coleção.” (GEHL, 2009, p. 45).

Diferentemente do YouTube, os arquivos profissionais geralmente executam várias tarefas quando aceitam e guardam artefatos: acesso (localização e aceitação de materiais apropriados para o arquivo), classificação e armazenamento. Desses três, o serviço do YouTube fornece de modo mais consolidado o armazenamento, colocando os objetos de mídia em seus servidores. Nos outros casos, o acesso pode ser realizado por pesquisa ou por conexão a canais específicos, enquanto a classificação pode ser realizada pelos proprietários dos canais, por exemplo, em *playlists*, ou pela própria plataforma em envios (na ordem crescente e decrescente em termos de publicação ou de mais relevantes, considerando o número de visualizações). Segundo Gehl (2009, p. 47), “[...] quando se trata de acessar e classificar, os usuários do YouTube são os verdadeiros curadores deste arquivo”. Sem a participação do usuário na criação do arquivo, um site como o YouTube não existiria.

Philippe Artières (1998) descreve o valor cultural dos arquivos da própria vida em nossas sociedades contemporâneas:

O indivíduo deve manter seus arquivos pessoais para ver sua identidade reconhecida. Devemos controlar as nossas vidas. Nada pode ser deixado ao acaso; devemos manter arquivos para recordar e tirar lições do passado, para preparar o futuro, mas sobretudo para existir no cotidiano. (ARTIÈRES, 1998, p. 21).

Seus exemplos giraram em torno de álbuns de fotos, cartas, diários, bilhetes, cadernos, livros de receita, documentos geralmente organizados em caixas e pastas. Afinal, o dever de arquivar nossas vidas foi se tornando cada vez mais onipresente, “quer seja na vida diária, no espaço social (por exemplo, na escola) ou na esfera familiar, ou ainda no quadro de práticas científicas ou comunitárias, devemos nos entregar com frequência a esse exercício.” (ARTIÈRES, 1998, p. 18). O arquivamento de si se dava fundamentalmente em materialidades impressas ou manuscritas.

A partir da popularização da internet e das redes sociais digitais durante as duas primeiras décadas dos anos 2000, começa uma mudança muito significativa: o arquivamento de si passa a ser combinado com a publicização de si. Enquanto a prática de arquivamento pessoal anterior à popularização da internet estava principalmente associada a mecanismos e dinâmicas delimitadas pela intimidade que poderia resguardar segredos, mais recentemente, redes sociais *on-line* como Facebook, Instagram e YouTube permitem a simbiose entre o arquivamento e a publicação. É a publicação de um vídeo, por exemplo, que possibilita seu posterior arquivamento. Publica-se para arquivar. Essa mudança na pragmática arquivística é também cultural: “No atual processo de arquivamento da memória, não apenas os eventos solenes, mas também os ordinários, capturados e escritos de forma bastante peculiar, especialmente por meio das imagens e dos metatextos que a compõem” (MORAES; COELHO, 2020, p. 62) são guardados no tempo.

Sendo assim, podemos publicar a nós mesmos por meio de *stories*, que não duram mais de 24 horas disponíveis para os seguidores, mas podem ficar arquivados para o dono da conta republicar ou mesmo fixados em destaques, possibilitando uma consulta catalogada. Além disso, o arquivamento na plataforma organiza lembranças, com fotos e vídeos postados no passado para serem repostados no presente como gesto memorável.

No comportamento coletivo, identificamos com frequência a criação de pequenos arquivos pessoais, o registro da experiência pelas fotografias postadas nas redes sociais *on-line* e também pelos vídeos publicados no YouTube. Esse é um ponto fundamental: se a prática de arquivamento de si mesmo se caracteriza pelo imperativo da memória na cultura contemporânea, há outros imperativos presentes, que são o da visibilidade e o da felicidade. O primeiro é caracterizado pela moral do espetáculo. Já o segundo é evidentemente marcado pela circulação intensa do discurso terapêutico na tessitura social.

Desse modo, embora o interesse pelo biográfico remeta a novos arranjos entre as esferas do público, do privado e do íntimo, marcado pela ideologia intimista que transforma a intimidade no lugar da verdade, da autenticidade e do legítimo (SENNETT, 1999), a narrativa sobre a experiência da doença diz respeito ao que “[...] se passa dentro dos limites mais restritos da pessoa, aqueles que mais comumente chamamos de indivíduos.” (DUARTE, 1986, p. 144). Porém, na cultura contemporânea, tanto a narrativa como a experiência da doença são frequentemente instadas a se tornarem públicas, buscando a visibilidade, a empatia e o reconhecimento. Isso fica evidente na proliferação, em diversos segmentos da mídia, de testemunhos, confissões, entrevistas, biografias, autobiografias e outras narrativas (SACRAMENTO, 2016). Afinal, como argumenta John Peters (2001), as mídias não apenas nos transformam em espectadores de sofrimentos alheios (*eyewitness*), mas também constituem um espaço – um espaço biográfico, segundo Leonor Arfuch (2010) – no qual diferentes indivíduos que experimentam determinado sofrimento podem relatar sua experiência (*to bear witness*).

O desejo de objetividade, por um conhecimento desacoplado do corpo ideológica e deontologicamente associado, por exemplo, à justiça, à ciência e ao jornalismo na cultura contemporânea, parece ser incapaz de superar a encarnação do testemunho: se “testemunhar é colocar o corpo no discurso” (PETERS, 2001, p. 713), também é recolocar o acontecimento no corpo pela narrativa.

Afinal, “lembrar não é reviver, mas re-fazer” (BOSI, 1994, p. 20), isto é, trata-se de uma narrativa do outrora a partir do agora, permitindo a reparação do feito, do ido, do acontecido, não como mera repetição, mas como reconstrução.

Não há dúvidas de que o YouTube permite que os relatos de experiências pessoais sejam impulsionados. Os meios de comunicação em rede – diferentemente dos meios de comunicação de massa – estimulam seus consumidores a participarem de processos de conversação, trocas, interações, relações, compartilhamento de textos, vídeos, imagens e sons e buscas por informações (cf., entre outros, PRIMO, 2008; RECUERO, 2012; RODRIGUES; BRAGA, 2015). No entanto, também favorecem a exposição de si, o *show do eu*, produzindo a intimidade como espetáculo (SIBILIA, 2008), ou seja, a proliferação de formas de arquivamento da experiência pessoal, segundo os regimes contemporâneos de visibilidade, proporciona o arquivamento de si como modo de exposição.

A prática autobiográfica, assim, ganhou novas feições e especificidades. O YouTube permite novas formas de narrativa autobiográfica em vídeo nas quais a enunciação de si funciona como um modo de “historização pessoal” (COSTA, B., 2009). Difundiram-se também em diversos meios, como *blogs*, fotoblogs, perfis em redes sociais, vídeos efêmeros do cotidiano – chamados *stories* – no Snapchat, Instagram, Whatsapp e Facebook. É fato, portanto, que a prática autobiográfica se espalha e se modifica na vida contemporânea.

Somos marcados por um terror geral de esquecimento e a memória emerge quase como um “dever” ou uma “obsessão” em diversos campos da vida social: “Não há dúvida de que o mundo está sendo musealizado e que todos nós representamos os nossos papéis nesse processo. É como se o objetivo fosse conseguir a recordação total.” (HUYSSSEN, 2000, p. 15). Fazemos continuamente referências ao passado marcadas pelo exagero, pelo excesso. Somos ávidos por consumir produtos memorialísticos – filmes, livros, exposições,

vestuário e mobiliário retrô –, e o mercado e as instituições têm sabido canalizar nosso desejo e também criar novas demandas nessa área. O passado exerce forte apelo sobre os indivíduos e se impõe como um imperativo: é preciso preservá-lo, resgatá-lo, não deixar que se perca. Isso tem feito dele, cada vez mais, uma fonte lucrativa para a indústria da cultura e do entretenimento (HUYSSSEN, 2000; RIBEIRO, A., 2012).

A chamada cultura da memória parece estar por toda parte, mas as mídias – sejam as tradicionais ou as novas – são lugares privilegiados nesse processo. Uma das marcas sociais mais evidentes da cultura contemporânea da memória está na *guinada subjetiva*, isto é, na intensa valorização da subjetividade como forma de referencialidade e produção da verdade da experiência pela narrativa (SARLO, 2007). Nesse contexto, a cultura da mídia proporciona diversas formas de insuflar a “paixão pela vida real” (ARFUCH, 2010, p. 22), não só pela recorrente obsessão pela vida das celebridades, mas também – e, por vezes, acima de tudo – pela incorporação de vidas comuns e/ou do comum da vida, quer nos programas policiais sensacionalistas, nos telejornais mais tradicionais, nos *talk shows*, nos *reality shows* ou, ainda, na intensa exposição performatizada da vida íntima nas redes sociais *on-line*.

A primeira pessoa autobiográfica é dotada de intencionalidade e tende a nos levar a crer que o narrado é, de fato, a vida real. O testemunho, ao impregnar a narrativa pessoal de aspectos de experiências vividas pelo caráter da exemplaridade, configura sua autenticidade pela própria experiência narrada. Ter vivido tal experiência credencia o narrador – como testemunha, sobrevivente ou vítima – como autoridade no que diz; é digno de fé e confiança por ter vivido aquilo que narra. Esse valor testemunhal nos relatos pessoais contemporâneos sobre acidentes, catástrofes, doenças, traumas e uma série de eventos considerados desafortunados, por exemplo, se intensifica pela carga emocional que lhe é imputada. A capacidade de exposição de sentimentos também vem sendo uma das formas de autenticar tanto o testemunho como a experiência (RIBEIRO; SACRAMENTO, 2014; SACRAMENTO; BORGES, 2017b).

Essa nova configuração narrativa e axiológica da memória na cultura contemporânea diz respeito ao que Leonor Arfuch (2010) chamou de *espaço biográfico*. Em sua definição, não se trata de todos os tipos consagrados como tal no século XVIII, começando com o consenso sobre as “Confissões”, de Jean-Jacques Rousseau, mas também biografias, autobiografias, memórias, diários íntimos, correspondências, gêneros que marcaram a emergência do sujeito moderno e a afirmação do individualismo na cultura ocidental. Considera, ainda, a enorme expansão contemporânea de formas e estilos híbridos que se dão em meios de comunicação das mais variadas maneiras: as entrevistas, os perfis, os testemunhos, as confissões, a autoficção, as confidências, o romance biográfico, os programas de televisão, os relatos pessoais de autoajuda, o teatro documental, os documentários subjetivos, muitas práticas e muitos processos nas artes contemporâneas, as performances, o aumento da autoexposição em redes sociais *on-line* e a multiplicação incessante dos gêneros clássicos no mercado editorial atual (as biografias e as autobiografias).

Arfuch vai além da configuração do *pacto autobiográfico* descrito por Philippe Lejeune (2006), que designa a identidade genérica e declarada do autor, do narrador e do personagem, isto é, a referencialidade da história narrada reside no próprio fato de haver uma identidade (como analogia e coincidência) entre o “eu” do enunciado – o narrador –, a personagem principal do que se narra – o protagonista – e aquele que viveu o que se conta – a pessoa. É evidente que os vídeos no YouTube não são autobiografias, mas são narrativas autobiográficas. Raymond Bellour (1997), ao refletir sobre o autobiográfico no cinema – o que nos interessa especialmente para pensar as narrativas autobiográficas audiovisuais –, comentou o seguinte:

Por um lado, há a autobiografia; se quisermos conservar, minimamente a substância da sua definição tradicional, somos forçados a constatar que no cinema ela se torna fragmentária, limitada, dissociada, incerta – perseguida pela forma superior de dissociação que nasce dos disfarces da ficção. Por outro, quando sua definição se torna

realmente duvidosa, é porque ela encobre uma experiência que, por ser de natureza autobiográfica, é também seu contrário: o autorretrato. (BELLOUR, 1997, p. 330).

Enquanto na autobiografia a narrativa está tradicionalmente subordinada ao desdobramento lógico das ações, o autorretrato se constitui pela ausência de uma sequência narrativa. O autorretrato se situa ao lado do metafórico e do poético mais do que do narrativo; e onde a autobiografia se define por um limite temporal (o autor preso à retrospectiva de sua vida), o autorretrato aparece como totalidade sem fim. No caso de vídeos do YouTube, certamente, há um tipo de historização pessoal marcado pela fragmentação: episódica, breve, associada a questões do cotidiano.

Essa tendência autobiográfica na cultura contemporânea, que marca uma reconfiguração do real e da referencialidade, implica a valorização da subjetividade como forma de garantir maior precisão, autenticidade, proximidade e presença em termos narrativos e experienciais. A ênfase contemporânea nas narrativas e nos gêneros autobiográficos torna os relatos dos acontecimentos mais íntimos e emocionados, como partes de uma viagem para dentro de si mesmo cujo objetivo principal é a expressividade exteriorizada da experiência vivida. Afinal, a produção da subjetividade contemporânea é intensamente marcada pela cultura do espetáculo e por seus regimes de visibilidade (AUBERT; HAROCHE, 2013; BIRMAN, 2000; SIBILIA, 2008), bem como por uma qualificação da vida que tem como referência fundamental a autoestima, o autogoverno e a autorrealização, de acordo com o *ethos* terapêutico contemporâneo (FUREDI, 2004; ILLOUZ, 2003, 2011).

A conexão com a coletividade menos se dá pela identificação com outros sofredores do que pelo estímulo daqueles que padecem com algum mal e buscam o sucesso individual, superando os sofrimentos com autoestima, autoconhecimento e, sobretudo, autogerenciamento emocional. Tem sido bastante comum a existência de livros, programas de TV, sites e outros produtos midiáticos que

fazem um "striptease emocional" (FUREDI, 2007) da vida pessoal de célebres e anônimos, demonstrando explicitamente uma paixão pública pelas revelações de traumas. Nessa intensa produção cultural, há relatos que se concentram na descrição detalhada de histórias pessoais desafortunadas, sofridas e angustiantes, mas também há aqueles que abrandam ou enfatizam determinadas situações vividas para que sejam partes de um testemunho público de superação dos problemas e de recuperação da saúde e do bem-estar por meio de um gerenciamento eficaz de si (ILLOUZ, 2011).

É muito marcante em nossa cultura a importância dada ao testemunho público da vítima, identificada e celebrada como "sobrevivente" de sofrimentos e tormentas pelos quais passou. O testemunho da vítima conta, então, com forte tonalidade exemplar, fazendo a experiência traumática se transmutar sob o *ethos motivacional* e capitalizar a tendência atual de autoajuda, que usa o sofrimento como meio de desenvolvimento pessoal e de acesso à "verdade interior" dos sujeitos, apenas alcançada pela vivência de momentos marcados por abusos, violências, desgraças e angústias excessivas (SACRAMENTO, 2016).

Embora a narrativa terapêutica seja particularmente adequada ao gênero autobiográfico, ela o transforma significativamente: na autobiografia terapêutica, "[...] a identidade é descoberta e expressa na experiência do sofrimento e na compreensão dos sentimentos que se adquire ao contar a história." (ILLOUZ, 2011, p. 78). É uma narrativa que torna o sofrimento o ponto de partida para a reconquista da possibilidade de superação. Trata-se, portanto, de uma nova ilusão biográfica: não mais aquela descrita por Pierre Bourdieu (1996), que localiza os primeiros anos da existência como o início de uma narrativa teleológica de construção da constância e da coerência de si mesmo ou de outro na duração de uma vida ou de períodos dela. Há uma transformação significativa do sofrimento dramaticamente experimentado como o momento a partir do qual o indivíduo poderá demonstrar sua plena capacidade de autorrealização e, assim, passar de sujeito do sofrimento a sujeito da superação.

A escolha de narrar doenças tão distintas, como assistimos nas mídias, pode assim também se justificar pela observação de como o *ethos* terapêutico circula em nossa sociedade, promovendo e normatizando um modo de agir, pensar e sentir apropriado para a passagem do que Eva Illouz (2011) chamou de modo automático do ser (“doente”, “infeliz”, “paciente”) para o modo autorrealizado do ser (“saudável”, “feliz”, “proativo”). Esse movimento implica uma mudança de si que deve ser gestada individualmente. Trata-se de um estilo terapêutico de autoaprimoramento. Esse *ethos* toma a experiência vivida por um “eu” como o lócus central para testificar a existência do dito e como receituário para a positivação da vida, assegurando a possibilidade de poder ter sempre mais prazer e ser mais feliz: ter mais saúde.

As doenças são históricas e, nesse sentido, constituem processos sociais específicos (representações e práticas culturais, formas de tratamento e cuidado, relações de poder, formações identitárias, estruturas e mudanças sociais, dinâmica demográfica, deslocamento populacional, sistemas e políticas de saúde, e assim por diante). Afinal, como já pontuou Jacques Le Goff (1985, p. 7-8), “[...] a doença pertence à história, em primeiro lugar, porque não é mais do que uma ideia, certo abstrato numa complexa realidade empírica”. Sendo assim, a doença como fenômeno social é uma construção: “A doença é ao mesmo tempo problema substantivo e instrumento analítico.” (ROSENBERG, 1987, p. 318). Isto é, ela não pode ser concebida unicamente como entidade biológica, mas como amálgama que envolve tanto sua natureza como os sentidos que lhes são atribuídos por sociedades e grupos sociais.

Como narrativa terapêutica – um tipo de discursividade performática na qual o narrador apresenta uma história de superação pessoal a partir do contraste entre um antes (momento crítico) e um depois (êxito) –, a experiência e a narrativa pessoais de doenças passam a ser cada vez mais associadas aos regimes de visibilidade midiática, entendendo que a pessoa que narra participa da formação de uma gramática social das expressões de emoções e da

posição de sujeito da superação. Como elaborou Foucault (1996), o modo como os participantes envolvidos em uma situação enunciativa constroem seus discursos é determinado por circunstâncias de ordem socioinstitucional, o que nos permite dizer que a posição de sujeito é construída pela relação com o outro e pelas condições de manifestação do discurso. As posições de sujeito fazem parte de um processo específico de convocação dos indivíduos para serem sujeitos de determinados discursos e, geralmente, elas se dão a partir da subordinação de indivíduos às expectativas dos discursos sobre o que é normal, permitido e necessário. Saberes formados através de discursos sobre o mundo e sobre si mesmos, em que os indivíduos são subjugados para se tornarem sujeitos da enunciação.

Em outras palavras, as posições do sujeito são como diretrizes – conduções de condutas – que, em cada situação específica, agem no posicionamento enunciativo (interpelação, chamamento ou convocação) de indivíduos como sujeitos da normalidade, do desejável, do saudável ou da beleza, mas também da anormalidade, do indesejável, da doença ou da feiura, por exemplo. No entanto, é preciso perceber que, em vez de produzir uma identificação automática, unívoca e estável, as posições do sujeito, no interior da vida social, processam um conjunto de intensidades e mecanismos que produzem um *lugar para o sujeito*, a partir do qual determinados saberes, valores e sentidos são associados a indivíduos como sujeitos em situações bastante específicas.

Assim, é relevante identificar os fenômenos que orientam a forma de organização e direcionamento de determinada prática discursiva levando em consideração a produção de identidades e subjetividades em uma dada formação discursiva. Além disso, como explica Stuart Hall (2000), se uma dada suturação do indivíduo a uma posição de sujeito exige não apenas que tal indivíduo seja convocado por determinada rede de enunciados, mas que também invista naquela posição, então, a “[...] suturação tem que ser pensada como uma *articulação* e não como um processo unilateral.”

(HALL, 2000, p. 112). O ponto de sutura entre os processos de subjetivação e de discursos e práticas que buscam interpelar indivíduos como sujeitos de enunciados particulares é a produção de identidades ou, como diz Hall (2000, p. 112), trata-se de um “apego temporário às posições de sujeito”.

É muito comum, em uma sociedade marcada pelo *ethos* terapêutico, que os indivíduos se apeguem à posição daquele que superou (ou está superando) seus problemas psicológicos como forma de construir sua imagem pública para o consumo social e, dessa forma, promover maior identificação com jovens que passaram por situações semelhantes. Assim, seguindo as recomendações de Hall (2000), além de apenas identificar como os enunciados posicionam indivíduos como sujeitos de normas, poderes e saberes, é preciso observar como indivíduos *investem* em determinadas posições de sujeito de maneira interessada no processo de construção de suas identidades pessoais e no modo como poderão ser publicamente reconhecidos.

Nesse mesmo contexto, não podemos deixar de mencionar o processo de formação de uma gramática social de expressão das emoções. Muitas plataformas de mídia social encorajam a autoexpressão emocional, convidando usuários a atualizarem regularmente pensamentos, sentimentos e experiências em sua rede maior. No entanto, as expressões excessivamente emocionais no YouTube, por exemplo, podem ser consideradas violações de normas de publicação de vídeos na plataforma. Emoção e redes sociais *on-line* são os elos que estão criando uma nova maneira de o público se identificar na vida social. A ligação entre a expressão emocional e a identificação emocional por meio da mídia social cria um círculo fechado: as pessoas estão se reconhecendo nas emoções do outro. As redes sociais têm possibilitado que indivíduos expressem suas emoções e que essas emoções sejam visíveis para outras pessoas que não estão no mesmo espaço físico (BENSKY; FISHER, 2014). A conexão emocional torna-se uma forma de expressão de identidade na arena política pública.

A tecnologia de comunicação *on-line* está integrada em nosso cotidiano, a ponto de não ser mais possível separar a mídia das atividades cotidianas, pois ela se tornou “[...] uma parte necessária e inevitável de nossa existência.” (SODRÉ, 2002, p. 42). A adoção, a penetração e a onipresença dos dispositivos digitais, no entanto, não é uma questão meramente quantitativa. Devido à ampla distribuição, customização e possibilidade de conexão permanente que criam, contribuem para reconfigurar vários aspectos da vida cotidiana e dos processos de subjetivação contemporâneos e de socialização (LASÉN, 2014).


O investimento emocional que as pessoas empregam na tecnologia digital e nos diferentes dispositivos que utilizam (e as consequências que isso acarreta para a configuração e a expressão da identidade pessoal), permitem fixar emoções, transformando-as em “inscrições digitais” (LASÉN, 2010), objetos que podem ser armazenados, gerenciados, visualizados, comparados, compartilhados etc. Tornando-se arquivos de sentimentos, ou seja, repositórios de sentimentos e emoções que são codificados não apenas no contexto dos próprios textos, mas nas práticas que circundam sua produção e recepção, o dispositivo desperta uma resposta afetiva nos usuários.

No entanto, é preciso levar em conta as possibilidades expressivas de cada um desses ambientes (não é o mesmo se é um blog, um chat, uma rede social etc.), os temas e tópicos em torno dos quais a interação gira, o contexto e a finalidade do uso, o grau de anonimato ou autorrevelação nas interações, o investimento de tempo ou frequência com que os usuários se conectam ao domínio digital. As emoções *on-line* são, dessa forma, utilizadas como recursos no trabalho de construção de identidade do usuário em um meio digital marcado pela interconectividade e onde a pessoa não consegue reafirmar autoconceitos e negociar energia emocional (COLLINS, 1990) sem ser visível para os outros.

Em termos de condições de expressividade enunciativa, acreditamos que nos canais do YouTube há um forte processo de

apropriação da linguagem televisiva como modo de construção de narrativas. Os gêneros televisivos, por exemplo, produzem formas de reconhecimento cultural: “Reconhecer significa interpelar, uma questão acerca dos sujeitos, de seu modo específico de constituir-se”, uma vez que “[...] não somente os individuais, também os coletivos, os sociais, incluídos os sujeitos políticos, [...] se fazem e refazem na trama simbólica das interpelações, dos reconhecimentos.” (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 306). O gênero, nesse sentido, proporciona um “reencontro com o mundo” por parte dos consumidores (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 204). Sendo assim, numa cultura marcada pela televisão e pelos processos de midiaticização como a nossa, não é de se estranhar que o modo como indivíduos expressam a si mesmos por meio de redes sociais *on-line* e sites guarde semelhanças com formatos televisivos. Afinal, é uma forma de reencontro com o mundo, na medida em que esse mundo é midiaticizado e exige a exposição da intimidade sob determinadas formas.

A interação entre matrizes culturais e formatos industriais é ainda mais intensa em um contexto marcado por possibilidades tecnológicas e processos de produção audiovisual que se baseiam no *homecasting*. A produção e distribuição de conteúdo gerado pelo usuário através de sites de compartilhamento de vídeos como o YouTube expandem e alteram o relacionamento com a televisão. Com o objetivo de entender esse processo de produção cultural, José Van Dijck (2009) introduz a noção de *homecasting* (como distinto do *broadcasting*) para compreender um cenário comunicativo marcado pela produção individualizada de conteúdo em rede. Como caracteriza a autora, a radiodifusão significa convencionalmente a instituição central localizada na esfera pública cuja tarefa é disponibilizar informações, conhecimentos e experiências culturais essenciais a todos os membros de uma dada sociedade. Já o *homecasting* acomoda “o indivíduo na esfera privada que sente o desejo de fazer suas opiniões, *insights* e experiências disponíveis para todos lá fora” (VAN DIJCK, 2009, p. 57), que podem até mesmo comentar e estabelecer algum tipo de interação com quem posta.

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. At the bottom of the screen, there are three navigation icons: a back arrow, a home icon, and a recent apps icon.

Naquele momento, Van Dijck não considerou contatos e hibridações entre as formas televisivas no contexto de *broadcasting* e as televisualidades possíveis no *homercasting*. O que sugerimos como televisualidade circulante, portanto, é parte da circulação das formas televisivas e suas articulações a outras, anteriormente emergentes, mas que passam a se consolidar na vida social. Nesse ponto, não é possível mais considerar que as matrizes culturais são a-midiáticas, pelo contrário, elas vêm sendo cada vez mais configuradas por referências e formas midiáticas estabelecidas e participam como memória no processo de produção cultural (GOMES; GUTMANN; MAIA; VILAS BÔAS; FERREIRA, 2016). Há, também, a circulação de pessoas que se tornam célebres no YouTube, passando até mesmo a participar de ou apresentar programas de televisão recorrentemente. Ainda é interessante observar que há estratégias cada vez mais consolidadas na prática de vídeos no YouTube: muitos *youtubers* optam por cortes abruptos no processo de edição para proporcionar agilidade e humor às suas videopostagens, que também inspiram programas de televisão como o *reality show* Entubados da Sony.

Nesse sentido, parece bastante interessante a decisão teórico-metodológica de Itania Gomes (2011) ao colocar os gêneros no centro do mapa noturno das mediações. A autora afirma que a concepção de mediação pensada por Jesús Martín-Barbero (2006) é fundamental, mas é necessário também pensar a mediação: “[...] como uma determinada obra, um determinado programa televisivo, no processo analítico, convoca nosso olhar para o processo cultural do qual participa.” (GOMES, 2011, p. 127). O gênero é lugar-chave para a relação entre matrizes culturais e formatos industriais no eixo sincrônico: “[...] entre a lógica do sistema produtivo e as lógicas dos usos, medeiam os gêneros.” (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 303). Afinal, é nos formatos que se ancora o reconhecimento cultural dos produtos televisivos.

Há, no entanto, outras implicações importantes no processo de circulação da televisualidade, como aquelas que dizem respeito aos processos de subjetivação associados ao *homercasting*.

Na sociedade contemporânea, marcada pelo imperativo da visibilidade (BIRMAN, 2013), é cada vez mais comum a presença de postagens e comunidades nas redes sociais *on-line*, mas também a criação de canais no YouTube que permitem a exposição de si: sofrimentos, angústias, desprazeres, frustrações, alegrias e conquistas – a intimidade se torna pública por meio de dispositivos e linguagens midiáticos.

Nesse contexto, marcado pelo *ethos* terapêutico, pela cultura de memória e pelos regimes midiáticos de visibilidade, experiências pessoais de processos de saúde-doença têm sido frequentemente reconfiguradas como dinâmicas de sofrimento-superação que dependem da ação do indivíduo sobre si mesmo para promover um autoaprimoramento em termos de exposição midiaticizada da intimidade. Cada vez mais, são produzidas, circulam e são consumidas narrativas autobiográficas sobre tais experiências, o que leva os indivíduos a buscarem tornar mais visíveis suas experiências por meio de dispositivos, práticas e produtos de comunicação em rede do que esconderem no âmbito da intimidade e da privacidade experiências de adoecimento e sofrimento.

A análise cultural da produção dos canais do YouTube selecionados foi realizada, então, em duas dimensões articuladas que contemplaram a observação da circulação do *ethos* terapêutico e da televisualidade. A primeira diz respeito à análise dos vídeos dos canais como texto e busca identificar duplamente o *ethos* enunciativo e de uma cultura marcada pela cultura terapêutica; a segunda está relacionada ao consumo dessas narrativas pelos seguidores, especialmente a partir de comentários publicados nos canais no YouTube, o que proporcionou observar a circulação do discurso terapêutico e do léxico da autoestima e do autoaprimoramento.

Foucault (1998) faz uma interessante análise da articulação entre moral e ética. Para ele, a moral diz respeito à regra de conduta social, à conduta que se pode medir com base nessa regra e

também à maneira pela qual é necessário se conduzir, isto é, “[...] a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código.” (FOUCAULT, 1998, p. 26). Como um código de ação, há diferentes maneiras de se conduzir moralmente, fazendo o indivíduo não operar simplesmente como agente, mas também como sujeito moral de determinada ação. Essas diferentes maneiras concernem ao que se poderia chamar *determinação da substância ética*, isto é, “[...] a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral.” (FOUCAULT, 1998, p. 26). As diferenças podem, assim, dizer respeito ao modo de sujeição. A forma pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra, e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática, se dá por meio das diferentes formas de trabalho ou elaboração ética, que não só tornam o comportamento individual submetido a uma regra dada, mas também levam o indivíduo a tentar transformar a si mesmo como um sujeito moral da própria conduta.

Segundo Judith Butler (2015, p. 29), “[...] não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir”, pois “criar-se de tal modo a expor esses limites é precisamente se envolver numa estética de si”. A proposta foucaultiana na análise do *ethos* presente nas sociedades da antiguidade clássica a partir da sexualidade é ampliada por Butler para entender dinâmicas sociais contemporâneas. Ela observa como os sujeitos, a partir dos códigos morais vigentes ou a partir de uma normativa comportamental, atuam eticamente, forjando a si mesmos de modo a construir uma estética da existência. Nessa perspectiva, é preciso avaliar os mecanismos pelos quais as regras morais são adotadas e problematizadas por sujeitos, visando à construção de sua vida e seus atos como uma obra de arte, proporcionando ao sujeito mecanismos de construção e reconstrução de si.

Essa primeira dimensão da análise do *ethos* nas narrativas autobiográficas sobre HIV/aids ocorreu pela observação de como

Gabriel Comicholi, o *youtuber* selecionado, expressa formas específicas de conduzir a si mesmo a partir de determinados desígnios da normatividade moral contemporânea, que envolve, entre muitos outros aspectos, autoexposição, autoestima, autorrealização, empoderamento e busca pelo autoaprimoramento contínuo. Essa dimensão do *ethos*, em síntese, diz respeito à estética de si: a prática narrativa de estilização do “eu” em relação às normas não somente como um processo de conformação às prescrições estabelecidas por determinado código moral e de interiorização das proibições e interdições, mas também como um conjunto requerente de inventividade.

Como resume Butler (2015) a partir de Foucault (1998), a relação do ‘eu’ vai assumir consigo mesmo maneiras de se engendrar em resposta a uma injunção, de se formar e de realizar trabalhos sobre si mesmo – “[...] tudo isso é um desafio, quiçá uma pergunta em aberto.” (BUTLER, 2015, p. 31). Essa injunção – da produção da subjetividade com a moral – força o ato de criar a si mesmo ou engendrar a si mesmo, preparando “o ambiente para a autocriação do sujeito, que sempre acontece em relação a um conjunto de normas impostas.” (BUTLER, 2015, p. 31). Nesse ponto, a autora sugere uma análise que envolve o entendimento da criação de si como inscrição em uma dada temporalidade social. Não se pode deixar de analisar as ações e formas de expressão do eu sem considerar as condições sociais e históricas em que elas se dão.

Desse modo, torna-se importante destacarmos, entre as observações aristotélicas sobre retórica, a divisão em três eixos da constituição de prova no processo enunciativo: o *ethos*, o *pathos* e o *logos*. A prova ética corresponde à configuração da imagem moral do enunciador por meio do discurso. A persuasão se dá pelo caráter produzido pelo enunciador no momento da enunciação, de tal maneira que deixa a impressão de ele ser digno de fé. Produz-se, assim, uma confiança como resultado da enunciação e não necessariamente como opinião prévia sobre o caráter do orador. Na perspectiva aristotélica, o *ethos* deve ser entendido como condição

técnica intrínseca à persuasão, e não como determinado pelo reconhecimento de qualidades morais extrínsecas a tal processo. Gilles Declercq (1992, p. 47) explica que “[...] o *ethos* deve ser compreendido como um procedimento discursivo de produção de confiança no que se enuncia pela imagem construída de quem enuncia na e pela situação enunciativa”.

Em outras palavras, não é necessariamente a própria honestidade ou sinceridade do enunciador que lhe garantirá sucesso persuasivo, mas sim a impressão que seu discurso causa em determinado público. O *ethos* define a enunciação como performance. Não se trata da construção de um autorretrato benevolente ou elogioso, mas exatamente do que a análise de discursos contemporânea denomina sujeito da enunciação ou enunciador (PINTO, 2009). Desse modo, cabe ao analista de discursos identificar nos enunciados mais do que marcas formais que remetem ao sujeito do discurso uma associação da imagem discursiva do enunciador com vistas a persuadir o público sobre a veracidade do enunciado. Desse modo, a prova ética envolve a mobilização de modos de dizer (palavras, tipos de frase, argumentos etc.) e de modos de mostrar-se (gestos, mímica, direção do olhar, postura, roupas, adornos etc.) para contribuir na formação de determinada imagem do enunciador destinada ao público (PINTO, 2009).

Dominique Maingueneau (2008) acrescenta que a construção do *ethos* de um enunciador remete à maneira de ser de um corpo investido de valores socialmente especificados pelos sentidos sociais envolvidos em uma situação comunicativa. Desse modo, a função do *ethos* é fazer remissão à imagem do fiador: por meio da enunciação, confere a si próprio uma identidade compatível com o universo de referências constituído pela cena enunciativa. A noção de *ethos*, assim, permite refletir sobre o processo mais geral da adesão dos sujeitos à determinada posição discursiva. Ampliando a ideia aristotélica de que o *ethos* é construído na instância do discurso, Maingueneau afirma que existe um *ethos* pré-discursivo ou

prévio (que se refere à imagem que o enunciatário tem do enunciatador por conta da imersão em um conjunto de representações sociais do sujeito da enunciação e de definições morais da sinceridade e da honestidade, produzidas em outros contextos sociocomunicativos). Já o *ethos* discursivo engloba o *ethos* dito (por meio de referências explícitas do enunciatador sobre si com vistas a garantir confiança no seu enunciado) e o *ethos* mostrado (por meio do implícito, pelo não dito, mas representado por pistas – metáforas ou alusões a outros acontecimentos e cenas enunciativas, por exemplo – que contribuem para a construção de uma imagem destinada ao público).

Assim, o *ethos* como imagem de si é um fenômeno que se constrói dentro da instância enunciativa, no momento em que o enunciatador toma a palavra e se mostra através de seu discurso. Porém, esse universo de sentido dado pelo discurso se impõe não só pela cenografia. Ele está presente nas marcas enunciativas de modalização da experiência – em gestos, atitudes, falas, vestimentas –, em tudo aquilo que permite estabelecer maior contato e interação do enunciatador com o enunciatário, como estratégia de conquista de intimidade e construção de vínculo.

Busca-se, pela análise discursiva, descrever o processo de construção de um *ethos* saudável (o de uma personalidade realizada e feliz ou frustrada e insatisfeita consigo mesma) que procura, nos diferentes casos, sobrepor, compor ou recompor outro *ethos* preexistente (*ethos* pré-discursivo), configurado com base nas imagens dos *youtubers* para seus públicos, construídas em outros suportes de representação social e em diferentes situações comunicativas.

Além disso, a análise teve como norteador aquilo que Mainigneau (2008) definiu como cenografia. A cenografia não é tão somente um cenário no qual o discurso aparece no interior de um espaço já construído e independente dele; ela é a enunciação que, ao se desenvolver, constitui progressivamente – e paradoxalmente – o próprio dispositivo de fala. A cenografia é “[...] ao mesmo tempo

fonte do discurso e aquilo que ele engendra; ela legitima um enunciado que, por sua vez, deve legitimá-la estabelecendo que essa cenografia onde nasce a fala é precisamente a cenografia exigida para enunciar como convém." (MAINGUENEAU, 2008, p. 87-88). A cenografia também é construída com base em cenas validadas, isto é, cenas de fala "[...] já instaladas na memória coletiva, seja a título de modelos que se rejeitam ou de modelos que se valorizam." (MAINGUENEAU, 2008, p. 92).

Dessa forma, foi possível observar, pelas construções das cenas enunciativas, o modo de circulação da televisualidade nas narrativas autobiográficas no canal do YouTube. A televisualidade, como já foi dito, está relacionada às lógicas organizadoras da linguagem e da estrutura dos canais, mas também no modo como as pessoas procuram falar sobre si mesmas tanto quanto recomendar ou prescrever comportamentos para seus públicos.

Partindo da noção de que a comunicação se operacionaliza em um sistema, no qual estão envolvidos diversos atores e práticas, não foi ignorada a materialidade comunicativa do próprio YouTube. Por isso, analisamos os comentários do público como formas de reconhecimento, apropriação e produção de sentidos sobre experiências pessoais de processos de saúde-doença. Portanto, a pesquisa também se concentrou em recuperar e analisar as formas de reconhecimento dos internautas por meio de comentários postados.

É preciso, no entanto, entender que a noção do *ethos* muda tanto como prática social quanto como prática discursiva em um contexto marcado pela midiatização. Como defende Muniz Sodré (2002), trata-se de um *ethos midiatizado* – por meio do qual princípios ou valores em estado prático qualificam a forma interiorizada e não consciente de uma nova moral que passa a regular nossa conduta cotidiana e nossos esquemas de ação –, e de um *bios midiático* ou virtual – como uma nova forma de vida, da vida como espectro ou da vida como imagem. Sodré (2002, p. 46-47) alerta ainda que "[...]

toda repetição padronizada de uma ação padronizada implica também intervenção e controle da temporalidade". Isso, para ele, atesta o modo de presença e de influência também do tempo no *ethos*: "Se, contemporaneamente, a rotina perde lugar na produção, certamente ressurge, com todo o vigor da mídia, no consumo, como figura de um novo tipo de intervenção social na temporalidade".

Para que se possa pensar a circulação e as linguagens no contexto da mediação, é importante entender que a primeira deve ser vista como algo que une e faz movimentar acoplamentos tecnodiscursivos através da mediação inicial das linguagens – e aí se faz referência não apenas às linguagens verbais. Sobre essa discussão, José Luiz Braga (2012) fornece avanço teórico qualitativo quando percebe os modos como a recepção age e compõe o circuito. Ele denomina esse movimento/processo de *fluxo adiante*, que ocorre de formas diversas: quando o produto em discussão é repostado para outros usuários (podendo ser modificado ou não) ou quando da elaboração de comentários – que podem estar em publicações, serem proferidos em conversas de bar, pela estimulação de debates, entre outras possibilidades, incluindo a circulação que se manifesta nas redes sociais digitais.

O produto midiático é um momento particular da circulação, pois como produto que 'permanece', pode continuar circulando e ser alvo de inferências sobre os processos aos quais se inscreve e gera. Nesse ponto, Jairo Ferreira (2013, p. 144) afirma que o estudo da circulação envolve a produção de análise "[...] sobre os valores (des)construídos socialmente a partir de usos e práticas relacionáveis às interações com os dispositivos midiáticos, adotando como referência preliminar o campo observacional constituído por materialidades difusas e distribuídas." Sendo assim, os canais do YouTube são espaços de circulação de linguagens –do discurso terapêutico e da televisualidade – que conformam condições específicas de expor narrativas de si, bem como de viver determinadas experiências sobre doenças e transtornos.

A processualidade acelerada da comunicação em rede a torna menos sistema de elaboração de produtos do que um fluxo de circulação. De forma complementar, o que se observa nas redes é um encontro ampliado das mais diversas lógicas e práticas de interação social, ainda que mais limitadas à linguagem verbal no caso de comentários. Sendo assim, os comentários podem ser espaços nos quais os próprios internautas narram brevemente experiências pessoais de sofrimento e superação. É por isso que, por mais que o centro da análise realizada seja o *ethos* enunciativo das narrativas autobiográficas no canal do YouTube selecionado, não ignoramos as dinâmicas formas de circulação e apropriação de indivíduos e de sentidos, como os sobre saúde e doença, que são configurados no contemporâneo a partir do *ethos* terapêutico.

Quadro 1 – Organização do objeto e amostra investigada


Objeto	Lugares para visualizar o tema
<p>Influenciador digital que vive com HIV: Gabriel Comicholi (anteriormente canal HDiário)</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Vídeos do canal do YouTube <ul style="list-style-type: none"> ▪ HDIÁRIO #1 DESCOBERTA Gabriel Comicholi 1º de abril de 2016. ▪ HDIÁRIO # 0 – O DIA QUE EU DESCOBRI QUE TINHA HIV Gabriel Comicholi 13 de setembro de 2017. ▪ TA CERTO ISSO?!! Gabriel Comicholi 19 de março de 2017. ▪ CUIDADO COM A BURRA!! feat. Douglas Reder Gabriel Comicholi 31 de outubro de 2017. ▪ VAI DEIXAR O PRECONCEITO ATRAPALHAR SUA QUALIDADE DE VIDA? Gabriel Comicholi 13 de dezembro de 2019. ▪ HDIÁRIO # 13 – RELAXA! Gabriel Comicholi 02 de outubro de 2017. ▪ Playlist HAULINHA # 1 a # 7 Gabriel Comicholi 19 de abril de 2016 a 20 de abril de 2020. 2. Consumo dos vídeos do canal do YouTube <ul style="list-style-type: none"> ▪ Principais comentários com relatos de experiência publicados nos vídeos analisados.

Fonte: YouTube.

No âmbito do projeto de pesquisa do qual este livro faz parte¹⁰, temos demonstrado como a cultura da mídia, sobretudo a televisão e a internet, participa do processo de permeação do discurso terapêutico na experiência cotidiana dentro dos seguintes eixos:

1. Na produção midiática de enunciados de experiências de sofrimento, as trajetórias de vida são repetidamente narradas como um processo de transformação que leva da dor à superação, num movimento de “redenção progressiva” (ILLOUZ, 2011, p. 81). A partir dele, os sujeitos estabelecem coerência e continuidade à própria existência pelo modo como estabeleceram, em suas vidas, dinâmicas e práticas de ação baseadas na autoestima, no autoconhecimento e na auto-gestão emocional para superar as consequências do evento que causou sofrimentos. Nesse tipo de narrativa, as vítimas de uma variada gama de sofrimentos e situações adversas (doenças, violência doméstica, *bullying*, gordofobia, racismo, sexismo e outras formas de preconceitos) são instadas a assumirem o papel de heróis de si mesmas (SACRAMENTO, 2015; SACRAMENTO; FRUMENTO, 2015). Tal redenção deve evoluir até uma vitória final quando aquele que sofreu testemunha sobre o próprio processo de recuperação e, sobretudo, de concretização da superação, tornando-se assim um modelo de conduta diante das adversidades com legitimidade suficiente para aconselhar os que ainda sofrem.
2. Na circulação de enunciados, é possível observar como há, em uma dada tessitura social, um movimento de sentidos e estímulos produzidos pela mídia (BRAGA, 2007), a partir do

10 Trata-se, como já dissemos, do projeto de pesquisa “A televisualidade circulante e o discurso terapêutico: narrativas autobiográficas sobre doenças em canais do YouTube”. Já foram publicados alguns textos sobre o assunto: sobre o canal do YouTube “EuVejo”, que tematiza os problemas relacionados a transtornos de imagem, ver Igor Sacramento e Wilson Borges (2017a) e, especialmente, o último capítulo do livro “Representações midiáticas da saúde”, também escrito por Igor Sacramento e Wilson Borges (2020). Sobre o lugar do testemunho na configuração do fenômeno da pós-verdade no Brasil recente, marcado pela consolidação do bolsonarismo, ver Sacramento, Santos e Abib (2020).

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The background of the entire page is a dark, textured surface with similar abstract shapes.

qual “[...] produtores e receptores se encontram em jogos complexos de oferta e reconhecimento.” (FAUSTO NETO, 2010, p. 11). De certo modo, não é o produto que circula, mas ele constituiu o processo de circulação no qual foi viabilizado e povoado por outros discursos sociais. Aqui, fica ainda mais evidente o modo como o discurso terapêutico, por exemplo, permeia a vida cotidiana. Os processos de afetação dos campos médico, educacional e psicológico, bem como as narrativas ordinárias, são acelerados pelo campo midiático, que vem por meio de programa de TV, revistas, sites, blogs e jornais constituindo o discurso terapêutico como elemento fundamental da representação e experimentação dos acontecimentos hodiernos. Cada vez mais, somos interpelados a nos sentirmos vítimas ou traumatizados por um conjunto diversificado de situações. Nascimento, morte, doenças, casamento, escola, decepções amorosas, divórcio, perda de um emprego: tudo pode vir a ser entendido e experimentado através da linguagem terapêutica. Por isso, é cada vez mais difundido o vocabulário psicológico para caracterizar e explicar uma gama diversificada de acontecimentos individuais e até mesmo sociais (FUREDI, 2004).

No entanto, em uma sociedade midiaticizada, os textos da cultura da mídia se convertem em uma “[...] referência sobre a qual a estrutura socio-técnica-discursiva se estabelece, produzindo zonas de afetação em vários níveis da organização e da dinâmica da própria sociedade.” (FAUSTO NETO, 2008, p. 93). Ou seja, pela análise das narrativas de si, é possível “capturar a presença fluida e penetrante da mídia na vida cotidiana, escapando dos espaços circunscritos de produção, texto e recepção” e considerando que “[...] as narrativas pessoais que são construídas e postas em circulação pela mídia constituem-se num amálgama de uma situação onde as fronteiras entre produção e recepção se apagam e, ao mesmo tempo, é flagrante a presença e o papel da mídia

na sua configuração.” (ESCOSTEGUY, 2011, p. 206). Assim, se entendemos que a mídia faz parte das relações entre atores sociais e suas narrativas, não é possível desconsiderar as articulações entre dinâmicas e elementos da cultura, da sociedade e da mídia nos relatos pessoais.

3. Na apropriação de determinados sujeitos do discurso terapêutico na vida cotidiana, nota-se a existência de processos de ressignificação que não se esgotam na observação do uso dos produtos midiáticos e de outros bens culturais, mas permite observar a produção de novos enunciados sobre as experiências de sofrimento. As reapropriações e modificações que o consumidor realiza ao consumir um programa de televisão, ler um romance, um livro de autoajuda ou visualizar uma mensagem na internet são constituintes de processos sociais de produção de sentidos e reorganizam a trama discursiva da linguagem terapêutica em contextos situacional, institucional e sociocultural específicos. No processo de acelerada midiaticização que vivemos, as tradicionais formas de ser e de experimentar o mundo são constantemente rearticuladas por dispositivos e operações midiáticas. Nessa atual ambiência tecnocultural, o *bios* midiático (SODRÉ, 2002) e as formas de apropriação se materializam em enunciativos comunicativos (páginas no Facebook, postagens no Instagram, vídeos no YouTube, comentários em sites de notícia).

Abordamos aqui a circulação em duas dimensões. A primeira diz respeito à circulação do discurso terapêutico na tessitura social contemporânea, configurando processos de produção de subjetividade e práticas culturais tão específicas quanto diversas. Essa perspectiva parte do pressuposto de que, na análise da circulação de enunciados – ou daquilo que Patrick Charaudeau (2010) chamou de “discursos circulantes” –, é preciso levar em conta que não são somente os produtos que circulam, mas que eles constituem o processo de circulação de determinados discursos sociais.

Segundo Charaudeau (2010, p. 118), “[...] o discurso circulante é uma soma empírica de enunciados com visada definicional sobre o que são os seres, as ações, os acontecimentos, suas características, seus comportamentos e os julgamentos a eles ligados.” O discurso circulante, portanto, é capaz de gerar expressões, máximas e ditados populares que expõem como funciona internamente a cultura de um grupo. Apresenta também momentos de articulação entre estruturas sociais, processos de significação e produção de subjetividade. Há nessa caracterização uma tendência bastante reveladora do nosso tempo: a transformação de eventos entendidos como traumáticos em palavras, imagens, sons e outros signos midiáticos para exposição pública. Existe, portanto, uma demanda social pela formação de uma subjetividade que é cada vez mais interiorizada, ao mesmo tempo em que os sujeitos são convocados a se exporem publicamente, transformando em imagem, por meio de dispositivos midiáticos, escolhas, desejos, gostos, sensibilidades, afetos, sofrimentos e lembranças (BIRMAN, 2000).

O segundo aspecto da análise da circulação neste projeto diz respeito ao que Igor Sacramento e Wilson Borges (2017a) chamaram de *televisualidade circulante*. Inicialmente, chamamos de televisualidade midiaticizada, com o objetivo de destacar os processos de articulação hibridizante entre práticas culturais e midiáticas na contemporaneidade, seguindo a perspectiva desenvolvida por Muniz Sodré (2002). Ao longo do desenvolvimento dessa ideia de pesquisa, e especialmente por conta dos comentários suscitados no âmbito do Grupo de Trabalho (GT) Estudos de Televisão da Compós de 2017, a opção foi nomear os processos de circulação de lógicas, linguagens e formatos televisivos no tecido social de televisualidade circulante¹¹.

11 Compós é a Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação. O GT Estudos de Televisão reúne pesquisas que tenham por objeto a televisão e seus produtos, considerados em sua complexidade e especificidade. Apresenta-se como fórum acadêmico de fomento, de convergência e de diálogo crítico de trabalhos de diferentes vertentes teóricas que tratam de questões que buscam aprimorar os aparatos críticos e metodológicos de análise dos fenômenos televisivos.

Essa revisão está associada a uma compreensão do papel da mídia na sociedade a partir dos Estudos Culturais. Em uma cultura saturada pela mídia, não é mais possível “[...] separar os efeitos de uma mídia particular (se é que isso foi viável em algum momento)” (BIRD, 2003, p. 93). O objetivo da pesquisa em comunicação, nessa perspectiva, deve ser “[...] alcançar uma compreensão mais holística e antropológica de como as visões de mundo das pessoas são padronizadas pela mídia e como a mídia está inserida na vida cotidiana delas.” (BIRD, 2003, p. 93). A partir de uma perspectiva centrada nas práticas culturais, é preciso repensar as questões norteadoras da pesquisa sobre os processos midiáticos na sociedade. Essas perguntas devem partir da procura de “[...] quais são as respostas das pessoas à mídia” para chegar a questões sobre “que tipo de coisas as pessoas fazem com a mídia” (COULDRY, 2004, p. 120), mas também interrogar sobre “[...] como a mídia é incorporada nas práticas comunicativas e culturais cotidianas?” (BIRD, 2008, p. 90).

A noção de televisualidade foi desenvolvida originalmente por John Caldwell (1995) para designar as estratégias de renovação da estética televisiva em um contexto de acirrada concorrência econômica. No fim da década de 1980 e início da década seguinte, a televisão norte-americana sofreu com a concorrência de novos sistemas de distribuição, como cabo, satélite, vídeo doméstico e videocassete, e com a popularização do videogame e do VHS. Novas práticas de consumo da TV se expandiram em concorrência aos canais abertos. A reação das empresas de televisão naquele país foi constituir um estilo próprio, marcado pelo excesso visual e pelo grafismo.

Os écrans de televisão se tornaram mais dinâmicos, com *bugs* (selos visuais frequentemente colocados num canto) e *snipes* (gráficos animados que farão *zoom* numa tela), rolos de informação na parte superior ou inferior das telas, créditos espremidos no fim de programas e outros truques visuais que aparecem em toda parte. Frequentemente, tais gráficos têm função profundamente promocional, sinalizando uma promoção ou programação futura. Essa foi a maneira padrão de capturar shows ao vivo (música, jogos,

apresentações de comédia e variedades), bem como relatar eventos ao ar livre, incluindo esportes, em que a câmera simplesmente deu ao telespectador a perspectiva de estar presente ao evento. Para a dramaturgia televisiva gravada, houve a sistemática opção por elemento estilístico, que logo se tornou característico da televisão: *close-ups* e ângulos de câmera que possam garantir maior intimidade.

Aqui, o uso da noção de televisualidade é muito mais amplo. Enquanto John Caldwell está preocupado em demonstrar como um contexto de concorrência e crise impulsionou um conjunto de mudanças no estilo televisivo (a TV aberta comercial precisava se reinventar diante das novas tecnologias de produção, distribuição e consumo audiovisual), nós, em outro contexto, estamos interessados em observar como a linguagem televisiva, seus gêneros e formatos, se hibridiza com outras formas de produção audiovisual em um ambiente marcado pela comunicação em rede. No contexto atual, embora as emissoras de televisão estejam buscando se reinventar em um cenário marcado pela internet, é interessante observar que a linguagem televisiva tem se espreado em produtos distribuídos sob demanda mediante assinatura (como séries e filmes da Netflix) e gratuitamente (como as diversas produções postadas no YouTube). No Brasil, a TV Globo oferece o serviço de vídeo sob demanda GloboPlay, por meio do qual fornece ao assinante uma parte de sua produção.

Em que pese o fato de esses novos sistemas de produção permitirem uma quebra do fluxo televisivo – característica do *broadcasting*, como analisou Raymond Williams (2003) –, há outro aspecto importante nesse processo. É interessante reforçar que o YouTube, por exemplo, possibilita o controle do conteúdo visualizado – quando, como e onde se pode e quer ver – e permite uma produção mais individualizada em uma cultura de pares (P2P)¹². Mas também concede o acesso ao próprio conteúdo televisivo

12 *Peer-to-peer* (do inglês par-a-par ou simplesmente ponto-a-ponto, com sigla P2P) é uma arquitetura de redes de computadores na qual cada um dos pontos ou nós da rede funciona tanto como cliente quanto como servidor, permitindo compartilhamentos de serviços e dados sem a necessidade de um servidor central.

deixado pelos usuários (com base em seus arquivos pessoais) e pelas próprias emissoras, confirmando uma das principais características do site: a de arquivo televisual (MILLER, 2009).

A televisualidade circulante diz respeito ao fato de se reconhecer que estratégias, gêneros e formatos televisivos não são exclusivos ao meio, mas que, no contexto marcado pela ampliação de dispositivos e processos tecnológicos de comunicação, as formas culturais tendem a ser intensamente hibridizadas com as televisivas. Assim, é possível observar como vídeos no YouTube utilizam elementos característicos de programas de televisão (ou ainda o reconhecimento de uma série da Netflix como uma série de TV e não como uma daquelas do cinema, embora a linguagem cinematográfica esteja imbricada com a produção televisiva). Nessa dinâmica, continua válido aquilo que Mikhail Bakhtin (1997, p. 106) considerou sobre os gêneros do discurso: "o gênero sempre é e não é ao mesmo tempo, sempre é novo e velho ao mesmo tempo". Além disso, é preciso reconhecer que o gênero configura elemento fundamental para a articulação entre matrizes culturais, sistema de produção, formatos e consumo (MARTÍN-BARBERO, 1995).

A noção de circulação é muito importante na conceituação da dinâmica da cultura por parte dos Estudos Culturais. A cultura é constituída pela produção, circulação e apropriação de significados. O estudo da cultura, nessa perspectiva, procura descentrar o texto como objeto de estudo. O texto, assim, não é mais estudado por si só, nem mesmo pelos efeitos sociais que podem ser pensados que ele produza, mas pelas formas subjetivas ou culturais que ele realiza e disponibiliza. Como explica Richard Johnson (1996), o texto é apenas um meio no estudo cultural; estritamente, talvez seja uma matéria-prima da qual certas formas (por exemplo, de narrativa, problemática ideológica, modos de endereçamento, posição de sujeito etc.) podem ser abstraídas. Há ainda a possibilidade de fazer parte de um campo discursivo maior ou de uma combinação de formas que ocorrem em outros espaços sociais com alguma regularidade. Assim, o objeto final dos estudos culturais não é o texto, mas a vida

social de formas e produções culturais em cada momento de sua circulação, incluindo suas incorporações textuais.

Tratando especificamente da televisão, John Fiske (1996) entende que a análise cultural da TV exige que estudemos três níveis de textos e as relações entre eles. Primeiro, há o texto principal na tela da televisão, que é produzido pela indústria cultural e precisa ser visto em seu contexto como parte da produção total da indústria e de uma sociedade. Em segundo lugar, há um subnível de textos, também produzido pela indústria cultural, embora, às vezes, por diferentes partes dela. Incluem publicidade em estúdio, críticas de televisão e comentários, artigos sobre os programas e suas estrelas, colunas de fofocas, revistas de fãs e assim por diante. Eles podem fornecer evidências das maneiras pelas quais os significados potenciais do texto principal são ativados e reconhecidos na dinâmica cultural. No terceiro nível de textualidade, estão os textos que os espectadores produzem: suas conversas sobre televisão; suas cartas para jornais ou revistas; a adoção de estilos de vestimenta, de fala, de comportamento ou até mesmo de pensamentos introduzidos na vida deles pela televisão.

Fiske (1996) tratava especificamente da televisão no contexto da comunicação de massa. Para nós, considerando a análise do canal do YouTube, certamente, se mantêm dois níveis: o primeiro (o texto produzido pelo canal) e o terceiro (os textos produzidos na interação dos seguidores com o produto, especialmente por meio de comentários nos próprios vídeos). O segundo, que diz respeito ao “entorno discursivo” de um determinado produto cultural, passa a ser formado por programas jornalísticos e de variedades na televisão, reportagens de jornais e revistas, livros publicados pelos *youtubers*, perfis e *posts* em outras redes sociais (Twitter, Facebook e Instagram) e peças publicitárias¹³.

13 A noção “entorno discursivo” não é uma expressão de John Fiske (1996), mas de Barbara Klinger (1997). Segundo a autora, a utilização de uma documentação diversa (cartas, diários, memorandos, jornais, revistas, depoimentos orais) pode viabilizar o estudo histórico das dinâmicas da recepção midiática. A essa variedade documental, ela chama de “entorno discursivo”.

1.2 MAPEAMENTO DOS CANAIS DO YOUTUBE

Empreendemos uma investigação inicial, em 2019, para iluminar o cenário do testemunho de pessoas que vivem com HIV nos canais brasileiros no YouTube, demonstrando a potencialidade desse recurso linguístico para a educação em saúde no país, além de ser uma ferramenta terapêutica. Para tanto, realizamos um mapeamento dos canais na rede social, considerando alguns critérios de busca e de seleção para prover descrição e leitura crítica desses materiais. Identificamos e descrevemos 12 canais focados no testemunho de pessoas que vivem com HIV sobre esse tema, que somavam à época 114,29 mil inscritos, 459 vídeos postados e 7,2 milhões de visualizações. Percebe-se que há uma capacidade transformadora por meio do testemunho que amplia o debate e a ação política contra o preconceito e a estigmatização. Apesar da presença constante do tema em variados canais que não são necessariamente de pessoas que vivem com o vírus, propomos perceber o relato autobiográfico, a história contada em primeira pessoa e que tipo de conteúdo essa configuração proporcionou.

Metodologicamente, esse mapeamento caracteriza-se como descritivo, com o objetivo de promover uma leitura crítica desses canais e de sua relação com os processos de midiatização por meio das redes sociais digitais. O intuito foi identificar esses *youtubers*, proporcionando um quadro de levantamento de dados gerais sobre esses canais, e também quais temáticas intitulam os materiais postados com maior quantitativo de visualizações.

A investigação dos canais foi realizada no dia 06 de outubro de 2019, por meio do sistema de busca da plataforma YouTube com as palavras-chave "HIV", "aids", "soropositivo" e também por meio de materiais jornalísticos que deram notoriedade aos conteúdos mencionados, utilizando como critérios: canais com base superior a mil inscritos; relato em primeira pessoa, autor(a) do canal narrando sobre a própria experiência sozinho ou com outras pessoas; e temática direta relacionada ao HIV e à aids.

Quadro 1 – Canais brasileiros do YouTube sobre HIV e aids por ordem de quantitativo de inscritos (maior para o menor) em 2019 e dados atualizados de 2023 para visualização da evolução¹⁴

Nome do canal	Início do canal	Ano de coleta	Inscritos	Vídeos postados	Visualizações totais	Link
HDiário, por Gabriel Comicholi	27/05/2010	2019	39 mil	75	1.926.213	https://www.youtube.com/user/Gabrielcomicholi
		2023	40,1 mil	91	2.286.502	
Super Indetectável (João Geraldo Netto)	28/01/2017	2019	21,6 mil	74	1.738.575	https://www.youtube.com/channel/UC48y6mv60I8bugyceRibgahw
		2023	79,8 mil	302	10.121.709	
Confissões de um soropositivo, por Léo Cezimbra	06/10/2010	2019	14,8 mil	149	1.041.748	https://www.youtube.com/user/TheLeocez
		2023	25,4 mil	208	2.019.405	
Blenda Silva	08/02/2017	2019	13,5 mil	45	1.014.731	https://www.youtube.com/channel/UCY452XLLJj5BmGp39dV8uyQ
		2023	17,1 mil	13	214.068	
Falo memo!, por Lucas Raniel	08/08/2017	2019	15 mil	7	975.559	https://www.youtube.com/channel/UC5T4b6NberBRjqt0zMG7tg
		2023	18,9 mil	29	1.345.660	
Bia Nickytinha no YouTube – Sou soropositivo e daí	29/12/2014	2019	7,4 mil	36	752.261	https://www.youtube.com/channel/UCV9inJ9HZyTt970xyu4Rg
		2023	8,78 mil	88	921.032	
Positivo Matheus	29/04/2014	2019	2,51 mil	14	538.085	https://www.youtube.com/channel/UCrVvcphDBKg5YwZLE3Q0yww/
		2023	2,75 mil	14	584.130	
Discordantes (Jeandro e Geovanni)	23/08/2017	2019	6,47 mil	14	268.525	https://www.youtube.com/channel/UCGJObslQM-qZgCOvpHd4zw
		2023	7,46 mil	15	382.481	

14

Com a busca atualizada das estatísticas desse quadro realizada em 06 de novembro de 2023, apenas dois pontos foram percebidos na evolução dos dados: a) o canal Blenda Silva reduziu os números de vídeos e visualizações provavelmente pela exclusão de seus vídeos que abordavam o tema que ocasionaram a menção do canal nessa pesquisa e b) o canal Há vida com HIV foi deletado, não sendo possível demonstrar a estatística atual.

Positividades (Lucian Ambrós)	07/05/2017	2019	4,6 mil	47	253.044	https://www.youtube.com/channel/UCk6LPTThGpXdfC6Gv8KKZzw
		2023	6,99 mil	183	477.691	
Prosa Positiva (Daniel Fernandes)	19/07/2016	2019	4,49 mil	53	195.112	https://www.youtube.com/channel/UCv0RuPRYH92ZGHrb30ugoQ
		2023	5,93 mil	52	301.608	
Francisco Garcia	18/08/2018	2019	4,48 mil	12	164.882	https://www.youtube.com/channel/UCHZhXkgmLiH5_kHCborFgHA
		2023	76,6 mil	58	18.992.399	
Há Vida Com HIV (Lucas Martins)	13/05/2017	2019	1,34 mil inscritos	14	71.093	https://www.youtube.com/channel/UCRzcDQxnI9CTTPoY2V_cCNw/
		2023	Canal excluído.	NA	NA	

Fonte: YouTube.

Considerando os critérios informados anteriormente, foi possível coletar informações da existência de 12 canais brasileiros no YouTube focados no testemunho sobre HIV e aids, o que não significa, em todos os casos, que tenham sido criados já com esse propósito. Alguns deles possuíam o canal anteriormente, deletaram os vídeos antigos ou iniciaram as postagens em data posterior focadas nessa temática. O canal inscrito há mais tempo existe desde 27 de maio de 2010. Para conhecermos o cenário dos canais e seus autores em 2019, discutimos cada um, seguindo a ordem dos que possuem maior número de visualizações. As informações para esse levantamento foram obtidas pela descrição do próprio canal, pelo primeiro vídeo postado e possíveis notícias publicadas em portais brasileiros.

HDiário, por Gabriel Comicholi (alterado para apenas Gabriel Comicholi posteriormente)

"Gabriel descobriu que tem HIV e resolveu contar pra todo mundo!". Com essa descrição do canal, Gabriel Comicholi auferiu a maior quantidade de visualizações dos *youtubers* dessa temática.

Apesar do registro do seu canal ter sido em maio de 2010, o primeiro vídeo publicado e mantido, intitulado “HDIÁRIO # 1 DESCOBERTA | Gabriel Comicholi”, traz em seu início a seguinte frase: “Oi, meu nome é Gabriel Comicholi e eu acabei de descobrir que eu tenho HIV”, em 1º de abril de 2016. Esse conteúdo foi destinado a um relato autobiográfico introdutório, explicitando a reação ao descobrir-se soropositivo.

Mesmo com esses resultados logo no primeiro vídeo do canal, ele não se tornou o mais popular. O conteúdo mais visualizado no canal HDiário foi “GAROTA DE PROGRAMA SE CUIDA? feat. Dafne Anãzinha”. Segundo a descrição do vídeo, o material se encaixou na série “Convidah”, com Gabriel entrevistando convidados para abordar o tema. Nesse caso, a entrevista foi com, à época, uma garota de programa e *camgirl* anã, que também tinha um canal no YouTube. A discussão girou em torno de prevenção, de uso de preservativos e da relação entre prostituição e sexo seguro.

Gabriel Comicholi tem influência também fora do YouTube, considerando que foi entrevistado no Altas Horas, programa da Rede Globo de Televisão, em dezembro de 2016. O portal Gshow (2016)¹⁵ noticiou a entrevista destacando frases como “uma coisa que tento fazer desde a descoberta é não me vitimar. Não sou vítima” e “já falaram que eu estava tentando ficar famoso em cima de uma coisa séria. Acho que por isso tem dado certo. Tem muita gente que não quer entrar nesse lugar de vítima. Acho que as pessoas deveriam tomar essa atitude, ninguém é vítima de nada.”

Além dessa aparição, o autor do canal HDiário também participou de um documentário¹⁶ intitulado “Youtubers e HIV”, em 2018, ao lado de outros autores de diferentes canais, como Boa Sorte, do Gabriel Estrela, Prosa Positiva, de Daniel Fernandes,

15 Disponível em: <http://gshow.globo.com/tv/noticia/2016/12/gabriel-comicholi-soro-positivo-da-depoimento-no-altas-horas-desde-descoberta-nao-me-vitimei.html>. Acesso em: 20 out. 2019.

16 Disponível em: <https://observatoriog.bol.uol.com.br/agenda/2018/11/documentario-youtubers-e-hiv-reune-experiencias-de-quem-convive-de-perto-com-a-doenca>. Acesso em: 20 out. 2019.

Super Indetectável, com João Geraldo Netto, e Chá dos 5, de Rafael Bolacha. Aproveitando a menção, o canal de Gabriel Estrela também compunha o rol dos principais espaços digitais de narrativa autobiográfica sobre o HIV, entretanto, em 2019, Gabriel Estrela optou por ressignificar sua carreira com um projeto musical, intitulado Som de Gaê.

SUPER INDETECTÁVEL

O Super Indetectável, de João Geraldo Netto, existe desde 28 de janeiro de 2017. Tem também alta difusão na sociedade e seu autor está no documentário “Youtubers e HIV”. Segundo a descrição:

O Super Indetectável é o canal de vídeos da Rede Mundial de Pessoas que Vivem e Convivem com HIV e surgiu da ideia de trazer a discussão livre sobre saúde sexual e reprodutiva, com ênfase nas infecções sexualmente transmissíveis. Aqui, são publicados vídeos sobre diversos assuntos relacionados a sexualidade, pois sabemos da importância da informação para a tomada da decisão consciente. Acreditamos que levar informação é a melhor maneira de combater os mitos e qualquer tipo de discriminação e violência.

Coerente com essa descrição, o primeiro vídeo do canal foi produzido de forma coletiva, com Gabriel Comicholi (canal HDiário), Marcos Borges (canal Doutor Maravilha), Gabriel Estrela (canal Projeto Boa Sorte), João Geraldo Netto e Daniel Fernandes (canal Prosa Positiva). O foco foi convidar os autores dos canais para participarem da Rede Mundial de Pessoas que Vivem e Convivem com HIV, o título da publicação, disponibilizada em janeiro de 2017.

O primeiro vídeo do canal também não foi o mais popular, mas sim o “COMO DESCOBRI QUE TINHA HIV”, publicado em maio de 2018. Nesta oportunidade, João Geraldo narra a descoberta do HIV e a necessidade de enfrentar as consequências da exposição ao vírus e a prevenção.

Como segundo canal mais visualizado na época sobre o tema, João Geraldo Netto também permeia os veículos de comunicação fora do YouTube. Em junho de 2019, foi pauta para O Estadão *on-line*¹⁷, que publicou notícia com o título “Com o HIV pude enxergar o copo meio cheio; diz ativista LGBT sobre convivência com o vírus”, que traz um aspecto social da pessoa que vive com HIV.

Confissões de um soropositivo, por Léo Cezimbra

Sem uma descrição detalhada no canal, o Confissões de um soropositivo, por Léo Cezimbra, tem o maior quantitativo de vídeos publicados desde 6 de outubro de 2010. Assim como outros, mesmo a data de início do usuário ser 2010, o primeiro vídeo constante na lista dos publicados é datado de abril de 2016, com o conteúdo “HIV/AIDS – Confissões de um soropositivo – Live Video – #1”. De acordo com o título, se difere dos demais por ter sido uma narrativa ao vivo, sem edições, mas também trazendo o relato de como foi a descoberta de Léo Cezimbra como HIV positivo, as ações para prevenção e o tratamento.

O vídeo com maior popularidade do canal foi “HIV/AIDS – COMO EU DESCOBRI QUE EU TENHO HIV”, em dezembro de 2018. Nesse conteúdo, Léo diz que o primeiro vídeo do canal já havia explicitado esse tema, mas que devido às recorrentes perguntas, resolveu fazer um novo, agora mais específico. Durante sua narrativa, destaca que à época de sua descoberta não havia tantas informações e orientações como na atualidade com os *youtubers*.

Léo foi personagem em uma notícia do UOL¹⁸, abordando o aumento de infecções por HIV entre os jovens no Brasil, em agosto de 2017. Na reportagem, sua história é contada, dados estatísticos

17 Disponível em: <https://emails.estadao.com.br/noticias/comportamento,com-o-hiv-pude-enxergar-o-copo-meio-cheio-diz-ativista-lgbt-sobre-convivencia-com-o-virus,70002880387>. Acesso em: 20 out. 2019.

18 Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2017/08/15/o-que-explica-a-disparada-de-infeccoes-por-hiv-entre-jovens-brasileiros.htm>. Acesso em: 20 out. 2019.

são apresentados, além de orientações para prevenção, tratamento e os novos métodos. Nessa notícia, também é abordado o projeto Boa Sorte, com Gabriel Estrela.

BLENDASILVA

Blenda Silva, autora do canal que leva o próprio nome, difere-se dos três primeiros colocados em maior visualização por ser uma mulher. Na lista dos canais que evidenciamos na pesquisa, só estão ela e Bia Nickytinha, detalhada a seguir. Seu canal auferiu 13,5 mil inscritos, com 45 vídeos publicados e 1,01 milhão de visualizações, com início em 8 de fevereiro de 2017.

O primeiro vídeo não é sobre HIV, demonstrando que era um canal pessoal e só depois se voltou para o relato biográfico da doença de forma mais contínua. Sendo assim, o vídeo mais popular de Blenda é também o primeiro sobre o tema, intitulado “MAQUIA E FALA: Estágio, HIV, nova vida...”. Esse conteúdo acompanha um perfil de vídeos feitos pelos *youtubers*, que é realizar uma maquiagem e conversar acerca dos assuntos pautados.

FALO MEMO! POR LUCAS RANIEL

O canal Falomemo!, por Lucas Raniel, existe desde o dia 8 de agosto de 2017. Segundo sua descrição:

Canal Falomemo veio para falar de uma maneira leve e descontraída um pouco sobre HIV e sobre a vida de um soropositivo. Nele, eu, Lucas Raniel, irei falar sobre assuntos pouco ditos no nosso cotidiano. Desmistificar todo o medo e preconceito que existe em cima do HIV e conscientizar as pessoas sobre a doença e seus agravantes. E é isso, eu Falomemo, bora falar comigo?!

O primeiro vídeo do canal introduz o tema que será discutido no decorrer dos próximos vídeos, focando principalmente em explicar o que é viver com HIV. O vídeo foi publicado, não por acaso, no Dia Mundial de Combate à Aids, em 1º de dezembro de 2017.

Seu vídeo mais popular foi publicado em março de 2018, intitulado “Como descobri que estava com HIV – Falo Memo”. É o conteúdo com maior quantidade de *views* entre os mais populares dos canais estudados. Seu relato de como se tornou uma pessoa soropositiva com a ocorrência de um abuso sexual – e suas reações e percepções sobre o tema – reuniu mais visualizações que o vídeo mais popular do canal de Gabriel Comicholi.

A revista Exame¹⁹ trouxe Lucas Raniel como especialista ao comentar a notícia que o departamento de combate ao HIV do Brasil perdeu *status* no governo Bolsonaro, publicada em maio de 2019: “O *youtuber* e comunicador sobre educação sexual e prevenção combinada Lucas Raniel, do canal Falo Memo, classificou como ‘negligência’ a falta de transparência sobre o decreto”.

BIA NICKYTINHA NO YOUTUBE – SOU SORPOSITIVO E DAÍ

Bia Nickytinha é o segundo canal protagonizado por uma mulher no escopo deste estudo. O primeiro vídeo postado a que temos acesso, intitulado “sou soropositivo e daí”, narra suas exposições midiáticas e conta sobre a exclusão dos vídeos anteriores, por estar na “Igreja”, visto que no conteúdo constavam palavras de baixo calão. Na sequência, fala como descobriu ser HIV positivo, o preconceito, como conseguiu mudar sua história por meio da religião e sobre seu casamento com uma pessoa com sorologia diferente.

19

Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/modelo-no-mundo-departamento-de-combate-ao-hiv-do-brasil-perde-status/>. Acesso em: 20 out. 2019.

O vídeo mais popular do canal também é sobre a descoberta de ser uma pessoa HIV positiva, publicado em setembro de 2016. Nesse vídeo, explicita de forma mais detalhada o momento em que começou a passar mal e recebeu o resultado do exame. Bia participou do documentário “Tente entender o que tento dizer”, de Emilia Silveira, contando sua trajetória da descoberta, a busca de Deus e a exposição do tema no YouTube.

POSITIVO MATHEUS

O canal Positivo Matheus foi criado em 29 de abril de 2014 e tem uma peculiaridade: diferente dos demais que expõem rostos, as filmagens de Matheus não mostram sua face e o áudio é distorcido para não ter o reconhecimento da voz.

O primeiro vídeo postado, intitulado “HIV Coquetel e seus Efeitos Colaterais (efeitos colaterais dos remédios para HIV)”, só mostra cenas dos remédios, com um áudio baixo e voz distorcida, em abril de 2014.

Seu vídeo mais popular é também um relato sobre a descoberta da infecção: “Como descobri que sou soropositivo – Sintomas do HIV”. Na descrição desse conteúdo, Matheus relata que “algumas pessoas me perguntaram como eu descobri minha sorologia. Este vídeo é sobre como eu descobri e os sinais que me fizeram desconfiar que eu estava com o HIV.”

DISCORDANTES

O canal Discordantes, feito pelo casal que se autointitulou sorodiscordante Jeandro e Geovanni, foi criado em 23 de agosto de 2017. Segundo a descrição dos autores, “aqui você terá muitas informações sobre HIV, aids, Relacionamento Sorodiscordante, Tratamento, Prevenção, Sorologia, Novidades e dia a dia de um

relacionamento sorodiscordante! Os assuntos são sérios e atuais, tratados de uma forma leve e descontraída!”. O primeiro conteúdo postado foi o “A gente jura que tá tentando”, em agosto de 2017. O vídeo de apenas 40 segundos mostra o casal, um pouco envergonhado e rindo, sem conseguir abordar algum tema específico.

Já o vídeo mais visualizado foi o “Sexo oral sem camisinha transmite HIV? feat Doutor Maravilha #DesafioUNAIDS”, em dezembro de 2017. Doutor Maravilha, que participou no fim da postagem em uma videochamada, é um médico infectologista que tem um canal para orientação sobre temas da saúde LGBTQIA+, dentre eles, o HIV. Geovanni também teve uma exposição midiática na TV Globo, no programa Encontro com a Fátima, em março de 2017, devido a um texto que publicou no Facebook e ganhou repercussão nacional.

POSITIVIDADES

O Posithividades é definido como “canal sobre HIV e preconceitos”, de Lucian Ambrós, e existe desde 7 de maio de 2017. O primeiro vídeo postado é uma reportagem de uma afiliada da TV Globo em Santa Catarina explicando sobre o aplicativo de celular, homônimo do canal, que tem foco no público de pessoas que vivem com HIV, levando informações sobre o tratamento, por exemplo.

Além de seus próprios relatos, Lucian incentiva, por meio do projeto Posithividades, a narração de histórias de mais pessoas para publicação em seu canal. O vídeo com maior popularidade é do casal Geovanni e Jeandro, do canal Discordantes, com o título “Casal sorodiscordante – Geovanni e Jeandro”, em agosto de 2017.

PROSA POSITIVA

“Vamos prosear sobre HIV tratando o assunto com o intuito de derrubar esse tabu? De uma forma leve e sem medos!”, com essa

descrição, o canal Prosa Positiva foi criado em 19 de julho de 2016. O primeiro vídeo postado por esse canal tem o título “Tenho HIV e agora?”, em agosto de 2016. Assim como os outros canais, essa é uma narração sobre como Daniel Fernandes descobriu sua sorologia.

O vídeo com maior quantitativo de visualizações do canal é intitulado “Perguntas que você sempre quis fazer para um Soropositivo!”, com a descrição “baseado na matéria do site ‘gayety.co’ e em inúmeras perguntas que já me fizeram em entrevistas ou pessoalmente, segue uma lista de 10 perguntas que com certeza você (soronegativo) já quis perguntar para algum soropositivo!”, publicado em julho de 2017. Em um formato de relato, Daniel responde às principais dúvidas que foram percebidas em sua jornada. O influenciador também participou do documentário “Youtubers e HIV” descrito anteriormente.

FRANCISCO GARCIA

O canal de Francisco Garcia, que leva seu nome, foi criado em 18 de agosto de 2018. Comparado com os demais, é ainda novo e sem uma roupagem mais característica para o tema HIV, que fica evidente somente nos próprios vídeos postados.

O primeiro conteúdo foi uma reportagem que noticia uma palestra sobre preconceito realizada em escolas que classifica Francisco como influenciador digital, em agosto de 2018. Já o vídeo mais popular foi seu relato de descoberta do HIV, disponibilizado no mesmo mês.

HÁ VIDA COM HIV

Por fim, o canal Há Vida com HIV foi criado, em 13 de maio de 2017, por Lucas Martins. O primeiro conteúdo postado ainda em maio remete ao relato de como se tornou HIV positivo. O vídeo mais

popular foi intitulado “HÁ VIDA COM HIV – MEDICAÇÃO”, relatando sobre o tratamento medicamentoso, em junho de 2017.

A partir dessa atividade descritiva, percebemos alguns pontos que precisam de reflexão. Dos 12 canais, apenas dois são de mulheres, ambas presumidas heterossexuais pelos discursos apresentados, e os demais são de homens gays, também presumidos pelos discursos, sendo que um deles conduzido por um casal. A ausência de mais vozes de mulheres ou mesmo de pessoas heterossexuais falando sobre HIV perpetua ainda a visão limitada sobre o vírus como circunscrito à população homossexual masculina e, mais amplamente, de homens que fazem sexo com outros homens. A primeira questão a se considerar é a prisão ou fixação da população gay à associação à pandemia de HIV/aids desde o seu início, na década de 1980. Como apontamos já na introdução e avançaremos ao longo deste livro, concomitantemente a essa marcação de um lugar fixo da homossexualidade pela doença (pela pretensa anormalidade do comportamento sexual e pela identificação como principal grupo a contrair HIV e adoecer por aids, justamente pelas performances sexuais em dissonância com a heterossexualidade compulsória), buscou-se afirmar a vida, desde os anos 1980, para além da noção da “sentença de morte” e dos processos de estigmatização. Esse desejo pelo controle da narrativa que extrapolasse a estigmatização pode explicar, em certa medida, a maior presença de canais de homens gays. O silêncio de homens e mulheres heterossexuais, em parte, pode estar muito relacionado a essa intensa estigmatização que configura a homossexualidade desde os anos 1980. Então, ainda é presente, como observamos brevemente nas manifestações violentas contra Bia Nickytinha, a associação entre promiscuidade e infecção pelo HIV. Há, ainda, a construção ideal – patriarcal – de um lugar para a mulher que é o da moralidade, do casamento, da monogamia, da família. Por outro lado, os homens heterossexuais não se manifestam, em geral, porque não são acionados a se posicionarem sobre isso. Afinal, não se trataria de um

problema da heterossexualidade. Certamente, é algo a ser estudado e futuramente problematizado em novas pesquisas²⁰.

Neste sentido, o protagonismo de fala quanto ao tema por parte dos homossexuais poderia gerar uma imagem do HIV/aids ainda taxativa da ideia de grupo de risco fatalmente gerada desde a primeira década da pandemia? O fato de ser o grupo de pessoas ainda com maiores prejuízos sociais quanto a viver com HIV ocasiona a necessidade de maior expressão? O silenciamento por parte das mulheres e dos heterossexuais masculinos seria uma forma de manter a infecção circunscrita a homens gays, pessoas trans e travestis? Essas são reflexões que nos permitem flexibilizar os espaços de visibilidade com a devida ponderação dos benefícios/malefícios possíveis, visto que não é somente conquistar expressão, mas também de que forma esta se dá, com quais mecanismos e quais efeitos gerados, reforçando ou questionando quais normas e representações.

Há a presença, em vários dos vídeos e textos sobre os *youtubers*, da criação do canal com a intenção da retirada do aspecto de vítima para uma postura mais atuante, ativa e propositiva da discussão em torno da infecção. Nesse sentido, é crucial enxergar o relato autobiográfico da experiência com aspectos de crise como forma de expurgar os sentimentos e ressignificá-los em conhecimento, informação e possibilidade de cura da infecção em seu aspecto social.

Outrossim, ficou evidente que os vídeos mais populares são os voltados à narrativa de como cada influenciador descobriu-se HIV positivo, mostrando que esses relatos têm potencial de compartilhamento e visionamento nas redes sociais digitais. Há também neles elementos com mais possibilidades de identificação e/ou assimilação por parte da audiência, visto a diversidade das ocorrências em que foram acometidos: não uso de prevenção, traição, abuso etc.

20

Destacamos no âmbito do Núcleo de Estudos em Comunicação, História e Saúde (Nechs) a pesquisa de pós-doutorado de Flávia Leiroz, intitulada "E foi isso que salvou a minha vida": narrativas (auto)biográficas audiovisuais de mulheres com HIV/aids".

O fato desse perfil de vídeos ser mais difundido e visto do que os demais mostra que a perspectiva do *storytelling* se aplica, inclusive, à educação em saúde. A prevenção pode ser introduzida na sociedade por meio do discurso de experiência das pessoas que narram seus testemunhos com a insurgência do padecimento. Ao sensibilizar a audiência, consegue, nesse momento, introduzir os assuntos que são mais importantes para o combate ao HIV: a prevenção, a ruptura dos preconceitos e outros que se fazem necessários para o compartilhamento na atualidade.

Ao contar suas histórias, apenas um dos autores dos canais não expôs seu rosto e sua voz, em uma tentativa de contribuir com as informações que obtém durante o tratamento para auxiliar mais pessoas, mas ainda com o receio da estigmatização e do preconceito tradicionalmente associados às pessoas que vivem com HIV.

Como um diferencial encontrado, o canal que apresenta um casal sorodiferente abre um novo leque de possibilidades da orientação social. Qual a percepção de uma pessoa que não vive com HIV que se relaciona, conscientemente, com uma pessoa HIV positiva? Esse canal apresenta essas discussões que são diferentes do relato individual, abordando um novo cenário, que envolve pessoas em tratamento contínuo que se tornam indetectáveis pelo sucesso nos cuidados, com carga viral baixa, ou mesmo as detectáveis, ambas com métodos preventivos.

Outra discussão que aparece de forma direta e indireta é o abuso sexual. De forma direta, está no relato de um dos autores, explicitando que sua infecção foi obtida devido a um abuso sexual sofrido, contribuindo para a reflexão sobre violência contra mulheres e homens que sofrem agressão sexual por parte de homens em posição de poder, físico ou simbólico.

Em busca de informações sobre os canais, também percebemos a estreita relação estabelecida pelo Ministério da Saúde do Brasil e por órgãos nacionais e internacionais de prevenção com os

influenciadores, convidando-os para ações coletivas e integradas, visando potencializar o discurso das pessoas que vivem com HIV por meio dos que compartilham suas vidas em seus canais. Torna-se importante destacar que em várias notícias e diferentes vídeos dos canais ocorreu a menção do projeto “Boa Sorte, de Gabriel Estrela”, demonstrando que era um dos canais com grande potencial disseminador do conhecimento, embora tenha sido interrompido pelo proprietário para focar em seu novo projeto musical. Este mesmo cenário pode ocorrer com os demais influenciadores aqui mencionados e, por isso, esse mapeamento histórico favorece que sejam registrados como contribuintes diretos na redução do preconceito.



**HIV/AIDS,
HOMOSSEXUALIDADE
E YOUTUBE**

A identidade é descoberta e expressa na experiência do sofrimento e na compreensão dos sentimentos que se adquire ao contar a história.

Eva Illouz

O testemunho, com o uso cada vez mais frequente das redes sociais digitais, foi potencializado como ferramenta para expurgar sentimentos – ao compartilhar experiências pessoais com outras pessoas, narrando a vida e suas situações cotidianas – ou para encontrar eco no outro. Isso se apresenta de forma ainda mais forte com os testemunhos sobre doenças crônicas, visto que essa vivência, também compreendida como catastrófica, insere na crise instaurada aquele que luta para viver (AZEVEDO; CARVALHO; CIRINO; FERREIRA; FRANKLIN; MACHADO; MINEIRO, 2020).

Nesse cenário, a transmissão do HIV ainda é um tema polêmico, não discutido no contexto social tradicional e que carece de iluminações acerca de seus pontos mais importantes: prevenção, teste e tratamento. Mesmo com informações sendo divulgadas por órgãos institucionais e meios de comunicação, não alcança a sociedade de forma abrangente e direta, graças, principalmente, às barreiras impostas por crenças limitantes, considerando o histórico de preconceitos, medo instaurado e desinformação.

A estigmatização sofrida por inúmeras pessoas, no entanto, torna-se insustentável e acaba por possibilitar o surgimento de novas formas de abordar a infecção e a doença – que é física e social – como um grito alternativo de insurgência. Insulados, tanto os que vivem com o HIV em seus corpos como os que não vivem e julgam como observadores externos, cada um percebe a situação pelo próprio ponto de vista. A ruptura desse processo é a construção de pontes, conectando por meio de informações e gerando elos de sensibilidade para compreender o outro como alguém próximo, que coabita os mesmos espaços físicos e simbólicos.

2.1 VIVER COM HIV/AIDS COMO ACONTECIMENTO

Compreendendo acontecimento como uma descontinuidade estabelecida no espaço e no tempo, um porvir que rompe com as barreiras do habitual, do cotidiano e do rotineiro, o diagnóstico de qualquer doença se configura em uma perspectiva acontecimental, considerando seu poder transformador da realidade e da situação atual (QUÉRÉ, 2012). A pessoa que é acometida por uma doença, seja ela qual for, é inundada por um novo momento que exigirá alteração de suas ações, seja pelas possíveis limitações que lhe incorrem, pelas autolimitações impostas para a busca da cura ou pela qualidade de vida com a doença.

Qualquer adoecimento se figura como um acontecimento por modificar a linha padrão de vivência, apesar das doenças serem males frequentes e muito presentes desde a Antiguidade. Mesmo assim, as pessoas não esperam pela doença, por isso, seu surgimento se apresenta como uma ruptura no *status* de saúde. Ao vislumbrarmos esse contexto, o diagnóstico sorológico reagente para o HIV deveria se encaixar no arcabouço das possibilidades durante a vida. Entretanto, esse não é apenas mais um acontecimento causado por um vírus. A pessoa soropositiva não tem uma experiência estritamente física: o HIV evoca uma dimensão social aguda, que se desdobra em impactos maiores do que a própria perspectiva biológica.

A experiência para tornar-se indetectável (carga viral tão baixa que não permite a transmissão do vírus) e seguir uma vida estável, biologicamente falando, é complexa. Igualmente, o isolamento social devido à desinformação é dimensão abstrusa. O objetivo do vírus no corpo humano é persistir (BASTOS, 2006), tentar sobreviver, assim como a pessoa que está infectada. Essa convivência mútua entre hospedeiro e hóspede proporciona uma reflexão amíúde presente na sociedade: aqueles que vivem com HIV persistem também na esfera

social, lutam para que o discurso seja modificado e o preconceito, que aprisiona e limita tanto os que estão com o vírus como os que não, extinto. Principalmente, porque o “outro” não é alguém distante, mas amigo de longa data, vizinho, irmão, filho, colega de trabalho.

Essas características biológicas e sociais do HIV transformam-se em um acontecimento presente de forma recorrente nas diversas mídias desde seu surgimento até hoje, assim como outras doenças crônicas, que se destacam por serem experiências disruptivas (BURY, 2011), graças ao potencial discurso catártico, de dor e/ou superação.

Falar de si é um exercício presente na vida do ser humano desde a pré-história, época em que o testemunho era colocado nas pinturas das cavernas, que contavam histórias pessoais para os grupos de convivência. Essa prática teve continuidade com as diversas formas de construção narrativa instauradas socialmente, desde o contar sua experiência para o outro de forma oral, depois por carta e por outras modalidades que surgiam a cada inovação tecnológica. Testemunhar alegrias e tristezas é da natureza do sujeito que tenta abordar seu mundo interior, configurando-o em signos que permitam ser partilhados e que, nesse processo, construam sentidos.

A confissão também é histórica e construída em uma base recheada de rituais. As confissões feitas para os membros da Igreja no intuito de buscar o perdão e a penitência dos pecados é a forma mais nítida dessa expressão narrativa. O confessor ganha um patamar de espaço seguro e de conexão com a divindade pela mediação da figura religiosa que se apresenta como humano, permitindo que se fale sobre o próprio mundo sem reservas. No entanto, mesmo entendendo que quem ouve está representando Deus naquele momento, quem confessa não conta tudo, na esperança de que a penitência seja mais branda.

Com a evolução da ciência, novos espaços de confissão surgiram. Os consultórios médico, psiquiátrico e do psicólogo se unem a outros locais onde as possibilidades de manifestação do eu interior

assistido por um profissional se ampliam. Nesses casos, é a ciência, e não Deus, que também concede perdão e penitência em proporções e formatos diferentes da Igreja, mas com o mesmo efeito terapêutico de libertação para quem fala, satisfazendo o desejo de testemunho (ARTIÈRES, 1998).

Nessa perspectiva, os homossexuais são frequentemente compelidos a acreditar que a confissão ou o testemunho de sua sexualidade seria um processo libertador de segredos na sociedade. “Sair do armário” é uma das principais confissões que a pessoa homossexual faz em sua vida. Em primeira instância, devido à necessidade de livrar-se das normas mais rígidas de convivência; em segunda instância, para se enquadrar, dentre os discriminados, em novos grupos sociais com maior aceitação.

Uma segunda confissão possível, nessa linha de pensamento, é o relato sobre ser soropositivo. Na busca incessante de atender ao instinto primário de narrar a si, pode acabar por compor ou participar até mesmo de processos de espetacularização. O fato é que “[...] a doença, especialmente a doença crônica, é precisamente o tipo de experiência em que as estruturas da vida cotidiana e as formas de conhecimento que as sustentam se rompem.” (BURY, 2011, p. 43). Ao se romperem essas estruturas da vida, o indivíduo encontra-se em um novo contexto, no qual desconhece o que está acontecendo e vê cada etapa de sua trajetória como inédita. Isso reforça o desejo de testemunhar essa situação para o outro ou apenas para si mesmo, em uma confissão segredada para alinhar os próprios sentimentos.

Como ilustração dessa possibilidade, Robson Evangelista dos Santos Filho e Mariana Ramalho Procópio Xavier (2020) apresentam o canal de Felipe Mastrandéa como objeto de estudo da confissão da soropositividade e da expressão mais direta da “videografia de si”. O canal de Felipe, devido a presença de outros vídeos de militância LGBTQIA+, não se atendo exclusivamente à discussão do HIV/aids, não entrou em nosso mapeamento. Mesmo assim,

o influenciador discute a temática em seus vídeos com uma estética diferente dos demais: o uso da sensualidade, o que reverbera em um público ampliado, além de pautas políticas, resultando em uma quantidade considerável de *views*. Sua série de vídeos mais famosa é intitulada "PARA MAIORES DE 18 ANOS", com discussões diretas sobre sexo. Devido a isso, o estudo reflete "[...] se seus testemunhos em primeira pessoa estão ancorados na intenção de autoconhecimento, autoajuda, ajuda a outrem, superação, interesse narcísico em obter *likes*, seguidores e repercussão ou por outros propósitos." (SANTOS FILHO; XAVIER, 2020, p. 245).

Um aspecto importante da linguagem usada por Mastrandéa é a exaltação do segredo, seja pelo uso dos títulos dos vídeos com exclusividade para maiores de 18 anos ou pela escolha das locações, como o quarto ou o banheiro, demonstrando que a intimidade é desejada pelos espectadores, e não somente o discurso verbal em si. A superação nesses vídeos pode ser visualizada pelo que ele fala, pela demonstração de como vive, sua liberdade sexual, sua relação saudável com a mãe e outros aspectos que passam uma imagem indireta sobre uma pessoa que vive com HIV que ultrapassa a vitimização corriqueiramente imposta pela sociedade. Santos Filho e Xavier (2020) destacam que Felipe, ao "assumir" sua soropositividade e confessá-la, obteve maior visibilidade para o canal, porém, ele entende que a identidade do ser "gay" é a que deve falar de forma mais intensa, em detrimento do aparecimento do HIV como sua voz principal.

Segundo Foucault (2015, p. 70), "[...] a confissão foi, e permanece ainda hoje, a matriz geral que gere a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo". Isso acaba por configurar o discurso sobre sexualidade a partir do que é obtido de informação pelas experiências individuais/coletivas, seja pela confissão espontânea ou compulsória, que muitas vezes se misturam. Temos que considerar que o cenário social nos compele a essa postura de confessar os desejos íntimos para um julgamento moral e um controle dos corpos ao

constituírem seus sentidos. Dito de outro modo, “[...] isso quer dizer que o sujeito não é a única fonte de seu dizer, mas sim de um entrecruzar de sentidos.” (SIERRA, 2014, p. 143).

Quando abordamos a confissão e o testemunho do indivíduo, torna-se imprescindível observar que tais práticas discursivas não expressam única e exclusivamente um universo subjetivo próprio. Nessa construção discursiva, está apresentado um conjunto de sentidos amalgamados por seu discurso, embora exista para além dele próprio. Inserido no contexto sociocultural de sua época, não fala apenas de si e, por isso, o estudo desses relatos é tão caro para as ciências sociais: perceber a humanidade pelos rastros de sentidos deixados por sujeitos que, embora sejam únicos, pertencem a um todo social e, dessa forma, representam esse cenário mais amplo. Essa partícula menor e aglutinada dos discursos da sociedade nos possibilita vislumbrar as disputas de sentidos mais latentes em cada período, visto que o sujeito fala daquilo que lhe é mais importante naquele momento. Assim, esse relato histórico biográfico adquire extremo valor para a ciência, que tenta capturar o comportamento por meio dos acontecimentos sociais.

Torna-se assim importante perceber outra faceta desse processo: enquanto a pessoa se expressa, o testemunho e a confissão também lhe provocam transformações. Há um processo catártico de profunda relevância para os processos de significação envolvidos na construção da percepção de si e do mundo. Como relata Bury (2011, p. 43), “[...] há rupturas mais profundas nos sistemas explanatórios que são normalmente usados pelas pessoas, de tal maneira que uma revisão fundamental da biografia e do autoconceito da pessoa está envolvida”. Dessa forma, qualquer manifestação tem esse poder, embora o relato de doenças crônicas possua ainda mais força justamente pelo enquadramento no qual elas estão inseridas na discussão de vida/morte.

Nesse sentido, o segredo não é mais desejado pelas pessoas, mas sim a visibilidade de sua vida pessoal, apresentando-se ao

mundo da forma como se quer aparecer, construindo a própria narrativa com base nos interesses de cada pessoa, em “[...] uma necessidade cada vez maior de se exibir e compartilhar com os outros a vida, a interioridade, o particular, a intimidade, em oposição ao invisível, ocultado, secreto e proibido.” (SACRAMENTO, 2018, p. 135).

Outros trabalhos importantes já analisaram o testemunho sobre doenças crônicas por diversos meios, porém, o que diferencia nossa pesquisa é justamente compreender o discurso testemunhal do tema HIV/aids nesse novo cenário em que a visibilidade é pretendida. Aqui, nosso foco está em uma parcela de pessoas soropositivas que quer fortalecer a luta por direitos de cidadania sem que o preconceito segregue e separe os indivíduos. Nesse sentido, seguimos Foucault (2015, p. 66), quando afirma que “[...] a confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder”; resultando em um fluxo de informações que empodera o sujeito da escrita de seu próprio acontecimento a partir da resignificação de sentidos e discursos ali orquestrados.

Quando esses acontecimentos perpassam a ordem da saúde, confluem para um tipo de testemunho ainda mais expressivo com caráter terapêutico. A narrativa traz à tona não só a subjetividade do indivíduo que narra, mas também traços de uma experiência compartilhada de sintomas, dores, efeitos colaterais, tratamentos e outras sensações similares entre os sujeitos que vivenciam a mesma infecção ou doença. Por isso, encontra eco nas pessoas que se identificam com a narração sobre a cotidianidade daquele que fala.

Neste estudo, abordamos dois elementos que se fundem tornando o testemunho ainda mais complexo do ponto de vista discursivo. Um deles é a união dos sentidos da sexualidade (em especial a homoafetividade masculina) à experiência de viver com HIV/aids. Concordamos que “[...] o sexo foi estimulado a aparecer no plano discursivo, de tal modo que ao mesmo tempo em que o sexo era silenciado era também convidado a se confessar, porém em lugares específicos.”

(SIERRA, 2013, p. 115). A convocação à confissão fica ainda mais intensa quando a homossexualidade é estigmatizada como um risco à continuidade da espécie humana, devido à intensa associação dos gays (ou de homens que transam com outros homens) com a transmissão da infecção, especialmente, na primeira década. A discriminação marca as subjetividades sob a ideia de uma dupla patologização: do desejo sexual pretensamente desviante e do adoecimento por aids.

A partir disso, podemos perceber as duas faces desses relatos para o indivíduo. A primeira é a possibilidade de reverberação negativa, visto a esfera em que foi divulgada ou mesmo o retorno social para os sentidos expostos. Nesse momento, houve um forte movimento na literatura para a tomada do lugar de sujeito da enunciação, ou melhor, de autor/narrador da própria experiência em detrimento dos relatos de terceiros. Como Marcelo Secron Bessa (1997) analisa, nos anos 1980 e 1990, tratava-se de um movimento que consistia em mostrar a vida para além da doença. No entanto, diante da intensa discriminação, o movimento não se ampliou muito, uma vez que pessoas comuns e celebridades preferiam se esconder para evitar julgamentos morais, como no caso de Cazuzu e Lauro Corona (FAUSTO NETO, 1991). Na segunda face, que se apresenta mais contemporaneamente, “[...] testemunhar, assim, instaura-se como tendo poderes de cura, de autorrenovação e de autorregeneração.” (SACRAMENTO, 2018, p. 134), e esse tipo de efeito é o pretendido, objetivando resultado positivo da experiência do falar de si e reformular-se durante esse processo. Dessa forma, no contexto contemporâneo, a luta contra a estigmatização e a discriminação parece estar se deslocando com mais frequência para dinâmicas que envolvem autoestima, autoaceitação e autoaprimoramento, ou seja, não se trata de um movimento de demonstrar como há vida para além da representação frequente da infecção por HIV como uma “sentença de morte”. A infecção, em muitos casos, aparece como uma oportunidade para uma transformação pessoal em direção ao empoderamento. Concordando com a análise de Vladimir Safatle (2018)

e estendendo-a a nossa observação, o amálgama entre o discurso terapêutico e o neoliberalismo permite a produção de um conjunto de práticas, técnicas e produtos para gerenciar o mal-estar – por exemplo, a individualização da culpa, o repúdio ao fracasso depressivo, o louvor excessivo do mérito e a criação de um estado de crises e reformulações –, a cultura contemporânea da hiperconectividade consegue extrair um “a-mais” de produtividade das pessoas: além de sofredoras, devem utilizar seu sofrimento como forma de empreendimento ou mais precisamente de empreendedorismo. Os canais do YouTube são parte desse processo.

De forma mais específica sobre os canais no YouTube com destaque importante nesta pesquisa, Carvalho e Azevedo (2019, p. 255) avaliam que “[...] a exposição deliberada em um contexto de cronicidade e garantia de qualidade de vida com HIV é estratégica, se alicerça em uma visibilidade motivada pelo orgulho de ser quem se é e pela busca por reconhecimento social e de direitos para quem vive e convive com o HIV”. Isso demonstra que o discurso gerado pelas pessoas soropositivas em seus canais autobiográficos tem um caráter político na luta pela adequada visibilidade dos que vivem com a doença, resultando na construção de novas possibilidades ao tratarmos dos sentidos gerados pelo HIV/aids.

Nesse contexto, surge o testemunho como ferramenta terapêutica para falar sobre sentimentos e experiências com a infecção, tendo como consequência, também, o desenvolvimento da capacidade de educação em saúde ao produzir informação por meio da narrativa do corpo que vive com HIV. Ao testemunhar sua vivência, essa narrativa apresenta-se como um relato de vida, em detrimento do discurso de morte: “O testemunho tem sido frequentemente acionado como uma forma de denúncia, de ação política, baseada na experiência pessoal.” (SACRAMENTO, 2018, p. 131).

O testemunho é visto, então, como “[...] único e insubstituível. Esta singularidade absoluta condiz com a singularidade da sua

mensagem. Ele anuncia algo excepcional." (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 72), o que condiz com sua característica acontecimental. A narrativa testemunhal é, então, uma forma de expressão dos acontecimentos, e o testemunho é o registro da perspectiva individual, biográfica e histórica dos acontecimentos na sociedade. O que antes era realizado de forma presencial-oral, com a família e os amigos, por exemplo, foi tomando a ordem da escrita pelas cartas, pelos livros autobiográficos e ganhando outras perspectivas, como a audiovisual: primeiro, no rádio, depois, no cinema e na televisão, e mais à frente, na web, com blogs, diários em vídeo, como os *vlogs*, e canais em redes sociais.

Muitas pessoas estão recorrendo à internet, particularmente ao YouTube, para se autorrepresentarem e participarem de uma comunidade *on-line*, permitindo a aceitação e o apoio que muitas vezes deixam de receber em outros lugares. A presença desses canais e o fluxo da fala interna por meio deles são um exemplo de como as tecnologias de comunicação em rede produzem novas possibilidades para pessoas desafiarem a marginalização na mídia tradicional de impressão e transmissão. No entanto, como Roger Hallas alertou (2009, p. 11), "por trás da promessa de visibilidade cultural" para grupos marginalizados, sempre há a ameaça de transformação do discurso em um espetáculo testemunhal.

Assim como discutido anteriormente no mapeamento dos canais, é interessante perceber que os vídeos em que os influenciadores contam, em uma perspectiva confessional, como se descobriam com HIV têm maior número de visualizações e comentários. Isso permite interpretar que a criação desta comunidade se dá em torno do espetáculo do viver como soropositivo, tendo como marco principal o acontecimento do diagnóstico. Dentre os recorrentes exemplos desse contexto, evidenciamos de forma ainda mais singular o vídeo "Como descobri que estava com HIV – Falo Memo", de Lucas Raniel²¹.

Figura 1 – Destaque do vídeo “Como descobri que estava com HIV – Falo Memo”



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Lucas Raniel – Falo memo!.

A partir dessa prévia, já percebemos o uso de um emoji comum na atualidade que passa a ideia de algo ruim ou mesmo de uma história triste que será contada. As letras grandes ao lado do personagem que narra sua história também contribuem para maior visualização do vídeo, sendo mais chamativas para receber os cliques. Essa pré-visualização aparece tanto em seu canal como do lado direito em outros vídeos que se interconectam pelos algoritmos da rede social.

O vídeo é iniciado em um formato de gravação de *making of*, mostrando Lucas Raniel comendo uma ameixa. Esse tipo de estratégia pode quebrar o impacto inicial de um vídeo pesado ou voltado a algo ruim que a prévia, como vimos, poderia passar. Depois, o influenciador se apresenta e inclui a vinheta do canal. Na sequência, Lucas demonstra que a motivação desse relato é contar como descobriu que estava com HIV ou, como ele mesmo destaca, responder a uma pergunta que é comum: “como contraiu Aids?”. Ele aproveita para explicar – “vamos aprender: HIV e Aids”, fazendo gestos de que são coisas distintas. Na descrição deste vídeo, temos:

Como você bem deve saber, descobrir (quase que por acaso) que se vive com HIV não é nada fácil. A gente acaba pensando bobagens como suicídio e, claro, passa aquele sentimento na cabeça do tipo “quero morrer”.

Mas, calma! Não é o fim do mundo. Lucas Raniel conta como soube que estava com o vírus e relata o apoio que recebeu da mãe para que tudo fosse mais brando. E passa pela trajetória de como foi estar vulnerável sob efeito de bebidas e álcool durante o abuso que sofreu, que trouxe então a tona a notícia do diagnóstico positivo para o HIV!

Com esse relato, que se torna pano de fundo para o vídeo publicado, Lucas Raniel toca em pontos muito importantes do descobrir-se com HIV: os relatos recorrentes sobre pensamentos suicidas. Além disso, evoca outros campos problemáticos nesse entre-meu: o abuso sexual e o uso de álcool e drogas.

Figura 2 - Cena do vídeo “Como descobri que estava com HIV – Falo Memo”



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Lucas Raniel - Falo memo!

O vídeo começa com as perguntas mais comuns neste tema, considerando a curiosidade de saber como a pessoa que vive com HIV descobriu e como se deu esse acontecimento. Segundo Lucas, “eu acabei contraindo o HIV de uma maneira não intencional, acho que vou dizer, vou dizer e escrachar mais, fui abusado sexualmente, ponto. Mas, enfim, passou”. Durante a fala, há um fundo musical mais sensível e a escolha de técnicas de edição que dão um *zoom* maior

no rosto dele. Ele continua narrando que seu corpo, após a violência sofrida, começou a apresentar sintomas recorrentes e, então, decidiu ir ao médico. Como o profissional de saúde pediu exame para HIV, Lucas começou a relacionar os sintomas com a possibilidade de ser soropositivo e conversou com sua mãe.

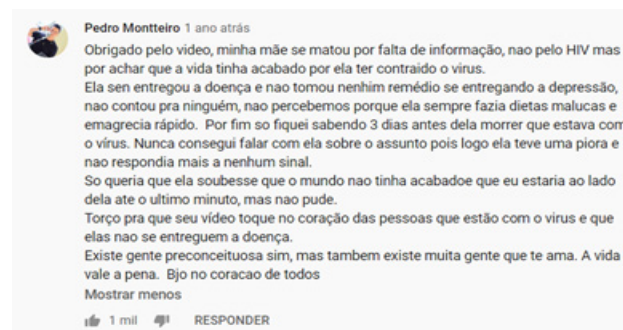
Quando o resultado saiu, não quis ver *on-line* e foi ao médico para verificar o resultado com ele. Apesar da indisponibilidade da internet no computador, o médico acessou a rede pelo celular e disse que o que suspeitava foi confirmado. O ápice do vídeo é o momento em que ele sai do consultório e liga para a mãe, conta o resultado e passa por um momento decisivo sobre viver com HIV ou não viver.

Peguei o exame. Saí do consultório. No que eu saí do consultório, cara, eu desmoronei, de verdade, assim. Foi o meu primeiro momento que eu tive, assim, um contato com o outro Lucas. Eu pisei fora do consultório e eu falei putz, quê que tá acontecendo. Eu vou morrer?! Quê que vai rolar, entendeu?! Aí, aquilo, eu desabei. Eu sentei, eu chorei, chorei pra caramba, ali na calçada. Liguei pra minha mãe, levantei e liguei pra minha mãe. Tô no celular com minha mãe falando. Minha mãe já atendeu o celular chorando, aos prantos, aí eu peguei e falei assim: mãe, deu positivo para HIV, deu positivo. Eu vou morrer, eu não sei o que vai acontecer. Aí ela: não, calma, calma, não faz nada. Aí eu entrei num desespero, entrei em choque, em estado de choque. Eu não sabia o que estava acontecendo. E era no consultório, tinha uma ladeira muito grande, e tava vindo um caminhão muito forte, muito rápido, tá ligado. E eu só pensei em me jogar na frente dele, e foi o que eu fui tentando fazer. E eu fui falando com minha mãe aqui no telefone, e o caminhão foi descendo muito rápido. E a buzina dele começou a ecoar na minha cabeça, e minha mãe escutou. Ela pegou e falou assim: só não faz nenhuma besteira, calma, vou ligar para o seu pai, onde você está, não faz nenhuma besteira, fica tranquilo. Aí eu: mãe, não vou aguentar, não vou aguentar. Enfim, eu peguei e desliguei o celular, falei que depois a gente se falava. E aí eu dei dois passos para trás, sentei na sarjeta de novo, sentei e chorei, chorei, chorei.

Trouxemos o relato desse trecho na íntegra por ser um dos testemunhos mais fortes e com potencial de estimular a necessidade de superação: Lucas decidiu viver, mesmo com o HIV. Ele finaliza essa parte da narrativa ao explicar que “sei lá, parece que você está sozinho no mundo, e parece que aquilo vai consumir você e você não entende muito bem o que está se passando ali, porque as pessoas não têm informação do que é o HIV”. Nesse sentido, o *youtuber* explica ainda que “as pessoas acham que é alguma coisa que você vai morrer em duas, três semanas, e não é bem assim. Aí você passa por todo esse desespero, enfim”, trazendo a dimensão social da infecção, que resulta em um peso infinitamente maior para o diagnóstico de HIV/aids do que para outras infecções virais ou doenças crônicas.

Nessa publicação, temos um comentário com alta interação (*likes*) que traz o relato de um filho sobre sua mãe ter se matado devido à falta de informação. Ela entendeu que sua vida havia acabado ali e, por isso, não fez o tratamento, contando apenas três dias antes de morrer que sua doença estava relacionada à aids. O filho finaliza reforçando a importância de priorizar o olhar para as pessoas que amam o autor do canal, em detrimento das preconceituosas. Isso demonstra que não apenas a pessoa soropositiva participa do sofrimento ao trazer suas experiências, mas também a família e os amigos que vivenciam o preconceito e a discriminação com a pessoa que vive com HIV.

Figura 3 – Comentário no vídeo “Como descobri que estava com HIV – Falo Memo!”



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Lucas Raniel – Falo memo!

Esse vídeo se insere na circulação discursiva de outros produtos audiovisuais com a mesma perspectiva e pode ter obtido a alta visibilidade, diferentemente dos outros canais, devido aos campos problemáticos que o envolvem, como abuso sexual e iminência de um suicídio, tornando esse testemunho ainda mais carregado e com potencial de compartilhamento.

Ressaltamos que nessa dimensão espetacular do testemunho (HALLAS, 2009) sobre o viver com o HIV há um processo pessoal que envolve mostrar publicamente o sofrimento em superação ou já superado por alguém cujos recursos, para passar por tais situações, estão necessariamente localizados e circunscritos em si mesmo, envolvendo, assim, a necessidade de romper com uma série de hábitos e adotar outros. Nesse sentido, em nossa sociedade, há o encorajamento para que o infortúnio seja encarado como possibilidade de crescimento e transformação pessoal. No caso de Lucas, especificamente, ele atribuiu a infecção por HIV a um estupro que sofreu. Desse modo, ele é menos responsável pela infecção do que pela sua superação do abuso de álcool e drogas, o que teria permitido ficar ainda mais vulnerável à violência que vivenciou.

Esse testemunho instaura no indivíduo a necessidade de falar sobre si, sobre sua vida, seus hábitos, sua sexualidade, como parte de uma vontade de autoconhecimento. No âmbito da cultura terapêutica em que vivemos, essa inclinação está profundamente arraigada pelas práticas de conhecimento *psi* e pelas plataformas midiáticas, que nos oferecem a possibilidade de exposição como forma de interação e visibilidade. Tais plataformas são cada vez mais construídas como meios de nos libertar das pressões pelo segredo e pelo silêncio que regeram a sexualidade na modernidade, como bem delinearam Michel Foucault (2015) e Anthony Giddens (2003) em dois diferentes e importantes estudos. A ritualização de confissões e testemunhos *on-line* parece servir como forma de virtualizar no outro, como audiência, seguidor ou espectador, o julgamento, a punição, o perdão, o consolo, o acolhimento e a reconciliação consigo mesmo.

A consequência lógica de construir o silêncio como repressivo e a confissão como libertadora é ter maior acesso, vigilância e controle sobre a vida privada daqueles que podem ou não ser considerados desviantes da normatividade.

Parece-nos que Foucault (2015) desconstruiu apropriadamente os opostos binários “repressão” e “liberdade” ao descobrir que ambos são interdependentes e que seu significado surge, essencialmente, por meio da negação. Na liberdade, necessariamente, encontraremos repressão (por meio da confissão, certamente, seremos julgados, regulamentados e patologizados). Consequentemente, uma vez que a construção social de confissão como libertadora é tão difundida, podemos nos sentir reprimidos por causa de nosso silêncio. No entanto, o silêncio é o meio pelo qual podemos manter nossa identidade livre das amarras da categorização, da medicalização e do confinamento.

Deve ficar explícito que, ao definir a relação entre sexo e poder em termos de repressão – que condena o sujeito à proibição, à inexistência e ao silêncio –, pareceria que o potencial para realizar uma exploração subversiva seria inerente, simplesmente, ao ato de falar sobre a sexualidade como resistência. No entanto, Foucault (2015) repudia essa noção de repressão sexual e desenvolve a explicação da confissão-como-repressão, ou seja, um circuito que envolve uma forma de desafiar o poder dominante pelo ato de confessar que, ao mesmo tempo, atualiza a repressão.

Mesmo com a presença massiva de comentários de apoio e acolhimento à confissão de Lucas Raniel no vídeo citado anteriormente, foi possível verificar dois tipos mais comuns de repressão: de um lado, pessoas revestidas da intenção superficial do “cuidado”, que transmite a ideia de culpabilizar a vítima do abuso; do outro, o pecado e a promiscuidade, vinculados à homossexualidade. O usuário Pepe Santos disse: “Nossa, tadinho de vc... fiquei até com lágrima no olho com a sua história... se cuida mais agora menino, por favor!?”

tudo de bom pra vc! Deus te abençoe”, que remete à ideia de que não havia um cuidado com a saúde anteriormente e, por isso, ele se infectou com HIV. Ideia que é complementada pelo usuário Glória Vale: “Nossa! E só você se cuidar daqui para frente”; e pelo usuário Alvaro Antunes Quintas, que trouxe em caixa alta: “MEU AMIGO, SEJA CORAJOSO, CONTINUE ASSIM, FORTE. PROCURE SE CUIDAR!”. Mesmo com a face positiva de polidez, há a menção direta a um cuidado que parece não ter existido anteriormente, em uma relação de causa e efeito.

De forma mais violenta, outros comentários de diferentes usuários reforçam preconceitos dirigidos à homossexualidade masculina e à estigmatização por conta da pandemia de HIV/aids, além de questionar o *youtuber* sobre o estupro como real causa da infecção. Jorge Augusto disse: “Foi inventar de da o c.u olha o resultado”; Murilo Bauer comentou que Lucas Raniel “Foi abusado sexualmente e gosta de ser abusado até os dias atuais”; Antonio Ribeiro completou as acepções preconceituosas com “Acho que não foi abusado de porque quis”; e uma fala mais comum, dita por ICLLOUD APPLE: “mais vc transou sem camisinha”.

Foi possível verificar também outros comentários reforçando o preconceito, como os de Canil RP BULLs: “gay pega mesmo !!!!!”; Pedro Henrique: “Foi abusado sexualmente desse tamanho, cara? Ah, conta outra”; Guilherme Anderson: “Um cara de 115 quilos abusado sexualmente???????? Sério?????? Ava”; por fim, nesta listagem aleatoriamente coletada, destacamos a fala de Oliveira Gomes que, em caixa alta, disse: “O PRÊMIO DA PROMISCUIDADE!”. Esses comentários trazem um pouco das percepções moralizantes no entorno do tema HIV/aids ancoradas por outros temas da sexualidade, devido ao abuso sofrido por Lucas.

Esses insultos fazem parte de uma longa cadeia discursiva que associa homossexualidade e anormalidade. O binarismo heterossexual/homossexual faz sentido na vida social contemporânea


porque é uma manifestação da relação entre o normal e o anormal. O investimento e a fixação no teste de HIV funcionam como tecnologia de vigilância que torna práticas desviantes visíveis: isto é, o teste de HIV é, em parte, projetado para interromper a vida dos gays como normalidade, sendo usado como forma de reafirmação das pretensas inadequação, antinaturalidade e anormalidade das relações sexuais em que se envolvem. É um reforço do que é considerado como natural e normal: a heterossexualidade.

Não raramente, como no caso de atleta de basquete conhecido como Magic Johnson, homem heterossexual infectado pelo HIV, a problemática da infecção é reenquadrada como drama pessoal, fatalidade, tragédia, e não como parte de um comportamento alegadamente promíscuo, antinatural, de risco (COLE; DENNY, 1994). Caso diferente foi o do ator Charlie Sheen, que teve sua infecção pelo vírus praticamente esperada, uma vez que parecia estar imune à infecção por ser heterossexual, mas, ao mesmo tempo, demonstrava publicamente um comportamento errático, promíscuo e marcado pelo abuso de drogas. A repercussão do caso produziu, assim, um efeito enorme na testagem para HIV de homens heterossexuais (FRANCIS; STEVENS; NOAR; WIDMAN, 2019). No entanto, para homens gays, célebres ou não, a estigmatização é dada pela própria sexualidade. O próprio desejo é risco. Cazuzza, por sua vez, foi intensamente interpelado a assumir que estava vivendo com aids, ao mesmo tempo em que sua infecção era representada como tendo um nexos causal com seu comportamento libertino, homossexual, de usuário de drogas e roqueiro (FAUSTO NETO, 1991).

As narrativas sobre aids, quase sempre, exercem a função de atribuir forma e caráter visíveis aos atos de transgressões que ameaçam a família tradicional, heterossexual e cristã. O ato da transgressão é figurado (e contido) no homossexual, no viciado e na prostituta. Como Simon Watney (1990) explica, esse modelo de família está no centro da discursividade sobre HIV/aids, unidade ideológica ainda supostamente não afetada, mas que se sente intensamente

ameaçada pela existência daqueles que estariam se desviando. Essa ótica normalizadora, presente nos comentários destacados no vídeo de Lucas Raniel, reafirma a moral conservadora cristã, repatologiza os homens homossexuais e os responsabiliza totalmente pela infecção, resultado de escolhas malsucedidas, pecaminosas e promíscuas para a própria vida. Por isso, o estupro é uma alegação rechaçada, mesmo que seja por Lucas utilizada para mobilizar compaixão e se eximir de culpa ou responsabilidade. A culpa já está, todavia, dada. No caso do HIV/aids, ainda é frequentemente associada, em nossa sociedade, a ser gay. Nesse sentido, o testemunho de Lucas Raniel, por um lado, se apresenta como a liberdade de falar sobre si, apoderar-se de si mesmo e de sua condição de modo positivo, mas, por outro, também se torna uma forma de abertura para repressão e repulsa não só pelas condutas sexuais, mas pelos sujeitos homossexuais.

Essa repulsa costuma estar associada, de forma recorrente, à designação das relações homoafetivas como promíscuas, que remeteriam a uma desordem afetiva, relacionamentos sexuais e afetivos fora da normatividade binária fundamentada nos princípios da moralidade cristã. O embasamento para essa indagação estigmatizadora das conjugações não heterossexuais traz um viés de multiplicidade de parceiros, seja do ponto de vista simultâneo (mais de uma pessoa ao mesmo tempo) ou da periodicidade (vários parceiros, simultâneos ou não, em curto espaço de tempo). Essa premissa da multiplicidade torna-se um dos exemplos mais corriqueiros do preconceito às homoafetividades e que se ancora em uma justificação biológica e médica das práticas não seguras que podem resultar em infecções sexualmente transmissíveis, associada aos termos de grupo de risco, depois, comportamento de risco e, mais recentemente, população-chave. A promiscuidade é compreendida de forma distinta da prostituição, visto que não há diretamente comercialização do sexo, e sim um comportamento que é libertino, fora da normatividade estabelecida pela polícia dos corpos e da vigilância do desejo sobre o que é “adequado”.

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The hand is in the foreground, and the screen is in the background. The overall aesthetic is modern and digital.


Aqui, voltamos a Foucault (2015). A concepção dele sobre a interdependência entre repressão e liberdade parece deixar pouco espaço para a resistência. A visão materialista do indivíduo foi responsável por esse caráter central da nova tecnologia do sexo, que Foucault definiu como a exigência de que o corpo social como um todo e, virtualmente, todos os seus indivíduos se coloquem sob vigilância. As formas modernas de disciplina, portanto, surgiram como um esforço para administrar um mundo social agora povoado por corpos diferentes em movimento, em que as bases da desigualdade de gênero fazem do desejo uma problemática de base para as relações sociais. Em suma, esse relativismo moral implícito levou à necessidade de novas formas de mecanismos mais antigos de imposição social e moral: a prisão, a escola, a família. O trabalho de Foucault (2015) complementa uma ênfase histórica mais reconhecível, embora dificilmente convencional, sobre o gênero – recentemente discutida em termos de como, sob quais interesses e por que meios a masculinidade e a feminilidade foram produzidas em tempos diferentes – e o que chamamos de uma “lógica do desejo”. Em torno do psicanalista, a grande exigência de confissão que havia ocorrido há muito tempo assumia o novo significado de uma injunção para suspender a repressão psíquica. A tarefa da verdade, agora, estava ligada ao desafio dos tabus. Esse mesmo desenvolvimento, além disso, abriu a possibilidade para mudança de táticas: reinterpretar o desdobramento da sexualidade em termos de repressão generalizada.

Nesse sentido, novos questionamentos se impõem: movimentos culturais como o que estamos vivendo – de falar sobre si, sua sexualidade e experiências pessoais em público nas redes sociais online, em textos, em vídeos – podem ser tanto uma forma de promover como de questionar comportamentos e políticas heteronormativos? Há algo permanente que os movimentos de liberação sexual oferecem ao falante que altera fundamentalmente as relações de poder entre os corpos mais adequados à norma e os que são mais desviantes dela? O testemunho espetacular sobre experiências pessoais é mais uma das formas de incorporação do *ethos* terapêutico na vida cotidiana?

2.2 O TESTEMUNHO E O ETHOS TERAPÊUTICO MIDIATIZADO

Há um longo debate em torno da diferenciação da confissão e do testemunho como gêneros do discurso e de suas implicações em processos de subjetivação. É muito comum os estudos sobre narrativas autobiográficas que expõem intimidades na mídia classificarem tais manifestações enunciativas como sendo prioritariamente confessionais. Ao se analisar os depoimentos televisivos de celebridades sobre sofrimentos íntimos, é frequente a inspiração na obra de Foucault (2015) sobre a confissão como uma agência de produção de verdade e de poder na sociedade ocidental. Mimi White (1992, p. 186) afirma que “[...] a confissão e o discurso terapêutico se tornam estratégias narrativas centrais da televisão nos Estados Unidos.” Os problemas e suas soluções estão narrativizados em termos de relações confessionais. Como afirma a autora, a autoidentidade e o reconhecimento social dependem de participação no processo de confissão mediada.

Examinando a história, Foucault (2015) argumenta que a confissão é tecnologia usada em uma série de práticas. Ela desempenha um papel na justiça, na medicina, na educação, nas relações familiares e nas relações amorosas, ou seja, nos assuntos mais comuns da vida. Nas palavras do autor, o homem ocidental tornou-se um animal confessional. O argumento de Foucault ainda é utilizado para explorar nos programas de TV as relações entre convidados, especialistas e apresentadores. Muitas vezes, os apresentadores assumem o lugar de “senhores da verdade”. A confessante e o confessor estabelecem uma relação entre poder e verdade. Afinal, “[...] aquele que escuta não será simplesmente o dono do perdão, o juiz que condena ou isenta: será o dono da verdade.” (FOUCAULT, 2015, p. 75). Sendo assim, a função dele é hermenêutica, e “[...] seu poder em relação à confissão não consiste somente em exigí-la, antes da mesma ser feita, ou em decidir após ter sido proferida, porém em constituir através dela e de sua decifração, um discurso de verdade.” (FOUCAULT, 2015, p. 75).

A hand is shown pointing at a screen displaying abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The background is dark, and the overall aesthetic is modern and digital.

A confissão é uma técnica terapêutica por excelência, como argumenta Nikolas Rose (1989) na esteira de Foucault (2015): “[...] através da auto-inspeção, da auto-problematização, do automonitoramento e da confissão, nós avaliamos a nós mesmos pelos critérios dos outros.” (ROSE, 1989, p. 11). Esse aspecto é fundamental no processo de constituição da virada confessional. Na cultura terapêutica contemporânea, uma série de práticas pressupõe que os aspectos psicológicos do eu são a fonte e a solução para problemas e questões de origem política, econômica e social. Nesse contexto, a confissão é tanto uma espécie de libertação do eu como uma operação de poder. Isso porque, ao examinarmos e renunciarmos a aspectos do nosso eu, imagina-se que chegemos à verdade mais autêntica sobre nós mesmos – nosso inconsciente, nossos desejos ocultos, nossos segredos, nossos projetos inacabados, nossas frustrações, nossos erros. Entretanto, quando confessamos, nos colocamos dentro de uma rede mais ampla de relações de poder em que os especialistas decidem o que constitui um bom eu, uma boa confissão ou um segredo oculto. Assim, a confissão é sempre exigida por outra pessoa, geralmente uma autoridade, que prescreve e valoriza a confissão (FOUCAULT, 2015).

Como Mimi White (1992) observa, a confissão mediada pela televisão difere significativamente da confissão diante de um padre ou psicanalista. A televisão transforma as distinções convencionais entre público e privado. Não é apenas porque o interlocutor – o público – que testemunha a confissão é múltiplo, mas também porque a confissão é realizada dentro de uma hierarquia de poder mais complexa do que aquela que existe entre quem confessa e o confessor. Não é nem mesmo a autoridade do apresentador do programa ou da audiência que sanciona a confissão; antes, a autoridade que requer a confissão é a autoridade da própria televisão. Como comenta a autora, a cultura terapêutica psicologizou o hodierno. A vida cotidiana da dívida, da compra da casa, do parto, do casamento e do divórcio é transformada em problemas remediáveis de enfrentamento e adaptação pela lógica da autoajuda e

do autoaprimoramento. Nesse sentido, cada um desses problemas deve ser abordado reconhecendo as forças de uma ordem subjetiva – medos, negações, repressões, falta de habilidades psicossociais – e de consequências subjetivas semelhantes – neurose, tensão, estresse. Os assuntos cotidianos da existência tornaram-se, então, cada vez mais propícios à introspecção, à confissão e à administração pela expertise alheia (RIBEIRO; SACRAMENTO, 2020).

Diante disso, a conversa aparentemente livre nos *talk shows* da televisão e nos canais do YouTube, por exemplo, busca se assemelhar à conversa informal do dia a dia com suas exibições de emotividade espontânea. No entanto, é preciso se interrogar até que ponto emoções, interações e confissões expostas podem ser entendidas como verdadeiras ou meramente como encenações midiáticas, talvez resultados da internalização das instruções oferecidas pelos produtores ou da experiência cumulativa das convenções do gênero.

Salta a nossos olhos o fato dos vídeos que narram o momento da descoberta dos influenciadores digitais como pessoas soropositivas serem os mais acessados. Isso pode ter várias nuances, desde o uso de um título mais chamativo e direto (“como descobri que tinha HIV”, por exemplo), o que oportunizaria ser mais encontrado pela busca ou mesmo randomicamente exposto por meio dos algoritmos das plataformas utilizadas, até a perspectiva confessional, com abordagens naturalmente mais polêmicas ou que remetam a tabus da sociedade, o que potencializa seu espalhamento nas redes sociais e sua circulação em outras plataformas.

Para ilustrar esse cenário, o vídeo do canal “Super Indetectável”, de João Geraldo Netto, tem esta abordagem no estilo *talk show* ao narrar sua experiência de descoberta da infecção pelo vírus HIV, que é inusitada e diferente dos demais vídeos dele²². O influenciador explica que estava em uma relação monogâmica há quase seis anos e que,

ao aderir a um plano de saúde, optou por fazer uma bateria de exames. Na consulta, o médico sugeriu também o exame para testar HIV, o que, na opinião do paciente, não seria necessário por ter um parceiro fixo há muito tempo e que seu marido fazia os exames constantemente.

Figura 4 - Cena do vídeo “COMO DESCOBRI QUE TINHA HIV”



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Super Indetectável.

O médico sugeriu que seria importante testar para que não condicionasse sua saúde ao exame de outrem. Foi quando João se descobriu com HIV. O médico, que era também dono do laboratório, fez questão de conversar pessoalmente com ele, o que demonstra outra distinção com relação às demais experiências pelo zelo e pela atenção na entrega do diagnóstico. Esse relato é díspar dos demais justamente por João estar em uma relação afetiva estável, duradoura, o que torna a reflexão ainda mais interessante e assustadora para pessoas que não fizeram a testagem.

Nos comentários, os questionamentos vão para esse caminho: como o parceiro dele não era reagente e João estava, há tanto tempo, como positivo? Percebe-se que, devido a isso, as discussões e as reações no fórum do vídeo são menos culpabilizadoras e mais curiosas; menos moralizadoras e mais reflexivas, apesar de ainda ter

vido visível um comentário que, ao não encontrar outro apelo, foi para o da virgindade/castidade como meio de garantir uma saúde presumida: Jonas Souza: “Ai, nesses momentos eu agradeço por estar virgem e saudável”.

Ademais esses comentários destoantes, neste vídeo, a carga de culpa daquele que é “promíscuo”, que tem múltiplos parceiros, não aparece de forma declarada. Mesmo o *youtuber* comentando que não sabia como havia se infectado, mas que provavelmente teria sido por via sexual antes da sua relação estável (que ele avisa ter terminado, mas não por este motivo), João Geraldo Netto começa o vídeo com a frase clássica desses conteúdos: “hoje, eu vim responder uma pergunta que chega bastante pra mim, por várias vias, vários canais”. Isso desperta em nós algumas questões: esse desejo de saber sobre esse momento específico apresenta certo *voyeurismo* por parte da audiência? Há uma perspectiva de dominação pelo poder a partir da confissão estabelecida nesses vídeos?

Na perspectiva foucaultiana, então, podemos afirmar que os *talk shows* são vistos como práticas de poder. As pessoas são incitadas a falar tudo, mas em “[...] um processo que pode tornar-se cada vez mais entremeado a uma rede de poder em que cada indivíduo é policiado e disciplinado, sobretudo por si mesmo.” (GILL, 2007, p. 170). Para nós, a televisão oferece modos diferentes de falar sobre si mesmo, e nem todos são confessionais e muito menos envolvem perdão e penitência. Já em relação à prática terapêutica, outra diferença é expressa por Jane Shattuc:

Quem é o terapeuta? Quem é o especialista? O apresentador? Uma plateia? Quem são os pacientes? Os que não são o palco com o nome reduzido de rótulos como “mulher membro de gangue”, “sobrevivente de incesto” e “marido a prendeu na cama”? Ou nós, os espectadores? Ou Oprah, que rotineiramente confessa o abuso na infância e o descontentamento com o corpo? E assim são as emoções, emoções e interações, entendidas como verdadeiras? (Shattuc, 1997, p. 113).

Jane Shattuc (1997) é uma das poucas pesquisadoras que trabalham nessa direção. Ela argumenta que produtos culturais contemporâneos como os *talk shows* seriam marcados menos pela lógica do confessional (no sentido do cristianismo católico, psicanalítico ou jurídico) e mais por uma configuração testemunhal do discurso (mais ligada à prática evangélica):

O testemunho tem uma longa história na América, do fundamentalismo e da mídia evangélicos. E foi revigorado no movimento de doze passos, um modelo secular de testemunho. O sentido religioso original da prática significa que o testemunho público dado por testemunhas tinha o poder salvador de Cristo. Dentro do evangelismo, o ato de levantar-se e falar da própria experiência religiosa é uma obrigação social. (SHATTUC, 1997, p. 130).

A tradição de evangelismo é o que dá forma e significado para os depoimentos ouvidos no programa de Oprah Winfrey ou de Fátima Bernardes, por exemplo, ainda que de modo secular (SACRAMENTO, 2017). Testemunhar, assim, é um ato que incorpora poderes de cura, de autorrenovação e de autorregeneração. Há ligações entre a prática de testemunho na igreja evangélica e a presença do discurso terapêutico na vida cotidiana, no modo como as pessoas narram em diferentes mídias experiências de sofrimento e de superação (SHATTUC, 1997). Os processos de testemunho oferecem os meios de expressar um eu que tem poderes. É importante notar a enorme recorrência de termos associados a noções de autorrealização e autoestima que marcam o movimento de passagem da noção de vítima à de sobrevivente.

Shattuc (1997) argumenta que práticas terapêuticas como a confissão e o expressionismo emocional não são sempre vistas como desempenho da “verdade” nesses programas. Ela sugere que os participantes não veem a confissão como necessariamente verdadeira. Além disso, ela propõe que a natureza dessa verdade está sendo reconfigurada ao substituir a confissão pelo testemunho

público. Por já não ser mais a terapêutica unicamente “uma questão de segredos retirados do inconsciente”, e pela necessidade atual de a subjetividade se basear na ideia de se poder “afirmar a sobrevivência em relação à fraqueza emocional, à repressão e à subordinação” (SHATTUC, 1997, p. 113), o testemunho envolve uma afirmação do eu. Isto é assim porque o testemunho é uma forma de visibilidade e de reconhecimento públicos de sobrevivência e superação, reconhecendo um eu que permanece apesar de todas as dificuldades.

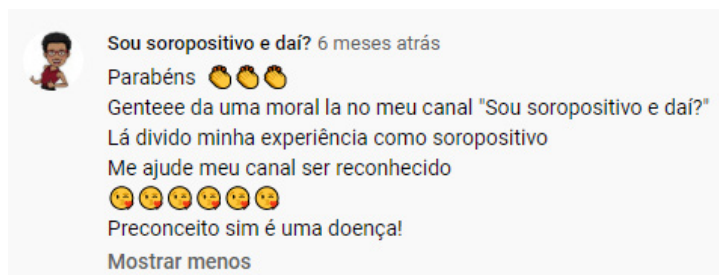
Shattuc (1997) ainda discute a natureza testemunhal da presença do autobiográfico em tais programas em relação às práticas emancipatórias do feminismo e as relações com as práticas religiosas. Isso se dá porque os *talk shows* são arenas públicas que evocam intimidade e eficácia da terapia de grupos, mas também por causa de seus laços com uma ideologia social como o feminismo, cuja estrutura discursiva envolve testemunhos em vez de confissões (SHATTUC, 1997, p. 82). O testemunho tem uma longa história no evangelismo e na mídia evangelista e tem sido revigorado no movimento de doze passos²³, um modelo secular de testemunho. O sentido religioso original da prática significa o testemunho cristão de se viver uma vida segundo a de Jesus Cristo e acreditar no seu poder de salvação. Como disse Shattuc (1997), dentro do evangelismo, o ato de se levantar e falar publicamente sobre a experiência religiosa é uma obrigação social. Embora recitar a história de alguém não seja claramente uma terapia, o compromisso do especialista convidado/terapeuta dentro da narrativa é meramente uma representação da prática terapêutica. A tradição do evangelismo se seculariza e tem os *talk shows* como espaços privilegiados para sua manifestação pública intermediada pela mídia. Os convidados são como aqueles oradores que se levantam e dão testemunho dos poderes de cura da autorrenovação e autorregeneração.

23

Também conhecido como “Programa de Doze Passos”, o movimento estadunidense foi criado na década de 1930 para o tratamento de dependências químicas, mas expandido como método eficaz para diversas necessidades de mudança de comportamentos e hábitos.

Tomamos como ponto de partida a afirmação generalizada de que a cultura contemporânea está orientada para o testemunho (SACRAMENTO, 2018). Concentrando nos *youtubers* que vivem com HIV/aids, argumentamos que eles desenvolvem práticas interconectadas de (auto)divulgação, revelação, confissão e testemunho como formas de autorrepresentação e construção de comunidade. Isso fica explícito em um comentário presente no vídeo do canal Super Indetectável, em que outro *youtuber*, do canal “Sou soropositivo e daí?”, ancora-se no tema para autopromoção de seus conteúdos ao dizer que “lá divido minha experiência como soropositivo, me ajude meu canal ser reconhecido”.

Figura 5 - Comentário no vídeo “COMO DESCOBRI QUE TINHA HIV”




Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Super Indetectável.

Com esse exemplo, torna-se possível perceber que os discursos ali circulantes não são unicamente do vídeo ou dos comentários recebidos. O estudo de uma plataforma como esta evoca percepção de rede, construção discursiva múltipla, transversal e não linear. Nosso foco, então, está no entendimento do YouTube como tecnologia do eu, na construção, execução e expressão da identidade. Paulo Vaz (2014, p. 35) acredita que há substituição da confissão pelo testemunho como discurso autobiográfico dominante, porque os testemunhos “[...] se dão no espaço público e o sujeito de enunciado não é o indivíduo como agente – alguém que faz ou deseja –, mas sim como vítima, com o relato demorando-se

na descrição de sua experiência de sofrimento". Além disso, "[...] a verdade desse discurso não se fundamenta mais no perito e no discurso científico, mas sim, na exibição do sofrimento e da sinceridade por aquele que viveu o que narra." (VAZ, 2014, p. 35). São predominantemente testemunhais as narrativas autobiográficas de celebridades e indivíduos comuns na cultura contemporânea. Elas relatam, em geral, como tais sujeitos conquistaram a superação de experiências consideradas traumáticas. Afinal:

[...] no caso da confissão, o sofredor é o responsável: ou fez ou desejou o que não devia, ou não aceita seu desejo porque este o tornaria em algo que, a seus olhos, ninguém deve ser. Já no caso do testemunho, o indivíduo foi vítima de um outro a partir de três possibilidades maiores: ou este não considerou seu sofrimento quando procurou satisfazer seu desejo, ou não agiu, quando poderia, para conter aqueles ou aquilo que lhe fez sofrer, ou, por fim, por preconceito, não aceitou o desejo legítimo do indivíduo e recusou seu afeto. (VAZ; SANTOS; ANDRADE, 2014, p. 5).

A diferença, segundo Nudelman (1997), é que o ato testemunhal não envolve necessariamente a produção do sujeito da culpa como na confissão, mas da construção de si como vítima. O testemunho se tornou, então, um meio para se narrar a transformação pessoal. A confissão, por outro lado, não é somente a admissão de culpa, mas a revelação pública de um segredo íntimo. Essas transformações fazem tais gêneros se borrarem e se hibridizarem na cultura da mídia. As tecnologias de comunicação *on-line* estão permitindo um avanço na produção, na circulação e no consumo de dispositivos de exposição da intimidade. Afinal, "vivemos um dispositivo de exposição da intimidade, no conjunto deste novo pressuposto de "interação social", que é o de se mostrar, se fazer ver. Isso gera personagens que, "[...] no lugar de se constituírem por uma dobra sobre si mesmos, num processo de interiorização, são personagens midiáticos, que só existem quando são olhados." (TUCHERMAN, 2005, p. 47).

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. At the bottom of the screen, there are three small icons: a left arrow, a house, and a folder. The overall aesthetic is modern and digital.

Como Mike Featherstone (2010, p. 211) incentiva de modo otimista, precisamos considerar as maneiras pelas quais “[...] as novas tecnologias de mídia revelam a centralidade do afeto no processo de percepção e também permitem que os espectadores se acostumem a ver e desfrutar de um novo registro de afeto anteriormente não detectado, no fluxo de movimentos faciais e corporais”. Se realmente há uma “virada afetiva”, para seguir com os termos de Featherstone (2010), não se pode negar que as mudanças sociais nos regimes de visibilidade contemporâneos foram possibilitadas por um conjunto variado de inovações em tecnologias midiáticas que “criam novas possibilidades para a visualização do afeto.” (FEATHERSTONE, 2010, p. 194).

Nancy Thumin (2012) usa o termo autorrepresentação para distinguir entre noções mais gerais da apresentação e do desempenho do eu e as representações conscientes e mediadas do eu que podem ser encontradas nas mídias sociais, bem como em outros tipos de mídia. Acrescentamos que uma diferença fundamental se encontra na intenção consciente e na refletividade normalmente assumidas pelo público (membros, espectadores ou seguidores). Através da mídia, é necessário usar texto e imagens para simbolizar a si mesmo, e sugerimos que isso geralmente seja assumido pelos espectadores para exigir maior grau de consciência e reflexividade sobre si mesmo do que o convencionalmente exigido na autoapresentação face a face. Além disso, Thumin (2012) destaca que a autorrepresentação pode ser pensada como um gênero. Um gênero é uma promessa, uma estratégia de comunicação, que parte de um “entendimento tácito” entre audiências e produtores culturais. O gênero de autorrepresentação é centrado na transmissão de noções de autenticidade e testemunho (THUMIN, 2012, p. 163). A autora aborda ainda que, como gênero, a autorrepresentação geralmente inclui certas convenções genéricas ou elementos de foco, como o destaque em pessoas ou comunidades comuns, experiências, histórias pessoais, jornadas de autodescoberta, mundos interiores, emoções e convenções de

como falar com uma câmera em *close*, estética de vídeo caseiro ou de fotografias de família, artefatos pessoais.

O gênero de autorrepresentação não é, portanto, específico para as mídias sociais, até porque nem todas as mídias sociais usam a autorrepresentação, mas é cada vez mais e particularmente prevalente nas mídias sociais. Seguimos o uso de Thumin (2012) de autorrepresentação para delinear um gênero cultural e distinguir conceitualmente noções gerais de performatividade. Thumin (2012, p. 8) elucubra que na autorrepresentação existe um implícito ou uma alegação explícita de que “as pessoas estão ‘fazendo isso por si mesmas’” em vez de serem representadas por outros grupos ou indivíduos mais poderosos. Essa afirmação afeta como a autorrepresentação é visualizada através da mídia social, compreendida e envolvida de uma maneira que requer alguma explicação adicional. Autorrepresentações via mídia social, na maioria das vezes, procedem de uma promessa de autoria autêntica. O entendimento tácito no trabalho em autorrepresentações de mídia social entre espectadores significa que os membros de um público em rede geralmente tomam um perfil pessoal como indicador de identidade mais autêntica.

Pensando mais especificamente sobre a autorrepresentação nas plataformas de mídia social, há uma reivindicação pela autenticidade com base no entendimento tácito de que a autorrepresentação é produzida principalmente como se fosse para uso pessoal, para fins sociais e de motivação intrínseca, mesmo quando tem objetivos comerciais, como no caso das pessoas que atuam como influenciadoras digitais. Em outros estudos, observamos que celebridades relevadas pela utilização de redes sociais *on-line* se valem de uma comunicação centrada na busca pela personalidade, intimidade e proximidade com o público, o que lhes garantia maior autoridade para falar sobre saúde (cf., por exemplo, SACRAMENTO; ABREU; NEY; LOPES, 2019; SACRAMENTO; ABIB; MAGALHÃES, 2020; SACRAMENTO; BRASILIENSE; SANCHES, 2020).

Desse modo, a premissa de autoprodução enquadra a maneira como os perfis pessoais de mídia social são contextualizados e compreendidos pelos espectadores, provocando particularmente sensação de autenticidade, em vez de verdade, de como as coisas são. Independentemente do grau em que as relações sociais se deem, as práticas de autorrepresentação na mídia são realmente autoproduzidas, agênicas, escolhidas, conscientes, vinculadas a corpos/eus. Essa premissa de autoprodução contrasta com o tipo de premissa que ressalta representações culturais dominantes e busca uma forma de comunicação pretensamente mais autêntica e autocontrolada.

Há, na sociedade contemporânea, caracterizada pela governamentalidade neoliberal, uma “eticização da existência” (ROSE, 1989). Aos modos como as identidades, os acontecimentos, as condutas e as representações individuais, da ordem da regulação e do controle do próprio eu, são colocadas questões éticas – quem sou eu? O que eu deveria ser? Como eu deveria agir? – como centrais na constituição da subjetividade contemporânea. Essa nova configuração do sujeito não se dá somente por meio da autoconsciência e da introspecção, mas, sobretudo, por meio da ativação de medos, fantasias e aspirações em um contexto social fortemente marcado pela cultura da mídia: suas concepções e imagens de sucesso e fracasso, de felicidade e tristeza, de saúde e doença. Nesse sentido, tais concepções e imagens midiáticas não produzem meramente relações de dominação ou manipulação do sujeito; ao contrário, elas constituem uma “grade de visibilidade da existência” por meio da qual os indivíduos podem identificar e representar seus dilemas e sofrimentos, bem como interpretar e gerir suas condutas (ROSE, 1989, p. 270).

A governamentalidade é um conceito desenvolvido por Foucault (2008) para explicar estratégias e técnicas utilizadas pelos governos para produzirem sujeitos mais adequados a cumprirem determinadas políticas. Corresponde, portanto, ao conjunto de práticas organizadas (mentalidades, racionalidades e técnicas) através das quais se busca governar os sujeitos. Ou seja, é o meio calculado

para direcionar como os sujeitos devem se comportar e agir em determinada sociedade.

A governamentalidade também inclui a ideia de governo como qualquer coisa a fazer para a condução de si mesmo ou de outros. Isso é evidente em sua descrição:

[Trata-se do] conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por governamentalidade entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de 'governo' sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. (FOUCAULT, 2008, p. 143-144).

O termo governamentalidade para Foucault significou não tanto as estruturas políticas ou administrativas do Estado moderno, mas a forma como a conduta de indivíduos ou de grupos pode ser dirigida. Analisar governamentalidade é analisar os mecanismos que tentam moldar, esculpir, mobilizar e trabalhar, por meio de escolhas, os desejos, as aspirações, as necessidades e os estilos de vida de indivíduos e populações. Isso significa que o conceito não é apenas uma ferramenta para pensar sobre o governo, mas também incorpora como as pessoas (e quais) governadas pensam sobre a forma como são governadas. Isso levanta o ponto interessante de que aqueles que são governados podem entender com naturalidade tanto a maneira como vivem quanto o fato de que eles dão esse modo de vida como certo. Por um lado, governamos os outros e a nós próprios de acordo com o que consideramos verdadeiro sobre quem somos e quais aspectos de nossa existência devem ser trabalhados.

Por outro lado, as formas em que governamos e nos conduzimos participam de diferentes possibilidades de produzir a verdade. Sendo assim, uma definição completa de governamentalidade deve incluir não apenas o governo em termos de Estado, e sim o governo em termos de condução de condutas.

A obrigação dos indivíduos para se tornarem sujeitos responsáveis, que “realizaram a si mesmos”, é uma das características da governamentalidade neoliberal. Como argumenta Rose (1989), as práticas terapêuticas atuais não só auxiliam a formação de hábitos, mas também de repetidos assuntos de apropriação e automação do comportamento “saudável” e dos “bons pensamentos” que levam à produtividade e ao sucesso, posições que melhor atendem ao sistema neoliberal e capitalista. Essas práticas desmontam supostas harmonias que ajudariam a alcançar a produtividade e o sucesso para afirmar a necessidade de um processo ativo de autorrealização.

Rose (1989, p. 263-264) chama atenção para uma característica central do enfoque neoliberal na autorregulação, que envolve o deslocamento das questões de responsabilidade social do governo e das corporações para os indivíduos e seus estilos de vida e escolhas, produzindo uma “eticização da existência” crescente. Assim, o centro da vida política mudou para a esfera privada, com a cidadania cada vez mais vista como sendo produzida por atos pessoais baseados em valores de sucesso e de autoaprimoramento, fazendo, dessa forma, da própria cidadania um modo de voluntarismo (LEWIS, 2008; 2011).

Uma das formas de eticização da existência é a exteriorização de aspectos outrora considerados íntimos, pessoais ou privados da vida. Tais aspectos são postos em circulação pública, especialmente, por meio de suportes, produtos e formatos midiáticos. Esses meios participam de uma nova dinâmica da ética da autenticidade moderna (cf. TAYLOR, 2011), que coloca aos indivíduos como prática cotidiana o julgamento individual, interiorizado, pela comparação das condutas e afirmações públicas com os segredos e desejos privados.


Essa dinâmica veio ganhando consistência ao longo do século XX e levou a um questionamento da legitimidade da distinção entre o público, o privado e o íntimo. Foi a partir do avanço da ética da autenticidade que a conduta pública passou a ser crescentemente monitorada, individual e coletivamente, como expressão de algo mais profundo presente na “natureza interior” individual.

Ainda de acordo com Rose (1989), a vida, portanto, passa a ser uma performance habilidosa, competente, envolvendo treinamento e perícia no desenvolvimento de habilidades para a efetivação da autorregulação. Assim, signos da vida têm uma performance habilidosa mediada por produtos da cultura da mídia, possibilitando que a eticalização da existência assuma uma forma específica de estilização. A estilização da existência nos meios de comunicação tem, então, importante papel na modelação e na regulação da identidade por conta do poder da imagem:

O nosso habitat está inscrito com imagens, normas, avaliações. Estas disseminam repertórios do *self* em termos de identidades: formas relativamente estandardizadas de individualidade e personalidade, cada uma equipada com um conjunto de hábitos, disposições, gostos e aspirações. (ROSE, 1989, p. 270).

A vida é imitar as imagens da vida, “o simulacro do gozo, do aconchego e do sucesso” (ROSE, 1989, p. 243) presentes nos anúncios, nos programas de televisão e noutras imagens públicas que veiculam repertórios de modos de personalidade, contato afetivo e bem-estar. Esses repertórios disponibilizam também formas de reação face às insatisfações, hesitações e incertezas. Procura-se, assim, agir na expectativa desse mundo idealizado em imagens modelando o “eu” para que se possa conhecer os signos de uma performance competente, habilidosa e eficaz, na procura por autorrealização.

A argumentação de Rose implicitamente concorda com as teses de Guy Debord (1997) sobre a sociedade do espetáculo, na qual a imagem como aparência é inerente, o que acaba prescrevendo

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The background of the entire page is a dark, textured surface with similar abstract shapes.

como forma de viver a imitação do que se dá nos signos e nas narrativas midiáticas. Desse modo, acompanhado por Rose (1989) e Jurandir Freire Costa (2004), é possível considerar que a governamentalidade neoliberal tem na sua formação a moral do espetáculo, instando os indivíduos a se posicionarem publicamente como sujeitos do/ao corpo perfeito, da felicidade, do bem-estar e da saúde, por exemplo. A moral do espetáculo contemporânea, por sua vez, envolve uma mudança de ênfase: da satisfação sentimental à sensorial, pela qual se estabelece “[...] uma nova educação dos sentidos, uma nova percepção da morfologia e das funções corporais que tornou o bem-estar sensorial um sério competidor do bem-estar sentimental.” (COSTA, J., 2004, p. 166). Isso porque há a primazia do estímulo, da excitação e da estesia pela superfície corporal. De acordo com o pesquisador, a educação sentimental burguesa e a invenção do homem trabalhador permitiu que a sociabilidade moderna se configurasse a partir da separação de dois domínios específicos: um domínio íntimo, pessoal e emocional, reservado aos afetos interpessoais, no qual podemos ser sinceros e honestos, e um domínio público impessoal no qual dissimulamos o que sentimos para melhor exercer a função de cidadão.

Ao observar as transformações da subjetividade na sociedade contemporânea, Jurandir Freire Costa (2004) alude que há uma drástica mudança moral – da moral dos sentimentos para a moral do espetáculo. A moral dos sentimentos constituiu alguns dos traços mais marcantes da modernidade: a construção de um ideal de subjetividade caracterizado pela capacidade de autoconsciência, lucidez, cálculo, equilíbrio, controle e objetividade, mas também “[...] na confiança no mundo interior, no universo de sentimentos e na capacidade de se expressar no mundo exterior.” (COSTA, J., 2004, p. 167).

Em uma era de intimidade performatizada midiaticamente como exterioridade pública, a produção da subjetividade e da identidade estão inexoravelmente associadas às tecnologias de comunicação, que permitem a superexposição da vida íntima como espetáculo – o show do eu (SIBILIA, 2008). Ou seja, nos ambientes

on-line, com o intuito de construir referenciais identitários, a utilização de imagens com outros artifícios discursivos produz uma gama relevante de sentidos, corroborando uma tendência da contemporaneidade (e característica da cibercultura) que reside na “[...] atualização permanente – e sempre recente – das informações, por meio de fragmentos de conteúdo adicionados a todo o momento.” (SIBILIA, 2008, p. 116). Em um espaço no qual o indivíduo tem o poder de administrar suas interações, permitindo ou não, com mais facilidade, a exposição do juízo alheio sobre si, é ainda mais perceptível o caráter “alterdirigido” da subjetividade, isto é, “[...] o que se é deve ser visto – e cada um é aquilo que mostra de si.” (SIBILIA, 2008, p. 235).

Nas narrativas autobiográficas terapêuticas, “[...] a identidade é descoberta e expressa na experiência do sofrimento e na compreensão dos sentimentos que se adquire ao contar a história.” (ILLOUZ, 2011, p. 78). Ainda segundo Illouz, a narrativa terapêutica postula a normalidade e a autorrealização como meta da narrativa do eu:

[...] a narrativa terapêutica da autorrealização tem ampla penetração por ser praticada numa grande variedade de locais sociais como grupos de apoio, programas de entrevistas, aconselhamento, programas de reabilitação, seminários remunerados, sessões terapêuticas ou a internet: todos são lugares para a atuação e a reatualização do eu. (ILLOUZ, 2011, p. 72).

Nessas narrativas, o sofrimento passa a constituir a identidade da pessoa. Nas narrativas contemporâneas, não é mais apenas o sucesso que move as histórias que são contadas ao público, mas “[...] exatamente a possibilidade de que o eu possa se desestruturar em meio ao sucesso mundano.” (ILLOUZ, 2011, p. 79). Illouz afirma ainda que a narrativa de autoajuda é uma das maiores narrativas de identidade, se não a maior, no contexto contemporâneo. O *ethos* terapêutico tornou-se uma estrutura de sentimento que designa dois fenômenos opostos: o “[...] sentir aponta para um tipo de experiência rudimentar, isto é, que define quem somos sem que sejamos capazes de articular esse ‘quem somos.’” (ILLOUZ, 2011,

p. 74). Afinal, a cultura terapêutica da autoajuda é “[...] um aspecto informal e quase rudimentar da nossa experiência social, mas é também um esquema cultural profundamente internalizado, que organiza a percepção do eu e dos outros, a autobiografia e a interação pessoal.” (ILLOUZ, 2011, p. 74). Sendo assim, o *ethos* terapêutico transforma os sentimentos em objetos públicos: os expõe, permitindo que eles sejam conhecidos, discutidos e debatidos. É uma participação do sujeito na esfera pública de maneira diferente, por meio da exposição de sentimentos e experiências íntimas.

Como entendemos, o *ethos* terapêutico contemporâneo transforma os sentimentos em objetos públicos a serem expostos, disputados e debatidos. Assim, o sujeito passa a participar da esfera pública através da interpretação e da exposição de sofrimentos íntimos. Por fim, “[...] o que ajuda o indivíduo a reescrever a história de sua vida como uma narrativa terapêutica é o objetivo da história.” (ILLOUZ, 2011, p. 77). Esse objetivo é demonstrar aquilo que impede a felicidade – sobretudo, a possibilidade de efetivar processos de autorrealização – e o modo como foi possível superar os obstáculos. Ao mesmo tempo em que privilegia a necessidade de buscar construir a si mesmo como indivíduo vencedor, capaz de resistir, sobreviver e superar contextos adversos, essa narrativa está profundamente baseada em situações de sofrimento e trauma, momentos entendidos como de dessubjetivação ou desposseção de si mesmo como sujeito autônomo no processo de realizar escolhas próprias. Enquanto a felicidade ou a superação é característica de um sujeito ativo e pleno de capacidade de autogestão, o discurso terapêutico na cultura contemporânea produz sujeitos que se sentem, em diversas experiências da vida cotidiana (casamento, separação, escola, trabalho, reunião familiar), vulneráveis, frágeis ou em riscos de perderem a si mesmos diante de um mundo repleto de adversidades e tormentas (FUREDI, 2004).

Em uma era em que o exibicionismo tem forte presença entre as características sociais, há enorme valorização da visibilidade,

do ser visto, do ser notado, do ser curtido, comentado, compartilhado. Não basta aparecer, é preciso alcançar um destaque entre as pessoas. Na esteira da promoção da crença de que qualquer um pode se tornar um personagem atraente através das telas e se tornar célebre, as mídias *on-line* se popularizam no mundo contemporâneo. As pessoas cotidianamente fazem de “[...] sua vida um espetáculo destinado a milhões de olhares curiosos de todo o planeta.” (SIBILIA, 2008, p. 55). Há, portanto, uma necessidade cada vez maior de se exibir e compartilhar com os outros a vida, a interioridade, o particular, a intimidade, em oposição ao invisível: “[...] tudo aquilo que antes concernia à pudica intimidade pessoal tem se ‘evadido’ do antigo espaço privado, transbordando seus limites, para invadir aquela esfera que antes se considerava pública.” (SIBILIA, 2008, p. 53).

A visibilidade na contemporaneidade é uma forma de validação do existir: “[...] sem essa injeção do olhar, o sujeito não conseguiria viver de fato e seria então condenado à inexistência, ou até mesmo à insignificância.” (BIRMAN, 2013, p. 48-49). Nesse contexto, a primazia da imagem na cultura contemporânea promove um auto-centramento bastante característico das configurações modernas da subjetivação: o sujeito investe em si mesmo como imagem na ânsia de tornar-se interessante para si e para o outro. Esse processo se dá dentro de um arranjo narcísico ancorado na exaltação da individualidade como forma de produzir um “eu” grandioso refletido nas atenções de outras pessoas, ligando-se a pessoas ou buscando ser aquele que irradia “celebridade, poder e carisma” (LASCH, 1983, p. 30). Assim, essa nova produção de subjetividade configura um novo ideal de sujeito: “[...] o sujeito fora-de-si passa a ser bendito e não mais amaldiçoado”, já que “os excessos na interiorização, no estado de ser dentro de si, é que passam a ser considerados negativos para o sujeito.” (BIRMAN, 2000, p. 186). Desse modo, a interiorização excessiva vem sendo vista como anormal e patológica.

Nesse processo, apresentamos, a seguir, a discussão sobre os vídeos por nós percebidos como marcos iniciais do canal de

Gabriel Comicholi no YouTube, considerando a produção de sentidos sobre a descoberta de estar com HIV.

2.3 DESCOBERTA: PAH!

Gabriel Comicholi inicia seu canal com o vídeo “HDIÁRIO # 1 DESCOBERTA”²⁴ em 1º de abril de 2016, mas esse não é o único que narra sua experiência ao se descobrir soropositivo. Em 13 de setembro de 2017, o *youtuber* fez *upload* de um novo vídeo intitulado “HDIÁRIO # 0 – O DIA QUE EU DESCOBRI QUE TINHA HIV”²⁵ com uma compilação de vídeos que, segundo ele, estavam em um HD e acreditava ter perdido. A numeração com a qual foi nominado o vídeo faz jus a seu conteúdo: é o marco “zero” que motivou a criação do canal, quando Gabriel recebeu o resultado do segundo exame confirmando o HIV.

Por isso, esses dois vídeos, apesar de terem temática similar, apresentam distinção importante: o HDIÁRIO #1 é a narrativa do Gabriel que decidiu fazer um canal no YouTube, um pouco mais distanciado desse momento da descoberta, mas contando sua experiência em uma linguagem mais voltada ao perfil dos criadores de conteúdo, com discurso organizado e roteirizado, na premissa de que foi planejado, produzido e editado; o HDIÁRIO #0 apresenta-se como um vídeo no estilo “reagindo” a algo, comum na vlogosfera, entretanto, aparentemente mais natural do que os demais, não focado em publicizar a história à época. É mais um registro pessoal, arquivamento de pensamentos, elucubrações e discussões próprias de um eu em face de um acontecimento díspar, que recebe e compartilha a visualização do diagnóstico positivo para HIV.

24 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gQjsktE0UR4>. Acesso em: 6 jun. 2020.

25 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_aaooCr0ono&t. Acesso em: 6 jun. 2020.

Em síntese, o primeiro mostra um Gabriel um pouco mais informado sobre o tema, o outro ainda apresenta um Gabriel no exato momento da descoberta, sem instruções sobre o assunto e que viveu o “pah!”. A imagem que é colocada como destaque do vídeo #1 utilizou essa onomatopeia para impacto, muito frequente na cultura gay, expressada pelo *youtuber* como forma de resumir o sentimento da descoberta de si como soropositivo. Esse momento “pah!” foi a forma encontrada por Comicholi para traduzir o sentimento da mudança repentina em sua vida, trazida a partir do resultado do exame. Tornando-se, também, a maneira pela qual o *youtuber* buscou traduzir sua percepção de descontinuidade acidental gerada por um diagnóstico como o do HIV – uma pancada, um chacoalhar da vida.

Figura 6 - Destaque do vídeo HDIÁRIO #1 - DESCOBERTA



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

No vídeo #1 ele explica: “Pah! Primeira sensação é isso, parecia um pah. Não sei como definir. Vamos pelo começo”. Esse som é utilizado por Gabriel como início de seus vídeos e é quase sempre comentado pela audiência do canal como um “susto”. No vídeo #0, que são trechos de seu testemunho na época da descoberta, no dia 18 de março de 2016, o resultado ainda não havia saído, e ele reflete “mas, olha gente, vida louca. Que vida louca. Quando você acha que não, chega alguém e pah! Faz assim: pah!”. Esse “alguém” pode ser presumido como a pessoa que lhe deu a informação (ou desinformação) sobre seu diagnóstico. Para compreendermos isso, vamos voltar um pouco.

O primeiro vídeo do canal é iniciado com um “Oi, meu nome é Gabriel Comicholi e eu acabei de descobrir que tenho HIV”, concomitante a um gesto de aceno com a mão direita e um sorriso leve. O vídeo se passa no que podemos presumir ser uma sala de estar, com elementos decorativos estampados, e uma poltrona de couro que se torna o “divã” do testemunho do proprietário do canal. Neste sentido, a ideia de uma transmissão de casa, a partir do conceito de *home-casting*, seria ainda mais acentuada, visto que, de fato, é a exibição de um “*talk show*” direto da casa do *youtuber*. Sentado com seu corpo inclinado para frente, ele aparece com *piercing* no nariz, anel de coco no dedo, cabelo estilo samurai, comum à época, bata com estampa étnica e colar de pedra verde. Gabriel apresenta entusiasmo ao discutir o assunto e a proximidade que gostaria de gerar com o público.

Figura 7 - Cena do primeiro vídeo do canal



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Após essa introdução, abrindo o vídeo, entra vinheta com som de fundo no estilo canto gregoriano, que dá um tom de suspense, em tela preta na qual aparece escrito no meio “HDIÁRIO #1”. O *youtuber* narra que foi fazer um exame de rotina, pois pensou estar com caxumba, e quando a médica pediu vários exames, acabou solicitando o de HIV:

Ela me pediu uma bateria de exames. Daí, como eu nunca tinha feito, falei ah, então me manda o de HIV, vamos ver o que vai dar, não sei o que, não sei o que. Fiz o exame, tiraram meu sanguinho. Meu sanguinho [mostra foto de retirada de sangue]. Tava em casa tranquilo, os exames não saíam. Quando saiu o exame, saiu todos e o de HIV não saiu. Tandandandan [vídeo se aproxima em superzoom, fazendo suspense]. Daí, recebi um telegrama, recebi um telegrama falando pra ligar pra clínica onde eu fiz o exame de sangue. Liguei pra lá. [Inicia essa parte com voz aguda editada]. Alô, oi, Senhor Gabriel, nananana, tudo bom? A gente precisa repetir seu exame de HIV porque ele deu reativo. Tandandandan [Volta a voz normal]. Por esse instante, meu mundo caiu, por segundos, fiquei preocupado, falei meu Deus estou com aids, meu Deus eu morro amanhã, meu Deus tenho tanta gente pra me despedir, meu Deus não fui no Jô e ele encerra nova temporada. Aí, o próximo passo seria ir na clínica e repetir o exame de sangue pra ter certeza de que realmente havia o vírus do HIV no meu sangue.

Gabriel testemunha sobre esse primeiro diagnóstico transmitido por telefone, sem apoio, sem suporte emocional, sem orientações, com apenas um chamado para novo exame que poderia confirmar ou não esse resultado preliminar. Esse relato demonstra uma das principais dificuldades ainda enfrentadas nesse cenário e em vários outros na saúde: a comunicação de más notícias, seja para o paciente ou para seus familiares, em situações de diagnósticos como morte encefálica, doenças crônicas e outras. Nessa história, receber um telegrama já assusta, por não ser algo mais comum, gerando um sentimento de estranheza. A ligação complementou essa percepção. A partir dali, é escrita uma nova linha do tempo de quem se transmuta por meio de um acontecimento dessa natureza. Outra questão apontada por ele é a espera do resultado, levando-o a um momento de reflexão e catarse emocional. Nos comentários do #1, Alex Cursino destacou essa questão: “super errado falarem por telefone, o certo é fazer tudo em clínica. Ótimo você colocar a cara e mostrar que isso é algo que está no meio de todos... seja gay, hetero ou qualquer outra orientação”. O vídeo continua:

Fui lá, tirei a segunda amostra de sangue. Que está aqui [mostra vídeo da coleta no canto]. O pior de tudo não é nada. O pior não é ficar sabendo se tem o vírus, se tem a doença. O problema é o tempo que você fica esperando o exame. Eu não fiz aquele rápido de farmácia, sei lá, ou aqueles que têm no posto médico que você, tem um de saliva, ou você pinga uma gotinha de sangue, eles avisam na hora. Eu fiz o mais detalhado, que manda o sangue para a clínica. Demorou muito tempo para sair.

Essa etapa de incertezas, de ansiedade pelo resultado e de vários pensamentos sobre o tema são particularmente apresentados em uma narrativa diferente, como mencionamos, no vídeo HDIÁRIO #0. Com música instrumental e fundo de espaço sideral, o vídeo se inicia com o texto "Esses são uns vídeos que estavam perdidos num HD que eu encontrei e resolvi dividir aqui com vocês :)". O vídeo continua com o fundo da galáxia e traz essas imagens resgatadas ao centro, visto que são vídeos filmados em formatos distintos e com qualidade diferente daquele do momento de divulgação, exigindo edição diferente. Eles são no formato "selfie", segurando o celular/câmera, gravando Gabriel falando e reagindo sobre o tema, com legendas para garantir o entendimento das falas devido à qualidade do áudio.

Figura 8 - Cena do vídeo da descoberta



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Não mais um vídeo do Comicholi narrando sua experiência passada, agora é um vídeo do exato momento em que ele estava vivendo essas situações, com seus pensamentos e suas dúvidas. Na primeira parte, ele está caminhando pela cidade após realizar o segundo exame. Na segunda parte, já aguardando o resultado, ele está no apartamento de um amigo, demonstrando sua ansiedade ao comer vários itens alimentícios. Aqui tem um aspecto televisual, quase cinematográfico, de uma realidade que poderia ser ficcional de tão real ou tão roteirizada no ápice do roteiro não escrito, mas vivido e expressado por meio da confissão em vídeo:

Eu acabei de sair do consultório, tirar sangue, e eu cheguei pra mulher e falei: mas isso que eles mandaram, o telegrama, é só uma dúvida, né? Pra ter certeza, pode ser que não seja? E ela falou pra mim: é mais provável que seja, normalmente é a confirmação. E eu tô numa mistura de rir e chorar. Eu não falei nada pra minha mãe ainda porque eu vou esperar sair a confirmação desse exame, que é a prova final, pra falar pra ela. E eu vou tentar fazer isso do jeito mais tranquilo, que ela não fique tão abalada. Acho que eu já tô preparado pra qualquer notícia que for receber depois que a mulher falou: Ah, esse é uma confirmação né, querido. Eu não sei nada disso, gente, eu não sei absolutamente nada, não sei como vai ser, se tem tratamento, se tem que tomar remédio, se... o que vai acontecer agora, eu não sei. E a única coisa que eu consegui fazer foi, agora, passar numa panificadora comprar pães e um bolo. Vou me afundar nisso pra começar a pensar o que que... como é que vai ser daqui pra frente, não faço ideia.

Nesse trecho temos algumas questões para destacar. Novamente, a abordagem da profissional da clínica não foi satisfatória. Gabriel não deixa claro se é a mesma pessoa da ligação anterior, qual é a função dela (se administrativa ou da equipe técnica) ou outros dados. O fato é que a forma como esse diagnóstico foi concedido poderia ocasionar reações extremas, fora os problemas de saúde mental em diferentes escalas. A preocupação de Gabriel era como contar para sua mãe, provavelmente, a figura mais importante

para ele. Isso reforça a questão de que o diagnóstico de soropositividade não é apenas para o indivíduo, e sim para toda a sua rede de suporte. Agora, um alerta de *spoiler* – no HDIÁRIO #0 tem comentário da mãe dele: “TE AMO DEMAIS FILHÃO ♥”. Essa participação via comentário traz um aspecto habitual dos programas televisivos dominicais, em que há a interação com a família do entrevistado. Se essa confissão estivesse acontecendo no Domingão do Faustão, programa exibido pela TV Globo nas tardes de domingo, por exemplo, haveria a entrada da mãe, abraço, choro, palmas da plateia e a expurgação dos sentimentos na tragédia grega recontextualizada para a contemporaneidade.

Outra questão que deve ser ressaltada é a falta de informação. Gabriel tinha 20 anos quando se descobriu soropositivo. Essa é uma idade em que os brasileiros já vivenciaram o ensino fundamental, médio e, provavelmente, o início de uma graduação ou outros cursos, com diversas experiências e uma avalanche de informações recebidas e compartilhadas na mídia e nas redes sociais, mundo do qual ele faz parte. A evidência de que ainda há desinformação sobre o HIV e a aids é justamente a parte em que ele destaca “eu não sei nada disso gente, eu não sei absolutamente nada, não sei como vai ser, se tem tratamento, se tem que tomar remédio, se... o que vai acontecer agora, eu não sei!”. A instauração de uma cultura educativa efetiva sobre infecções sexualmente transmissíveis, sobre seu tratamento, políticas de saúde pública educativas, preventivas e que conscientizem, provavelmente, poderia contribuir para que sua reação fosse diferente. Mesmo com o preconceito ainda existente, a informação de que é possível viver com HIV poderia mitigar uma série de transtornos ocasionados por esse momento de incerteza, de insegurança.

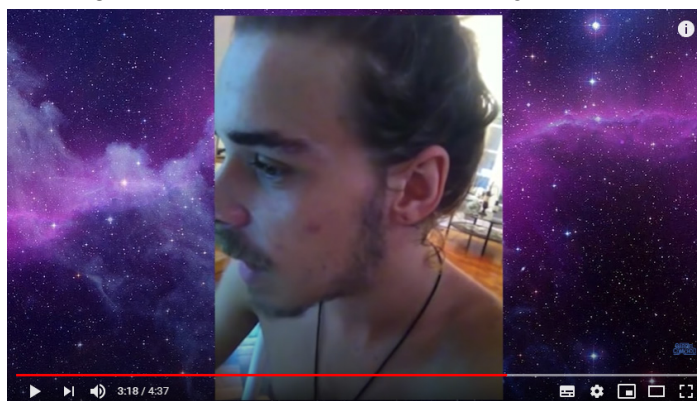
Na sequência, Gabriel está em um novo vídeo comendo lasanha, falando para a câmera: “ai meu Deus, deu tudo errado. Eu tinha programado, não que eu tinha programado, mas tinha pensado, né, de abrir o exame com algum amigo, com Juzinha, Joel e Leo. Meu Deus, tô com muito frio na barriga, mas não consigo parar de

comer". A ansiedade fica expressa em sua fala e nas imagens que mostram a câmera se movimentando para vários lados enquanto ele conversa e come:

Bizarro, porque hoje é sábado, exato dia 26 de março é o dia da minha descoberta. Tudo errado gente! Tô sozinho e saíu, meu Deus! O que que eu faço? Será que eu leio? Tô aqui agora frente ao computador, comendo uma lasanha. Obrigado, Gui, pela lasanha. Tá. Eu abri. Ai meu Deus, tô tremendo. [Pausa]. Laudo. [Corte de cena]. Eu não sei ler isso aqui, eu vou ter que mostrar pra um médico. Acho que eu vou mandar pra um negócio da minha mãe. Meu Deus, eu preciso falar com a minha mãe. Conclusão: amostra reagente para o HIV, resultado definitivo com a segunda amostra conforme estabelecido pela portaria número nananana, Ministério da Saúde. Meu Deus, eu não sei o que fazer. Ah, meu Deus. Meu Deus, tô tremendo. É loucura. Continua loucura.

Uma das cenas mais importantes que retratam esse novo momento do testemunho sobre doenças crônicas a partir da midiaticização do espaço privado, tornando público o adoecer, é a cena do vídeo #0 na qual ele lê o resultado e, mesmo sem entender todas as informações, percebe que esse é seu diagnóstico.

Figura 9 – Momento da leitura do laudo do segundo exame



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Apesar do início do canal ter sido em 1º de abril de 2016, a confirmação ocorreu em 26 de março daquele ano. Foram necessários alguns dias para que ele tomasse a decisão de iniciar o canal e começasse a falar sobre o tema como forma de testemunho terapêutico, mas também com a intenção de gerar informações conforme ele fosse aprendendo. De volta ao HDIÁRIO #1, Gabriel destaca a questão da informação na internet ser um problema:


E eu não tava ainda indo atrás de informação nenhuma. Eu tava tipo me privando de coisas, porque se você vai para a internet, tipo com uma suspeita: estou com suspeita de HIV, vou para a internet. Você se assusta com tanta informação que tem, e informação errada que tem na internet. Então, eu falei, vou me fechar pra informação e vou esperar o resultado sair do exame mesmo. Caso ele saia, dê positivo, eu vou atrás da informação e vejo como é que vai ser daqui pra frente a minha vida.

A motivação do canal, no primeiro vídeo, é explicada: “eu decidi tornar isso público, porque eu vi o quanto na internet, na internet e no mundo, as pessoas ainda têm um puto preconceito com isso, ninguém quer falar sobre isso. De quantas pessoas se fecharam pro HIV”. Gabriel se preocupa com uma possível banalização do tema conforme

mais informações são compartilhadas sobre a possibilidade de viver com o vírus. No entanto, o discurso se resolve quando percebemos que mais mortes podem ser evitadas com a desmistificação do vírus e da doença, demonstrando que o diagnóstico não é um ponto final na história das pessoas. Gabriel destaca: “eu não estou encorajando ninguém a pegar o HIV, a já adquirir o HIV, porque tem como eu me tratar, então vou ficar tranquilo, vou pegar meu HIV e viver tranquilo. Não, é muito foda. Toma um puta coquetel de remédios. Vamos por partes”. Ele complementa ainda sobre a ideia do canal:

A ideia do canal não vai ser só sobre HIV, vai ter várias outras coisas. Como [mexe a cabeça de um lado para o outro] eu fazendo isso aqui oh. Mas a principal tecla que eu vou bater aqui é o HIV. Por que a gente precisa falar disso, as pessoas precisam pôr a cara nisso. E eu vi que tem milhões de pessoas surgindo falando disso. A gente não pode esquecer que existe esse vírus por aí contaminando milhões de pessoas, milhões de homossexuais, [vídeo acelera] milhões de mulheres, milhões de homens heterossexuais, milhões de travestis, milhões de transexuais, milhões de lésbicas, milhões de pessoas ao redor do mundo [vídeo volta ao normal]. Então, a gente precisa falar sobre isso, isso não pode ser esquecido. A gente tem que ser educado sobre HIV. A gente tem que ser educado sobre a camisinha, porque é ela que faz toda a diferença. Não é eu nem você, não é o seu pinto desencapado, é a minha querida camisinha, então, pelo amor de Deus, se protejam, não transem sem camisinha.

A pauta da educação é reafirmada por Gabriel, que traz ainda o método preventivo focado no sexo envolvendo homens e a proteção por meio da camisinha. Ele também destaca a necessidade de colocar “a cara nisso”, motivado por um movimento mundial de pessoas que estão testemunhando sobre viver com HIV, fortalecendo o discurso e a informação como principal prevenção e posterior remédio. Mais adiante, Gabriel fala “sobre o decorrer do tratamento. Eu vou mostrar passo a passo do tratamento. Eu ainda não sei de nada, então, vocês vão acompanhar junto comigo”. O plano, como relatou, seria ir para Curitiba, ficar com a mãe e lá se tratar inicialmente.



Ainda nesse vídeo, Gabriel tenta delinear o público que almeja para o canal, convidando as pessoas a assistirem seus vídeos: “Então, se você é soropositivo, se você é médico, se você é mãe de soropositivo, se você é parente de soropositivo, se você é o soropositivo, se você é um simpatizante a soropositivos, se você quer falar sobre o assunto. Se você não é, mas gostou de mim”, demonstrando que o conteúdo pode alcançar pessoas homossexuais soropositivas, mas também profissionais de saúde e outros indivíduos vivendo com HIV ou não. A interação é ainda pretendida quando conclama: “Bora, me manda nos comentários, fala comigo, que a gente vai precisar conversar muito sobre isso e eu vou precisar muito da ajuda de todos vocês pra gente desbravar cada pedaço e cada tabu da doença”. O propósito fica claro quando ele afirma: “e conseguir levar isso para um caminho muito legal e poder ajudar milhões de jovens que precisam ser ajudados e milhões de jovens que nem sabem que têm o vírus HIV e acabam pegando aids porque nunca fizeram um exame, então”.

Ao fim do vídeo, Gabriel faz um chamado: “se inscrevam no canal, virei um *youtuber* de repente. Quem quiser me mandar mensagem, fica à vontade, aberto, pra mandar o que quiser. Façam o exame de HIV e até o próximo vídeo”. Nessa fala conclusiva, dois pontos são essenciais: o reconhecimento de si como um *youtuber* pelo estilo da linguagem utilizada; o conclave ao teste do HIV, principal forma de trazer à luz pessoas que são soropositivas e não sabem que estão com o vírus, fazem sexo sem proteção e não seguem um tratamento.

Um dos diferenciais no YouTube é justamente a conversação possível. Não se trata exclusivamente de um audiovisual disponível, é uma rede social para interação com o conteúdo compartilhado e até mesmo com reapropriação do discurso e da temática, servindo como forma de continuidade da narrativa testemunhal. O convite de Gabriel Comicholi para os inscritos de seu canal repercutiu não apenas na época da publicação, mas repercutirá também alguns anos depois, quando alguém encontrar o canal e iniciar a jornada pelo vídeo da descoberta. O comentário que tem a maior quantidade de *likes* é de Drauzio Varella, médico cancerologista que ficou famoso também por

suas participações especiais em programas da TV Globo, especialmente no Fantástico. A mensagem dele endossa o canal e a ação de Gabriel: “[...] parabéns pela coragem. Estamos acompanhando sua trajetória, certos de que ela ajudará muitas pessoas. Continue o bom trabalho!”. Nesse caminho, outros *youtubers* surgiram apoiando Gabriel e seus conteúdos, além de outros profissionais de saúde, que também comentaram, reafirmando que esse material audiovisual tem cunho terapêutico para os que produzem e para os que assistem. Isadora Calderaro disse: “sou médica residente em infectologia e com certeza vou recomendar seu canal para os meus pacientes. Precisamos sim falar de HIV! Vida longa e muito sucesso”. Outra profissional da área, Taís V. L. F. L., comentou: “Vc é muito divertido. Figuraça! Sou biomédica e vejo muitos resultados HIV reagente, de pessoas das mais diversas idades, sexo, classe social... Etc. Se você fizer o tratamento certinho, terá uma vida totalmente normal e saudável. Continue assim, nesse alto astral, que você tira isso de letra”.

Vários comentários marcam a presença das pessoas que chegaram por outros meios de comunicação, seja pela participação de Gabriel Comicholi no programa da TV Globo, Altas Horas, em uma reportagem no canal GloboNews e em outras plataformas. Como exemplo, citamos aqui o usuário Luan Novitt TV: “Vim pelo altas horas, curti cara!”. Outros comentários presentes são as dicas de canais, leituras e audiovisuais. Muro Pequeno sugeriu: “Xuxu, cê conhece o Projeto Boa Sorte, do Gabriel Estrela? Ele tem feito um trabalho super bacana em relação à questão do HIV e pode ser legal pra você conhecer. De resto, força e coragem aí na sua jornada. Estarei acompanhando!”.

O processo de assimilação da experiência vivenciada por Gabriel fica nítido nos comentários de algumas pessoas que narram ter sentido as mesmas coisas, como Rodrigo Campos: “eu descobri pelo pc tbm, agonizante a espera, tive que repetir tbm.... ai mano, é horrível isso, odeio lembrar o mês de abril/março. Mas, hoje to bem”, que se identificou com a história por ter descoberto mais ou menos na mesma época que o autor do canal. O dono do canal Grande

Londres trouxe ainda uma reflexão sobre o espaço do YouTube como terapêutico: “abri o meu canal em um momento muito difícil da minha vida e isso virou uma terapia para mim! Espero que o Youtube possa te ajudar e vc ajudar algumas pessoas com os seus vídeos”. Pelos comentários, podemos também perceber que seu objetivo de chegar até as pessoas e levar educação parece fazer sentido. O usuário Pequeno Gafanhoto, por exemplo, relata que “passaram uma reportagem na escola e apareceu o canal dele. To aq por isso!! Adorei!!”

Nos comentários, também é possível encontrar denúncias de abuso sexual e a opção pela busca do teste para HIV. O usuário Rodrigo Conceição conta que “te vi ontem no Altas Horas, vc é incrível. Graças a você, vou fazer o teste. Durante anos fui abusado e tinha medo, mas sua coragem e determinação me abriu os olhos. quando sair o resultado, eu te conto. me responde por favor. te adoro bjs”

O vídeo #0 também traz o mesmo perfil de mensagens. O ato de Gabriel foi reforçado em muitos momentos com “parabéns”, destacando sua “coragem”. Os comentários validaram a importância de se falar sobre o tema, de discutir o assunto, de narrar sua experiência para ajudar os outros. Vale a pena destacar a demonstração do discurso circulante. Em dezembro de 2016, Comicholi participou do programa Altas Horas, da Rede Globo de Televisão, gerando pauta jornalística sobre o tema. A notícia publicada no Gshow²⁶, na editoria “TV”, traz o título “Gabriel Comicholi, soropositivo, dá depoimento no ‘Altas Horas’: ‘Desde a descoberta não me vitimei’”. Com a circulação, o destaque para algumas palavras utilizadas dão tom à discussão: o fato de destacar a fala do *youtuber*, no que concerne ao ponto de não se “vitimizar”, apresenta vertente complexa deste tema.

As pessoas que vivem algum tipo de doença, seja aguda ou crônica, caso estejam se sentindo mal e não tenham a mesma postura de criar um canal sobre o tema, se tornariam vítimas?! Aqui, há forte

26

Disponível em: <http://gshow.globo.com/tv/noticia/2016/12/gabriel-comicholi-soro-positivo-da-depoimento-no-altas-horas-desde-descoberta-nao-me-vitimei.html>. Acesso em: 11 jul. 2020.

traço do imperativo contemporâneo da saúde, isto é, a necessidade de superação e de demonstrar força acima de qualquer situação.

O texto continua com a explicação da história de Gabriel fazendo um adendo sobre a complexidade de abordar um tema sério como HIV/aids em uma rede social: “alguns já chegaram a alertar se ele não estaria brincando com um assunto tão sério. Ele tem certeza que não”. E complementa com a fala do influenciador: “Já falaram que eu estava tentando ficar famoso em cima de uma coisa séria. Acho que por isso tem dado certo. Tem muita gente que não quer entrar nesse lugar de vítima. Acho que as pessoas deveriam tomar essa atitude, ninguém é vítima de nada”. Antes disso, em abril de 2016, o jornal O Globo já havia noticiado, trazendo como título da matéria “Curitibano cria canal no YouTube para contar como é viver com HIV”, e a linha fina “Gabriel Comicholi descobriu há semanas que é soropositivo: ‘Decidi tornar público’”. Esse texto também menciona a questão da vitimização ao dizer que Gabriel criou o canal “em vez de se deixar abater pela notícia.”²⁷.

A mesma perspectiva foi destaque na notícia do UOL²⁸ quando, no texto, se afirma que a postura de Gabriel é encarar o HIV/aids “sem drama”, com o título: “Jovem portador de HIV encara vírus sem drama com diário na web”. Neste texto, há um olho (texto em destaque) importante: “O canal é meu psicólogo. Eu interajo com as pessoas, leio muita coisa e isso me ajuda muito. Eu vejo que não estou sozinho nessa. Essa troca é muito boa”. A fala de Comicholi deixa explícita a potência terapêutica do testemunho.

O *ethos* terapêutico de nossa sociedade, somado ao imperativo da visibilidade e da visualização, cada vez mais, exige que as pessoas comuns – consideradas como “pessoas reais” – se envolvam

27 Disponível em: <https://oglobo.globo.com/saude/curitibano-cria-canal-no-youtube-para-contar-como-viver-com-hiv-19045093#:~:text=R10%20%2D%200%20curitibano%20Gabriel%20Comicholi,y%C3%ADdeos%20no%20final%20da%20mat%C3%A9ria>. Acesso em: 20 out. 2019.

28 Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2016/12/01/ator-descobre-hiv-e-transforma-sua-vida-em-diario-na-web-e-meu-psicologo.htm>. Acesso em: 11 jul. 2020.

publicamente com suas identidades e seus assuntos particulares como sendo de interesse comum, e esse é o caso dos canais sobre o impacto de viver com o vírus em suas vidas cotidianas. O *ethos* terapêutico nos estimula, como bem observou Illouz (2011), a buscar vínculos comunitários, de identidade e de identificação, baseados no acometimento pelo mesmo sofrimento, mas também pelo reconhecimento da coragem de falar sobre o assunto por outros não acometidos. Por um lado, nas interações por meio de comentários com os vídeos de Comicholi, temos pessoas que compartilham com ele a experiência de viver com o vírus. Por outro, temos aqueles que elogiam sua coragem para falar publicamente sobre o assunto. Coragem se opõe ao medo como sentimento e como expressão linguística. Nesse sentido, pressupõe a presença de um longo processo de estigmatização das pessoas que vivem com HIV/aids, especialmente, os homossexuais masculinos, que tinham a infecção recorrentemente associada ao desvio moral.

O que acontece com esse canal é algo muito diferente. É a negação e a recusa de ficar em silêncio. Pelo contrário, Comicholi busca mobilizar por meio de seu testemunho a interação e o envolvimento do público. Não se trata de uma comunicação baseada na prescrição de condutas preventivas com ameaças punitivistas que, em geral, fixam “[...] o olhar que enxerga a diferença a partir de uma noção essencialista, como se o diferente carregasse em si uma espécie de carma, sina, punição (na ótica cristã) ou defeito, desvio, anormalidade (na visão médico-científica).” (SIERRA, 2014, p. 58-59). O YouTube parece responder a um desejo por participação, por protagonismo e por autoria, por não se deixar dizer por outros, mas dizer por si mesmo.

De acordo com essa virada participativa vinculada a enfatizar a vida cotidiana, as pessoas comuns são cada vez mais levadas a falar sobre como experimentam pessoalmente determinados problemas. Em outras palavras, a autoexpressão se configura como um plano da textura da experiência individual. Ao falar sobre si – especialmente se uma audiência ouve essas vozes –, a própria identidade do falante parece ser validada (WHITE, S., 2006). Isso está vinculado a um espírito terapêutico de sentimento que vale a pena ouvir, pois

constitui uma narrativa de empoderamento (ILLOUZ, 2011). O pressuposto é que, através da autoexpressão, os enunciadores devem, além de falar sobre si, tacitamente, orientar seus enunciatários a sentirem e experimentarem uma mudança na sua vida, especialmente, no que diz respeito ao preconceito, à discriminação e ao sofrimento neles implicados, enfatizando não apenas a mudança material necessária, mas, sobretudo, o gerenciamento pessoal das emoções, ou seja, como as pessoas se sentem e experimentam essa mudança.

O ponto principal passa a ser mostrar como as pessoas devem aproveitar seu poder interno, a autoestima e o pensamento positivo como forma de resolver problemas. O discurso da autoajuda, definido pelos ideais de felicidade, bem-estar e sucesso pessoal, mas também pela capacidade de criar e administrar o sentido da vida, está muito presente no modo como Comicholi fala sobre si e no modo como os espectadores comentam sobre ele. Como problematiza Illouz (2008, p. 2), “[...] ao nos convidar a nos retirarmos para dentro de nós mesmos, a persuasão terapêutica nos fez abandonar os grandes domínios da cidadania e da política”. O foco, segundo ela, passa a ser “um autointeresse narcísico.” (ILLOUZ, 2008, p. 2).

De fato, a psicologização da vida social se associa à onipresença do discurso terapêutico. Por um lado, se pode crer que a concepção do cidadão individual, ator politizado da sociedade civil, pivô da ordem social, foi substituída por uma concepção despolitizada do indivíduo, assombrada por uma busca narcísica de realização pessoal (LASCH, 1983). Por outro, o *ethos* terapêutico seria menos um sinal de uma forma de declínio cultural do que uma nova forma de poder, uma vez que atua como empreendedor moral ao normalizar a correção e patologizar o desvio. Mas, diferentemente da prática médica tradicional, é o próprio sujeito que é convidado a investigar as razões do próprio sofrimento e a buscar, na autogestão de si, a superação. O diagnóstico é o resultado de trabalho introspectivo do paciente. Além disso, como afirma Foucault (1977), o apelo à norma se funde com a promessa de autolibertação.

O que estamos analisando aqui é o quanto o *ethos* terapêutico se configura como linguagem e, particularmente, como gramática social da expressividade emocional. Há um conjunto de regras sociais para expressar as emoções por meio da linguagem. Como sociais, essas regras são históricas e relacionadas a contextos comunicativos específicos que permitem modos de dizer e de interagir por meio de determinadas materialidades. Foi justamente pensando nisso que analisamos como Gabriel Comicholi inscreve sua descoberta da infecção pelo HIV na positividade, na autoestima e na busca pela exposição.


A expressão pública das emoções e das experiências pessoais se tornou, uma forma de validar tanto a autenticidade de uma experiência pessoal como a condição psicológica de alguém. No âmbito do *ethos* terapêutico, para cuidar da autonomia individual, os atores devem analisar e examinar as próprias emoções de modo a se tornarem mais fortes e seguros de si mesmos (ILLOUZ, 2008). Nesse sentido, ao criar um canal no YouTube para narrar sua experiência de viver com HIV a partir de sua descoberta, parecia não haver espaço para a narrativa de sofrimento, e sim para a conversão da experiência do infortúnio em narrativa de automudança, superação e felicidade. Isso está estruturalmente incorporado à própria narrativa de Comicholi sobre si, marcada pelo ato de combater o preconceito e elevar a autoestima. O medo de ser julgado parece ser menor do que a vontade de revelar sua verdade em público.

Se, em algum momento, os programas de televisão tinham o protagonismo na cena pública como performatização da vida pessoal, atualmente, o YouTube ocupa espaço fundamental na explicitação de experiências pessoais e detalhes íntimos. Muitas dessas narrativas autobiográficas são altamente performativas, no sentido de que, no momento de seu pronunciamento, buscam provocar uma mudança.

Como já dissemos, no caso de Gabriel Comicholi, não se trata especificamente da confissão de um segredo, mas da encenação testemunhal de sua vida para o visionamento e para o consumo.

O que é interessante observar que essa subjetividade alterdirigida é a transformação da mídia em participante ativa da própria autobiografia. Além disso, há dimensões da linguagem audiovisual interessantes de serem mencionadas. A primeira delas é o uso do primeiro plano (enquadramento da câmera no rosto, contando com parte dos ombros ou do peitoral, sem muito espaço em volta), que, historicamente, é utilizado no cinema e na televisão como forma de promover intimidade e proximidade com o sujeito em tela. Na telenovela, especialmente, o uso do primeiro plano serve à promoção da intimidade e para maior nível de detalhamento na demonstração da emoção encenada, enquanto, por exemplo, os planos mais abertos, como os planos gerais, são usados como registros referenciais ou que situam a ação no espaço cênico ou no espaço da localidade, da cidade, contribuindo, em muitos casos, para imprimir maior valor de realidade e referencialidade em ambientes conhecidos ou possíveis de serem verificados pela audiência. No vídeo de estreia do canal, Gabriel Comicholi se vale dessa forma de enquadramento íntimo para contar como descobriu a infecção por HIV e como está lidando com a situação. Assim, o aspecto mais subjetivo do corpo humano – seu rosto – passa a aparecer em primeiro plano e até mesmo em *close* (BALÁZS, 2004a; 2014b). Para a experiência audiovisual, promove um tipo de intimidade comum em outras artes audiovisuais da encenação, como o cinema e a televisão, mas traz também o componente do realismo, que convoca a observação e até mesmo interação por meio de comentários que atestam uma “vida real”.

Já em outros vídeos sobre o assunto, como vimos, ele utiliza a linguagem dos *vlogs* com câmera subjetiva: recurso por meio do qual o personagem-narrador (o *youtuber*, no caso) assume a posse da câmera, permitindo ao espectador observar o mundo segundo o ponto de vista e os movimentos dele. O *vlog* consiste sinteticamente em falar para a câmera. No entanto, trata-se de uma fala para a câmera que envolve desde a exposição das experiências cotidianas mais banais até as mais íntimas.

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. At the bottom of the screen, there are three navigation icons: a back arrow, a home icon, and a recent apps icon. The background of the entire page is a dark, textured surface with similar abstract shapes.

O público vislumbra, na era do YouTube, do individualismo em rede, da autoexpressão e das conexões mediadas pelas tecnologias digitais, uma visão de realismo baseada na intimidade. Canais como o do Comicholi se organizam na produção de uma intimidade através da estética digital amadora, presente nas culturas audiovisuais da internet, mas que também se baseia na história da linguagem audiovisual, especialmente, da televisão. Como explica Ligia Lana (2017), os vídeos do YouTube incorporaram estratégias da linguagem televisiva especificamente no que diz respeito à performatização da “vida real”, como num *reality show* precário, sem regras tão definidas, em que o jogo é a exposição da própria vida para a câmera e o acompanhamento de uma vida pelas telas. Segundo ela, o *vlog*, como uma versão midiaticizada do diário pessoal, transmite, no espaço público da internet, “[...] histórias e dramas relacionados à vida pessoal de seus autores.” (LANA, 2017, p. 1.363). O *vlog*, potencializado pelo seu caráter amador, ressalta a publicização da experiência de pessoas comuns tal como a televisão da intimidade, que explodiu em produtos e formatos a partir do fim da década de 1990.

Partimos do pressuposto de que a exposição contemporânea da intimidade faz parte de um longo processo histórico de configuração do público, do privado e do íntimo. A televisão e o YouTube participam do binômio exposição pública da vida íntima/privatização do espaço público de modos distintos em determinados aspectos e correlatos em outros. Dominique Méhl (1996) observa que, nos anos 1990, particularmente na França, se configurou uma televisão da intimidade. Programas como *reality shows*, *talk shows*, jornalísticos, de auditório e outros passaram a contar com celebridades e pessoas comuns selecionadas para tratar de suas experiências íntimas sobre algum assunto de relevância social. No Brasil, também na década de 1990, há um novo processo de popularização marcado pelo assistencialismo populista, procurando atuar especificamente em um aspecto considerado como indispensável para a adequação social e para a qualidade de vida individual: a autoestima.

A configuração de personagens-vítimas na TV promove a figura da testemunha que atesta sua experiência de sofrimento pela própria existência e, em alguma medida, valida a narrativa apresentada. Afinal, as emissões televisivas da intimidade se dão pela exploração do testemunho íntimo: em vez de privacidade e sigilo, na sociedade contemporânea, tem sido privilegiado um *pacto compassivo*, por meio do qual o sofredor busca a compaixão pública pela visibilidade do próprio sofrimento, envolvendo o espectador numa espécie de assistência à distância a pessoas em perigo (MÉHL, 1996).

Nesse modelo televisivo de promoção da compaixão, por exemplo, convidados são encorajados a relatar seus problemas diante das câmeras buscando provocar no público estados emocionais altruístas e piedosos. A configuração dos personagens-vítimas na televisão assistencialista marcaria a primeira era da televisão da intimidade, levando ao desenvolvimento daquilo que João Freire Filho (2009) chamou de “filantropia televisiva”. Outros modelos, elaborados ao longo dos anos 1990 – televisão identitária, televisão relacional e televisão competitiva –, apresentavam, da mesma maneira, três dimensões centrais: o vivido, a intimidade e os indivíduos comuns. As pessoas são “[...] convidadas para compartilhar sua experiência cotidiana: oferecem fragmentos de narrativas de vida, relatam suas histórias pessoais.” (MÉHL, 2008, p. 271). Programas como esses promovem a figura da testemunha que atesta sua existência e as próprias experiências. Em diálogo com essa perspectiva, Lígia Lana (2017, p. 1.363) entende que “[...] a televisão da intimidade, motivada pela busca da experiência vivida, tentara, através da linguagem ao vivo e do *happening*, estabelecer essa ligação autêntica com a realidade de pessoas comuns”. Já o *happening*, como sintetizou Beatriz Sarlo (2000: “[...] é um pedaço de vida que autoriza não somente suas próprias imagens, mas também, por procuração, todas as imagens televisivas”. Aliado a isso, está o fato de que “[...] a verdade da televisão está na gravação ao vivo transmitida ao vivo.” Desse modo, a televisão apresenta “[...] o que acontece tal como está acontecendo”

e, em seu cenário, “as coisas parecem sempre mais verdadeiras e mais simples.” (SARLO, 2000, p. 75).

De certa forma, vídeos pessoais no YouTube como os de Gabriel Comicholi são formas de expansão da televisão da intimidade, possibilitando tornar públicas histórias e dramas individuais pela internet. Essas características estão presentes nos variados canais ilustrados nesta pesquisa, com destaque para um, que se acopla a esta configuração teórica: o canal Confissões de um soropositivo, de Léo Cezimbra. No vídeo sobre sua descoberta, também um dos conteúdos com maior quantidade de visualizações do seu canal, há essa premissa confessional cujo nome utilizado por ele para nominar a página já acionava. O *youtuber* inicia a narrativa informando que “o vídeo de hoje vai ser sobre porque que eu nunca entro em detalhes de como foi a transmissão do HIV”²⁹.

Figura 10 – Cena do vídeo “HIV/AIDS – AFINAL... COMO EU “PEGUEI” HIV?”




Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Confissões de um Soropositivo.

Léo explica que há outro vídeo em seu canal que conta a forma como se deu o diagnóstico – este sim, o mais visualizado

– e que, mesmo após o conteúdo compartilhado, as pessoas continuaram indagando especificamente a forma da transmissão. Isso reforça a presunção de um voyeurismo quanto às práticas que podem ocasionar a transmissão do vírus. Aspecto que foi percebido também no estudo sobre o canal de Felipe Mastrandéa (SANTOS FILHO; XAVIER, 2020). Nesse sentido, o estilo *talk show* fica ainda mais acentuado, visto que o influenciador constrói uma narrativa participativa com a audiência como se respondesse aos comentários, às abordagens que recebe, tornando isso seu roteiro para a discussão no canal. A televisualidade aqui fica destacada na premissa de um “apresentador de TV” que não mais comenta a vida dos outros como nos famosos programas de fofoca das tardes de dias úteis, mas confessa sobre a própria vida, seus acontecimentos e a forma como enxerga a si e ao outro nesse processo.

O *youtuber* explica neste vídeo que é de uma cidade do interior e todos acabam se conhecendo. Por isso, ele não havia aprofundado mais sobre a forma de transmissão, visando a proteção dos demais envolvidos, considerando que seus relacionamentos são públicos, todos sabem com quem ele já esteve. Mesmo assim, ele deixa claro que “meu HIV foi uma transmissão sexual”. A partir daí, detalha que, provavelmente, seu parceiro da época não sabia que era uma pessoa HIV positiva e, por não estar em tratamento, pode ter ocorrido a infecção. Com uma postura madura, apresenta-se sem ressentimentos e explica que tudo são conjecturas, visto que não se aprofundou no tema, não procurou essa pessoa. Deixa claro que “não existe um culpado” e traz a dica para que as pessoas soropositivas deixem para trás a forma da transmissão, superem esse momento para conseguirem viver melhor. Assim como na fala de João Geraldo Netto, neste vídeo, o *youtuber* destaca a questão da corresponsabilidade ao aceitar uma prática sexual sem preservativo: “existiu uma situação de vulnerabilidade entre duas pessoas adultas que aceitaram transar sem preservativo”.

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The hand is in the foreground, pointing towards the screen. The background is dark and textured.

A partir deste ponto, as reflexões de Léo são ainda mais importantes para este estudo, repetindo os questionamentos que empreendemos com as questões anteriores: “Será que as pessoas me veriam diferente se eu dissesse que foi um abuso sexual?”. O influenciador critica o julgamento moral da transmissão sexual em que há um juízo de valor diferente direcionado aos que não foram abusados ou se tornaram positivos por transmissão vertical – da mãe para o bebê, por exemplo. Ou seja, a partir daqui, começamos a visualizar também no imaginário da pessoa que vive com HIV a diferença nítida de um soropositivo culpado e um soropositivo vítima. O culpado seria aquele que, adulto e consciente, teve uma prática insegura, do ponto de vista da prevenção às ISTs. A vítima seria um paciente que recebeu uma transfusão sanguínea de um doador positivo, um profissional de saúde que no exercício de sua atividade teve um acidente com perfurocortante, um filho que se tornou HIV positivo a partir da mãe, dentre outras configurações. A divergência entre um e outro está mais no olhar do juiz do que propriamente na análise de cada caso. Essa confissão está intimamente ligada ao perfil dos programas de auditório, mas com um público que não está fisicamente presente, que apenas comenta, curte e compartilha o material, e que, em alguns casos, até gera vídeos para falar sobre o vídeo do outro.

As estratégias enunciativas, em geral, amplificam a linguagem televisiva na busca por uma narrativa real, pessoal e íntima. No caso do YouTube, isso se amplia por conta do *homecasting*: da filmagem em casa e sem todos os processos de edição e infraestrutura de uma emissora de TV, o que garante pelo viés amador maior sensação de proximidade e autenticidade. Tais vídeos, com frequência, contam com testemunhos íntimos que têm como finalidade a conquista da compaixão pública pela internet.

Desse modo, a cultura visual criada pelas novas tecnologias de mídia (o uso exaustivo do *close-up*, da câmera subjetiva, estilos baseados em *webcams* e no YouTube) permite perceber o real como o espaço da intimidade que incorpora tanto a estética dessa

intimidade produzida digitalmente como a relação entre audiência, tela, imagem, corpo e vida.

No caso de Gabriel Comicholi, a narrativa autobiográfica é terapêutica e se estrutura em torno da tensão entre um objetivo e os impedimentos para sua realização. Na narrativa terapêutica, o objetivo é o bem-estar ou a saúde psíquica, e os obstáculos a esse bem-estar são em geral as discriminações. Nos vídeos de Comicholi, as complicações podem ser eventos traumáticos ou feridas infligidas por outras pessoas ou crenças e comportamentos autodestrutivos, mas estar diante de algo aparentemente ruim serve como oportunidade para se tornar uma pessoa melhor e para encorajar outras pessoas a vencerem as barreiras do preconceito.

Concordando com Richard Sennett (1999), entendemos que a crença reinante hoje é que a proximidade entre as pessoas é um bem moral. Somos frequentemente instados a desenvolver a personalidade individual através de experiências de proximidade e calor com os outros. Parece que, assim, todos os males da sociedade podem ser entendidos como demônios da impessoalidade, alienação e frieza. A soma desses três constrói uma ideologia da intimidade: relacionamentos sociais de todos os tipos se tornam mais reais, críveis e autênticos quanto mais se aproximam das preocupações psicológicas internas de cada pessoa. Essa ideologia da intimidade transmuta categorias políticas em categorias psicológicas.

Ainda segundo Sennett (1999), a cultura contemporânea diminui a esfera pública, não apenas espalhando o narcisismo, mas também enfatizando a importância de laços pessoais e calorosos. Os relacionamentos íntimos baseados no amor e na amizade são avaliados como os valores-chave que são muito mais importantes do que aspectos impessoais e relações "frias" na esfera pública. Como argumenta Sennett (1999), a cultura sugere que os indivíduos participem de comunidades pequenas e acolhedoras, funcionando como famílias, muitas vezes, substitutivas da familiaridade biológica, que

pode ser espaço para violências e maus tratos, em vez de grupos maiores baseados em laços pessoais.

Para reforçar nosso argumento de que os vídeos de Comicholi participam de uma longa transformação da sociedade contemporânea, lembramos que Anthony Giddens (2003) já argumentou que a abordagem científica da sexualidade e da intimidade (especialmente a psicologia e a psicanálise de Freud) ajudou a distinguir a importância da vida íntima e possibilitou discussões públicas mais abertas sobre tópicos como amor e sexualidade. Nesse sentido, a ciência (incluindo a psicologia) ajudou a emancipar a intimidade de fortes restrições e de ser um tópico tabu. Além disso, Giddens (2003) enfatiza a importância de aumentar a liberdade de escolha. Ele argumenta que os indivíduos não estão mais apegados aos outros até a morte os separar e que suas escolhas não são mais reguladas pelos costumes locais ou pela vontade da família.

No contexto atual, a internet, particularmente o YouTube, vem funcionando como uma tecnologia de estimulação da intimidade e do vínculo, mesmo que de modo remoto. Hoje, buscamos habitar nessa virtualidade. Na internet (que é também a principal tecnologia da liberdade de escolha e de expressão), temos uma nova forma de intimidade onde tudo parece possível, com menos risco do que as formas tradicionais de contato. Além disso, comunicar emoções íntimas em público implica cuidar da autonomia individual como forma de garantir a autenticidade da experiência relatada.

A popularidade do gênero discursivo de autorrepresentação no YouTube, como já vimos, valoriza as experiências pessoais das pessoas comuns. Aqui, o autoaperfeiçoamento (no contexto da vida cotidiana) não é apenas observado com sucesso e fama, mas também com recuperação (no contexto de treinamento pessoal focado na busca pela autoestima). Isso adiciona outra camada à narrativa de saúde, pois a alinha com uma cultura terapêutica generalizada e seu discurso popular de trauma, empoderamento, objetivos pessoais e autocuidado.

No próximo capítulo, vamos analisar os vídeos em que Gabriel Comicholi alia a experiência à informação como forma de produção e circulação de outro formato de vídeo, inspirado em videoaulas, que nomeia de “Haulinha”.



3

**EDUCAÇÃO SEXUAL
COMO PEDAGOGIA
PÚBLICA**

Em que medida o discurso ganha a autoridade devida para tornar realidade aquilo que nomeia por meio de convenções da autoridade?

Judith Butler

Cada vez mais, a internet é um local-chave no qual as subjetividades são construídas. Os espaços da internet, e as práticas sociais neles embutidas, constituem a vida social, incluindo nossas subjetividades. Tornamo-nos quem somos, pelo menos em parte, por meio de nossas interações nesses espaços. Quando analisamos os discursos e as práticas de sexualidade contemporaneamente, devemos considerar proveitosamente que tipos de relacionamentos, conexões e comunidades são produzidos, capacitados e incentivados nesse campo específico da vida social.

Se a sexualidade, segundo Foucault (1996, p. 9), estaria encerrada nas “regiões onde a grade é mais cerrada”, na contemporaneidade, o que temos observado é que os espaços e as plataformas da internet nos ajudam a nos constituir como sujeitos sociais. Até certo ponto, nos tornamos nossos perfis em plataformas e redes sociais *on-line* variadas, anunciamos nossa presença para um público *on-line*. À medida que estabelecemos e embelezamos nossos perfis, nos construímos a partir da matéria-prima da vida cotidiana e da arquitetura da plataforma em questão: fotografias, relações sociais, caixas de texto, citações, vídeos. Se a subjetividade está sempre em processo, essas plataformas *on-line* desempenham papel importante em nossa autoformação contínua.

Como já vimos, o sexo está no centro do debate público sobre HIV/aids desde o início. Durante as primeiras décadas da pandemia, tornou-se evidente que a relação sexual desprotegida era a via mais comum de transmissão do HIV em todo o mundo. A vigilância epidemiológica rapidamente se tornou comportamental e indicou que, embora homossexuais e outros homens que fazem sexos com

homens eram inicialmente classificados como mais propensos a ser afetados, a orientação sexual não teve nada a ver com a transmissão biológica do vírus *per se*. Nesse sentido, houve um processo de moralização das sexualidades e das práticas sexuais, especialmente daquelas que se dão fora de uma relação monogâmica heterossexual.

A transmissão por meio de sexo heterossexual desprotegido é um modo comum de infecção. Todavia, em todo o mundo, incontáveis milhares de pessoas se consideram de alguma forma imunes à infecção pelo HIV, em virtude de praticarem o que é comumente considerado como sexo normal, com penetração vaginal, dentro de uma relação heterossexual, que não é classificada como desviante. Essa construção de normalidade também é uma forma de idealização acerca de uma imunização dada pela natureza da sexualidade. Essa premissa nos possibilita a reflexão deveras importante sobre a pedagogia sexual da população e seu conhecimento quanto às infecções sexualmente transmissíveis e às identidades de gênero, temas mais frequentes.

A partir disso, este capítulo tem como objetivo principal analisar uma série de vídeos do canal de Gabriel Comicholi intitulada Haulinha. Nesses momentos, Comicholi tomou sua experiência como mote para produzir e fazer circular informações sobre saúde e sexualidade. Passa a tratar de temas como prevenção de infecções sexualmente transmissíveis, orientação sexual, identidade de gênero, diferença entre HIV e aids. A premissa da produção dos vídeos é informar um número maior de pessoas sobre linguagens e formas de abordar sexualidades, identidades de gênero e, particularmente, pessoas que vivem com HIV, evitando a reprodução de preconceitos e discriminações.

3.1 A LUTA PELO RECONHECIMENTO E AS DISCURSIVIDADES SOBRE SEXUALIDADE NA INTERNET

Assumimos neste estudo a premissa da relação intrínseca entre sexualidade e discurso, em afetação mútua, que é muito mais intensa do segundo para o primeiro, retroalimentando o processo de interferência ao impactar novamente a produção discursiva que exerce influência nos corpos e seus sexos. Mesmo assim, é importante compreender que não são somente as práticas discursivas que propõem essas delimitações sexuais. Há um arcabouço ainda maior de intersecções do poder manifestadas pelas instituições e suas formas de controle. Essa dominação, por vezes travestida de processo educativo, é objeto de análise neste capítulo, demonstrando, sobremaneira, o potencial de reconhecimento passível de ser promulgado por meio das redes sociais digitais.

A sexualidade, como entende Judith Butler (2019), propõe-se de forma mais incisiva a manter um conjunto de regras que circundam o próprio assunto, não permitindo considerações isoladas ou desconexas historicamente desse construto ideológico. Segundo a autora, a sexualidade tem sua base em um sistema específico de regulação dos corpos e de seus comportamentos: não há nenhum corpo fora dessa premissa pré-discursiva (BUTLER, 2016). Com base nisso, podemos refletir sobre os corpos que vivem com HIV e a constante presunção do Estado em controlá-los, seja por meio da efetivação da ideia de uma doença social – ser pessoa soropositiva é ter sentença de morte, física e relacional – ou também pelo próprio tratamento biológico, ao ditar a medicação e como deverá ser utilizada. Esse corpo, antes com premissa de livre-arbítrio, utilizando os termos cristãos, pensava-se livre, podendo realizar o que quisesse. Agora, o corpo soropositivo precisará, com a orientação médica, ser acompanhado frequentemente, vigiado mais de perto, examinado

em nível celular, obrigado à vivência monitorada, tornando-se parte de um acompanhamento epidemiológico.

Como explicita Butler (2019, p. 15-16), “[...] assim, ‘sexo’ é um ideal regulatório cuja materialização se impõe e se realiza (ou fracassa em se realizar) por meio de certas práticas altamente reguladas. Em outras palavras, sexo é um constructo ideal forçosamente materializado ao longo do tempo”. Essas práticas estão evidenciadas no dia a dia dos seres humanos em cada aspecto de sua vivência, desde a tenra idade, ao serem compulsoriamente encaixados nas doutrinas religiosas de sua família, até durante o período escolar, em que a sexualidade é vigiada como caráter segregativo entre os ditos normais e os anormais, por exemplo. Essa mesma dinâmica é espelhada continuamente, e o indivíduo se vê em situações de luzes e sombras sobre seu sexo. Para que isso não seja um empecilho na vida adulta, em seu trabalho e no bairro que lhe acolhe como comunidade, ele deve cumprir as regras de convivência e da normalidade esquadrinhadas.

O sujeito não é uma entidade pré-discursiva transcendental moldada por relações de poder – ele é criado pelo poder. Isso torna o sujeito uma entidade histórica no qual nenhuma faculdade ou experiência a priori pode ser considerada garantida ou concedida a um *status* privilegiado, “fora dos limites” de análise e crítica. Essa estratégia seria mais tarde adotada por Judith Butler na mesma linha para promover a discursividade da subjetividade. No entanto, em vez de fundamentar o sujeito em sua história, ela argumenta que ele é constituído e perdura por meio da produção de um processo mental no qual o significado é repetidamente afirmado, ou seja, a psique.

Se for esse o caso, o poder acarreta uma base determinística da subjetividade ou o sujeito tem capacidade para atos livres? Após o surgimento de interpretações deterministas, Foucault (1995) passou seus últimos anos tentando desmascarar essas acusações e desmistificar o “poder”, esclarecendo a situação do sujeito. Seu principal obstáculo era elaborar sobre corpos que, eles próprios,

têm uma história, muitas vezes, lida como uma redução da subjetividade à materialidade. Não nega a matéria bruta no sentido de uma “coisa em si” kantiana, mas revoga uma compreensão referencial do significado nessa linguagem: conceitos e ideias não explicam a essência de algo no “mundo real”. Ele insiste que a matéria sempre chega até nós por meio de um discurso significativo ou contexto formulado por meio de relações de poder, ou seja, o material é o resultado de um sistema discursivo que solidificou significados por meio do exercício do poder. Não se trata de relações tais que o sujeito passa a entender o “material” como “natural” ou inato; são os discursos e as práticas que moldam a cultura e o pensamento que dão uma aparência de substancialidade ao “material”. O material não é uma matéria bruta (ou seja, “coisa em si”) que flutua em um espaço objetivo. As relações de poder, por meio do discurso e das práticas, o produzem. Por exemplo, os maneirismos associados à masculinidade não são “naturais”, mas subprodutos de discursos e práticas que implementaram essa categorização de atos de gênero ao longo do tempo.

Em “Crítica da razão pura”, Kant³⁰ elabora em 1781 uma diferença entre a “aparência” (objeto considerado em relação às suas propriedades relacionais) e a “coisa em si” (objeto considerado em relação às suas propriedades não relacionais). O cerne do transcendentalismo de Kant é a afirmação de que não podemos conhecer um objeto “em si”, mas apenas em sua relação conosco. Esse é o caso de todo objeto empírico, que está disponível para nós apenas na forma que lhe é imposta pelas formas a priori de nossa sensibilidade. Isso implica que podemos apreender apenas suas propriedades relacionais e, inversamente, que suas características intrínsecas estão além de nossos limites cognitivos. No entanto, Kant argumenta

30 Para enfatizar os processos históricos da construção de conhecimentos e pensamentos, optamos por ressaltar no texto o ano da primeira publicação relacionadas a Kant, Hegel e Nietzsche e, aqui, apontar as referências bibliográficas utilizadas, respeitando a importância para pesquisa e consulta: Kant, 2015; Hegel, 2014; Nietzsche, 2007 (“Verdade e mentira no sentido extramoral”); Nietzsche, 2016 (“A gaia ciência”).

que devemos também conceber objetos empíricos “em si”, ou seja, devemos atribuir a eles alguma natureza não relacional indefinível, mesmo que desde o início não possamos saber como pode ser. Segundo essa visão, a noção da “coisa em si” é uma ideia necessária, mas – desde que considerada do ponto de vista teórico – vazia. Pode-se agora perguntar por que objetos empíricos – “aparências” – também devem ser considerados “em si”, ou seja, por que se deveria necessariamente assumir que, além das propriedades relacionais que tais objetos exibem na experiência, devem ser pensados como tendo propriedades intrínsecas, tanto mais que somos constitutivamente incapazes de determinar quais propriedades eles podem ter.

Hegel, no livro “Fenomenologia do espírito”, de 1807, afirma que o erro kantiano em sua maneira de pensar sobre a subjetividade particular (“coisa para nós”, para usar o vocabulário kantiano) e sua relação com seu “fora” constitutivo (“coisa em si”) era pensar essa relação apenas como uma abstração. Essa relação tornou-se internalizada, postulada como relação externa no pensamento kantiano. Em outras palavras, Kant colocou, dentro do próprio pensamento, essa relação fora de seu pensamento. Por meio dessa externalização, Kant transformou essa relação em uma abstração, uma relação que está além das capacidades de sujeitos históricos particulares.

Hegel toma a duplicidade kantiana entre “coisa em si” e “coisa para nós” como uma estrutura sobre a qual ele desenvolve a própria versão da duplicidade, ou seja, aquela entre “eu” e “outro”. Hegel pretende transformar a relação externa kantiana (duplicidade abstrata) em uma relação interna (duplicidade conceitual e particular). Em última análise, para Hegel, a relação externa kantiana é transformada em uma relação interna em relações reciprocamente reconhecidas entre autoconsciências livres. Isso requer que a autoconsciência pura (abstrata) kantiana se transforme em uma autoconsciência real.

Ainda em “Fenomenologia do espírito”, Hegel parece estar se concentrando, principalmente, nos problemas que se seguem

quando o pensamento se torna consciente de que é limitado pela própria subjetividade. Segundo Hegel, no mesmo livro, quando o pensamento se dá conta de sua natureza subjetiva e contextualizada e, mais ainda, quando se dá conta de que muda com o tempo, o pensar realiza algo muito importante sobre si mesmo, a saber, sua conceitualidade ativa. Por sua capacidade conceitual, o pensamento é capaz de pensar que (o próprio) pensamento ocorre como um sistema conceitual particular (de certa forma, como linguagem particular). O pensamento também é capaz de pensar que a própria linguagem particular não é estável, mas que muda com o tempo porque é afetada por poderes vindos de fora dela: um sistema particular que é histórico, subjetivo e em movimento.

Já para Nietzsche, especialmente “Verdade e mentira no sentido extramoral”, de 1873, e em “A gaia ciência”, de 1882, a noção de Kant da coisa em si em “Crítica da razão pura” é a reencarnação da ideia de um mundo verdadeiro que transcende a realidade que experimentamos. Nascida sob a aparência religiosa, a concepção de um mundo verdadeiro é remodelada por Kant de forma totalmente notória. Dissociando-se daqueles epistemólogos que se enredam nas armadilhas da gramática, Nietzsche se declarou disposto a deixar para eles a oposição entre sujeito e objeto, bem como a oposição entre coisa em si e aparência, posto que sabemos muito pouco para ter o direito de fazer essa distinção.

A incognoscibilidade das coisas em si mesmas é parte da própria concepção: ela surge não de alguma deficiência contingente ou incompletude em nossa experiência ou teorização até o momento, mas de limitações gerais e inevitáveis em nossos recursos cognitivos e, o mais importante, pela falta de intuições intelectuais capazes de representar tais objetos. Isso significa que, ao tentarmos conceber as coisas em si mesmas, ultrapassamos o reino legítimo de nossos conceitos e, portanto, deixamos de fazer sentido completamente. Dessa forma, a afirmação de Kant de que o conceito de uma coisa em si é problemático – uma caracterização que poderia ser

usada para tornar a aparente incoerência de sua posição muito mais deflacionária – é simplesmente contornada.

A própria ideia de uma “coisa em si” introduz a noção de um poder causal não empírico, de como as coisas em si significavam desencadear as experiências correspondentes em nós, ou seja, suas “aparências”. Isso, portanto, parece contradizer a tese principal da *analítica transcendental* de Kant: que as categorias às quais pertence a causalidade só podem ser aplicadas a objetos empíricos. Para Nietzsche de “A gaia ciência”, Kant não tinha mais o direito de distinguir entre aparência e coisa em si: ele negou a si mesmo o direito de continuar a distinguir dessa maneira antiga e tradicional tendo rejeitado como inválida a inferência da aparência para uma causa da aparência – de acordo com sua compreensão do conceito de causalidade e de sua validade puramente intrafenomenal.

Inspirada pelas críticas de Hegel e Nietzsche, Butler (2019) também teoriza sistemas particulares de pensamento e conhecimento que estão em movimento e que são afetados por seus exteriores. No entanto, enquanto o foco principal de Butler está em *locais de conhecimento* particulares (dentro dos quais posições de sujeito e coisas/termos se tornam determinados), constituídos por seus exteriores e constantemente em movimento, o foco principal de Hegel recai sobre o pensamento que reflete que determinada subjetividade está em movimento e afetada por seu exterior. Hegel concentra-se no pensamento que internalizou (isto é, compreendeu) a ideia de subjetividade como contextual e histórica. Para Butler (2019), as identidades são performativas e normativas: elas produzem, de acordo com as regras culturais, as identidades que apenas afirmam descrever. A teoria de Butler da performatividade das identidades é baseada em sua teoria das identidades como construções ek-estáticas (espaços curtos sem dentro e sem fora). Isso significa que existe uma relação entre o eu e o outro no cerne das identidades, baseada na teoria da dialética do reconhecimento recíproco de Hegel em “Fenomenologia do espírito”.

Butler (2019) descreve a política performativa como “um processo” e um “movimento em si” ou um “movimento crítico”. A política performática não tem como ponto de partida nenhuma noção particular de sujeito, identidade sexual ou diferença de gênero como uma “coisa em si”. Em vez disso, ela afirma que todas as noções particulares de sujeito ou sexualidade são “fechadas” e baseadas no que as noções violentamente silenciam e excluem. Butler afirma que ela mesma não faz suposições ontológicas ou declarações normativas sobre a existência de quaisquer naturezas subjetivas ou sexuais específicas. Para Butler (2019), as descrições de assuntos ou coisas como particulares são formadas em contextos culturais normativos.

Segundo essa perspectiva, que abraçamos, não podemos tomar como ponto de partida qualquer ideia normativa específica de um “objetivo a ser alcançado” como forma de concepção de identidade. É um tipo de pensamento que faz suposições ontológicas do mundo fora da linguagem ou que tem ideias normativas específicas de objetivos para o ser. Na política de Butler, a ideia é, primeiramente, tornar vários pensamentos normativos sobre assuntos e coisas cientes da própria violência interna contra a alteridade e, em segundo lugar, mudar esses pensamentos por meio da própria alteridade interna. A preocupação com o outro deve ser central. Sua ideia de política performativa pretende perturbar e subverter tais suposições, já que esses tipos de suposições sempre, para Butler (2019), tentam ser o que não podem ser, ou seja, constituem um (auto)conhecimento final.

Os termos, os conceitos e as palavras devem ser abertos para sua alteridade interna. O que são esses “termos” e quais são esses “outros internos”? Mais uma vez, Butler (2019) lembra que coisas ou propriedades como “mulher”, “heterossexualidade”, “homossexualidade” ou mesmo “democracia” são, em primeiro lugar, termos internamente ek-estáticos e, em segundo lugar, que esses termos são processos ou movimentos. As coisas, portanto, já são processos, embora também sua política tenha como objetivo um processo

crítico. Em suma, a ideia de várias entidades ou propriedades (como “mulher”, “sexualidade”, “diferença de gênero”, “democracia”, “humano”, “homossexual”) como termos ek-estáticos tem como premissa o entendimento de que são construções internamente múltiplas que incluem, por exemplo, aspectos necessários como a posição do sujeito normativo e o outro refutado nela.

Os leitores podem se perguntar por que tão pouco é dito aqui sobre o pensamento de Butler quanto às identidades de gênero. A razão é que este estudo se concentra no pensamento de Butler sobre as coisas, incluindo as identidades sexuais, como termos ek-estáticos internamente processuais. Quando analisamos os termos ek-estáticos de Butler, seria enganoso dizer que o objeto é sua “teoria da sexualidade” ou, nesse caso, de qualquer outra entidade particular. A identidade da “coisa”, de que trata a mudança, é preservada basicamente pelas capacidades conceituais do eu pensante, no pensar de quem a coisa existe. A sublação não acontece externamente, “lá fora”, como um fato natural não subjetivo; em vez disso, acontece para um *self*.

Assim, para que qualquer coisa mude, deve reter sua identidade consigo mesmo, por si mesmo, durante a mudança. A sublação é basicamente uma mudança dialética, dentro da unidade, conduzida em última instância em relações reciprocamente reconhecidas com outras pessoas. Na sublação, a coisa torna-se “outra”, porém, é assim que sua identidade com o que era “antes” é preservada. É disso que trata basicamente a negação hegeliana da negação. A primeira determinação (primeira negação) da coisa realmente denota a coisa como basicamente existente e algo particular para seu pensador. Sem a primeira negação, o pensador não conseguiria pensar por onde começar. A primeira negação, entretanto, não vê apenas uma coisa existir; em vez disso, também inclui uma teoria da coisa. Olha para a coisa de um ponto de vista, tornando-a uma coisa determinada e incluindo-a como parte de um universo interpretativo no qual aspectos como o que está dentro e fora da coisa são determinados.

Em segundo lugar, para Hegel, a negação está sempre ligada à determinação: se alguém é homossexual, não é heterossexual. Terceiro, para Hegel, a negação frequentemente denota um ato: negação significa que um sujeito ativo está negando algo por meio de seus atos ou pensamentos. A primeira determinação deve ser preservada, pois dela depende a própria existência da coisa como particular (para seu pensador). A primeira negação deve ser preservada, enquanto qualquer mudança (segunda negação) ocorre, se a mudança for da mesma coisa. Assim, se formamos uma nova visão sobre o que é ser um “homossexual”, ela deve conter partes da velha concepção de “homossexual” para ser, basicamente, uma concepção de “homossexual” e não uma concepção de algo mais ou algo diferente.


O universo interpretativo como a coisa é conceituada tornou-se maior e mais variado internamente em sublação, à medida que outra coisa se tornou uma parte relacionada (constitutiva) dela. A construção conceitual, o conceito, como a coisa existe (para seu pensador) tornou-se mais complexa, mas sua particularidade como um todo unificado não desapareceu. Os dois pensamentos da coisa, dos quais resulta como um terceiro (depois da sublação), existem como uma síntese particular e determinada, de modo que nenhum dos pensamentos refuta o outro. Como tal, o resultado pode ser identificado como uma coisa particular.

Em “Fenomenologia do espírito”, Hegel introduz a ideia de uma *luta pelo reconhecimento*, descrevendo um encontro entre duas autoconsciências que buscam afirmar a certeza de seu ser por si mesmas. Tal conflito é descrito como uma luta de vida ou morte na medida em que cada consciência deseja confirmar sua autoexistência e independência por meio de uma negação ou objetificação da outra. Ou seja, busca incorporar o outro ao seu campo de consciência como objeto de negação, como algo que essa consciência não é, afirmando assim sua própria existência livre. É claro que o outro também tenta negar essa consciência, gerando assim a luta que resulta na afirmação de uma autoconsciência ao custo

da negação ou aniquilação da outra. Somente assim, observa Hegel, somente arriscando a vida, a liberdade pode ser obtida. No entanto, há um momento-chave nessa luta. A saber, a consciência percebe que não pode simplesmente destruir o outro incorporando-o em si mesma, pois requer o outro como outro definido para obter reconhecimento. Portanto, deve resistir ao colapso do outro em si mesmo, porque fazer isso também seria aniquilar a si mesmo. Estaria se privando do reconhecimento de que necessita para ser uma autoconsciência determinada.

Dentro da reformulação radical de Hegel de como o sujeito individual é compreendido, a autonomia torna-se uma realização contingente, social e prática; é uma conquista mediada intersubjetivamente que nunca é simplesmente dada ou garantida, mas sempre dependente de nossas relações com os outros. Essa codependência resulta em relações mútuas de reconhecimento que são a condição para se compreender como um ser genuinamente livre, embora seja um ser livre que se reconhece e, portanto, se ajusta à liberdade dos outros. Discutindo o processo de reconhecimento, Hegel observa que é absolutamente o processo duplo de ambas as autoconsciências. A ação de apenas um lado seria inútil, porque o que está para acontecer só pode ser realizado por meio de ambos. Como resultado, essas duas autoconsciências reconhecem-se como se reconhecendo mutuamente. Hegel caracteriza essa mutualidade, que não pode ser coagida, mas livremente dada e recebida, como estando à vontade no outro. Tal relação com o outro é a condição para a experiência fenomenológica de liberdade e direito. Conseqüentemente, nossas interações com os outros não são uma limitação da liberdade, mas sim o aprimoramento e a atualização concreta da liberdade.

Charles Taylor (1994, p. 25) começa com a afirmação de que “[...] uma série de vertentes na política contemporânea giram em torno da necessidade, às vezes da demanda, de reconhecimento”. Ele identifica tal demanda como presente nas atividades políticas dos feminismos, dos movimentos LGBTQIA+, dos movimentos raciais

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The hand is in the foreground, and the screen is in the background. The overall aesthetic is modern and digital.

e multiculturalistas. A importância específica do reconhecimento reside em sua relação com a identidade, que ele define como “a compreensão de uma pessoa de quem ela é, de suas características fundamentais como ser humano.” (TAYLOR, 1994, p. 25). Porque “[...] a nossa identidade é parcialmente formada pelo reconhecimento ou sua ausência e, frequentemente, pela desconsideração da parte de outros”, o não reconhecimento ou a desconsideração “podem infligir danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém em um modo de ser falso, distorcido e reduzido.” (TAYLOR, 1994, p. 25). Subjacente ao modelo de Taylor está a perspectiva hegeliana de que os indivíduos são formados intersubjetivamente. Nossa identidade individual não é construída de dentro e gerada apenas por cada um de nós. Em vez disso, é por meio do diálogo com outras pessoas que negociamos nossa identidade. Taylor se refere a esses outros como “pessoas significativas”, ou seja, aquelas pessoas que têm papel importante em nossas vidas (ou seja, família, amigos, professores, colegas e assim por diante). A ideia de que nosso senso de quem somos é determinado por meio de nossa interação com os outros inicia mudança de um modelo monológico para um modelo dialógico do *self*.

Taylor faz questão de enfatizar o quanto importante é o reconhecimento, referindo-se a ele como “uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 1994, p. 26) e afirmando que o não reconhecimento “[...] pode infligir uma ferida grave, sobrecarregando suas vítimas com um ódio incapacitante de si mesmo.” (TAYLOR, 1994, p. 26). Construindo uma breve narrativa histórica, Taylor argumenta que o colapso das hierarquias sociais, que forneceram a base para a homenagem a certos indivíduos (isto é, aqueles no alto da escala social), levou à noção moderna de dignidade que repousa sobre princípios universalistas e igualitários relativos ao igual valor de todos os seres humanos. Essa noção de dignidade está no cerne dos ideais democráticos contemporâneos, ao contrário da noção de honra que é, afirma ele, claramente incompatível com a cultura democrática. Essa imagem é complicada pelo fato de, ao lado desse desenvolvimento

da dignidade, ter surgido também uma nova compreensão da 'identidade individualizada,' na qual a ênfase estava na singularidade de cada pessoa, que Taylor define como "[...] ser verdadeiro comigo mesmo e com meu jeito particular de ser." (TAYLOR, 1994, p. 28). Taylor se refere a essa ideia de exclusividade como o ideal de autenticidade, escrevendo "[...] ser verdadeiro comigo mesmo significa ser verdadeiro com minha própria originalidade, que é algo que só eu posso articular e descobrir." (TAYLOR, 1994, p. 28).

Taylor foi acusado de adotar uma visão essencialista do *self*, tendo como base a existência de algum "eu" interior esperando para ser descoberto e exibido para o (e reconhecido pelo) mundo. No entanto, ele é rápido em apontar que a descoberta de nossa autenticidade não é simplesmente uma questão de introspecção. Em vez disso, é por meio de nossas interações com os outros que definimos quem somos. Não há um ponto final para esse diálogo. Ele continua por toda a nossa vida, e nem mesmo depende da presença física de uma pessoa específica para nos influenciar. Considere, por exemplo, a maneira como uma conversa imaginária com um parceiro falecido pode influenciar a forma como agimos ou nos vemos. A importância do reconhecimento reside precisamente no fato de que a forma como os outros nos veem é um passo necessário para formar uma compreensão de quem somos. Ser reconhecido negativamente ou mal reconhecido é ser frustrado em nosso desejo de autenticidade e autoestima.


Taylor (1994) identifica duas maneiras diferentes em que a ideia de reconhecimento igual foi entendida. A primeira é uma política de igual dignidade ou uma política de universalismo, que visa à equalização de todos os direitos e todas as prerrogativas. Nesse caso, todos os indivíduos devem ser tratados como universalmente iguais por meio do reconhecimento de sua cidadania ou humanidade comum. A segunda formulação é a política da diferença, na qual a singularidade de cada indivíduo ou grupo é reconhecida.

Em 1782, Jean-Jacques Rousseau, no livro “Emílio ou da educação”³¹, amargamente observou que o ser humano, tendo mudado de um estado de autossuficiência e simplicidade para um estado de competição e dominação que caracteriza a sociedade moderna, passou a ansiar pelo reconhecimento de sua diferença. Nessa situação prejudicial, o homem torna-se dependente das opiniões dos outros, desejando o que Rousseau chamou de *amour propre* por meio da admiração daqueles ao seu redor, levando a uma competição sem fim por mais realizações e respeito e, assim, roubando o homem de sua independência. Para Rousseau, esse desejo de distinção, conquista e reconhecimento individual entra em conflito com um princípio de respeito igual.

Voltando a Taylor, ele observa que há também uma base universal para esse segundo modelo político, na medida em que todas as pessoas têm o direito de ter sua identidade reconhecida: “[...] damos o devido reconhecimento apenas ao que está universalmente presente – todos têm uma identidade – reconhecendo o que é peculiar a cada um. A demanda universal dá poder a “um reconhecimento da especificidade.” (TAYLOR, 1994, p. 39). Uma consequência dessa política de diferença é que certos direitos serão atribuídos a grupos específicos, mas não a outros. As duas abordagens podem ser resumidas da seguinte forma: a política de igual dignidade é cega à diferença, enquanto a política da diferença é, como o nome sugere, amigável à diferença (isso não significa que uma política de igual dignidade não seja também amigável em relação à diferença, mas sim que as diferenças entre os indivíduos não podem ser a base normativa para a atribuição de certos direitos ou de titularidade a alguns indivíduos ou grupos, mas não a outros).

31

Como apontado anteriormente, para enfatizar os processos históricos da construção de conhecimentos e pensamentos, optamos por ressaltar no texto o ano da primeira publicação e identificar a referência bibliográfica utilizada, respeitando a importância para pesquisa e consulta: Rousseau, 2017.

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The hand is in the foreground, pointing towards the screen. The background is dark and textured.

Taylor defende uma política de diferença, argumentando que o conceito de igual dignidade muitas vezes (ou sempre) deriva da ideia de quais direitos valem a pena ter da perspectiva da cultura hegemônica, forçando assim os grupos minoritários a se conformarem às expectativas dos dominantes culturais e, portanto, renunciarem à sua particularidade. A falta de conformidade resultará na cultura minoritária sendo ridicularizada e condenada ao ostracismo pela cultura dominante. Como observa Taylor (1994, p.66), “[...] os grupos dominantes tendem a consolidar sua hegemonia inculcando uma imagem de inferioridade nos subjugados”. Um exemplo disso pode ser visto na afirmação de Simone de Beauvoir (2016), em “O segundo sexo”, publicado em 1949, de que a mulher é sempre definida como o “outro” ou “sombra” do homem. A mulher, assim, existiria como carência, falta, caracterizada por aquilo que ela não possui ou exhibe (a saber, traços masculinos e viris). Da mesma forma, movimentos de direitos civis têm frequentemente protestado com relação à imagem do humano ser inevitavelmente branca, ocidental, culta, de classe média e rica. Um exemplo de como isso se desenrola na vida cotidiana é a prática recente, embora hoje geralmente descartada, de rotular os lápis de cor rosa como “cor de pele”.

As teóricas feministas e raciais tentaram transmitir a ideia de que o homem branco é simplesmente outra instância particular da humanidade, em vez de sua imagem padronizada ou normalizada como universal. Esse ponto foi fortemente defendido por Fanon (2019) que, em 1952, detalhou como o racismo se infiltra na consciência dos oprimidos, impedindo a saúde psicológica por meio da internalização da sujeição e da alteridade. Isso, por sua vez, aliena o negro de sua sociedade e de seu próprio corpo pelo fato do mundo ser definido em termos de “brancura” e, portanto, como algo essencial e irremediavelmente diferente (estranho) para eles.

Em “Problemas de gênero”, Butler (2016) chama as sociedades ocidentais contemporâneas de “matrizes heterossexuais”, referindo-se à heterossexualidade normativa e à refutação do Outro

radical – não apenas mulheres, mas também homossexuais, outros étnicos etc. Mulheres, homossexuais e também outros étnicos e religiosos aparecem como grupos refutados e silenciados nas sociedades ocidentais. Butler acha que a maneira ocidental contemporânea de refutar certos “outros” como homossexuais é baseada na forma em que termos como “sujeito” e “humano” estão sendo construídos e compreendidos. Termos como “sujeito” constroem a autocompreensão ou autorreflexão básica dos pensadores. O modo como as pessoas veem a si mesmas e aos outros – e suas relações mútuas com os outros – é baseado no modelo em que termos autorreflexivos como “sujeito” são estruturados.

Para Butler (2016), não há nenhum “fazedor” ou “sujeito” identificável (como um agente soberano e controlador) por trás dos atos performativos. Um ato performativo não tem nenhum sujeito identificável como sua origem ou causa. Uma nomeação e uma formação performativa das coisas não são controladas ou determinadas por nenhum “doador de nomes”. A particularização do mundo (a formação das coisas em objetos particulares) ocorre em meio a poderes conflitantes, todos com intenções particularizadas e formadoras de objetos. Todos eles querem nomear o mundo e formar objetos de acordo com o que pensam deles. Butler escreve que a performatividade é na verdade uma cadeia conflituosa de performatividade, um processo contraditório, ek-estático. Butler fala da performatividade também como uma catacrese, uma multiplicidade que não pode ser identificada de nenhuma maneira determinada e específica.

Parte das tarefas de uma produção crítica será separar a homossexualidade das figuras que a veiculam no discurso dominante, especialmente, quando assumem a forma de agressão ou doença. Na verdade, por mais que seja necessário produzir outras figuras para dar continuidade ao futuro da performatividade e, portanto, da homossexualidade, será a distância entre algo chamado “homossexualidade” e aquilo que não pode ser totalmente interpelado por meio de tal chamado que poderá minar o poder da

“última palavra” sobre a homossexualidade. Aliás, é muito importante e fundamental prevenir essa última palavra.

A fim de evitar que a homossexualidade seja totalmente, finalmente “feita” ou “nomeada” por algum nome discursivo específico, qualquer nome deve ser considerado como não sendo final, acabado ou encerrado. Em vez disso, qualquer formação de homossexualidade (ou outra entidade ou propriedade) deve ser pensada como incompleta, não completa ou não definitivamente descritiva ou interpelativa da entidade que ela tenta encenar. Para Butler (2016), todo discurso é mais ou menos performativo e tem autoridade. Ele ganha autoridade citando as convenções culturais e normativas de nomear (e formar) coisas. No entanto, nenhuma autoridade de dar nomes e ser formativa de objetos é soberana, universal ou atemporal. As coisas não são formadas universal e atemporalmente de acordo com as normas de algum discurso particular específico.

Examinar as apropriações emergentes de novas tecnologias e plataformas de mídia fornece uma oportunidade de repensar seus papéis na identidade e nas formações sociais. Vivemos uma nova forma de reconhecimento, um *reconhecimento mediado*, em que as mídias nos dão formas e meios para a autoapresentação. A mediação midiática do reconhecimento se refere ao metaprocessamento pelo qual práticas cotidianas e relações sociais são cada vez mais moldadas por tecnologias de mediação e organizações de mídia. A questão é de que forma a mídia reconstitui a prática do reconhecimento? No contexto de identidade e formações sociais, as mídias sociais fornecem um espaço comum, onde as pessoas se conectam, se apresentam e dão ou negam reconhecimento. Como instituição, a mídia tem o poder de fazer significados que se tornam recursos simbólicos para públicos que também são produtores de novos ambientes de mídia interativos. Portanto, o reconhecimento mediado enfatiza tanto o tipo de reconhecimento que ocorre no espaço da mídia como o poder simbólico da mídia para reconhecer pessoas. Enquanto as plataformas de mídia predisõem usuários e produtores

a se comunicarem de certas maneiras – por exemplo, a ênfase na sociabilidade no Facebook e na visualidade no YouTube –, promovem processos específicos de reconhecimento por meio da mídia.

A possibilidade de não reconhecimento nas formas mais recorrentes de representação midiática sobre grupos sociais, ou até mesmo a recusa de reconhecimento de alteridades, alinha-se, ainda mais, à visibilidade pública de lutas pelo reconhecimento, em conjunto com ideias de autorrepresentação, produção e disseminação dos discursos por meio do audiovisual. Se seguirmos Nick Couldry (2010), a importância de ter voz vai ainda mais fundo, pois vincula-se à nossa capacidade de nos compreendermos como agentes no mundo. Nesse sentido, Couldry (2010) descreve a voz como o meio crucial através do qual fornecemos relatos de nós mesmos e de nossas vidas, relatos que, quando levados a sério, nos dão a sensação de que somos importantes, de que nossas vidas têm valor e significado. Adequadamente, ouvir é um elemento tão importante da voz como falar. É “[...] um ato de atenção que registra a singularidade da narrativa do outro.” (COULDRY, 2010, p. 9). Nós devemos ouvir as vozes dos outros de maneira significativa se a voz for percebida como importante; caso contrário, estaremos falando com nada e ninguém e nossas histórias desapareceriam assim que elas fossem proferidas. Entendida dessa forma, a voz torna-se mais do que apenas um aspecto de interação do ser humano, torna-se um valor, ou seja, uma perspectiva, “[...] que valoriza as formas de organização da vida humana que valoriza as oportunidades de voz das pessoas.” (COULDRY, 2010, p. 100). Essa é uma observação crucial para perceber que simplesmente ter voz não é suficiente; sem uma forma de organização social que garanta que as vozes sejam compartilhadas e ouvidas, a voz importa pouco. Além disso, as vozes não só precisam ser ouvidas, mas também entendidas para fazerem alguma diferença: “[...] não há voz eficaz a menos que eu reconheça meu ato de produzir voz em uma saída específica.” (COULDRY, 2010, p. 101). O que isso importa, em outras palavras, se falamos e somos ouvidos,

mas não sentimos que nosso falar tenha sido muito? Nossas vozes devem contribuir de forma que seja importante para nós, e nossas sociedades devem ser organizadas para refletir isso. Perceber esse valor, para Couldry, é uma tarefa-chave da prática democrática atual.

Como Couldry (2010) aponta, ter voz e capacidade de narrar é uma forma de agência e um fator que nos torna humanos, portanto, privar os indivíduos de sua voz é tirar seu elemento básico de humanidade. O que Couldry (2010) entende por voz é a capacidade de dar um relato da própria vida e, citando Butler (2015), dar um relato de si mesmo, que descreve como fornecer uma narrativa ou, simplesmente, contar uma história. Sendo uma característica básica da ação humana, a narrativa é um elemento tão essencial de nossas vidas que tirá-la de alguém é privá-lo de sua dimensão básica, de suas vidas como seres humanos. Couldry (2010) enfatiza ainda a voz como um processo social que não se constitui apenas de enunciado, mas também envolve ouvir e valorizar outras vozes e narrativas, ou seja, compreende diferenças externas entre vozes, bem como diversidade interna dentro de uma determinada voz.

Couldry (2010) conecta o conceito de reconhecimento à definição de Amartya Sen (2011) que inclui reconhecer o direito dos indivíduos de decidir livremente quais tradições desejam ou não desejam seguir, o que só é possível se todos os indivíduos tiverem voz e, assim, a chance de ter as próprias visões de mundo, em vez de visões ditadas pelas autoridades religiosas ou políticas. Se todos os membros da sociedade têm liberdade para escolher sua visão de mundo e o tipo de tradição que desejam seguir, eles também irão aprender a se estimar e se valorizar. Aqui, continua Couldry (2010, p. 106), “a troca intersubjetiva de narrativas” torna-se importante, pois possibilita a existência de processos transformativos de estima mútua.

A voz, como uma forma de agência reflexiva, é um fator que usamos não apenas para nos representar para o mundo exterior como indivíduos e membros de grupos ou coletividades,

mas também para produzir narrativas entre nosso “eu” ou “nós” passado e presente. A voz, como um processo social, que não se constitui apenas de enunciado, mas envolve também a escuta e a apreciação de outras vozes e narrativas, compreende disputas e diferenças externas entre vozes, bem como diversidade e conflitos internos dentro de uma determinada voz.


Para Couldry (2010), o que se tornou extremamente problemático nas críticas sociais em democracias é o que os sistemas de poder fazem para excluir vozes. Então, com a ajuda do conceito de reconhecimento, Couldry (2010) explica que uma voz efetiva é aquela que é socialmente fundamentada e apreciada pelos outros; ele também usa esse conceito para descrever melhor o que ele entende por “o valor da voz”. Além disso, “o reconhecimento da voz individual na voz coletiva” é o que torna a democracia possível e dá sentido a ela (COULDRY, 2010, p.101). Couldry (2010) aponta que o reconhecimento é o “instrumento para reformar” a sociedade, já que a transformação social real começa com o reconhecimento da “[...] capacidade por meio da voz de contribuir para a tomada de decisões concretas” (COULDRY, 2010, p.105-106) em todos e cada um dos membros da sociedade.

A internet possibilitou que as pessoas tivessem uma janela para outros países e outras sociedades. A presença do mundo *on-line* também deu aos indivíduos a chance de mostrar que, independentemente de estarem constantemente expostos às narrativas dominantes, impostas por um estado totalitário, por exemplo, eles desenvolvem as próprias visões autênticas e têm a capacidade de serem “[...] ativamente reflexivos em se adaptar e dar sentido às suas condições de vida” (COULDRY, 2010, p. 124), mesmo depois de anos sendo sistematicamente oprimidos e reprimidos. É desafiando a narrativa e a construção dominantes que as plataformas *on-line*, recém-conquistadas por indivíduos comuns, se tornam espaços de poder onde a voz não é apenas sobre falar ou contar histórias, mas quase sempre tem um lado político (COULDRY, 2010).

João Geraldo Netto, em seu canal Super Indetectável, publicou uma discussão deveras importante em fevereiro de 2020 com o vídeo intitulado “A MALDITA IDEOLOGIA DE GÊNERO | EU NÃO Tô MEDICADO #1 | SUPER INDETECTÁVEL”³². Nesse vídeo, mais que nos demais de seu portfólio, Netto alça a temática da ideologia de gênero como uma das principais formas de degradação da população LGBTQIA+ por parte dos conservadores, sendo que, na visão do influenciador, esta “dita ideologia” já é promulgada desde sempre, por meio da heteronormatividade compulsória, com a necessidade do sexo como procriação e a impossibilidade de existência de identidades fora do binarismo macho e fêmea. Ao inverter essa lógica, João proporciona outro olhar para o tema e reforça a presença constante na discussão do HIV/aids do reconhecimento da sexualidade e do gênero, bem como as configurações afetivas múltiplas possíveis.

Não abordamos exclusivamente os aspectos disciplinadores da regulação do sexo, pois entendemos que todas as características são mediadas por discursividades que se propõem a moldar e construir padrões que são aceitos em um dado contexto. Dessa forma, essa sistematização das sexualidades encontra seu lado minimamente contributivo ao possibilitar certas ancoragens de identidade que favorecem o sentimento de pertencimento e assimilação de cada ser dentro de uma matriz pré-construída. O mote essencial dessa percepção é o quanto e como os dispositivos de sexualidade regulam os corpos e os interesses que estão embutidos nessas práticas (SIERRA, 2013).

O uso social do poder serve para definir matrizes corretas ou incorretas e o estabelecimento de uma paleta de sexualidades que são socialmente aceitas e as que não são (VAN DIJK, 2010). É nesse ínterim que são combatidos os policiamentos dos corpos, não para eliminar a ancoragem que alguns precisam para sua coconstrução psicossocial, e sim para defender o indivíduo dos efeitos colaterais desse processo de identificação que pode coibir, limitar, excluir, segregar e punir os diferentes.

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays a video player interface with a red arrow icon. The background of the image is a colorful, abstract pattern of red, blue, and green shapes.

Outro vídeo do Super Indetectável aborda diretamente como João Geraldo Netto contou para sua família que é gay. O vídeo³³ se inicia com o influenciador declarando “hoje eu vim falar de algo muito pessoal”, explicitando uma dimensão interessante de sua percepção de “público” e “privado”, visto que todos os assuntos até então discutidos por ele neste canal poderiam ser entendidos como “pessoais”. No decorrer do vídeo, fica evidente que sua abordagem se refere à narrativa explícita de uma experiência individual, distinta dos outros materiais em que ele dá dicas de medicamentos, por exemplo, de forma mais ampliada. Ele conta que em outros espaços, como no jornalismo, esse assunto torna-se presente, mas que ainda não havia falado sobre em seu próprio canal.

“Bizarro a gente pensar que a gente precisa traçar uma estratégia para contar para a família que a gente não é hetero”, relata Netto. A partir disso, fica explícito que o imperativo heterossexual abordado por Butler (2019) não evoca exclusivamente uma temática que resguarda afinidade com o sexo. A heteronormatividade resguarda em si um arcabouço de práticas que se interconectam à questão do sexo, embora não ditem exclusivamente normas para esse assunto primário, esvaindo para todos os demais âmbitos da vida dos indivíduos. A saúde também perpassa esse imperativo, fazendo uma teia delimitadora do padrão de saúde esperado e que forçosamente deve ser seguido por todos os seres desse escopo para que sejam considerados saudáveis ou em busca desse *status*.

É exatamente neste ponto que há a intersecção do que forma o “nó” de campos problemáticos relativo ao tema desta pesquisa: o encontro do imperativo heteronormativo com o imperativo da saúde ao pensarmos na população gay reagente para HIV. O imperativo da saúde não está apartado do imperativo heterossexual, que por sua vez consegue imputar quais são, inclusive, as infecções consideradas de caráter homossexual, o que denota o contexto em que o HIV/aids

foi delineado e que ainda resguarda traços fortes nas crenças sociais – uma patologia resultante da relação entre dois homens. Assim, se existe uma doença “homossexual”, o Estado pode controlar o sexo entre homens não como preconceito ou defensor de desígnios divinos, mas sim em um processo higienista e de ajuda aos que vivenciam esse risco. Segundo Pelúcio e Miskolci (2009, p. 127), “[...] a epidemia permitiu o reforço da norma heterossexual que servira como modelo para patologizar as sexualidades dissidentes desde fins do século XIX”.

Para Butler (2019), o grande objetivo do poder é tornar-se materialidade, constituir limites, e com esses traços desenhar os aspectos sociais, desde grandes contextos até o entalhe dos detalhes mais singulares dos corpos. Conforme isso ocorre, o poder está obtendo resultados e continuará a ser reforçado pela hegemonia que lhe sustenta e financia, visando, pelo menos, a manutenção do *status quo* ou mesmo o aprofundamento dos controles, produzindo ainda mais efeitos.

Foucault (1996, p. 10) afirma que “[...] existe em nossa sociedade outro princípio de exclusão: não mais a interdição, mas uma separação e uma rejeição” que, aos olhos dele, atuam na desqualificação da voz do sujeito para que ele não consiga ter seus direitos garantidos. Ao rejeitar determinado grupo de pessoas, suas falas não são consideradas no rol de possibilidades de discussão e, assim, é relegado, constantemente, ao obscurantismo. As sombras que guardam sua perspectiva sobre o mundo são tão opacas que nem sempre lembramos que elas estão lá.

O sujeito, ademais as normas que lhe incluem e identificam em grupos e padrões sociais, também é entalhado a partir das forças de exclusão ao longo de sua jornada, que passam a fazer parte não só do que lhe afasta, mas do que é propriamente sua existência interior. Aquilo que o repele, afasta e o torna invisível promove um processo reverso de delinear, demonstrar o ser vivente contornado por sua exclusão, que é, em alguma proporção, seu jeito de resistir (BUTLER, 2019).

As discursividades desviantes, sejam elas sexuais ou não, sofrem historicamente um processo de identificação compulsória por parte do Estado, da ciência e de outras instâncias sociais. O desejo é o movimento de descobrir, denominar e classificar. Da mesma forma como quando um cientista investiga e dá nome a um novo planeta, cada nova sexualidade e/ou afetividade patenteadas é uma conquista das instituições ideológicas. Esse anseio é focado em conhecer. É inviável, em meio à sociedade contemporânea, não se saber sobre algo, não ter esse algo totalmente escrutinado, esquadrihado e explicado. Butler (2019, p. 19) relata que “[...] embora os discursos políticos que mobilizam as categorias de identidade tendam a cultivar identificações a serviço de um objetivo político, pode ocorrer que a persistência de desidentificação seja igualmente crucial para a rearticulação da contestação democrática”.

Essa desidentificação surge como uma força contra-hegemônica que possibilita limpar os quadros sociais atualmente praticados em torno das sexualidades, por exemplo, para reiniciar o sistema, permitindo que essas identidades se expressem, se representem e se reconstruam. O mesmo processo de identificação ocorrerá tempos depois, mas há a permissão de que eles vivenciem suas identidades antes de uma classificação compulsória e abrupta da realidade social dos indivíduos. Mesmo que por força do hábito de nossa sociedade ainda ocorra uma identificação póstuma à desidentificação, essa ainda será mais amena do que o cenário atualmente praticado. Segundo Pollak (1990, p. 65), a partir de 1985 ocorre uma “[...] desidentificação em relação à homossexualidade e uma dessolidarização em relação ao grupo que levam ao auto-isolamento”.

Essa discussão é tão intrínseca à informação sobre HIV/aids que a maioria dos influenciadores que vivem com HIV trazem o tema diluído em seus vídeos ou mesmo geram conteúdo específico para explicar gênero e sexualidade. Assim, apesar de o objeto escrutinado neste capítulo ser a *playlist* “Haulinha” do canal de Gabriel Comicholi, analisaremos também um vídeo publicado por Léo Cezimbra,

intitulado “IDENTIDADE DE GÊNERO, ORIENTAÇÃO SEXUAL, SEXO BIOLÓGICO E PAPEL DE GÊNERO”³⁴. Nesse conteúdo, o *you-tuber* explica que não há relação direta com HIV, mas que entendeu ser importante para esclarecer alguns pontos ainda obscuros no dia a dia. Esse é, sem dúvida, um dos pontos essenciais para compreensão da sociedade: as pessoas LGBTQIA+, apesar de estarem em um mesmo acrônimo, não são homogêneas, há uma paleta de distinção de gênero, orientação sexual e afeto. Assim, a explicação de Cezimbra é crucial para que sua audiência consiga receber as informações dos demais vídeos do canal com entendimento das identidades. Apesar de o vídeo auferir menos de mil visualizações, torna-se um ponto de orientação e esclarecimentos. A partir disso, percebemos que, para a educação sexual sobre ISTs, como o HIV, ainda há necessidade premente de falar sobre sexualidade e gênero, base fundamental para compreender os demais assuntos imbricados.


Os padrões de transmissão sexual do HIV não correspondem simplesmente a normas de vida sexual ou categorias sociosexuais idealizadas como normais. Em vez disso, a transmissão viral é intrínseca às maneiras pelas quais a sexualidade é culturalmente classificada e hierarquizada. As políticas de prevenção e controle predominantes tendem a minimizar a sexualidade em favor de abordagens biomédicas. Reafirmando ligações entre sexualidades e doenças, o trabalho para a contenção da aids passou a enfatizar a necessidade de estratégias de prevenção da transmissão do HIV estabelecendo nexos da vida sexual com a saúde.

Quando pensamos na construção de identidade dos indivíduos, é essencial visualizarmos o sexo como um dos primeiros enquadramentos realizados no corpo, especificando a partir dali qual será a conduta dos pais/responsáveis com a criança, moldando-a com determinadas roupas sociais e físicas que vão lhe vestir, marcando esse corpo e também tatuando em si as marcas que propiciaram

a criação de sua imagem para a sociedade (BUTLER, 2019). Caso essa imagem seja tão enrijecida que não permita nenhuma flexibilização ao longo de seu desenvolvimento e sua participação no coletivo, fatalmente, sofrerá com a incoerência entre o que essa pessoa é e o que querem que ela seja. Não se trata de uma dissociação exclusiva do desejo sexual, mas sim, e talvez mais importante, uma divergência de sentimentos e de formas de experimentar a vida. Igualmente, o HIV/aids também é, de certa maneira, mais uma marca que é afixada nos corpos, inserindo-os dentro de mais uma caixa, na qual terão que ser guardados, reconstruindo seus corpos para caber em mais uma das classificações limitadoras que o convívio social outorga aos indivíduos.

Butler (2019) reflete que o fato de estarmos enquadrados compulsoriamente em masculino/feminino tem um custo. Não se torna factível mensurar isso, pois o custo é vivenciado e sentido por cada um em suas práticas diárias. Cada indivíduo sabe o que ganha e o que perde ao, aparentemente, atender às normas e aos padrões de vivência ou não atendê-los, sendo insurgente. Por isso, Butler (2016) defende que não é possível apartar a discussão de gênero do contexto sociocultural e político no qual esses discursos se interconectam.

A percepção da identificação dos indivíduos com base em uma categoria discursiva sexual ou afetiva é configurada, primeiramente, no âmbito da linguagem para, depois, encontrar eco nas práticas sociais. Não no sentido de que inexistia anteriormente, mas que só é percebido, compreendido e apreendido quando nominamos, oferecemos luz para contornar essa identificação, gerando, ao mesmo tempo, sombras como efeito colateral, explicitando aquilo que não é evidente e permanece em uma seara submersa. Igualmente, esse indivíduo que é constantemente reconfigurado discursivamente e tem sua identidade remodelada como massinha dada às mãos das instituições repressoras, tem sua cultura própria esfacelada, visto que a cada nova posição em que é moldada, perde um pouco da forma anterior.

A hand is shown pointing at a screen displaying abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The background is dark, and the overall aesthetic is modern and digital.

Esse é um cenário que se aplica, sobremaneira, às pessoas que se descobrem HIV positivo. A identidade do indivíduo agora é amassada com essa(s) nova(s) cor(es) que se faz visível ao seu próprio contexto, tornando-o um outro: não mais será a pessoa anteriormente já classificada pela sociedade. Agora, sua identidade se encontra ainda mais vigiada e controlada, por ser um corpo que é a expressão mais evidente do que foi processado como uma sexualidade que não se enquadra na heteronormatividade. Esse não é um fluxo pacífico. A pessoa, reconstruída perante a própria identidade, ao se ver coabitando um corpo entendido como “seu” – apesar da vigilância e da punição externa constantes –, agora, é também hospedeiro de outro organismo vivo que trabalha diuturnamente para lhe ver morto, em uma relação que é conflituosa desde a ótica celular até o nível mais macro ao pensarmos a sociedade e o tratamento dado às pessoas soropositivas. Em algumas situações, o medo expresso ao vírus passa a confundir aquele que convive com o HIV com o próprio organismo que impõe essa convivência. Isso gera preconceitos constantes, que se misturam à homofobia tradicionalmente instaurada no bojo social.

Essas reconstruções identitárias forjam constantemente os indivíduos em novas linhas que circundam quem cada um é e acabam reforçando o controle, mas em uma vigilância ainda mais eficiente, que não é somente imposta de fora para dentro, e sim que nasce do próprio interior do sujeito para seu ambiente social. A autovigilância é um dos aparelhos mais modernos de controle social que imputa aos indivíduos a responsabilidade pela própria punição, desdobrando-se no cenário atual em que as doenças psicossociais estão em níveis elevados, emanadas por identidades fluidas e suscetíveis à pressão da norma e da punição pela distinção. Foucault (2015, p. 46) questiona: “[...] quando se dá o nome a toda essa vegetação de sexualidades sem propósito, como se fosse para alistá-las, trata-se de excluí-las do real?”

O sujeito e seu gênero são constituídos pelo discurso (BUTLER, 2019). O discurso, expressado aqui como linguagem que

encontra vida ao ser promulgado, torna-se uma discursividade que exerce poder sobre os indivíduos e suas relações sociais. Ainda não temos a adequada noção do impacto dessa partícula do poder, uma crença traduzida em representações que, por sua vez, desdobra-se em linhas divisórias que medem espaços, limites e permissões de quem pode ou não pode algo, quem é ou não é algo, chegando ao extremo de definir quem pode ou não pode viver.

Essa reflexão se faz pertinente para compararmos o mesmo cenário à sexualidade. Alguém é aceito ou não pelo exercício desse poder que define e decide que alguém é ou não alguma coisa e, a partir disso, todos os traços da vida são julgados. Ou seja, essa elucubração social e estrutura de poder não condizem com o tipo de sociedade que estaria tendenciada à equidade e ao equilíbrio. Todas as bases estão enraizadas em alicerces muito frágeis propostos para a separação, a exclusão e a invisibilidade de muitos.

O dispositivo de vigilância é agora uma estrutura internalizada, mais efetiva por vigiar na essência dos corpos, na origem do desejo e não mais em sua expressão. Dessa forma, ao descortinarmos esse contexto, precisamos de metodologias que vão além da destruição dos limites físicos e sejam ainda mais subjetivas: reconfigurar a mente dos indivíduos para eliminarem as normas que foram hospedadas em sua mente pelas instituições repressoras e ideológicas. A grande ruptura deste mundo para outro em que prevaleça a justiça só existirá quando os indivíduos recuperarem primeiramente seu poder de pensar e refletir sobre como as normas e identidades são construídas para, depois, tornarem isso real em seus atos.

O esforço contínuo de controle dos corpos é perpassado pela prática da construção, responsável por reforçar, manter e solidificar as linhas regulatórias que desenham os quadros de existência para os sujeitos, o que impacta diretamente os atos promovidos por eles. Um dos maiores problemas que os indivíduos vivenciam é achar que o livre arbítrio concedido por entidades divinas é respeitado por seus

pares. As liberdades de pensar e agir só são, em tese, garantidas por seres celestiais, pois ao chegarmos à Terra, o livre desejo de escolha passa por diferentes filtros e limitações. Eu, indivíduo, posso escolher ou pensar dentro de uma base pré-moldada e não me é permitido transpor a barreira imposta pelo poder vigente.

Essa alusão é uma forma de reflexão, uma vez que o sujeito permanece com seu livre arbítrio intacto e pode, sim, escolher se vai ou não seguir aquilo que lhe foi repassado. Entretanto, é preciso explicitar, para que se possa compreender, a situação atual, na qual muitos seres humanos não têm a mesma gama de possibilidades de escolha que outros. Há o exercício de uma força que impulsiona os indivíduos para onde se quer que permaneçam: distantes do conhecimento e da superação, para evitar que se rebelem contra o sistema.

A partir disso, vários dispositivos foram criados no decorrer dos séculos para esses (nem tanto) sutis métodos de controle e punição dos corpos. O HIV/aids adentra exatamente nesse local quando é utilizado como efetiva ferramenta para garantir o cumprimento das recomendações heteronormativas ou, quando inviável, criar um novo espaço de domínio no qual, mesmo estando fora de uma perspectiva hetero, ainda se reproduzam seus padrões e suas subjugações travestidos de insurgência, mas dentro dessa lógica de limitações. A infecção e suas consequências, seja a manutenção de drogas medicamentosas ou o discurso social acerca do tema, reproduzem formas de domesticação, relegando os indivíduos a um espaço de obediência a comandos nem sempre perceptíveis, cumprindo e reproduzindo protocolos e padrões estabelecidos historicamente pela grande hegemonia sem que nem mesmo tenha consciência de tal condição.

É importante relativizar e afirmar que não estamos tratando o indivíduo como apartado desse processo e totalmente submisso a esses efeitos. O livre arbítrio permitiria escolher outras possibilidades além das que estão vivenciando, mas quais são as condições

proporcionadas para transgredir as normas? Quem tem um desejo de mudar isso que seja mais forte do que a vontade de se acomodar nessa zona de (des)conforto? Toda força para alterar o *status quo* não seria também um esforço rumo à acomodação em um novo cenário? A promulgação de novos protocolos e padrões também não afetaria outros indivíduos não afeitos a esses temas? Como construir um amanhã para todos, e não só para os que vislumbram apenas cenários positivos para si mesmos?

Precisamos refletir sobre o processo de construção que não só difunde essas normas pactuadas, mas também se efetiva em cada corpo, em cada sexualidade, desconstruindo e reconstruindo os moldes planejados pela hegemonia. O poder é sentido diariamente pelos corpos distintos do padrão promulgado quando se percebem destoando, consciente ou inconscientemente forçados a viver em atendimento às regras sociais impostas e, depois de certo tempo, autoimpostas: “O corpo só ganha significado no discurso no contexto das relações de poder. A sexualidade é uma organização historicamente específica do poder, do discurso, dos corpos e da afetividade.” (BUTLER, 2016, p. 162).

A exclusão figura-se como o processo principal de realização desse poder perante o corpo e seu sexo, visto que a partir do momento em que segrega, separa e isola, torna-se meta pessoal encaixar-se no padrão social para se sentir, em algum momento, incluído em grupos. Não necessariamente isso ocorre de forma consciente ou em um processo total de aceitação: encontra-se formas de destacar-se em outros campos para que o corpo não seja um problema tão grande. Como exemplo disso, no cenário do mercado de trabalho, uma mulher, para obter cargos de liderança, ainda precisa movimentar-se e doar-se mais do que um homem a fim de garantir seu espaço. Esse cenário também se aplica ao homossexual, que precisa ser altamente eficiente e superar padrões heteronormativos de produção para ser aceito como competente.

O processo identificatório é baseado em reconhecer similitudes e como elas se repetem (BUTLER, 2019). É isso que gera os diferentes tipos de preconceitos sociais: uma linha de corte que leva em consideração tudo que há de mais parecido entre as pessoas e estabelece que isso é o normal, já que aparece em uma maioria. Os demais, com traços distintos de personalidade, são catalogados como desviantes da normalidade. É importante relativizar que algumas semelhanças são mais aceitas quando estão em quadros sociais de hegemonia, por exemplo, um homem gay, empresário milionário, branco e ocidental tem mais chances de aceitação na sociedade. É aqui que o preconceito com as pessoas que vivem com HIV surge: há uma ideia de que são corpos diferentes dos demais e que não se inscreveriam no âmbito da normalidade. A partir disso, uma série de limitações visíveis e invisíveis estrangula direitos, determinando, por vezes, sua sobrevivência à margem das relações sociais.

Por isso, é tão importante estudarmos esse tema para compreendermos de que forma as relações são fundamentadas em preconceitos relacionados a diferenças na aparência, no comportamento e nas condições socioeconômicas que promovem distanciamentos e percepções de que existem “tipos” de humanos. Essas diferenças, no entanto, são rótulos e percepções sociais atribuídos posteriormente e impregnados em cada novo corpo que nasce, livre de qualquer responsabilidade com o cenário já instalado, mas escravo dessas mesmas forças que lhe impõem o poder de distinção.

Dessa forma, percebe-se a necessidade de contribuição inicial no âmbito do discurso para depois chegar à dimensão efetiva do poder, da alteração dos aspectos linguísticos que imperam frente aos corpos entendidos como diferentes dos demais. Isso contribuiria, sobremaneira, para vislumbrarmos novas possibilidades de existência em comunidade, como explica Butler (2019), de criar um ambiente propício para a sobrevivência com uma infecção biopsi-cossocial como o HIV/aids, possibilitando a assistência física, mas

também condições e rede de apoio social que permitam acreditar em dias melhores, mesmo com o vírus.

Em muitos casos, podemos entender que a aids se manifesta como resultado do aspecto social do vírus e não exatamente por conta de seus traços físicos. Se os maiores desafios que encontramos historicamente para as pessoas que vivem com HIV são o preconceito e a discriminação relegados a seu novo momento, o desenvolvimento da aids teria esses aspectos como um dos seus impulsionadores? Se não existissem tantos preconceitos, as pessoas teriam melhor tratamento, melhor rede de apoio e, assim, conseguiriam viver com o vírus sem que isso se transformasse em uma síndrome? Seria muito pensar que grande parte das mortes que tivemos nas últimas décadas foi decorrente do agravamento físico dos sujeitos, porém, eles poderiam ter tido desfecho diferente em outra estrutura sociocultural? A aids seria, majoritariamente, não só o agravamento biológico, mas a inflamação social de forma mais latente, condicionando os corpos à morte física depois da social? Por fim, se desde o princípio o HIV/aids tivesse sido compreendido como uma doença crônica, longe do julgamento moral, quantas pessoas ainda estariam vivas? Quando vamos combater o vírus do preconceito?

De acordo com Fausto Neto (1991, p. 44), a abordagem jornalística dos primeiros casos de HIV/aids denotam explicitamente a visão de uma “morte social precedendo a morte física”. Esse apagamento das condições sociais da vivência de um eu-doente que não mais goza dos mesmos direitos que um eu-sadio, classifica o indivíduo, mesmo quando ele é uma celebridade, em um patamar jornalístico que não leva em consideração sua trajetória. Vida pessoal e carreira se resumem exclusivamente, neste ponto, a viver com HIV/aids. O autor questiona a legitimidade e a ética dos veículos jornalísticos ao conduzirem esse processo de significação da infecção em detrimento da própria fala médica ou reapropriando-se do discurso científico, por exemplo.

Torna-se imprescindível, por meio do discurso, modificar o marco zero de onde surgem leis, normas e padrões que ditam o dia a dia da sobrevivência das pessoas para ser possível dar fim à visão atual de discriminação dos que divergem da heteronormatividade. A heterossexualidade compulsória não é só uma parede que bloqueia quem está fora dela, é também cadeia que aprisiona aqueles que nela se inserem, sem que possam fugir da linha da normalidade traçada. Esse tipo de cenário é inviável para todos, uma vez que permanecemos presos fora ou dentro de um padrão nem sempre alcançado.

Este estudo tem um enfoque mais específico para a relação da homossexualidade com o HIV/aids, mas se torna indispensável perceber que isso também perpassa a disparidade na existência do feminino e do masculino em nossa sociedade. A matriz heterossexual não privilegia exclusivamente os que gostam de sexos opostos, trata-se também de valorizar o masculino em detrimento do feminino (BUTLER, 2019), excluindo-o como forma de favorecer ainda mais um conjunto específico de homens cisgêneros, héteros e brancos.

Esse cenário não atinge, então, somente mulheres e pessoas homoafetivas, mas também os homens que se encaixam dentro da soberania masculina que vivenciam diversas limitações. No entanto, nenhuma delas se sobrepõe ao que é vivenciado por quem está fora dos padrões. Mesmo assim, a questão é que fora ou dentro desses limites que foram impostos na sociedade atual, há sempre alguém prejudicado em maior ou menor proporção, independentemente dos benefícios auferidos. A construção das identidades homoafetivas está inserida nesse processo de forma mais danosa, visto que, na tentativa de configurar suas identidades, esbarram na constante barreira dos limites impostos.

A sexualidade e seus desdobramentos têm sua existência vinculada ao exercício do poder por meio da linguagem. Dessa forma, as soluções possíveis para que as práticas sociais sejam transformadas, dentro desse cenário caótico que relega pessoas a vidas de

subcidadania, podem ser visualizadas com base na mesma lógica de alteração discursiva. A discriminação possui alguns níveis, que são mais profundos para alguns do que para outros. Por exemplo, uma mulher lésbica negra tem, além da sua homossexualidade, outros fatores que lhe imputam preconceito. De forma mais específica, no espectro das homoafetividades abjetas, Butler (2016) destaca a bicha efeminada e o sapatão fálico como dois sujeitos que recebem com maior intensidade o preconceito, não apenas dos heterossexuais, mas do próprio grupo homo que, com a internalização da heterossexualidade compulsória, reitera essa distinção em uma repetição de construtos heterossexuais.


Em alguns momentos, fica evidente que os que são contrários à homossexualidade compreendem um universo regido pela binaridade, onde não é possível que diferentes matizes de existência coabitem. Pensar a homossexualidade e a heterossexualidade como excludentes é um erro que tem sido reproduzido a cada geração, inviabilizando a conquista da equidade e dos direitos mínimos pela população que se identifica fora da heterossexualidade. Mesmo com essa postura, muitos aceitam a presença homossexual quando relegada a espaços de entretenimento. Assim, mesmo que se perceba essa presença como algo que se opõe à opressão, na verdade, reforça o que afirma Foucault (2015, p. 16), uma “[...] forma mais ardisosa ou mais discreta de poder”.

Defendendo a relação entre sexualidade e política, especialmente na cultura ocidental moderna, Eve Sedgwick (1990) insiste que os problemas da definição homo/heterossexual estão centrados em toda identidade e organização social. A análise de Sedgwick perpassa saber como a homosocialidade é criada por certas formas de poder e dominação e pelo repúdio às relações sexuais entre homens masculinos, construindo uma estrutura discursiva anti-homofóbica de controle dos corpos, das socialidades e dos desejos.

Sedgwick (1990) usa a sexualidade como categoria para compreender sua moralização como escolha individual, opção,

entre a heterossexualidade e a homossexualidade, o bom e o mau, o certo e o errado. A primeira contradição que essa análise levanta é, por um lado, ver a definição homo/heterossexual como uma questão de importância ativa, principalmente, para um grupo tomado como minoritário e, por outro lado, tratar essa definição como uma questão de continuidade, determinante entre natureza e artifício. A sexualidade, de forma cada vez mais distinta, passa a ser privilegiada nas construções sociais que articulam identidade individual, verdade e autoconhecimento. A linguagem da sexualidade não apenas cruza, mas transforma outras linguagens e relações sociais, moldando aquilo que se constitui como parte do mais profundo do que sabemos sobre nós mesmos.

Nesse sentido, a linguagem do armário passou a colocar a identidade individual entre o conhecido e o desconhecido, o explícito e o inexplicável em torno da definição do homo/heterossexual. De acordo com Sedgwick (1990), a metáfora do armário é particularmente relevante para explicar as relações entre o dito e o não dito em torno da sexualidade, propondo a rejeição total de uma oposição binária entre o ato de “assumir” ou declarar a própria sexualidade e escondê-la. No entanto, essa declaração, muitas vezes, se configura como uma confissão compulsória, no sentido de menos dizer uma verdade sobre si do que confessar algo. Como considera Foucault, no dispositivo da sexualidade se destaca um imperativo confessional: “[...] a confissão foi, e permanece ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo.” (FOUCAULT, 2015, p. 72). A confissão é, nesse contexto, uma tecnologia de poder que atua sobre os indivíduos de modo a extrair-lhes o necessário num dado contexto. A homossexualidade, por exemplo, é ao mesmo tempo um segredo e uma prática sexual que deve ser confessada, e assim acaba por ser vista como um erro, um desvio, um mal. As pessoas heterossexuais, pela presunção de normalidade, não precisam declarar sua sexualidade, sair do armário, porque não há verdade a ser confessada, há apenas a continuidade do que é mais esperado, desejado e naturalizado.

A hand is shown pointing at a screen displaying abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The background is dark, and the overall aesthetic is modern and digital.

Há uma centralidade do armário como “a estrutura definidora da opressão gay”, estrutura que remonta ao surgimento de uma dicotomização entre heterossexualidade e homossexualidade, produzindo uma “identidade binarizada” (SEDGWICK, 1990, p. 2). O armário produz polos dicotômicos – sigilo/exposição, natural/artificial, saúde/doença, normal/anormal e voluntariedade/vício – que passam a ter significado por meio de sua relação com o eixo da heterossexualidade/homossexualidade. Nesse sentido, “[...] a preferência por um determinado objeto, ato, papel, zona ou cenário sexual” é discricionário (SEDGWICK, 1990, p. 25). Sedgwick observa que a epistemologia do armário molda a vida dos homossexuais contemporâneos. Compreende também o modo paradoxal de configuração de suas identidades: ocultas e relevadas, íntimas e públicas. Além disso, os dois pares estão em um relacionamento inevitável e interdependente: conhecimento/ignorância depende de fala/silêncio para seu funcionamento, isto é, da fala ou do silêncio em relação ao que é conhecido/desconhecido. O que não pode ser ou não é dito é parte central do discurso sobre o que pode ser dito.

Seguindo pistas do trabalho de Sedgwick (1990), Lynne Joyrich (2001) argumenta que as especulações e as revelações sobre a sexualidade estão sendo compartilhadas pela mídia de modo cada vez mais frequente. Portanto, não surpreende que a epistemologia do armário seja uma estrutura tão notável na mídia recente. Com a divulgação sexual aparentemente compulsória, mas proibida e contida, a televisão constrói as sexualidades ilícitas ambivalentemente como conhecidas e desconhecidas; na epistemologia do console, conceito que a autora apresenta como atualização ao trabalho de Sedgwick (1990), “[...] aparentemente algumas coisas não são realmente bem compreendidas, mesmo quando essa ignorância é mantida e traída por uma atitude de conhecimento presunçoso sobre coisas supostamente além da nossa necessidade de compreender completamente.” (JOYRICH, 2001, p. 449). Assim, tornando a homossexualidade o conhecimento secreto a

ser colhido, segundo Joyrich (2001), a mídia normalmente cria um vínculo duplo epistêmico. Em outras palavras, embora as narrativas que lidam explicitamente com o armário sejam marcadas como exceções, o armário se torna uma forma implícita de produção midiática – lógica que governa não apenas as maneiras pelas quais gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e outros são representados, mas também a produção de narrativas e posições *na* e *para* a mídia.

Nesse contexto, como mostra Danielle Bobker (2015, p. 50), ao longo do século XX, especialmente com a explosão da televisão como principal meio de comunicação de massa, “[...] a retórica do armário tornou-se estranhamente nítida e clara, à medida que diversos jornalistas, apresentadores e escritores se esforçam para projetar em público diversas revelações sobre a sexualidade de famosos como acessíveis e divertidas”. Nesse sentido, a repercussão de boatos pela mídia, ao mesmo tempo em que reforça a regulação sobre determinados corpos e certas condutas consideradas desviantes ou inadequadas, produz um receituário para a conduta considerada normal. Por isso, “[...] o armário não é uma função da homossexualidade em nossa cultura”, escreve Crimp (1993, p. 305), “mas da heterossexualidade compulsória e presuntiva”.

O armário exige que uma pessoa gay se vigie com regularidade, permaneça calada ou discreta sobre o desejo pelo mesmo sexo ou se assuma. Como a identidade gay é controversa e estigmatizada, sair do armário pode ser perigoso, um risco para a integridade física e para a saúde mental por conta das discriminações e suas violências. Certamente, a divulgação de uma identidade gay ainda pode motivar humilhação, rejeição e violência de familiares, amigos e estranhos. Entretanto, como Bobker (2015) ressalta, há, especialmente, no fim do século XX, uma normatização social que produz nos indivíduos maior sensação de obrigatoriedade de sair do armário como forma de afirmar pessoalmente valores democráticos liberais: pluralidade, respeito à diferença e exercício da tolerância.

Avançando nessa argumentação, acreditamos que estamos diante de uma nova lógica de experiência de armário com a revelação de viver com HIV. Em muitos casos, pessoas vivendo com aids, com fortes sintomas, eram compulsoriamente forçadas a revelar que estavam doentes, correndo o risco de serem discriminadas. Mesmo com a mudança no tratamento, que possibilitou não haver mais um corpo que exigisse a confissão de viver com o vírus ou já com a doença, outras formas de testemunho sobre o tema foram desenvolvidas. Não há a premissa de uma confissão compulsória, mas é essencial compreendermos o anseio e a vontade de falar de si como forma de libertação, em busca ou não de validação própria ou externa. No canal de Léo Cezimbra, a confissão se torna o mote principal, seja pelo título Confissões de um Soropositivo, que depois deu lugar a seu nome, ou pelo início da série de vídeos intitulada “HIV/ aids – Confissão #1”, na qual vídeos são numerados com subtítulos a partir da discussão elucubrada, conforme exemplos já citados.

A temática da confissão paira pelos canais estudados e, em alguns, como mencionado, é trazida de forma direta em títulos ou linguagem usada, em que o influenciador narra sua experiência para a câmera como quem conta para o padre no confessionário ou revela para um jornalista em um *talk show*. A audiência é presente e interage pelo *like* e *dislike*, com comentários positivos ou negativos, e as visualizações demonstram a magnitude da confissão realizada. Quanto mais complexa, com mais elementos de televisibilidade, aparentemente, maiores são os resultados em *views*. A confissão tem um poder educativo, talvez maior do que outras formas de linguagem, visto que o sentimento catártico imposto ao público que assiste produz forte possibilidade de mudança nos padrões e nas crenças de cada um.

Além desse formato, os vídeos em que se estabelece uma educação sexual de forma mais direta, considerando que o tema HIV/aids ainda é complexo para a maioria da população, podem

contribuir sobremaneira para essa compreensão. Gabriel Comicholi, nesse caminho, percebeu a necessidade de capacitar sua audiência sobre conceitos, direitos, testes e outros assuntos por meio de uma categoria de vídeos no formato de “aulas”.

3.2 HAULINHA

Nesta parte, analisamos os sete vídeos que compõem a *playlist* “HAULINHA”, dedicada a tratar de temas de educação sexual, de forma mais específica sobre HIV/aids, sendo eles “#1 Diferença entre HIV e AIDS”³⁵, “#2 Prática feat. Doug Reder”³⁶, “#3 Direitos!”³⁷, “#4 Transmissão”³⁸, “#5 Drogas!”³⁹, “#6 A PrEP chegou!”⁴⁰, “#7 Novas linguagens”⁴¹. Para facilitar a menção aos conteúdos, utilizaremos a numeração para explicitar falas e direcionamentos de cada um (exemplo, sobre o vídeo A PrEP chegou, utilizamos “#6”).

A *playlist* tem como capa destaque o vídeo #1, uma lousa com as palavras AIDS e HIV (escritas digitalmente imitando giz branco), separadas pela imagem de Gabriel Comicholi. Nos dados da *playlist* constam oito vídeos – mas o oitavo estava excluído quando acessamos o canal para a pesquisa.

35 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UxAtKCTeqFE&t>. Acesso em: 27 jun. 2020.

36 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lxvH6jH-DE>. Acesso em: 27 jun. 2020.

37 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=S4b6jCxrIcc>. Acesso em: 27 jun. 2020.

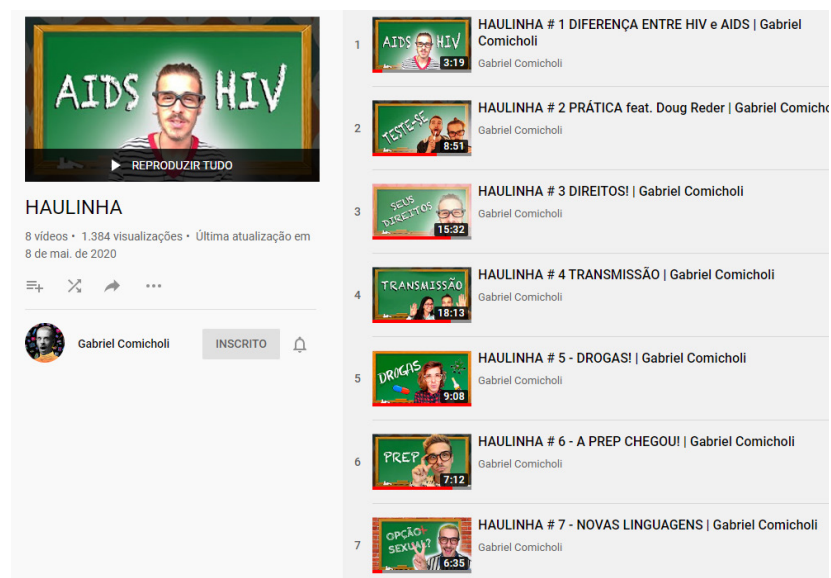
38 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bmfVqNsj--8>. Acesso em: 27 jun. 2020.

39 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5bHq-kxo3wA>. Acesso em: 27 jun. 2020.

40 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LUyCpfoN4gM>. Acesso em: 27 jun. 2020.

41 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZdFP02mXu0I&t>. Acesso em: 27 jun. 2020.

Figura 11 – Página da *playlist* HAULINHA



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Esse projeto do canal foi iniciado com o vídeo #1 em 19 de abril de 2016. Foram quatro vídeos em 2016, dois vídeos em 2017 e um vídeo em 2020, publicado em 20 de abril, demonstrando um hiato de quase três anos nesse perfil de conteúdos. Os vídeos somam mais de 109 mil visualizações, sendo que o #1 é o mais visualizado, com 29.921, e o #7, o menos, com 550 visualizações⁴².

O vídeo #1, por ser o primeiro, dá o tom do que seria essa série de publicações e a linha editorial seguida por Gabriel ao compor esses conteúdos. Na descrição, apresenta “Olha que mais chique ainda, agora tem a HAULINHA!! Tipo uma aula mesmo (com direito a alguns erros, somos todos humanos). Espero tirar algumas dúvidas de vocês!”. O fato de o influenciador destacar a possibilidade do erro é algo interessante, visto que ao discutir conceitos,

temas que não fazem parte diretamente da formação dele, poderia cometer deslizes. Nos outros vídeos, Comicholi narrava suas experiências, não havia assim falhas de abordagem, eram expressões de si. Nessa parte, o testemunho se apresenta em vídeos educativos explícitos, visto que os outros têm uma pedagogia sexual implícita. A *playlist* HAULINHA tem proposta diferenciada.

Figura 12 - Cena do vídeo #1 DIFERENÇA ENTRE HIV e AIDS



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Com a frase “eu percebi que antes de qualquer outro HDIÁRIO precisaríamos de uma HAULINHA”, Gabriel inicia o vídeo #1 utilizando óculos, provavelmente, para dar um ar “acadêmico”, performando uma noção de sala de aula virtual. Com o dedo em riste, o *you-tuber* dá o tom de uma orientação quanto ao tema que será exposto:

A HAULINHA de hoje é da dúvida mais tida, frequente, que é diferenciar o HIV da aids, são duas coisas totalmente diferentes, e a galera não se toca disso, eu não sabia disso, tanto que quando eu descobri o resultado do exame eu falei ‘meu Deus, tô com aids’, ‘meu Deus não sei o quê’, e não era bem assim. Então, vamos à aulinha prática e bem teórica, se eu for muito teórico até, vocês me perdoem.

Apesar da menção do *youtuber* a uma “aulinha prática”, isso não se concretiza no vídeo por se tratar, afinal, de tema teórico, sem relação direta com a necessidade de demonstrações. Esse é o primeiro assunto, considerado um dos conceitos básicos para a compreensão do tema e que ainda gera dúvidas, em função das divulgações indevidas na mídia e da própria ciência na primeira década do HIV/aids. Ao mencionarmos frequentemente os dois termos, muitos entendem que são sinônimos, mas Gabriel explica que não:

O HIV, que significa vírus da imunodeficiência, quer dizer o quê, ele vai deixar deficiente a sua imunidade, como o próprio nome já diz, não tem muito mistério, assim, é só pensar na lógica mesmo. Ele é o vírus causador da doença, ele não é a aids, mas pode virar se você não cuidar dele. Então, toma cuidado. Aids que quer dizer síndrome da imunodeficiência adquirida, adquirida por quem? Pelo nosso querido HIV, o vírus da imunodeficiência. Viram como não é tão difícil assim?! É só ligar o tico e teco pra trabalhar. A aids é o último estágio da doença, que é um grau já muito sério, ela destrói totalmente seu sistema imunológico, podendo fazer que qualquer outra doença, como um vírus, uma gripe, um sopro, faz [assopra], você morreu, porque teu corpo já vai tá tão fragilzinho sem nenhuma imunidade, que daí qualquer coisa que você pegar pode morrer. Por isso que ninguém, isso é uma dúvida muito legal, ninguém morre de aids, as pessoas morrem de doenças que entram por causa da aids. Deu pra entender?!

O *youtuber* aplica um método de explicação por meio da nomenclatura do HIV e da aids, possibilitando uma forma mais didática para compreensão, fazendo a conexão de que um pode levar ao outro, mas que um não é o outro. Mais um esclarecimento realizado é acerca da morte por aids, explicando que são as doenças oportunistas que causam um possível óbito em pessoa com a síndrome. Nesse sentido, Gabriel mostra um comentário que recebeu, como imagem na tela.

Figura 13 – Cena com comentário no vídeo #1 DIFERENÇA ENTRE HIV e AIDS



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Assumindo uma postura educativa, Gabriel explica que não poderia continuar a série de vídeos “HDIÁRIO”, que traz seus relatos cotidianos, sem antes diferenciar HIV de aids, situação que enfrentou com sua mãe e seu pai quando compartilhou com eles seu resultado positivo. Sobre isso, o *youtuber* ainda complementa: “Ai, fulano tem aids’ ou ‘vai você ficar espalhando para mó galera’, ‘oh, o canal desse garoto que tem aids!’ Eu não tenho aids não”. Em tom elucidativo, ele conclui esse vídeo esclarecendo “eu sou soropositivo, sou portador do vírus HIV, tá?!”. Sem rebater o preconceito e a discriminação na fala do comentário, Comicholi orienta e evita polêmicas.

O usuário Brennes Cabral, que se apresenta como médico em fase de conclusão de sua residência em infectologia, à época, comentou: “acredito que sua atitude vá ajudar muita gente que tem dificuldade em aceitar a notícia. Tendo oportunidade de ver que com boa aceitação da condição de portador de HIV e boa adesão ao tratamento a pessoa nunca terá as temidas complicações da SIDA”. Outro comentário aponta ter percebido que Gabriel diz que quem tem aids

vai morrer, e teve réplica de Reidinon Leandro Alves Filho: “algumas complementações a sua aulinha. Quem tem aids, não necessariamente vai morrer, vários soropositivos descobrem a doença quando já apresentam algumas características que qualificam como AIDS”.

O que é interessante ressaltar aqui é que a construção da exposição pública da experiência de viver com HIV por meio do YouTube é reveladora de mudanças nas dinâmicas dos processos de poder implicadas na produção de sujeitos. Como estamos considerando, a homossexualidade vem sendo frequentemente identificada com o HIV e com a aids. No entanto, dentro da cultura terapêutica contemporânea, vetorizada pelo imperativo da visibilidade espetacular, os acontecimentos da vida pessoal estão se tornando algo que podem ser contados com detalhes em público. Mais do que isso, a confissão e o testemunho estão no centro da produção discursiva contemporânea sobre tomar a narrativa sobre si para si mesmo. É cada vez mais necessária a autoidentificação como elemento central na autotransformação em relação a uma coletividade.

Conforme sintetiza Pollak (1990, p. 11), “[...] nenhuma doença provocou, nos últimos anos, tantas reações de angústia e de fascínio como a Aids, ao misturar os medos e os tabus milenares de epidemia, homossexualidade e morte”, sendo uma fórmula que gerou um acontecimento com alto potencial midiático e, por isso, sua supervisibilidade foi acionada desde os primeiros momentos de aparecimento social. Esse cenário promoveu embates discursivos de diferentes naturezas, elaborando uma crise sanitária sem precedentes até aquele momento.

O caráter vitalício de diagnóstico coloca o HIV como ruptura abrupta e profunda do estado emocional de pessoas que vivem com o vírus (ZAMBONI, 2015). Além disso, “[...] a forma como a saúde pública lidou com a epidemia em seu início fez com que emergisse a figura do ‘aidético’, uma bioidentidade que, após receber um tratamento político, passou a aglutinar ‘pessoas vivendo com aids’ em demandas por políticas públicas.” (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009, p. 131).

O que era sistematicamente considerado como sentença de morte passou a ser encarado como parte de um esforço voltado à desculpabilização das pessoas soropositivas e a tornar as infecções sexualmente transmissíveis mais compreensíveis para a população. Nesse sentido, o canal de Comicholi parece realizar ações de educação em saúde para mitigar a culpa de um, a falta de conhecimento de outro e o descaso por vezes latente dos aparelhos do Estado frente a esse cenário.

Nos primeiros anos, os homossexuais, que ainda se mantinham no anonimato, tinham maior restrição ao início do tratamento e isso impacta a saúde pública (POLLAK, 1990). Se o indivíduo não está confortável com sua sexualidade, estará menos ainda com a infecção que foi classificada como estigma para a população gay. Dessa forma, precisamos compreender que a homofobia institucional e suas outras formas de expressão diminuem a possibilidade de controle epidemiológico do HIV, visto que a pessoa se sente inibida para realizar o exame, constatar sua sorologia e, caso seja confirmado, acaba evitando o tratamento por medo da exposição de sua sexualidade. No entanto, isso não ocorre somente com homossexuais. Os heterossexuais também podem ter receio de se apresentar como pessoa soropositiva, principalmente, pelo risco do questionamento de sua sexualidade e do "estigma gay", que poderá envolver até mesmo sua família.

Como escreveu Michael Pollak (1990, p. 99), "[...] as principais características da experiência da doença são o segredo e o silêncio, e na medida do possível a manutenção de uma continuidade da vida: tudo muda na visão que o doente tem de si mesmo, mas nada deve mudar na imagem que os outros têm dele". O segredo e o silêncio somam-se ao tradicional mutismo já imposto pela sociedade quanto ao tema da sexualidade (FOUCAULT, 2015), reforçando ainda mais a necessidade de inexpressão devido à complexidade do assunto e ao risco iminente de punição social. Watney (1996) reforça que, em alguns casos, o medo não é exatamente sobre HIV/aids, e sim da exposição a algo ainda mais complexo para ser compreendido do que a própria

homossexualidade – a estigmatização e a discriminação. Com base nisso, a falta de orientações acerca da soropositividade a torna uma infecção invisibilizada para os indivíduos, apesar de toda sua visibilidade midiática e social. Não conhecemos tantas pessoas soropositivas no dia a dia. Há uma tranquilidade maior de se “assumir” com diabetes do que vivendo com HIV, por exemplo. É nesse campo que as novas pesquisas e ações da atualidade precisam atuar: como naturalizar o HIV sem banalizar a discussão? Como controlar a transmissão do vírus sem precisar culpabilizar e constranger os corpos?

Uma perspectiva importante, e especialmente relacionada ao HIV/aids, é que há uma dimensão política que precisa ser acionada e mantida para conquistas e fortalecimento do tratamento médico visando obter a garantia do direito à saúde aos sujeitos que vivem com HIV. Segundo Pollak (1990, p. 172), “[...] as descobertas científicas certamente permitiram reduzir as zonas de incerteza e transformar, em princípio, uma ameaça difusa e inexplicada em risco evitável”. O autor complementa que, na década de 1990, ocorreu o início da desdramatização em torno da aids, o que auxiliou, sobretudo, a jornada para propor a alteração da forma como as pessoas percebiam o tema, bem como as possibilidades políticas da atuação dos homossexuais para a desidentificação necessária entre grupo de risco de ser infectado pelo HIV e os homens gays. Isso ocorreu porque, como explicita Watney (1996), a doença foi marcada pela culpa de ser homossexual e a culpa de ser soropositivo, violentando pelo discurso duplamente carregado de preconceitos e vergonha.

Foucault (2015, p. 28) reitera essa questão ao falar sobre a “[...] polícia do sexo, isto é, necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição”, que transparece exatamente no cenário que foi construído a partir da irrupção do acontecimento HIV/aids na sociedade: uma forma de policiar o sexo, principalmente, o homossexual, com discurso de saúde pública, evitando aparentar, quando possível, a repressão ao focar em um bem maior social”. Provavelmente, por isso,

Pelúcio e Miskolci (2009) classificaram o cenário do HIV/aids como um “holocausto gay”, uma forma de controle e eliminação dos que destoavam da normatividade. Esse cenário foi responsável por denotar “[...] a soberania daquele que tolera (heterossexual), em relação à subordinação do corpo daquele que é tolerado (homossexual).” (SIERRA, 2014, p. 149). Nesse sentido, fica muito evidente a tentativa da divisão dos corpos puros e dos impuros como forma de higienização da vida e de seus sentidos.

Acreditando que a visibilidade hiperbólica e a exposição da intimidade caracterizam a contemporaneidade, as narrativas midiatisadas sobre viver com HIV fazem parte de mudanças nos modos de subjetivação. Nossa vida passou a confiar no espetáculo, nas imagens e na visibilidade. O espetáculo, portanto, não se constitui meramente como o esquecimento do ser, mas também produz uma experiência que é efetivamente vivida pelos sujeitos. Ele se tornou “[...] o ambiente mesmo no interior do qual cotidianamente construímos, desconstruímos e reconstruímos nossas vidas.” (HERSCHMANN; PEREIRA, 2003, p. 29).

Ocorre, assim, um processo de articulação que aparentemente nos libera das regras tradicionais de estratificação social e de distinção do público e do privado, mas que acaba instituindo o declínio do espaço público e uma forma de subjetividade tiranizada por uma intimidade constituída pelo discurso terapêutico, pela distância ou frieza e pelas tecnologias do eu autônomo (ILLOUZ, 2007). Nesse contexto, a imagem de intimidade quente, baseada no amor e na família, como um refúgio é percebida como ilusão (SENNETT, 1999). O apego emocional ao íntimo se dá como um comprometimento intrinsecamente ligado à liberdade e à autonomia individuais. Amor e intimidade aparentemente tornaram-se racionalizados e desencantados. A intimidade se torna importante apenas quando se torna um meio para atingir fins individuais. Diminuíram-se os lugares onde “nós” é mais importante do que “eu” (ILLOUZ, 2007). Como um esquema cultural, a narrativa terapêutica produz modos

de identificação de pensamentos e comportamentos patológicos para localizar a fonte oculta dessas patologias dentro do passado do sofredor, para dar voz a uma história de sofrimento e, finalmente, para triunfar sobre o passado por meio da reconstrução de um eu emancipado e independente (ILLOUZ, 2003). Há, também, a concepção de todo o sofrimento como intencional, ou seja, o resultado da má gestão de emoções que pode, em última análise, ser reparado ao nível da autorrealização. Sendo assim, a pessoa que sofre é compelida a fazer da sua dor uma narrativa convincente de identidade, transformando em projeto de vida afastar os sofrimentos pelo autogoverno das emoções e do “eu”. O *ethos* terapêutico parece ser um recurso cultural que ajuda os indivíduos a alcançarem formas de bem-estar.

No caso de Comicholi, mesmo que a intenção de visibilidade exista, há uma cena enunciativa construída (pelo quarto, pelas roupas, pelo enquadramento em primeiro plano e *close*) em torno da lógica de que “esta é a minha vida”, combinando a autenticidade à promessa de intimidade e proximidade. Particularmente, no relato do *youtuber*, está muito presente um modo positivo de lidar com a experiência de viver com HIV como se fosse uma questão, em primeiro lugar, de autoconfiança e, depois, de autoconhecimento. Este, no entanto, apenas é possível a partir do momento em que se acumula fé suficiente em si mesmo para poder “enfrentar” e “superar” mais a discriminação do que a possibilidade de adoecer. A infecção é, portanto, um processo de comprovação da eficácia que um sujeito tem de gerir a si mesmo e, particularmente, as próprias emoções. Essa necessidade é dupla: para poder se curar e para não se traumatizar, adoecendo novamente. A positividade e o otimismo do testemunho reforçam esse modo de subjetivação.

Existe a percepção de que a salvação dos males e infortúnios reside em si mesmo, na autoestima e nos pensamentos positivos. Ela se coloca como o exemplo de um “eu” que triunfa sobre as adversidades, porque é, senão a única, a principal responsável por suas escolhas que, nesse caso, incluem até mesmo curar-se de um

câncer. Isso representa uma continuação de alguns dos principais temas éticos presentes na sociedade contemporânea: a ênfase no pessoal como fonte da verdade e da autoridade e a eticização da existência (ROSE, 1989). Essas características se vinculam a práticas de cuidado que menos se dão na dependência do julgamento dos outros e mais na necessidade de buscar um constante monitoramento de si mesmo, mantendo, por iniciativas de autoconhecimento, o desejo de autoestima, felicidade e bem-estar. O regime de verdade se deslocou majoritariamente das epistemologias objetivas para se associar à “preeminência do vivencial”, que se articula com a obsessão da certificação pelo testemunho, em “tempo real”, da imagem que transcorre ao vivo perante e para a câmera (ARFUCH, 2010, p. 67).

Para Comicholi, descobrir a infecção pelo HIV promoveu uma conversão: a expressão de uma nova identidade na qual o convertido reorganiza sua vida ao longo de um novo conjunto de princípios. A conversão é para a pessoa o que o carisma é para o grupo social, ou seja, o meio pelo qual a perspectiva se torna emocionalmente ancorada na personalidade. No entanto, diferentemente da conversão cristã, em que “[...] o convertido sente que obteve uma nova identidade e, muitas vezes, fortalece sua nova visão de mundo, repetindo continuamente o quão mau, desconsolado ou inadequado ele foi antes da conversão acontecer” (MOL, 1976, p. 51), a conversão marcada pelo discurso terapêutico e experimentada por Comicholi envolve a adoção de nova orientação, reordenação de prioridades e valores, na qual o testemunho publicamente midiaticizado é a expressão dessa nova identidade e proclama um novo eu.

O vídeo #2, intitulado “PRÁTICA feat. Doug Reder”, considerado um vídeo prático, não somente explica sobre o teste de HIV, mas demonstra, na prática, a realização de um teste por saliva. Nesse vídeo, Gabriel conta com a participação do amigo Doug Reder, que já esteve presente em outros momentos no canal. Ele foi convidado por haver a pressuposição de ser negativo e exemplificar os dois tipos de resultado, o positivo do *youtuber* e o negativo de seu amigo.

Assim, o objetivo do vídeo é mostrar a eficiência do teste rápido por saliva, que pode ser comprado até mesmo em farmácias, mas também procura demonstrar como agir corretamente.

O diferencial desse vídeo é que transforma a experiência da testagem em algo motivador e, em alguns momentos, até divertido ao fazê-lo com um amigo, diminuindo a tensão comumente experimentada nessas situações. Essa performance é realçada por momentos de descontração entre Gabriel e Douglas, bem como por músicas de fundo energizantes. A descrição do vídeo apresenta "TODOS COM O CADERNINHO NA MÃO? Na HAULINHA de hoje vamos por a mão na massa! Junto com A HORA É AGORA campanha de prevenção ao HIV! Senta que a aula vai começar!". Com essa convocação, a ideia é simular um espaço de aprendizagem, em que Gabriel é o instrutor (muitas vezes, chamando a si mesmo pelo substantivo feminino, como professora). Nesse momento, lançando mão do humor, mais uma vez parodia o sentido de pedagogia como o ensinamento ou a condução de alguém em direção ao conhecimento e ao esclarecimento e, assim, retirando-o da ignorância. Essa paródia de uma visão tradicional sobre a pedagogia coloca novamente a experiência como forma de produção de conhecimento.

O vídeo foi uma ação coordenada com campanha realizada em Curitiba, Paraná⁴³, com o intuito de fortalecer a testagem para HIV. Para isso, foi organizada nova estratégia com envio de um kit para a casa de quem estivesse interessado. Por sua perspectiva voltada ao recebimento de um item, teve gravação muito similar aos vídeos presentes no YouTube, com a realização de um *unboxing*, prática recorrente de filmar a abertura de uma encomenda recebida e mostrar cada passo para os seguidores do canal.

43 Esforço conjunto assinado, no site, por ACT against AIDS, Universidade Federal do Paraná, Grupo Dignidade, United Nations Programme on HIV/AIDS / Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/AIDS (Unaid), *President's Emergency Plan for AIDS Relief* / Plano de Emergência do Presidente dos Estados Unidos para o Alívio da aids (PEPFAR), Prefeitura de Curitiba, Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e Ministério da Saúde. Cf. www.ahoraeagora.org.

Com esse audiovisual, foi possível sentir a mesma experiência de ver o zelo com o kit, a inserção de vários itens ali na caixa, como preservativos e lubrificante, e o teste em si. Em um tom animado, Gabriel vai apresentando cada “recebido”, que é uma forma de expressão dos influenciadores na atualidade.

Figura 14 – Cena de *unboxing* do vídeo #2 PRÁTICA



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

A campanha “A Hora é Agora” defende que “testar nos deixa mais fortes”. A partir da leitura dessa frase presente em um cartão da caixa, Gabriel diz: “E hoje o Douglas vai testar [rosnam em representação de força]”. Por ser um vídeo elucidativo de uma campanha externa, Gabriel faz algumas brincadeiras que remetem a um tom de *merchandising*, alusivo à propaganda da possibilidade de se testar em casa. Ao mostrar o teste, o influenciador ainda lança a indagação: “Eu vou fazer um também, veio dois, eu vou fazer cada um, pra ver se é real”. Com essa fala, demonstra que mesmo fazendo uma propaganda da campanha e do teste, reafirma aspecto investigativo ou de confirmação da qualidade do item recebido, também muito comum nos vídeos dos influenciadores, pois aparenta certa imparcialidade para os que assistem.

Mostrando o passo a passo do teste, Gabriel e Douglas vão explicando as etapas e o que é importante prestar atenção no uso do material. Outra estratégia utilizada no vídeo foi dar um tom mais sensual ao uso do teste na boca quando Douglas passa o material em sua gengiva, a partir da aplicação de um fundo musical com esse apelo.

Figura 15 - Cena de uso do teste na gengiva do vídeo #2 PRÁTICA



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Ao explicar como fazer a leitura dos resultados do teste de saliva, Gabriel afirma que, caso dê reagente, ou seja, positivo para HIV, “se der esse resultado, você sai, faz o exame de sangue voando, né meu amigo, é melhor assim”. Diferentemente dos demais momentos do vídeo, este tem um tom mais firme, sem entretenimento e apelando para o bom senso do seguidor. Ao verificar o resultado do Douglas como negativo e o próprio como positivo, Comicholi afirma que “olha que a gente tava achando que não fosse muito confiável, e sim, é confiável!”

Um dos comentários, feito pelo usuário Bruno Raff, demonstra que, mesmo sendo um vídeo com conteúdo bem explicado, há dúvidas sobre a abrangência da campanha: “eu não sei lidar contigo,

que tombamento foi esse? Amei o vídeo! <3 E eu (desatento que sou) fui seco pedir meu teste, mas sou de SP e aqui ainda não atendem por esse projeto, mas vou providenciar um já :D". Isso mostra que o canal tem inserção além do espaço geográfico mais próximo de Gabriel e que as campanhas que ele se engaja podem auxiliar no espalhamento de boas práticas. Sobre isso, a notícia "Sem medo de doenças, jovens não se protegem na hora do sexo e casos de DSTs disparam no Brasil", do R7⁴⁴, traz uma entrevista com o influenciador: "na opinião do jovem, o número de infectados aumentou porque as pessoas se esqueceram do assunto, e faz um apelo: fazer o teste e descobrir logo é a melhor opção. Se der positivo, vá atrás do tratamento para levar uma vida saudável!"

O vídeo #3, intitulado "DIREITOS!", é iniciado com Gabriel utilizando a camiseta que se conecta ao assunto do vídeo #2 "Testar nos deixa mais fortes", com a descrição "EEE quem tava com saudades da HAULINHA? Eu tava! E essa é uma HAULINHA DE DIREITO! Super importante pra quem vive com o HIV e quem não vive também! Fique por dentro de todos os direitos que quem vive com o HIV tem!"

Figura 16 - Cena inicial do vídeo #3 DIREITOS!



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

44 Disponível em: <https://noticias.r7.com/saude/sem-medo-de-doencas-jovens-nao-se-protegem-na-hora-do-sexo-e-casos-de-dsts-disparam-no-brasil-28042017>. Acesso em: 11 jul. 2020.

Comicholi fala, no princípio, “que saudades que eu tava de ser professor de vocês, por mais que eu não seja qualificado a isso, mas eu vou tentar ser”, o que relativiza seu papel neste vídeo e no próprio canal, demonstrando que também está no processo de aprendizado. Ele destaca que esse conteúdo é sobre “os direitos que nós portadores do HIV temos” e ressalta ainda que “todas as informações passadas nesse vídeo estão no site www.aids.gov.br, então, se você tiver alguma dúvida dessa aulinha vai lá”, evidenciando que o material está fundamentado nas orientações do Ministério da Saúde e da legislação vigente.

O primeiro bloco de informações, segundo Gabriel, é voltado aos tópicos de dignidade humana e acesso à saúde pública em torno dos direitos fundamentais: direito à informação sobre a doença; direito às informações específicas sobre seu tratamento; direito ao tratamento sem restrições; direito de não ser isolado ou colocado em quarentena; direito a não ter sua liberdade restringida; direito a participar de qualquer aspecto da vida social – nesse momento, Gabriel sinaliza, por exemplo, poder ir às baladinhas e o fato de que nenhuma empresa pode ser discriminatória, orientando os seguidores a acionarem a lei, caso necessário –; direito à transfusão de sangue; direito a não referirem sobre sua doença; direito de saber que o teste é voluntário e de saber que a pessoa com HIV pode compartilhar o resultado dela com quem quiser; direito de continuar sua vida. O influenciador, por fim, exclama: “procure seus direitos!”

No segundo bloco, voltado ao que ele chamou de direito na justiça, Gabriel abre parênteses na discussão para explicar especialmente como as pessoas que vivem com HIV podem ser auxiliadas no quesito jurídico:

O departamento de DST/aids e hepatites virais tem trabalhado com organizações da sociedade civil para dar apoio a todos os portadores do vírus HIV, e eles trabalham juntos para atuar na defesa do soropositivo ou das populações vulneráveis, como eles chamam. Essas instituições, elas recebem denúncias e elas assessoram a pessoa que sofreu

o preconceito ou a discriminação. Elas fornecem informações sobre aids e sobre a legislação, e elas dão toda a assessoria e o acompanhamento em ações jurídicas, caso seja necessário. Esses atendimentos na assessoria jurídica são totalmente gratuitos, okay, você consegue gratuitamente, como seu tratamento, seu remédio. Se você vai fazer alguma denúncia em algum desses lugares, seja lá o que você tenha sofrido, não demora para fazer essa denúncia, tá, porque o quanto antes você fizer ela, antes eles vão poder solucionar a sua denúncia e pra você fazer essa denúncia é importante você ter testemunhas e os documentos necessários na hora de fazer essa denúncia, okay?!

Essas informações de utilidade pública são complementadas com os direitos, ditos por ele, da justiça, que são o direito à assessoria jurídica e prioridade em processos judiciais, desde que solicitado por urgência justificável, explicado claramente por Gabriel que não é um “direito”, e sim a possibilidade de pedir, caso tenha alguma justificativa direta para a saúde da pessoa que vive com HIV, por exemplo.

O vídeo continua explicando o direito no âmbito das finanças, como o direito ao saque do Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (FGTS) para pessoas soropositivas e para aqueles que têm pessoas que vivem com HIV como dependentes, a isenção do imposto de renda em casos de aposentadoria, reforma ou pensão, e que todos os casos devem ser comprovados por meio de laudo.

Ainda são apresentados os direitos no trabalho, como agrupou Gabriel: direito a total sigilo, mesmo em exame admissional, por exemplo; auxílio-doença, em casos que se comprovem a necessidade do benefício (e que é exclamado por ele “não é festa o negócio!”); a aposentadoria por invalidez, com perícia médica periódica; benefício de prestação continuada, que é um salário mínimo mensal, se comprovado que a pessoa que vive com HIV não pode se sustentar devido à doença (aids); e o direito ao transporte público gratuito que, segundo ele, é da esfera municipal e cada cidade delibera sobre. Nesse bloco, Comicholi explica que a lei só pede que seja realizado o

exame para HIV nos casos de doação de sangue, órgãos e esperma, o que ele salienta: “você não vai ser um fia da puta que vai doar um órgão com HIV para uma pessoa que não tem”.

O vídeo é encerrado com a fala de Gabriel concluindo que “esses são um pouquinho, uma pincelada, em cima dos direitos que nós portadores do HIV temos”, complementando que “você tem direitos, e a lei está do seu lado”. Essa dimensão jurídica e legal do HIV/aids é importante e, por isso, foi um dos temas do HAULINHA. A pessoa que passa a conviver com o vírus precisa compreender os direitos que lhe cabem e como usufruir dessa estrutura conquistada para ter uma vida com menos preconceitos e mais conforto. Em um comentário, o usuário Laís Zanini Lopes, que se apresentou como advogada, disse que “o HIV não pode ser utilizado como motivo de demissão para justa causa do empregado, por mais debilitado que se encontre”, e orienta: “em acontecendo tal situação, o empregado pode não apenas pedir que seja reintegrado ao trabalho (se não quiser voltar, pode pedir indenização material), mas também uma indenização por danos morais pela discriminação”.

O usuário idios sodre, presente em outra discussão trazida nesta pesquisa, apresentou um exemplo dessa situação: “fui demitido recentemente e o motivo foi ‘desídia’ mais assim eu estava bem mal mesmo quando descobri a sorologia. dai meu rendimento cai muito na empresa em que eu trabalhei.. dai eles aplicaram a demissão por justa causa”. O seguidor do canal, que apresentou relatos complexos anteriormente, complementa ainda que “bom agora me encontro desempregado com HIV preto pobre e sem qualificação ainda bárbaro nue verdade. estou a procura de outro emprego mais ta edifício. alias a minha vida sempre foi altamente difícil .. parece que existe algo que não me deixa seguir a minha vida”. Este perfil de comentários apareceu em outros vídeos feitos pelo mesmo usuário, e teve apenas uma resposta, um ano depois, pelo usuário Guilherme Rodrigues, que disse “processe a empresa !!”.

O vídeo #4 é feito por Gabriel com uma convidada, apresentada no audiovisual e na descrição "TEM PROFESSORA NOVA NA ESCOLA!!! Apresento pra vocês a Cléa! Cléa é um amor, trabalha com pacientes com HIV e AIDS à 30 anos e foi eleita a mais nova professora da HAULIHA!! Mandem suas dúvidas que nós vamos responder!"

Figura 17 – Cena inicial do vídeo #4 TRANSMISSÃO



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Gabriel introduz o conteúdo explicando que "como vocês me perguntam muitas coisas que eu não sei responder, porque eu sou apenas um jovencinho que contraiu seu HIV, eu chamei a Cléa que trabalha com isso pra caramba, ela vai matar umas dúvidas nossas aqui". Assim, traz à luz, para os seguidores, o reforço de que o canal dele é feito por uma pessoa que vive o vírus e não necessariamente um especialista no tema, por exemplo. Com isso, faz uma espécie de entrevista/*talk show* com a convidada.

Cléa diz que os casos de aids aumentaram em 2015, apesar de esperarem uma diminuição. Na sequência, inicia abordagem médica sobre o tema, explicando o vírus e o risco de transmissão.

Um dos pontos esclarecidos é que fezes, urina e suor não transmitem HIV. Sobre saliva, orienta que a quantidade de vírus é muito baixa e que, para ocorrer a transmissão por essa via, seria necessário trocar cerca de 20 litros de saliva, quantidade que não é produzida em um dia por um ser humano. Devido a possível presença de sangue em contato com uma lesão aberta, há risco: “Mas é um risco muito, muito pequeno. Pode beijar a vontade. Compartilhar churrasco, canudo, talheres, não tem que separar nada disso”, informa a especialista. Outro tema trabalhado é quais práticas sexuais têm risco de transmissão do HIV:

Quais são as práticas que têm risco de pegar o HIV: a penetração anal, a penetração vaginal e o sexo oral, mas assim, o sexo oral, você tem que ter ejaculação na boca, com deglutição do sêmen, e assim mesmo esse risco é menos de 1 em 10 mil exposições. A chance é pequena, do HIV. Estamos percebendo agora as outras DSTs. O que está acontecendo, as pessoas estão adquirindo gonorreia, sífilis, HPV, pela prática do sexo oral, então, às vezes você tem amigdalite por gonorreia, você tem úlcera na língua de sífilis, e você tem tumores de cabeça e pescoço relacionados ao HPV, tudo isso pela prática do sexo oral. Então, assim, o sexo oral, o uso da barreira do sexo oral, a gente olha com relação às outras DSTs principalmente. As outras DSTs transmitem só pelo contato às vezes. O HIV, não, tem que ter a célula de defesa carregando o vírus junto com ela.

Essa abordagem é muito importante, porque complementa a orientação para a prevenção e vai além da explanação mais focada no HIV, foco do canal. Entretanto, outras infecções sexualmente transmissíveis devem também ser pautas para fortalecer estratégias de enfrentamento e mitigar o risco. Cléia continua a abordagem, agora, versando sobre os objetivos de saúde pública para o tratamento do HIV:

Qual é o objetivo de tratar a pessoa que tem o HIV?! Primeiro, eu quero tratar essa pessoa para ela não adoecer, né, porque tem aquela situação que você já colocou na

HAULINHA número um, o que é o HIV e o que é o doente de aids. Então, a partir do momento que eu faço o diagnóstico de HIV, eu não quero que aquela pessoa evolua para a aids. Então, para ela não evoluir, não virar doença, aids, eu devo tratar. Qual o objetivo de tratar? Manter as células de defesa normais e não deixar o vírus se multiplicando no sangue da pessoa. O vírus, a cada 36 horas, dá filhotinho, se não tiver o tratamento, não tomar o remédio, você tem filhotinhos de 36 em 36 horas. Aí, o que acontece, quando você tem, você toma o medicamento, eu quero que a carga viral fique indetectável, né, o vírus desaparece do sangue. Eu atingindo esse objetivo, eu diminuo o risco de transmissão do HIV. E isso foi assim uma avaliação da Organização Mundial de Saúde, procurando saber todas as estratégias de prevenção de HIV e aids, o que eles chegaram a conclusão, o que vai dar mais impacto para diminuir a epidemia de aids no mundo é tratar todo mundo que tem o HIV. Diagnosticar cedo e tratar, porque a pessoa que tem carga viral indetectável, ela diminui muito, muito, muito o risco de transmitir o vírus para seu parceiro. Diagnosticar cedo e se tratar.

Com isso, fica nítido que a estratégia adotada pela ciência é diagnosticar o mais rapidamente possível, tratar essas pessoas para evitar que fiquem doentes e trabalhar para que se tornem indetectáveis, evitando mais transmissões. Essa discussão se conecta com a HAULINHA sobre direitos, porque justifica as políticas que se tornaram direitos. Apesar da conquista ter ocorrido a partir da luta de muitos ativistas, o tema também é desejável para instituições de saúde, que entendem ser este o caminho mais viável para mitigar a doença ou mesmo diminuir seu impacto. Os direitos são resultantes de conquistas, e não se restringem a pessoas que convivem com o vírus, mas é solução para toda a população. Ela ainda complementa que "se todo mundo que tem vírus HIV hoje se testar e descobrir que tem o vírus, se essas pessoas se tratarem e ficarem com a carga viral indetectável, em 2030, a gente corta a transmissão do HIV no mundo, e tá bem pertinho, né".

As dúvidas continuam a serem sanadas, dentre elas o risco de uma pessoa soropositiva sofrer um acidente e quem auxiliá-la ter contato com o sangue ou mesmo um profissional de saúde ao coletar sangue. De acordo com Cléia, o risco de transmissão é baixo, mas para esses casos há o tratamento com a profilaxia pós-exposição, a PEP. Na sequência, Cléia explica os riscos de transmissão:

O risco do HIV tá na secreção sexual, na presença do sêmen, na umidade da mulher, naquela secreção que a mulher produz, principalmente no seu período fértil, e também naquela mucosa de dentro do intestino, que ali também é reservatório de vírus, então, são essas três secreções que têm o risco de contato e de transmissão. Encostou, encostou, encostou, gozou fora, não tem risco para quem tava recebendo, agora para quem tá encostando, se entrou em contato com secreção ou do intestino ou contato com secreção feminina, aí tem o risco, mas o risco maior é no ejacular, é a secreção que tem a maior quantidade de vírus. Aí, entra a questão da prática sexual, a penetração vaginal e a penetração anal. Por que que a gente tem um aumento de casos nos homens que fazem sexo com homens, no HSH? Porque é mais frequente a prática de sexo anal. E o sexo anal, a mucosa do intestino, ela funciona como uma esponjinha que absorve, na circulação, e o vírus acaba se multiplicando rapidamente, e ele vai se esconder nas ínguas que são próximas do intestino, do ânus, então, ali o vírus se esconde e começa a multiplicar, então, a prática do sexo anal é a prática de maior risco, principalmente com ejaculação.

Nesse trecho, temos alguns pontos a considerar. O sexo entre homens foi classificado unicamente como o "HSH", o que não configura o sexo homossexual, de fato. Outra questão é a atribuição do sexo anal de forma mais frequente ao sexo gay, apesar da inexistência de estatísticas que possam amparar essa afirmação baseada unicamente na pressuposição do uso do ânus no sexo entre homens.

Cléia relata que iniciou o trabalho com o tema em 1986 e narra que um bebê nasceu já com o diagnóstico de HIV, devido a

uma transfusão intrauterina, e que essa criança viveu por sete anos, mesmo sem tratamento na época, em total contato com a mãe, com secreções, e a mãe não se tornou soropositiva, concluindo que “o maior inimigo de quem tem HIV é o preconceito”. Em seguida, os dois explicam sobre a transmissão vertical, tema de outro vídeo que analisamos. O vídeo é finalizado pedindo que enviem possíveis dúvidas nos comentários para serem respondidas em novo momento pela convidada do canal. Segundo o usuário M.J.F., “hoje estava no SUS de Rio das Ostras (RJ) para fazer o teste rápido e na televisão da sala de espera estava passando esse teu vídeo. Parabéns para essa tua iniciativa criativa e divertida e ao mesmo tempo seria e produtiva. Está ajudando e ajudará muitas pessoas!”, demonstrando que os conteúdos estão circulando e ganhando espaços midiáticos distintos do YouTube.

O vídeo #5 tem um nome polêmico, “DROGAS!”, e a descrição, diz: “sentadinhos que a haulinha vai começar crianças! Na haulinha de hoje vamos falar sobre as DROGAS e o TRATAMENTO DO HIV, bora quebrar alguns tabus? Pega a caneta e vem comigo!”. No início do vídeo, em formato solo, Gabriel explica que há tempo não fazia um vídeo dessa natureza, e que “a nossa HAULINHA de hoje, cara, é uma HAULINHA muito interessante, que é sobre drogas e medicamentos, drogas e o tratamento de HIV. A gente vai passar por todas as drogas”. Esse tema é abordado devido às perguntas recebidas pelo *youtuber* acerca da interação do tratamento com bebidas alcoólicas e outras drogas.

Figura 18 – Cena do vídeo #5 DROGAS!



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Gabriel faz um alerta no início do vídeo, explicando que “todos os estudos que foram feitos e vão ser passados nesse vídeo, foram feitos com drogas purinhas, que são de estudo, então não é droga de rua assim, são drogas purinhas, vale lembrar disso. Porque as drogas de rua sofrem muita mistura”, ou seja, nenhuma informação pode ser levada totalmente em consideração, pois não há garantia do tipo de substância que está sendo consumida. A abordagem inicial foi sobre o uso de álcool com outros medicamentos. Ele orienta que o álcool também é prejudicial: “cuidado para você não se embriagar feito uma louca e acabar fazendo sexo desprotegido, porque isso é meio perigoso, né?”

A segunda abordagem do vídeo é sobre maconha. Neste entremeio, Gabriel reforça que o vídeo não faz apologia. Na sequência, ressalta que de todas as drogas citadas no vídeo, “a maconha é uma das mais bonitinhas”, explicando que ela tem alguns benefícios para o tratamento do paciente que vive com HIV, inclusive sendo comumente usada como parte do tratamento nos EUA. Continuando, ele fala sobre o *ecstasy* e um caso documentado de óbito pela interação com um remédio específico, o que também se aplica às

anfetaminas em geral. Sobre heroína e outras drogas injetáveis, ele narra como elas agem no sangue e conclui que “muita química, né?!, alertando para que se evite essas interações. Ressalta que, com relação a cocaína e *poppers*, há indícios de que aumenta a reprodução do vírus, sendo arriscado para as pessoas que vivem com HIV. O conteúdo é finalizado com uma mensagem: “espero que essa HAU-LINHA tenha te ajudado a abrir seus olhos, a quebrar alguns tabus em cima de algumas coisas”. O usuário Joe Rocha, por exemplo, trouxe nos comentários um *feedback* sobre essa aula: “Tirou exatamente todas as dúvidas que eu tinha, coisa que médico falava 1 quilo e eu não entendia 1 grama. Você arrasa”.

O vídeo #6, intitulado “A PrEP CHEGOU!”, tem foco específico na profilaxia pré-exposição. Na descrição do vídeo, temos “quanto tempo que eu não dava aula! Haulinha de hoje sobre a PrEP, nova estratégia de prevenção do HIV que chega no Brasil mês que vem, E VOCÊ PRECISA SABER COMO FUNCIONA!”. Já falamos sobre a PrEP, a profilaxia pós-exposição. A PrEP é estratégia de prevenção preliminar, antes de uma possível exposição.

Figura 19 - Cena do vídeo #6 A PrEP CHEGOU!



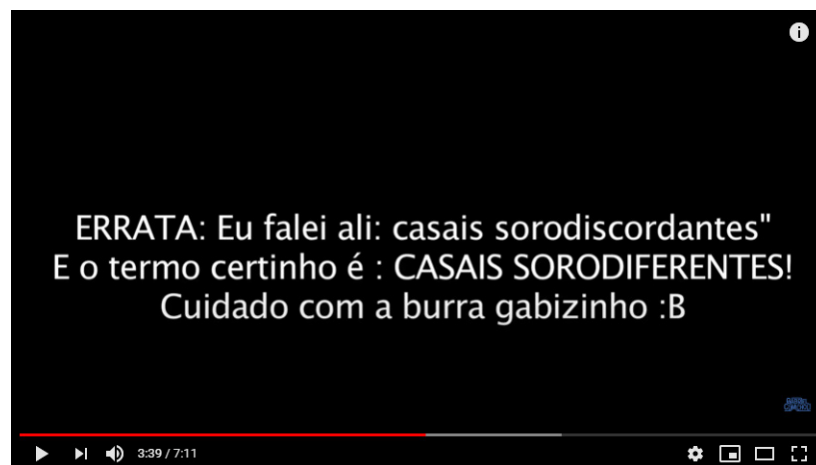
Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Segundo Comicholi, “têm surgido muitas questões ultimamente em cima da PrEP. [...] A PrEP, se você não sabe, não conhece e é muito importante você saber o que é a PrEP, como usá-la, se você pode usá-la, e como cavalgá-la”. A partir disso, temos uma explicação inicial do tema:

A PrEP consiste em um comprimido diário, que você vai tomar diariamente, né, diário/diariamente faz todo sentido né, amor, para pessoas que não têm o vírus HIV, para pessoas que não estão infectadas com o vírus do HIV, para que elas tenham cada vez menos risco de contrair o vírus e não um tratamento para pessoas que já têm o vírus. Entendeu?! Ela é pra pessoas que não têm ainda e que passam ali por umas situações de risco, que põem essa pessoa em risco, então ela vai fazer o uso da PrEP para diminuir o risco à aquisição ao HIV. E ela é um comprimido diário de um antirretroviral, antiretroviral, antivírus, vai lutar com os vírus ali, pra fazer com que a pessoa não pegue o vírus do HIV caso ela passe por uma situação de risco.

Com isso, presume-se que a prevenção pode ser planejada, em caso de risco de exposição futura. Gabriel explica que “ela vai começar a ser distribuída inicialmente para sete mil pessoas” e que a “PrEP não vai ser pra todo mundo”. De acordo com o influenciador, “a PrEP vai exclusivamente, nesse início, nessas sete mil pessoas, óbvio que depois ela vai sofrer um aumento, conforme a gente vai vendo que o negócio tá funcionando aqui no Brasil, ela vai aumentar”. A partir desse ponto, Gabriel começa a explicar que a PrEP focará nas populações-chave, o que discutimos nesta pesquisa como um “avanço” do termo grupos de risco, focados essencialmente nos homens e nas mulheres profissionais do sexo, homossexuais, homens que fazem sexo com homens, pessoas trans e casais sorodiferentes. No vídeo, ele diz “sorodiscordantes” e, depois, corrige com uma errata na edição, fazendo também alusão ao vídeo “cuidado com a burra”, ao dizer: “Errata: eu falei ali: casais sorodiscordantes. E o termo certinho é casais sorodiferentes! Cuidado com a burra gabizinho: :B”

Figura 20 – Cena do vídeo #6 A PrEP CHEGOU! com errata



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Ao iniciar a explicação de como funciona a PrEP, Gabriel reflete sobre o risco que o fortalecimento das prevenções pode trazer: o efeito oposto, com a possibilidade de provocar a flexibilização do pensamento seguro:

“Ah gabizinho então eu vou poder sair aí transando sem camisinha porque eu tomei a PrEP?!” Claro que não, pobre criança boba. Primeiro que a PrEP é um tratamento super pesado, são remédios super fortes, não vai sair assim, vou tomar pra sempre na minha vida e vou sair transando sem camisinha, claro que não, porque como o nome já diz, ele é um antirretroviral, então ele vai combater apenas o vírus do HIV, então você pode tá ali tomou a PrEP, transei sem camisinha, não peguei o HIV, mas posso pegar uma série de outras ISTs, que a gente sabe que existem por aí, e que são super perigosas também. Então, você vai tá imune, digamos assim, imune real, 96% de eficácia da PrEP.

Sendo assim, a prevenção real para o HIV e para outras infecções sexualmente transmissíveis é uma combinação de estratégias. Por fim, ele relata que não é de hoje que a PrEP está no Brasil

e que existem estudos em andamento há algum tempo, apresentando bons resultados. Nesse vídeo, alguns usuários trouxeram comentários importantes para nossa análise. “israel camargo” disse que desde o primeiro vídeo que assistiu “ainda não havia contraído o vírus e achei fenomenal... e hj estou aqui assistindo sua última publicação e sabendo que contrai o vírus a menos de uma semana e vc tá me ajudando mesmo antes eu estar nessa situação”, reforçando o papel educativo e elucidativo do canal. Especificamente sobre a PrEP, o usuário João Vítor Lima Rosa trouxe que “minha namorada é soropositivo, já me assustei bastante em relação a isso, pois fiquei sabendo depois de 2 meses, porem procurei entender o lado dela, o dela esta dando indetectavel sempre graças a Deus, porem se eu tomar essa PrEP é melhor ainda concorda?”, o que é respondido no vídeo quando Gabriel fala sobre casais sorodiferentes, mas a pergunta foi reforçada, demonstrando baixa interpretação/compreensão do conteúdo. O usuário Leandro Lima apresentou informações, reforçando a preocupação exposta no vídeo: “na Europa infelizmente muitos gays que fazem uso da PrEP transam sem preservativo, alguns até incentivam tal pratica. Só espero que quando a PrEP se popularizar no nosso Brasil, que a comunidade LGBT não façam o uso inadequado”. Trazendo à tona a discussão sobre o risco das estratégias de prevenção diminuir a insegurança e aumentar a transmissão.

Inclusive, Gabriel foi citado em um texto publicado em abril de 2019 no site da Revista Época, do portal Globo.com⁴⁵, com título “O que é o PrEP e como ele está mudando o comportamento sexual de grupos de risco”. Apesar de a abordagem inicial trazer a expressão “grupos de risco”, o conteúdo relata um pouco da história de Comicholi e conecta o assunto à sua vida:

O namorado realiza exames a cada três meses para testar sua sorologia e não pretende aderir à PrEP. Comicholi nem poderia porque é soropositivo, mas como virou um

45

Disponível em: <https://epoca.globo.com/o-que-o-prep-como-ele-esta-mudando-comportamento-sexual-de-grupos-de-risco-23570851>. Acesso em: 11 jul. 2020.

influenciador digital, defende a PrEP e espalha o recado. “A PrEP consiste em um comprimido que você vai tomar diariamente. ‘Então eu vou poder sair aí transando igual um doidão sem camisinha?’ É claro que não, pobre criança boba”. (THOMAZ, 2019).

Fazendo menção à fala do influenciador, o texto reforça a postura sobre a necessidade de fortalecer a divulgação adequada sobre a PrEP para mitigar o risco dos preservativos caírem em desuso.

O vídeo #7 é o último da *playlist*, publicado já em 2020 e, por isso, traz uma nova roupagem do canal, com alteração de nome – de “HDIARIO” para “Gabriel Comicholi”, modificando a identidade visual das vinhetas e a própria apresentação pessoal do *youtuber*. Na descrição do vídeo, é informado “olha que belezinha, é a HAU-LINHA! Dessa vez com vinheta nova pra deixar esse canal ainda mais chique. haha!”

Figura 21 – Cena do vídeo #7 NOVAS LINGUAGENS com a nova vinheta do canal



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

O objetivo do vídeo é explicar os “termos ultrapassados e ofensivos”, o que seria, para Gabriel, um “aulão sobre terminologia”.

O que acontece é que alguns desses termos já constavam em outro vídeo, o “Cuidado com a burra”, também fonte de análise desta pesquisa. Foram resgatadas as distinções entre opção sexual e orientação sexual; orientação sexual e identidade gênero; aids e HIV, reforçada no vídeo #1 da HAULINHA; grupo de risco e população-chave; teste de HIV e teste de aids (de forma díspar dos demais conteúdos analisados, uma vez que as pessoas fazem a testagem para ver se são reagentes para o HIV); DSTs e ISTs, ressaltando que o mais adequado seria utilizar infecções sexualmente transmissíveis, pois a doença não é necessariamente consequência direta da infecção. Por fim, Gabriel fala sobre o que considerou como um dos piores termos ou o mais ofensivo: o uso de aidético em detrimento da expressão “pessoa vivendo com HIV”. Gabriel justifica essa abordagem pela presença de comentários no canal que ainda usam termos inadequados ou que caíram em desuso para contribuir com a diminuição de preconceito e cargas históricas discursivas.

Figura 22 – Cena do vídeo #7 NOVAS LINGUAGENS com a nova marca do canal



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

O vídeo #7 é concluído com a frase “se você falava alguns desses termos antigos, você aplique esses termos novos. Agora se

“você ver alguém na rua falando um termo antigo você pode corrigir essa pessoa, e ter até como argumentar por conta desse vídeo o porque que aquele termo não é mais aquele termo”. Fortalecendo o propósito do conteúdo de subsidiar os seguidores para o embate no âmbito discursivo da terminologia menos preconceituosa possível. Nesse vídeo, os comentários foram desativados.

Na jornada percorrida pelos sete vídeos, podemos perceber traços comuns que reforçam o fato do HAULINHA ter sido criado para responder às principais dúvidas apresentadas nos comentários. A maioria das interações dos seguidores não tem retorno direto de Gabriel, acabando por serem discutidas entre os próprios usuários da rede social. Comicholi utiliza esses vídeos para debater temas mais educativos, trazendo até mesmo dois convidados, um amigo e uma especialista no tema. O potencial pedagógico do material é evidente, visto que traduz linguagens quase sempre carregadas de cientificidade para um discurso que jovens e adultos podem compreender, disseminando a informação correta e influenciadora de boas práticas.

3.3 UMA ROTINA DE PEDAGOGIA SEXUAL PÚBLICA

O monopólio do conhecimento e a institucionalização da educação têm desempenhado papel importante no fortalecimento da hegemonia conservadora, erradicando a consciência crítica, bem como tornando a escola um campo crucial para o social, o político e a reprodução ideológica. No que diz respeito à interconexão de poder e saber (FOUCAULT, 1977), a escolarização tornou-se um controle monopolista, com a disseminação do conhecimento pelos poderes constituídos como forma de dominação cultural e ideológica que controla o conhecimento para fortalecer interesses da classe dominante.

Consequentemente, Althusser (1971) identifica a educação como parte do aparelho ideológico de estado para produzir/reproduzir ideologias dominantes e controle social nas sociedades capitalistas.

No entanto, a explosão das tecnologias de informação e comunicação proporcionou às pessoas comuns oportunidades sem precedentes de assumir a pedagogia e a estrutura de poder educacional dominante. O incontestável monopólio do conhecimento e a institucionalização da educação podem, agora, ser desafiados pelas novas tecnologias de mídia, que proporcionam a comunicação descentralizada e interativa e um modelo participativo de cultura e democracia com múltiplas vozes e um fluxo ampliado de informação, criando um novo campo para a conjuntura da educação e da democracia. Como argumentam Douglas Kellner e Kim Gooyong (2010), esse desenvolvimento tecnológico ampliou a participação individual e voluntária em um processo de instrução mútua *on-line*, por meio da proliferação de novas vozes e visões, prometendo a diversidade e a democratização do conhecimento. Assim, inicialmente, a internet era vista como um espaço para que os indivíduos percebessem a crença de Walter Benjamin (2012, p.79) já em 1934, de que um “[...] leitor está sempre pronto para se tornar um escritor”, sugerindo uma nova forma de realizar o engajamento cívico dos cidadãos modernos.

Importante também apontar que, embora as tecnologias emergentes forneçam o potencial para que os indivíduos possam se empoderar em relação à mídia e à cultura dominantes, além de fornecer aos oprimidos um fórum cada vez mais libertador para a política contra-hegemônica da cultura, também há limitações. É importante confrontá-las com a economia política da mídia e da tecnologia, suas imbricações no sistema social e político dominante e as formas como a mídia e a tecnologia geram reprodução social e podem fazer parte de um aparato de dominação.

Neste capítulo, mostramos como o YouTube vem sendo usado por *youtubers* que vivem com HIV como forma alternativa de

circulação de saberes sobre as infecções sexualmente transmissíveis e sobre sexualidade. Certamente, enquanto as novas tecnologias de mídia permitem que os indivíduos garantam um espaço sem precedentes para uma política alternativa/contra-hegemônica, eles também enfrentam o risco de enredar constituintes sociais estabelecidos nos tentáculos da cultura e ideologia dominantes. Os usos emancipatórios, politicamente progressivos e socialmente transformadores da mídia e da tecnologia devem, portanto, ser enredados por uma pedagogia crítica para produzir uma política cultural contra-hegemônica. Isso requer uma visão sobre o importante papel da narrativa na pedagogia.

A pedagogia crítica oferece um “[...] discurso de pluralidade, diferença e multinarrativos a fim de explicar a mecânica da dominação ou a dinâmica da emancipação.” (GIROUX, 1992, p. 51). Giroux apela à pedagogia crítica para ajudar as pessoas tradicionalmente oprimidas a adquirirem suas vozes na cultura e na política como requisito para o desenvolvimento da agência humana crítica e uma sociedade mais democrática. Portanto, ao reconhecer uma política cultural de pedagogia crítica da mídia, os indivíduos podem confrontar criticamente o poder hegemônico de dominação e buscar políticas contra-hegemônicas de pedagogia e cultura alternativas. Ao assumir as oportunidades oferecidas por plataformas *on-line*, como o YouTube, os indivíduos podem organizar e implantar novas estratégias de autoeducação e transformação social.

Em uma cultura marcada pela mídia como meio dominante de informação e entretenimento, não podemos deixar de observar que seus produtos participam de uma pedagogia pública: “[...] contribuem para nos ensinar como nos comportar e o que pensar e sentir, em que acreditar, o que temer e desejar – e o que não.” (KELLNER, 2001, p. 10). Em outras palavras, os textos e os produtos da cultura da mídia participam da pedagogia pública na formação de identidade, imaginário popular, senso comum, práticas sociais, valorizando, enquadrando e fixando determinadas representações sociais em detrimentos de outras tantas possíveis. Desse modo, “[...] a pedagogia não se resume

apenas à construção social de conhecimentos, valores e experiências; é também uma prática performativa incorporada nas interações vividas entre educação, público, textos e formações institucionais." (GIROUX, 2004, p. 61). Implica, ainda, que a aprendizagem ocorra em um amplo espectro de práticas e contextos sociais.

Para Stuart Hall (2000), a cultura fornece a estrutura constitutiva para tornar o pedagógico político, reconhecendo que como aprendemos e o que aprendemos é iminente vinculado a estratégias de compreensão, representação e ruptura. Essas estratégias oferecem oportunidades para os indivíduos se envolverem e se transformarem quando necessárias as circunstâncias ideológicas e materiais que moldam suas vidas. Ao apontar repetidamente para as diversas formas em que a cultura está relacionada com poder e como e onde a cultura funciona tanto simbólica quanto institucionalmente como uma força educacional, política e econômica, Hall argumenta provocativamente que a pedagogia cultural é o resultado de lutas particulares por representações específicas, identificações e formas de agência. Tanto a urgência quanto a relevância de tais lutas tornam-se mais presentes na definição de questões de identidades e identificações. Essas questões são aglutinadas, usando os recursos da história, da língua e da cultura, dentro de um processo de tornar-se ao invés de ser: não "quem somos" ou "de onde viemos"; tanto quanto o que podemos nos tornar, como fomos representados e como isso tem a ver com como podemos representar a nós mesmos.

Para Hall (2000), a pedagogia pública como uma luta por identificações é crucial para elevar questões mais amplas sobre como as noções de diferença, responsabilidade cívica, comunidade e o pertencimento são produzidos em locais históricos e institucionais específicos dentro de formações e práticas discursivas específicas por estratégias enunciativas específicas. Essas estratégias são organizadas não apenas em torno da questão de como o significado é teorizado, mas também em torno da luta implícita no que Hall chamou de o "governo da cultura" (HALL, 1997). Por este termo,

ele se refere à luta sobre controle, regulação e distribuição de recursos que medeiam o alcance de capacidades e possibilidades que permitem aos indivíduos e grupos sociais escolher, habitar e transformar noções particulares de identidade, desejo e agência. Cultura política, para Hall, está em parte na regulamentação e distribuição de recursos. Mas nossa capacidade de pensar política também é mediada pelas maneiras como a cultura realmente governa, as maneiras como ela realmente molda nossas conduta, ação social e práticas humanas e, portanto, a maneira como as pessoas agem dentro das instituições e na sociedade. Nossa capacidade de pensar a política também depende das maneiras de a cultura estabelecer o terreno no qual os limites marcam as diferenças como espaços potenciais de contestação de significado, uma política de identidade. Em suma, a cultura é constitutiva de agências e política porque fornece os recursos pelos quais os indivíduos aprendem a se relacionar com eles próprios, com os outros e com o mundo ao seu redor.

Para Hall, a cultura não é livre nem imóvel. Destacando a relação entre aprendizagem e mudança social, Hall (1997) faz mais do que reconhecer que a cultura é um campo de lutas e disputas sociais. A cultura é o campo social onde o poder muda repetidamente, as identidades estão em trânsito e a agência geralmente está localizada onde é menos conhecida. O arbítrio, nesse caso, não é nem previsto nem sempre implementado, mas está sujeito a negociação. Agência – a vinculação de capacidades à habilidade das pessoas intervirem e mudarem as formas sociais – oferece uma esperança e um lugar para uma nova democracia de relações, formações institucionais e identidades. Como alguém lida com o lugar que ocupa numa cultura política é fundamental para qualquer noção de política que coloque em questão como os indivíduos e grupos sociais analisam e lutam para transformar as forças sociais, econômicas e educacionais existentes que mantêm as forças e as relações de poder dominantes.

Considerando isso, os vídeos dos canais sobre o cotidiano do viver com HIV podem ser compreendidos como fontes de

aprendizado, visando, a partir da experiência do outro, captar possíveis ensinamentos para aplicação na vida. No entanto, são também partes de lutas sociais por representação e poder. Não à toa, por exemplo, Léo Cezimbra postou conteúdo em novembro de 2017 para discutir um possível caminho de percepção dos que assistem aos canais de pessoas soropositivas: a romantização do HIV⁴⁶. A preocupação do influenciador, por meio de algumas polêmicas outrora engendradas, quando pessoas que vivem com HIV começaram a ter mais canais justamente nesta época, seria discutir esse cenário para ilustrar que as experiências ali transmitidas não diminuem o fato de viver com o vírus, que tem seus desafios diários.

Léo afirma que “muitas pessoas acham que a militância atual, muitas vezes, deixa o HIV como se fosse muito bonito, sabe, como se não tivesse problemas, e como se fosse muito fácil ser soropositivo”, e fala sobre quando Gabriel Estrella foi capa de uma revista e de uma entrevista concedida pelo próprio *youtuber*. O questionamento envolvia pensar se a visibilidade de pessoas que vivem com HIV poderia ocasionar o aumento da infecção, visto que a desmistificação do assunto retiraria o véu do “medo”. Esse é um campo profícuo de discussão, considerando que o intuito dos *youtubers* seria a visibilidade para discutir o tema, ensinar sobre o assunto e possibilitar mais conhecimento para, justamente, evitar que as pessoas fiquem expostas ao vírus.

Ao que parece, pelo vídeo feito por Léo, há também a percepção de uma romantização que poderia ocasionar o efeito rebote, ou seja, fazer as pessoas terem uma visão simplista de algo complexo. Nesse sentido, é importante visualizar a dualidade. De um lado, temos as pessoas que vivem com o vírus que precisam ressignificar a imagem de viver com HIV, distanciando-se do tempo em que o vírus estava associado à morte; do outro, pessoas que entendem que demonstrar esse lado da superação poderia diminuir


o peso do tema, banalizando o assunto e possibilitando o aumento da infecção. O aprendizado por meio dos testemunhos teria, então, esse peso duplo, de contribuir para libertar a pessoa soropositiva e, ao mesmo tempo, liberar para outros a justificativa de práticas ditas inseguras? A audiência consegue separar o tipo de discurso: testemunho e ciência? Ao se colocarem como especialistas – ou, pelo menos, como fonte e depósito da verdade sobre a infecção pelo HIV –, será que contribuem para que o conhecimento especializado seja desacreditado e rejeitado em favor de “experiência como fonte privilegiada de conhecimento” (VAN ZOONEN, 2012, p. 62)?

Van Zoonen rotula esse processo como eu-pistemologia e explica que os discursos epistemológicos dentro da cultura popular vêm sendo significativamente transformados:

[...] as afirmações da verdade que vêm da eu-pistemologia agora são muito mais amplas e com plataformas muito mais intensas do que nunca. A internet é um ótimo multiplicador que não só oferece fácil acesso a todos que desejam desabafar sua verdade, mas também permite conexões mais rápidas entre essas verdades. (VAN ZOONEN, 2012, p. 64).

Identificar a tendência de compreender o mundo por meio da experiência pessoal tem sido discutido não apenas no campo da saúde. Associando explicitamente essa tendência tanto com o declínio dos níveis de confiança em várias instituições públicas quanto com a ascensão da internet, Van Zoonen (2012, p. 56) se refere a um processo pelo qual “[...] pessoas de todas as esferas da vida passaram a suspeitar do conhecimento proveniente de instituições oficiais e especialistas, e os substituíram pela verdade proveniente de suas próprias experiências e opiniões individuais”.

O termo cunhado por Van Zoonen (2012) descreve um processo cultural em que as pessoas passaram a desconfiar do conhecimento oficial e confiar na verdade que vem de si, de experiências e sentimentos pessoais. Enquanto o fenômeno foi amplamente reconhecido (e estigmatizado) em algumas manifestações culturais,

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The hand is in the foreground, and the screen is in the background. The overall aesthetic is modern and digital.

como o chamado narcisismo (LASCH, 1983), o emotivismo (MACINTYRE, 1981) ou a mídia de primeira pessoa (DOVEY, 2000), Van Zoonen faz uma contribuição original ao mostrar sua articulação com diferentes tipos de mídia e política. O 'eu' da eu-pistemologia não significa apenas o sujeito, mas também a internet, tida como grande facilitadora da monologia em práticas de asserções e negações de narrativas pessoais. Além disso, ela detecta uma profunda conexão entre este tipo de epistemologia e culturas políticas específicas. Os populismos de direita, com suas evocações de pessoas comuns como a única fonte de legitimação, são uma das origens mais férteis para processos personalizados de avaliação de conhecimento e autenticação. No entanto, sinergias mútuas são encontradas também com a política progressista das feministas, dos direitos civis e dos movimentos gays que têm lutado arduamente para obter experiências pessoais de minorias discriminadas reconhecidas como fontes válidas de política e de verdade. Essa conexão entre uma orientação específica para o conhecimento e uma orientação específica para política oferece pistas relevantes para a lógica contemporânea de exercício da cidadania.

Se nós concordamos com Van Zoonen (2012) e compreendemos essa conexão não como mera ocorrência histórica, mas sim como interação entre dois fenômenos mutuamente reforçados, podemos perguntar quais são as razões e os processos que os fundamentam. Isso ocorre apenas porque as culturas políticas das quais estamos falando – populismo e política de identidade – politizaram explicitamente as questões de conhecimento e subjetividade? Ou supomos uma correlação mais profunda entre a orientação que as pessoas têm em relação aos textos e a orientação que eles têm para as questões públicas, uma correlação que é simplesmente colocada sob a lente da eu-pistemologia?

A questão já fora abordada por Sonia Livingstone (1999, p. 92) com o objetivo de compreender “[...] como os espectadores podem vir a saber sobre o mundo (incluindo seu lugar nele)” a partir

de representações da mídia transmitidas por *talk shows*. Estendendo um argumento anteriormente emergido dentro de uma análise de texto de *talk shows* (LIVINGSTONE; LUNT, 1994), argumenta que a construção de reivindicações epistemológicas e de um tipo particular de conhecimento dentro do gênero de *talk show* e, por extensão, dentro de outros gêneros, consegue administrar as diversas posições discursivas à disposição dos participantes (especialista e leigo), estabelecendo o que é legítimo que cada um diga e quanta credibilidade deve ser atribuída a seus enunciados. A forma como os espectadores provaram responder ao convite implícito do gênero era uma questão não apenas de interpretação do conteúdo, mas também de identidade, envolvendo o posicionamento de si mesmo em relação aos outros percebidos, inclusive os da televisão. Mais do que um choque de saberes, a interação entre texto e espectador revela-se uma negociação ativa das formas apropriadas de conhecer e dos sistemas de papéis sociais e relações sociais que estavam implícitos nos gêneros e seu alegado posicionamento discursivo.

A contribuição de Livingstone (1999) demonstrou que a recepção de um texto constitui em si uma oportunidade de mobilizar, confirmar ou renegociar não nosso conhecimento preexistente, mas sim a dimensão política e ontológica na forma de sistemas de verdade e relações com outros generalizados. Portanto, a interdependência entre epistemologia e culturas políticas detectada por Van Zoonen (2012) pode ser plausivelmente entendida como um dos corolários da dimensão política contemporânea mais do que como característica exclusiva de ideologias específicas. Afinal, “[...] o eu [tornou-se] fonte e árbitro de toda a verdade” (VAN ZOONEN, 2012, p. 56-57). Há cada vez mais esforços para que fato e valor, evento e história estejam inextricavelmente amarrados.

Esse é um ponto crucial para este estudo: a discussão sobre o testemunho e o discurso científico. O que a ciência tem feito para ocupar espaços visando à divulgação científica? O ganho de voz e, potencialmente, do valor de verdade que a sociedade identifica e concede

ao testemunho da experiência deve-se, também, ao fato da disponibilização do conteúdo científico ser ainda restrito, seja pela linguagem ou pelas plataformas utilizadas. O conhecimento técnico ainda está envolvido por um véu de segredo, de exclusividade para poucos, que precisa ser vencido. Assim como discutimos anteriormente, o discurso médico foi mediado pelo jornalismo à época da primeira década do HIV/aids, o que gerou diversos efeitos que ainda pairam na sociedade atual. Agora, há outra instância muito forte de propagação dos saberes: o testemunho a partir da ótica do sobrevivente.

Nos canais dos influenciadores que vivem com HIV, a narrativa não é apenas sobre seu cotidiano social, mas também sobre os aspectos farmacológicos do tratamento, por exemplo, e assuntos de infectologia. Quase nenhum deles tem conhecimento formal ou graduação nessas áreas, mas vivenciam o que talvez os próprios cientistas não experienciam: viver e sentir em seu corpo cada uma dessas abordagens. Então, o que mais habilitaria um discurso: estudar sobre ou viver a experiência? Qual discurso tem mais valor na sociedade? Qual o impacto quando um está mais intenso que o outro? Certamente que o testemunho tem um impacto social imensurável devido a seu aspecto mobilizador por meio do exemplo, da superação e da vivência. Entretanto, o que o diferencia principalmente da ciência é seu aspecto valorativo e personalíssimo. Não necessariamente o que foi vivenciado por um será a prática do outro. É nesse ponto que o discurso científico tem pujança: método para inferências a partir de experiências múltiplas, distanciando-se de um fato isolado.

No canal de Léo Cezimbra, há o vídeo "HETEROSSEXUAIS SÃO LIVRES DA TRANSMISSÃO DO HIV? - #LÉOESPONDERÁPIDO"⁴⁷, que aborda, em menos de três minutos, a polêmica que envolve a discussão se pessoas heterossexuais estariam imunes ou ilesas de se infectarem com o HIV. Para ilustrar, Léo relembra que, em uma edição do *reality show* Big Brother Brasil, também pautado em testemunho/narrativa pessoal, um dos participantes disse que não se preocupava

com o tema, pois é heterossexual e, assim, não tem esse risco. O vídeo, publicado em 2019, explica que isso é um discurso antigo, ainda ancorado na primeira década do HIV/aids, e que, sim, fisiologicamente, por causa do sexo anal, no sexo homo, há maior vulnerabilidade, o que não elimina a possibilidade da infecção de pessoas hetero.

Conectando com a discussão do testemunho versus ciência, o influenciador menciona ainda um dado que não apresenta referência na descrição do canal ou durante o vídeo: “ano passado, aqui no comitê que investiga morte por aids, de todas as pessoas que morreram, todas eram heterossexuais”. Pela ausência de mais informações, sobre qual localidade, qual comitê e quais os critérios do conteúdo transmitido, há uma tendência da audiência a acreditar sem se aprofundar nos dados. Por isso, tanto para objetivo de orientar sobre HIV/aids, esvaindo-se do preconceito, como para fortalecer o discurso de prevenção, há a necessidade de aliar o testemunho, cujo potencial de verdade está no encontro de quem diz ter vivido o que conta, com informações baseadas em pesquisas científicas e relatórios técnicos.

Sob o *ethos* testemunhal de nossa sociedade, passamos com frequência do verdadeiro para o bom – ou ainda, mais precisamente, para o bom como verdadeiro. Steven Shapin (1994), em “A social history of truth”, nos encoraja a ver a epistemologia do testemunho como um problema de ética aplicada. Ele defende isso em dois níveis: o global e o local. Os argumentos globais são que o testemunho é por natureza uma questão moral, porque aceitar o testemunho é uma questão de confiança, e a ordem social depende disso. Dar testemunho é equivalente a fazer uma promessa de que a palavra de alguém pode ser invocada. O testemunho herda o rico conteúdo ético de depositar confiança, manter a ordem social e cumprir promessas. Os argumentos locais dizem respeito aos critérios de credibilidade que os cavalheiros do século XVII utilizaram. Esses critérios eram morais, baseados nos conceitos de ação livre, honra, virtude e conversação civilizada.

Shapin (1994) tem muito sucesso em extrair aspectos morais do testemunho, e isso é uma conquista particularmente importante, uma vez que a conexão entre epistemologia e ética é geralmente ignorada nos estudos sobre testemunho. Ao mesmo tempo, enquanto Shapin (1994) coloca a existência de um componente moral substancial na epistemologia do testemunho além de qualquer dúvida, sua discussão também sugere que o programa radical de redução da epistemologia do testemunho se concentra na ética.

A afirmação de que a epistemologia do testemunho se reduz à ética pode significar várias coisas. Uma é que todos os critérios para a credibilidade do testemunho são abertamente critérios de avaliação moral. Os argumentos específicos de Shapin (1994) sobre os critérios de credibilidade dos cavalheiros do século XVII e os elementos morais que eles envolviam não apoiariam esse tipo de afirmação redutiva geral, uma vez que apenas alguns dos critérios em jogo eram abertamente morais. Por exemplo, todos nós fazemos uso dos fatores mencionados na famosa lista de John Locke (2012), publicada pela primeira vez em 1695, em “Ensaio acerca do entendimento humano”, que inclui a integridade do informante, uma questão moral, mas também o número e a habilidade das testemunhas, estilo do autor, a consistência das diferentes partes do testemunho e a existência de testemunhos contrários. Esses, em contraposição à honra e à virtude, não são critérios abertamente morais.

Uma segunda versão da afirmação redutiva é que, embora os critérios específicos de credibilidade possam ser mais ou menos abertamente morais, a instituição do testemunho é por natureza uma instituição moral. Esse é o tipo de afirmação redutiva que os argumentos globais de Shapin (1994) parecem ter como objetivo estabelecer. O primeiro argumento universal é o argumento da confiança. De acordo com esse argumento, a instituição do testemunho é por natureza moral porque a decisão de aceitar o testemunho de alguém é sempre uma questão de confiar no informante e os julgamentos de confiabilidade são sempre julgamentos morais. Por si só, esse

argumento não é convincente. Podemos conceder que a decisão de aceitar o testemunho de alguém sempre pode ser glosada como a decisão de confiar na pessoa que testemunha, mas ainda não temos razão para supor que a confiança, nesse sentido, é sempre uma questão moral. Parece ser um sentido que inclui as decisões dos cientistas quanto a confiar em suas teorias, na instrumentação e nos dados.

O segundo argumento global é que a instituição do testemunho é por natureza moral porque é um requisito para a existência de qualquer ordem social. A premissa parece claramente correta: dada a nossa dependência onipresente da palavra dos outros, nenhuma sociedade poderia existir sem práticas de testemunho. Pode-se dizer, porém, que uma sociedade nem poderia existir na ausência de percepção sensorial ou raciocínio, mas isso dificilmente é suficiente para mostrar que a epistemologia da percepção ou do raciocínio se reduz à ética: nem todo requisito para uma prática ou conceito moral é em si moral. Se essa objeção ao argumento de Shapin não é convincente, talvez, seja em parte porque a questão não é apenas o testemunho ser um requisito para a ordem social, mas que constitui parcialmente essa ordem. O testemunho é em si uma atividade social, formada por crenças, valores e regras.

Isso nos deixa com o terceiro nível dos argumentos globais de Shapin (1994) – o argumento das promessas. Em linhas gerais, o argumento se baseia na ideia de que prometer é uma instituição moral e dar testemunho é o mesmo que prometer que a palavra de alguém pode ser invocada; então, o testemunho é uma instituição moral. Esse argumento parece forte, porque as promessas têm um caráter essencialmente moral, e o testemunho parece ser tão moralmente carregado quanto promissor. Promissor é um dos exemplos que Kant usa, em 1785, quando publica “Fundamentos da metafísica dos costumes”, para ilustrar sua primeira formulação do imperativo categórico, segundo o qual devemos apenas agir com base em uma máxima de que poderíamos desejar ser uma lei universal. Supõe-se que o imperativo categórico exclui falsas promessas, porque a

tentativa de universalizar uma máxima que as permitisse destruir a instituição da promessa. Convenientemente, Kant (2009) equipara a falsa promessa com a mentira, de modo que sua afirmação é efetivamente também de que não devemos mentir, uma vez que a tentativa de universalizar uma máxima que permitiria mentiras eliminaria a prática do testemunho. Isso certamente sugere que prometer e dar testemunho são ambos essencialmente morais e pelo mesmo motivo.

No entanto, há uma diferença notável entre testemunho e promessa. Quando prometemos encontrar alguém para almoçar amanhã, garantimos que estaremos lá, não apenas que gostaríamos de estar. O testemunho, às vezes, é assim, mas nem sempre. Quando um informante fala, está atestando a verdade do que diz, de modo que pode ser considerado moralmente culpado se o que ele disse for falso, mesmo que acredite no que disse. Em muitos outros casos, entretanto, ele só é moralmente responsável por acreditar no que diz. O testemunho pode ser falso de duas maneiras: por mentir e por engano honesto. Mentir é sempre uma questão moral, mas o erro é apenas questão moral algumas vezes. Quando dizemos que algo é seguro, assumimos a responsabilidade por estarmos certos, não apenas por sermos honestos, mas esse é apenas um tipo de caso. Não suponhamos que todas as pessoas de quem discordamos sejam, por essa razão, moralmente deficientes. Se houver a tentação de pensar que sempre se assume responsabilidade moral pela veracidade de seu testemunho, isso pode ser devido ao toque formal da palavra. Portanto, parece haver uma importante discordância entre promessa e testemunho: as falsas promessas sempre levantam uma questão moral, ao passo que as falsas afirmações, não. O máximo que se pode dizer é que mentir é sempre uma opção no caso de testemunho, e quem dá testemunho atesta sua honestidade; portanto, nessa medida, testemunho é de fato uma questão moral. Na verdade, Shapin (1994) nos diz para interpretar seu uso de crença comportamentalmente (agir como se alguém acreditasse), o que parece descartar de uma vez a atribuição de erro e falsidade.

A solução para esse quebra-cabeça é insistir na distinção mencionada anteriormente entre ator e analista. Shapin não alegará que seus atores estavam enganados ou eram desonestos, mas que se sente livre para atribuir a seus atores os dois tipos de alegação.

Existem explicações mais plausíveis para o foco na mentira. Liberdade, virtude e honra devem ser à prova de mentiras, mas não contra o erro. É o caso de mentir, e não o caso de errar, que se adequa ao argumento local para o *status* moral do testemunho. Outra explicação para o foco de Shapin (1994) na mentira é que a possibilidade universal de mentira, em vez da possibilidade universal de erro, apoia a afirmação de que a gestão do testemunho sempre tem um componente moral. Uma explicação final para o foco na mentira, entretanto, seria a tentativa de apoiar a redução da epistemologia à ética de forma mais forte do que a considerada até agora. Essa seria a afirmação não apenas de que a decisão de qual testemunho aceitar tem dimensão moral, mas que a avaliação moral poderia esgotar ou restringir drasticamente o espaço.

A verdade, como somos diariamente lembrados, não é sobre fatos, mas sobre crenças, valores, emoções, sobre saber no coração, sobre veracidade: a qualidade de parecer ou fazer ser sentido, percebido como verdadeiro, mesmo que não seja necessariamente verdade. Não é apenas a emoção que está no cerne da verdade, é claro, mas também uma vontade de poder em que a verdade é considerada um conceito de segunda ordem quando se relaciona demasiadamente com a observação e o julgamento do conhecimento. A verdade – em nosso tempo – está entrando em jogo se o conhecimento estiver sendo questionado, criticado, descartado ou, mais precisamente, se uma pessoa ou grupo que possui conhecimento estiver sendo questionado ou atacado. Nesse caso, invocar a verdade significa escalar a situação, diferenciar ou integrar grupos, pedir a um sujeito que se comprometa com a causa do grupo, que confesse sua devoção: é uma técnica da política de identidade. Com isso, as premissas básicas de uma praxeologia da verdade estão implícitas

e podem ser discutidas utilizando os conceitos analíticos da cena da verdade e da figura da verdade, bem como se referirem à política de identidade e atenção como parâmetros cruciais. A esse respeito, a praxeologia da verdade e as teorias clássicas da verdade diferem significativamente: 1) a verdade é situada e 2) a verdade não pode ser analisada ao longo das oposições comuns de conhecimento e crença, universalismo e particularismo, ciência e política, objetividade e subjetividade, mas está intimamente ligada à subjetividade.

Uma praxeologia da verdade que se preocupa com a análise dos processos de constituição da verdade e as interações humanas iniciadas quando a verdade está sendo invocada em dada situação, não pode, ou melhor, não deve simplesmente presumir formas idealmente concebidas de estabelecer ou negociar a verdade, como os filósofos fazem, visando um conceito universal de verdade. Em vez disso, tem que se concentrar nos interesses e nas tecnologias que variam de acordo com o contexto e nas irritações e manipulações situacionais que codeterminam tais processos e levam a práticas de verdade correspondentemente diferenciadas. Uma respectiva investigação de "fazer a verdade" deve prestar atenção especial ao que geralmente é designado como a ética da verdade, embora sem quaisquer prefigurações morais. Seu foco principal gira em torno das economias morais ou, mais especificamente, de uma epistemologia política da verdade. O objeto não é unicamente um conceito moral de verdade, mas sim os efeitos de argumentos morais e de atitudes sobre a constituição daquilo que é, em última análise, atribuído à validade como uma norma de verdade.

A estrutura em que as negociações correspondentes da verdade ocorrem é o que entendemos como cena da verdade. Assim, é possível descrever a composição e formação de culturas de verdade como aquelas que surgiram recentemente em meio a paisagens de novas mídias e redes sociais *on-line*. O conceito de cena da verdade pode servir para enfatizar o momento situacional, procedimental e performativo na consolidação da verdade. É nessas cenas que ocorre

a exploração, reafirmação ou confirmação da verdade, bem como a correção ou refutação da verdade. Como fenômenos empíricos, são encontrados principalmente após interrupções ou acentuações de algo autoevidente, em situações de aprendizagem ou disputa, mas também em demonstrações de poder. Aqui, a verdade se torna visível como ocorrência ou manifestação essencial para o posicionamento dos sujeitos. Dessa forma, os participantes das cenas podem aparecer como governantes, juízes, testemunhas, cronistas, padres, estudiosos, mas a eles são atribuídas posições e suas ações se tornam observáveis. Assim, podem ser feitas distinções entre os efeitos da diferença e os efeitos de performance. O espectro de efeitos de diferença pode ser dividido em identificação e aqueles de pluralização, dependendo se a verdade é confirmada ou disputada, seja no nível da verdade, seja no das posições de sujeito. Nesse contexto, posições de sujeito designam uma subjetividade tipificada que é sempre normativa em dois aspectos: como base lógica de julgamentos e como base ética de si mesma. Se a refutação de uma verdade, por exemplo, acompanha o teste de novas verdades e subjetividades, a confirmação de uma verdade consolida e fortalece os sujeitos participantes em sua subjetividade. O fato de que a verdade está em jogo nas cenas de verdade também gera efeitos de desempenho, que podem significar confirmação, crítica, deslocamento ou desconstrução da verdade e de posições de sujeito.

Uma cena da verdade como um jogo da verdade não visa um modelo universal de ser e de conhecimento. Em vez disso, ela produz quebras e continuidades históricas visíveis ao compreender a verdade como um evento situacional, em que o jogo de desempenho e repetição garante iterações entre verdade e sujeito ao longo das diferenças e das identificações. No entanto, um paradoxo central de invocar "a" verdade também é observável, como o caráter situacional das cenas de verdade que frequentemente combina diretamente com sua definição concomitante como transituacional. As cenas da verdade formam, por um lado, o imaginário da verdade; por outro lado, também retratam instruções concretas sobre como os sujeitos individuais ou coletivos

podem autenticar sua verdade. Assim, as cenas de verdade como cenas testemunhais baseiam-se em noções de capacidade de verdade relacionada ao sujeito e, simultaneamente, as colocam à prova. Essa capacidade de verdade é incorporada e mediada por figuras de verdade, que podem servir como autodescrições socioculturais de padrões de representação da verdade e, assim, tornar a verdade visível no nexos de inclusão e exclusão social. Figuras verdadeiras podem ser consideradas desde o início como apenas condicionalmente capazes de verdade, por exemplo, com base em seu gênero, seu *status* social ou percepções sensoriais limitadas.

A representação da verdade é uma questão importante nos canais do YouTube estudados aqui, visto que partindo do testemunho e passando pelos comentários não identificamos que há o questionamento do valor da experiência sobre o que, de fato, seria real ou não. O sentido e o vivenciado pelo influenciador digital são assumidos como um testemunho da realidade de sua vivência, não cabendo, geralmente, discussão. A partir da amostra escrutinada, percebemos apenas na narrativa de Lucas Raniel sobre o estupro que sofreu uma tendência ao questionamento relacionado ao contexto do abuso. Como discutido anteriormente, parte da audiência afirmou que não seria possível uma pessoa com o peso que ele disse ter passar por essa violência, diminuindo o valor do testemunho com base no preconceito dos falantes – um homossexual acima do peso não poderia ter sido estuprado, insinuando um sentimento implícito na história.

Esse tipo de questionamento fortalece a discussão que será empreendida no próximo capítulo sobre pânico moral e estigmatização, demonstrando que o preconceito sofrido pelos homens gays que vivem com HIV ainda carece de estudos e sensibilização da população para evitar o policiamento de desejos e corpos.



4

**PARA ALÉM
DO PÂNICO MORAL
E DA ESTIGMATIZAÇÃO**

Incitar o discurso sobre o sexo era importante, pois quanto mais saber se desenvolvesse sobre os comportamentos sexuais, maior seria o desenvolvimento de estudos e de mecanismos de controle desses corpos (des)viados.

Jamil C. Sierra

Conforme salienta Simon Watney (1996), precisamos relativizar o conceito de pânico moral ao aplicá-lo em lógicas de policiamento do desejo, visto que há, claramente, mais deste do que daquele. Apesar disso, o autor sinaliza que em situações de pânico moral é necessário criar um inimigo comum, o que podemos compreender no caso do HIV/aids como tendo sido particularmente atribuído aos grupos de risco, com maior afetação nos homens gays, que se viram diretamente associados à nova doença.

O pânico foi estabelecido quando as informações científicas ainda não eram conclusivas e havia uma supervisibilidade por meio da mídia, provocando uma tempestade de opiniões de fontes e personagens e uma escassez de especialistas com orientações adequadas para reduzir a ansiedade da população. Do ponto de vista dos homossexuais, o pânico estabelecido acabou por ocasionar, na percepção da opinião pública, que o HIV/aids era uma doença dos gays (WATNEY, 1996).

Vamos abordar essa temática neste capítulo, associando a discussão à análise dos vídeos de Gabriel Comicholi que debatem sobre termos como peste gay, grupos de risco e população-chave.

4.1 PÂNICO MORAL E CRISE

O influente estudo de Stanley Cohen (2002), publicado no livro “Folk devils and moral panics: the creation of the mods and rockers”;

em 1972, é um marco importante na pesquisa sociológica britânica, sendo recorrentemente acionado para os estudos sobre juventude, criminalidade, mídia e construção do desvio. Por meio de manchetes sensacionalistas nos jornais e de um vocabulário melodramático, se deu a construção de *folk devils*⁴⁸. Neste caso, os grupos sociais demonizados eram de jovens – *mods* e *rockers* – vistos como ameaças aos valores da sociedade por serem considerados violentos e perigosos para “os cidadãos comuns”. (COHEN, 2002, p. 12)⁴⁹.

Cohen admite que *mods* e *rockers* tiveram algumas brigas em meados da década de 1960, mas argumenta que elas não eram diferentes das brigas noturnas que ocorreram entre jovens nos anos 1950 e início dos anos 1960, tanto em *resorts* à beira-mar quanto após jogos de futebol. A diferença fundamental para ele é que a mídia britânica transformou tais subculturas (e a juventude como um todo) em um símbolo de delinquência e desvio, o que, portanto, tornava desejável haver “reações punitivas.” (COHEN, 2002, p. 28). O autor mostra que a mídia usou entrevistas falsas com supostos *rockers* e, além disso, incluiu no rol dos eventos acidentes não relacionados à violência de *rockers* e *mods*, como um afogamento acidental de um jovem, que resultou na manchete “Mod dead in sea”. Eventualmente, quando os jornais ficaram sem lutas reais para reportar, publicaram

48 Trata-se de um termo de difícil tradução. Literalmente, refere-se a “demônios populares”. Embora seja muito comum este uso no Brasil, lembramos que *folk* em inglês está relacionado a folclore e a popular em termos culturais, mas também a grupos, pessoas, comunidades e populações. Por isso, preferimos traduzir como grupos sociais demonizados, destacando o processo de demonização realizado em relação a determinados grupos sociais em contextos determinados.

49 *Mods* e *rockers* eram duas subculturas juvenis britânicas conflitantes entre os anos 1960 e 1970. A cobertura da mídia sobre os conflitos entre eles, especialmente em 1964, provocou um pânico moral sobre a juventude britânica e os dois grupos foram amplamente percebidos como violentos e desordeiros. A subcultura *rocker* estava centrada no motociclismo e sua aparência refletia isso. Os roqueiros, geralmente, usavam roupas de proteção, como jaquetas de couro pretas e botas de moto (embora, às vezes, usassem sapatos Bordel Trepadeiras). A subcultura *mod* estava centrada na moda e na música, e muitos *mods* andavam de *scooter*. Os *mods* usavam especialmente ternos e ouviam *soul*, *r&b*, *ska* e bandas britânicas com raízes no *blues*, como The Yardbirds, The Small Faces e The Who.

manchetes enganosas, como o uso da subseção “Violência” mesmo quando o artigo informava que não havia violência em geral.

Em seu livro, Cohen (2002) apresentou o desenvolvimento de um pânico moral. Tudo isso ocorreu a partir de alguns incidentes na ocasião de um pequeno feriado no litoral da Inglaterra, em 1964, e esses eventos levaram a um pânico moral total e a reações fortemente negativas a certos tipos de estilos e expressões culturais dos jovens. *Mods* e *rockers* foram transformados em grupos sociais demonizados, e vários grupos de pressão conservadores clamaram por uma nova legislação e um controle social mais rígido. Segundo ele, o pânico moral ocorre quando:

[...] uma condição, episódio, pessoa ou grupo de pessoas surge para ser definida como uma ameaça para a sociedade, valores e interesses; as barricadas morais são administradas por editores, bispos, políticos e outras pessoas, como especialistas socialmente credenciados, que pronunciam seus diagnósticos e soluções; as formas de enfrentamento são desenvolvidas ou (com mais frequência) recorrentes; a condição desaparece, submerge ou se deteriora e se torna mais visível. (COHEN, 2002, p. 9).

Segundo Cohen, o desenvolvimento do pânico moral sempre segue certo padrão. Ele distingue quatro fases: aviso, impacto, inventário e reação. Embora ataques contra fenômenos considerados perturbadores ou chocantes sejam frequentemente chamados de pânico moral, um dos principais sinais de que realmente se trata disso é, na verdade, a existência de uma oposição conjunta ao fenômeno em questão. Na fase chamada inventário, a mídia desempenha um papel central no exagero e na distorção de diferentes eventos e ações e na criação de grupos sociais demonizados. Desse modo, a mídia opera como um dispositivo de enquadramento, concentrando a atenção em determinados eventos e indivíduos. Tudo isso permite o desenvolvimento de uma cultura de controle e de diferentes tipos de tentativas de controlar determinado grupo ou acabar com um fenômeno social.

Embora o termo venha sendo largamente utilizado em estudos sociológicos, antropológicos, históricos e comunicacionais desde então, sua conceituação é recorrentemente ampla e imprecisa. Ele tem sido frequentemente usado de maneira muito vaga e tornou-se difícil discernir os tipos de desenvolvimentos que Cohen analisou usando sua teoria original do pânico moral para pensar fenômenos contemporâneos. Em uma sociedade onde não existem definições simples e claras de normas morais e onde a distinção entre cultura popular e alta cultura perdeu, pelo menos parcialmente, seu significado, também se torna difícil iniciar ou desenvolver um pânico moral baseado em uma hierarquia tão rígida.

O principal recurso da concepção de pânico moral de Cohen é sua ênfase na reação social. Seu reconhecimento particular dos *mods* e *rockers* não indicou um foco primário nas atividades das subculturas. Na verdade, se baseou na reação social geral para escolher as atividades particulares. Em certo ponto, ele até se refere ao “comportamento das subculturas” como mero “pano de fundo” (COHEN, 2002, p. 24). A presença ou ausência de alguma restrição moral é, portanto, a variável-chave na aplicação de regras, porque, sem elas, as infrações podem continuar ininterruptas.


O problema mais óbvio é conceituar a ordem moral e a opinião pública a partir de uma compreensão de regras absolutamente definidas pelas práticas interacionais, sem Estado, sem disputas sociais ou lutas ideológicas. A ordem moral das sociedades modernas seria assim concebida como sendo reproduzida tal e qual a das sociedades tradicionais.

Não há dúvida de que Stuart Hall conhecia bem a literatura sobre desvio. Em seu empreendimento inicial (HALL, 1974), compartilhou claramente a visão de Cohen de que sociólogos e criminologistas estavam encontrando cada vez mais dificuldade para distinguir crime de dissidência política e moral (COHEN, 2002). Para Hall (1974, p. 262), “[...] eventos no mundo real exigiram um reconhecimento teórico de

desvios sociais e desvios políticos que compartilhavam uma posição de marginalidade em relação à política de consenso”.

Embora esse trabalho da mídia ocorra constantemente, para Hall (1974, p. 298), é em “momentos de crise” que entra especialmente em ação. Além disso, esses tempos devem ser observados sob a perspectiva dos estudiosos das ideologias, porque “[...] estamos em uma posição especial para observar o trabalho de definição persuasiva no curso de sua formação.” (HALL, 1974, p. 298). O projeto de Stuart Hall, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke e Bryan Roberts (1978), dessa forma, realmente tenta documentar esse trabalho ideológico da mídia à medida que vai sendo criado e formado durante um período de crise. Assim, a mídia procura relatar um “evento preocupante” com base em como ela reflete sobre isso para, então, tentar orquestrar o público com a intenção de obter consentimento para sua “leitura preferida” deste evento (neste caso, como uma série de assaltos sugerindo a forte necessidade de um debate público em apoio a sentenças mais pesadas para os ladrões).

Embora o projeto nunca mostre a totalidade desse processo tão complexo, a importância de sua análise é a atenção detalhada que presta às especificações empíricas dessas práticas na primeira metade do livro – para o “como” do processo de codificação / decodificação na mídia impressa. Podemos examinar apenas uma dessas práticas aqui (o relatório inicial): no entanto, eles fornecem uma visão detalhada de uma das funções ideológicas da mídia identificada anteriormente. A análise das outras funções ideológicas, como a de refletir sobre a história inicial (o que ajuda a “dar sentido” e “explicar” a codificação inicial) e a subsequente orquestração do consentimento (que ajuda a moldar as práticas de decodificação do público), deve ser reservada para outra ocasião. Desde o início, Hall, Critcher, Jefferson, Clarke e Roberts (1978) usam *insights* estruturalistas e semióticos para construir sua análise da mídia impressa. Assim, para eles, “tornar um evento inteligível” como uma notícia é um processo social de significação (Hall; Critcher; Jefferson; Clarke; Roberts, 1978, p. 55).

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The background of the entire page is a dark, textured pattern of similar colors.

Esse processo depende da utilização de “ideologias dos profissionais de mídia” e o uso de “mapas de significado preexistentes” (Hall; Critcher; Jefferson; Clarke; Roberts, 1978, p. 54; p. 57) que permitem aos jornalistas identificar e reconhecer eventos dignos de nota que possam ser construídos como preocupantes dentro de um domínio social e discursivo específico. Para jornalistas contemporâneos, esse mapa geralmente assume que a sociedade está organizada em torno da noção de consenso. Em seguida, os autores se voltam para as restrições estruturais da rotina para jornalistas, como a necessidade de publicar um jornal regularmente e demandas profissionais de imparcialidade, equilíbrio, objetividade e suas consequências. Um desses efeitos é a forte dependência que jornalistas têm de políticos e de especialistas, que são fáceis de obter e fornecem pontos de vista supostamente factuais, mas que os jornalistas não podem oferecer por medo de serem vistos como tendenciosos.

O ponto crucial para os autores, no entanto, está no fato de que o jornalismo acessa rotineiramente essas “opiniões dos poderosos”; além disso, esses representantes se tornaram os “definidores primários” na maioria das questões porque eles “são considerados como tendo acesso a informações mais precisas ou especializadas sobre tópicos específicos do que a maioria da população” (Hall; Critcher; Jefferson; Clarke; Roberts, 1978, p. 57-58). Embora as “contradições” sejam ouvidas comumente por causa da preocupação jornalística com o “equilíbrio” (por exemplo, opiniões sindicais são ouvidas com a dos empregadores), isso ainda resulta no problema sendo entendido apenas dentro dos limites estruturais, o que Hall chamou anteriormente de “[...] as definições hegemônicas, juntamente com suas contradições.” (HALL, 1974, p. 143). Isso ocorre por vários motivos. Por um lado, vozes da oposição (como sindicatos) ganham certa legitimidade na cena social e devem estar preparadas para serem vistas como “razoáveis” antes de serem rotineiramente consultadas sobre determinadas questões sociais. Quando consultadas, devem responder “[...] em termos preestabelecidos pelos definidores primários”. Por outro lado, “[...] muitos contradefinidores emergentes não

têm acesso a todo o processo de definição.” (Hall; Critcher; Jefferson; Clarke; Roberts, 1978, p. 64). Na verdade, frequentemente, esses grupos podem ser regular e sistematicamente estigmatizados como “extremos”, suas ações são sistematicamente desacreditadas por serem rotuladas como “irracionais”. No entanto, o resultado é semelhante: o debate na mídia permanece dentro de uma faixa estreita e, mais uma vez, a “estrutura de poder” não é reproduzida de forma equilibrada; em vez disso, a reprodução é “estruturada em dominância.” (HALL, 1974, p. 129).

Além disso, os jornais não repetiram apenas as opiniões dos definidores primários, mas os transformaram ativamente, construindo sua história. Vemos, então, a importância crucial (para o desenvolvimento subsequente de nossa análise) de como eles identificam a questão como um pânico moral e, simultaneamente, a contextualizam dentro de uma estrutura de significação. Por exemplo, no fim dos anos de 1970, a imprensa identificou os assaltos e os batedores de carteira como os principais problemas da Inglaterra e, simultaneamente, contextualizou “os problemas” dentro do quadro ideológico de construção do medo como forma de marcação discriminatória racial e de classe. Há aqui uma forte crítica ao trabalho ideológico da mídia. Hall, Critcher, Jefferson, Clarke e Roberts (1978, p. 13), ao examinarem os dados oficiais, concluem que “[...] as estatísticas como as que temos não suportam a equação de aumento da taxa de criminalidade” e perguntam: “Se a reação social aos assaltos não pode ser explicada por uma referência direta às estatísticas, como pode ser explicada?” (Hall; Critcher; Jefferson; Clarke; Roberts, 1978, p. 16). É justamente essa reação social que constitui um pânico moral.

Os autores, porém, não se limitam a como identificar e contextualizar a questão. Além de rastrear este trabalho mais ativo da imprensa, em termos de como eles codificaram os “assaltos” em sua própria “linguagem pública” (a maneira como os jornais costumam falar com seu público), podemos ver também a preocupação da imprensa em ganhar o consentimento das classes subordinadas

para essas interpretações dominantes, uma vez que a mídia tenta “[...] organizar e orquestrar o debate sobre questões públicas.” (Hall; Critcher; Jefferson; Clarke; Roberts, 1978, p. 121).

Em um importante ensaio sobre a aids, Jeffrey Weeks (1985) baseia-se fortemente na teoria do pânico moral, explicando como seus mecanismos são bem conhecidos: a definição de uma ameaça a um evento particular (um motim juvenil, um escândalo sexual); a estereotipagem dos personagens principais pelos meios de comunicação de massa como espécies particulares de monstros (a prostituta como “mulher caída”, o pedófilo como “molestador de crianças”, o homossexual como “portador da aids”); uma escalada espiral da ameaça percebida, levando a uma tomada de posições absolutistas e instalação de barricadas morais; a emergência de uma solução imaginária com leis mais duras, isolamentos, restrições morais e ações judiciais simbólicas, seguida pela ansiedade social, com suas vítimas deixadas para suportar nova proscricção, novo clima social e novas penalidades legais.

Simon Watney (1996) argumenta que, embora tais análises tenham certa utilidade, também revelam a inadequação do conceito de pânico moral ao seu interesse principal, que é o trabalho ideológico geral de policiamento da sexualidade, especialmente em matéria de representações. Ao fazer essa crítica, Watney não está negando que tais episódios constituem pânicos morais. Pelo contrário, ele deseja ampliar a discussão para colocar o pânico moral sobre a aids dentro de um amplo quadro de contestação ideológica sobre como certos grupos são representados pelos meios de comunicação de massa como ameaças à coesão de um público geral. Ele afirma que a mídia de massa usa um modo de endereçamento para seu público que o constrói como um unificado público geral com valores e características compartilhados:

É o negócio ideológico central das indústrias das comunicações para o varejo de fotos prontas de identidade

humana que, assim, recrutam consumidores individuais para se identificarem com eles em uma fantasia de complementaridade mútua coletiva. Seções inteiras da sociedade, no entanto, não podem ser contidas neste projeto, uma vez que se recusam a se dissolver nas mutualidades mais amplas exigidas deles. Daí a posição, em particular, embora de diferentes maneiras, tanto de negros como de gays, que são obrigados a resistir fora do “público em geral”, inevitavelmente, aparecendo como ameaças para sua coesão interna. Essa coesão não é ‘natural’, mas resultado dos modos de tratamento da indústria da mídia – visando uma unidade ‘família’ nacional imaginária que é branca e heterossexual. Todas as ameaças aparentes a esse objeto-chave de identificação individual estarão sujeitas aos tipos de tratamento que [Stanley] Cohen e seus seguidores descrevem como pânico moral. Não estamos, de fato, vivendo em um ambiente distinto ao relacionado ao pânico moral coerente e progressivo sobre a aids. Em vez disso, estamos testemunhando a última variação no espetáculo da ação defensiva de retaguarda ideológica que foi montada em nome da ‘família’ por mais de um século. (WATNEY, 1996, p. 3).

A mídia de massa não tenta apenas abordar seu público como um “sujeito” unificado e natural, tratando-o individualmente como normal, como assunto de uma ‘mentalidade’ saudável, um pensamento correto, um senso comum. Watney (1996, p. 84) alega que os jornais, em particular, tendem a construir “[...] um público ideal de unidades familiares nacionais, rodeadas de espetáculos ameaçadores do louco, do estrangeiro, do criminoso e do pervertido”. Por isso:

A imprensa é, portanto, fortemente dependente das próprias categorias que ela oferece incessantemente como sinais exemplares de “quebra da lei e da ordem” ou simplesmente ‘o nojento’ ou ‘o depravado’. O escândalo serve ao propósito de exemplar exclusão no discurso do jornal, e é o meio central pelo qual os leitores se sentem seguros e reconciliados como cidadãos ‘normais’ e cumpridores da lei. (WATNEY, 1996, p. 84).

Watney (1996) descreve isso em termos de uma operação de mapeamento pela qual os seres humanos são representados dentro de uma formação discursiva que liga família, nação e sexualidade de forma a tornar a homossexualidade como desviante e perigosa – exigindo regulação social por meio de medicalização ou encarceramento:

A imprensa é, portanto, radicalmente prescritiva. Apresenta o mundo que gostaria de ver na semelhança de um nacional imaginário passado, assim como defende e justifica sua rejeição do que não pode reconhecer no presente, recorrendo a futuros imaginários. E quando os mapas de contorno da sexualidade e identidade nacional são obrigados a se duplicar, a homossexualidade é a primeira a ser espremida. Esta operação de mapeamento só pode aceitar uma distinção primária entre os seres humanos – a oposição masculina/feminina. Outras divisões que ameaçam interromper e invalidar esta imagem são cruelmente estigmatizadas. Assim, a enfermaria do hospital se junta à cela da prisão como o local ‘adequado’ da homossexualidade, oferecendo um serviço limitado e supervisionado de perto para o proibido e desconhecido, e encontrando lá o que sempre alertou contra – corrupção e contágio –, relacionado àqueles que se pensa rejeitar a família nacional. Em uma situação na qual sexualidade e gênero são claramente considerados como as principais determinações de caráter, em um discurso de ‘homens de verdade’ e ‘mulheres de verdade’, homens gays e lésbicas são criminosos graves. Assim, a imprensa sabe o que leitores são em relação aos papéis essenciais da vida familiar – ‘mães’, ‘pais’, ‘crianças’, até ‘animais de estimação’, que representam um pouco todos os outros papéis, por assim dizer. Todos esses personagens têm aparências regularmente codificadas, flexionadas por classe, e suas combinações são igualmente previsíveis, constituídas em um *continuum* de expectativas que se estende desde desenhos animados e colunas de fofoca até seções regulares sobre jardinagem, esportes, finanças, moda e assim por diante. A homossexualidade só pode entrar nesse espaço como uma intrusão, assim como à cultura gay,

em todas as suas formas, será dada a unidade espúria de um ambiente criminoso, um domínio bestial, que é virtualmente não humano. (WATNEY, 1996, p. 86).

Simon Watney critica a teoria do pânico moral porque é sempre obrigado a contrastar “representação” com a arbitragem do “real” e, portanto, é incapaz de desenvolver uma teoria completa relativa às operações ideológicas em todos os sistemas representacionais:

O pânico moral parece aparecer e desaparecer, como se a representação não fosse o local de permanente luta ideológica sobre o significado dos signos. Um ‘pânico moral’ específico marca o local da linha de frente atual em tais lutas. De fato, não testemunhamos o desenrolar de ‘pânicos morais’ descontínuos e discretos, mas a mobilidade do confronto ideológico em todo o campo das representações públicas e, em particular, daqueles que lidam e avaliam os significados do corpo humano, onde rivais e incompatíveis forças e valores são envolvidos em uma luta incessante para definir verdades ‘humanas’ supostamente universais. (WATNEY, 1996, p. 42).

Por esta razão, Watney argumenta que modelos clássicos de pânico moral dependem do contraste ostensivo da representação com a realidade para a arbitragem do que seria o “real”. Dessa forma, endossos diários daquilo que é ideologicamente normativo, do que são padrões de representação (por exemplo, branco, ocidental, heterossexualidade masculina), bem como suas consequências materiais e excludentes em uma ampla gama de fenômenos moralizados, são ignorados. Watney (1996) afirma que não só essa linha de argumento restringe até que ponto uma teoria da ideologia pode ser totalmente desenvolvida, mas também coloca limitações na formulação analítica da representação moral como lugar permanente de apropriação e luta. Em contraste com a suposição de modelos estabelecidos em que episódios de pânico moral são mais excepcionais do que comuns, Watney sugere que discursos moralizantes voláteis são devidamente entendidos como manifestações localizadas de padrões arraigados de representação cultural.

Assim que um agente de protesto moral reivindica as ações prejudiciais de um determinado indivíduo ou grupo, vozes dissidentes parecem fornecer contrarrevindicações ou podem contra-atacar. Essa foi a descoberta que emergiu do estudo de Mary de Young (1998) sobre o pânico satânico em creches, no qual argumenta que, longe das posições marginalizadas dos *mods* e *rockers* de Cohen (2002) ou da juventude negra de Hall, Critcher, Jefferson, Clarke e Roberts (1978), os provedores de creches que se tornaram o foco do pânico satânico de creches ao longo da década de 1980 estavam bem integrados em suas comunidades. Para de Young (1998), essa posição permitiu que eles acessassem recursos essenciais para afirmar sua inocência e resistir ativamente à própria demonização. Então, baseando-se também na análise de Watney (1996) do policiamento do desejo, de Young (1998) conceitualiza os padrões representacionais característicos dos pânicos contemporâneos como contingentes aos discursos patologizantes em vez de demonizantes do Outro. Para de Young (1998), isso sugere que a recontextualização do Outro em representações monstruosas surgiu para acomodar a falta de marginalidade social exibida por aqueles que se tornam grupos sociais demonizados no contexto contemporâneo.

A construção da moralidade, aqui, tem importância primordial para compreender a criação e a implantação do pânico moral da sexualidade. Historicamente, os pânicos morais enredaram uma gama bastante ampla de assuntos, muitos dos quais se distanciaram bastante da sexualidade. Os sociólogos enquadraram os pânicos morais como problemas sociais que organizam e contextualizam, em nós, a implantação de normas sociais originadas do poder institucional (ver Ben-Yehuda, 1990; de Young, 1998; Ungar, 2001). Do pânico sobre a adoração satânica, sobre o “perigo vermelho” e a fúria contra o comunismo e o socialismo, sobre a indignação com o controle de armas e sobre os sentimentos antissemitas, os pânicos morais nem sempre tiveram um tom abertamente sexual. Ainda assim, se concordarmos com Gayle Rubin (1984), para quem a sexualidade se torna um bode expiatório em tempos de grande estresse social, muitas vezes, esquecemos que temos, desproporcionalmente, o peso do

pânico moral sobre os corpos e as sexualidades daqueles marcados como "outros", particularmente gays, lésbicas, *queers*, transgêneros. Na verdade, a difamação desses corpos como "outros" está tão intimamente ligada ao pânico sexual que separá-los é impossível.

O pânico sexual, no primeiro sentido, caracteriza uma tecnologia de poder que policia o sexo. O pânico, no segundo sentido, policia o sexo com base em uma cultura nacionalista e, assim, se baseia numa ideia de família como sendo a norma e o padrão. E mais: estabelece que a família tradicional é ameaçada por aqueles indivíduos cujos desejos e práticas sexuais são considerados desviantes.

O pânico sexual torna-se significativo porque é o momento político do sexo, que Weeks (1985) e Rubin (1984) descrevem como a transfiguração dos valores morais em ação política. Estendemos essa importante afirmação, uma vez que sugere que a emoção pública é um poderoso catalisador na efetivação dessa política, aumentando o poder analítico da estrutura do pânico moral/sexual ao integrá-lo às teorias sociais da emoção, como o fez, por exemplo, Janice Irvine (2009).

Como já discutimos, os estudos sobre o pânico sexual tendem a se concentrar em elementos estruturais, em particular, na expansão do poder do Estado por meio de mecanismos institucionais de regulação. O sentimento público, embora seja reconhecido de passagem pela maioria dos estudiosos do pânico sexual, é frequentemente representado como anárquico e histérico, como todas as descrições que lembram as críticas à multidão irracional e às massas do fim do século XIX. A falta de atenção ao sentimento público na literatura sobre pânico sexual, provavelmente, visa minimizar sua importância, em contraste com os conservadores morais que exageram a importância da indignação coletiva para o controle social legítimo.

Desde o surgimento da aids, ela tem sido associada à homossexualidade. Embora não seja mais considerada um problema apenas para a comunidade gay, a aids ainda é atribuída à comunidade gay (ver Connell, 1987; Le Poire, 1994; Patton, 1990; Watney, 1996; Weeks, 1985). Dessa forma, as estigmatizações sociais da homossexualidade

e da aids se reforçam mutuamente: ela é vista tanto como culpa dos homossexuais quanto como punição por serem homossexuais (ver Connell, 1987; LePoire, 1994; Patton, 1990; Seidman, 1992; Sontag, 1989; Watney, 1996; Weeks, 1985). Na mesma época, os membros da comunidade heterossexual que se envolvem em comportamento sexual de alto risco são, de certa forma, absolvidos do estigma da aids.

Com base nessas questões, apontamos que a máquina atual de pânico moral recrutou a ansiedade sobre a discussão da sexualidade e, assim, encerrou preventivamente as conversas sobre assuntos que poderiam legitimamente reivindicar o pânico⁵⁰. Em primeiro lugar, argumentamos que os eventos não sexuais se tornam sexualizados por meio do pânico moral, assim como os eventos sexuais se tornam não sexualizados por meio do pânico moral. Isso inverte o que sabemos sobre “vilões” e “vítimas”. Os vilões – aqueles que propagam perigosa e descaradamente o pânico moral para os outros – e as vítimas – aquelas que vivem com os danos material, físico, social e psicológico do pânico moral – têm, muitas vezes, seus papéis invertidos ou obscurecidos de modo que as maneiras de distingui-los se tornam invisíveis. A sexualidade vira um funil através do qual o pânico moral parece inevitavelmente fluir. Essa inversão de vilões e vítimas representa um dos aspectos mais intensos

50 A noção de ansiedade social em relação à produção do pânico moral vem sendo trabalhada por muitos autores nos últimos anos. Em primeira instância, é fundamental que a atenção dos analistas dos pânicos morais esteja focada na ansiedade social. Esta não é a ansiedade social abordada por psicólogos que tomam os problemas vividos pelos indivíduos na sustentação social do relacionamento decorrente, por exemplo, da timidez. Aqui, a ansiedade social é tomada como se referindo a ansiedades compartilhadas por um número significativo de pessoas. Assim, enquanto muitos indivíduos podem ficar ansiosos para voar, esta não é uma ansiedade compartilhada e não gera nenhuma chamada para ação; enquanto a ansiedade sobre a prostituição de rua em um bairro ou a localização de uma instalação de troca de seringas é ansiedade social. Beck (1992, p. 49) sugere que é esta “comunhão de ansiedade” que gera uma “solidariedade de ansiedade” que se torna uma força política. É verdade que a extensão de uma conta de ansiedade social não pode ser medida em nenhuma forma quantitativa satisfatória; pesquisas que relatam que as pessoas estão mais preocupadas sobre pedófilos do que no ano anterior nos dizem pouco ou nada. No entanto, tais ansiedades podem ser demonstradas, especialmente, quando a evidência de uma variedade de diferentes fontes está disponível: por exemplo, queixas registradas pela polícia, cartas para jornais, discursos de políticos, sites, blogs e mais outros textos públicos fornecem

do pânico moral da sexualidade: sempre que surge o pânico em torno de um problema, trazendo consigo um conjunto vasto de ansiedades sociais em torno da discussão sobre sexualidade. Assim, a sexualidade também se torna uma maneira, ou talvez um prisma, pelo qual vemos o pânico moral.

Os homossexuais, em nossa alteridade, desafiam o discurso tradicional sobre sexualidade e correção moral de conduta. Eles representam medos relacionados à transmissão do HIV. Pelúcio e Miskolci (2009, p. 131) compreendem que esse cenário foi construído, principalmente, “[...] pela eleição do homoerotismo como a grande ameaça, de forma que – por meio de sua associação com um vírus mortal – assistimos à criação do maior pânico sexual da história contemporânea”.

Carlos Alberto Carvalho (2009, p. 121) ressalta que os especialistas em epidemiologia afirmaram que “[...] nunca uma ‘doença’ teria gerado tanto pânico, nem um esforço de pesquisa tão elevado, quanto os que se verificaram desde os primeiros casos de Aids relatados”. Assim, torna-se necessário relativizar refletir sobre alguns desses pontos. O surgimento do HIV trouxe uma série de microcrises em vários âmbitos, desde a área da saúde até as dimensões socioculturais,

evidências cumulativas da existência de uma ansiedade. Nossa sugestão é que não precisamos tentar medir uma conexão entre o grau de ansiedade e a reação social que é provocada. Em vez disso, é suficiente que a presença de uma ansiedade social atue como gatilho ou faísca suficiente para desencadear uma reação social. Mas o que continua a ser um problema é que nem toda ansiedade social desencadeia uma reação. Como sugerimos acima, é necessário cautela em perseguir a tentativa de vincular uma ansiedade específica a alguma resposta social determinada. Isso pode ser mais produtivo para explorar a maneira pela qual uma ansiedade social exibe uma condensação de diferentes discursos que se juntam para enquadrar um alvo específico. O que permanece como uma questão aberta e não resolvida é uma explicação satisfatória sobre o porquê de alguns episódios de ansiedade social desencadear erupções de política moral enquanto outros podem continuar a ferver, mas não produzem nenhuma ação social imediata. Este capítulo sugere que o melhor é esperar a evidência que a agregação ou condensação de ansiedades sociais, discursos moralizantes e forças sociais potenciais podem fornecer, se não prova, então, pelo menos, dá evidências fortes para relatos persuasivos da erupção de episódios de pânico moral e regulação moral. Recomendamos a leitura dos trabalhos de Sean Hier, especialmente da coletânea por ele organizada “Moral panics and politics of anxiety” (HIER, 2011).

e isso se deu pela forma como o vírus é transmitido. Ao passar pela lente da sexualidade, o tópico foi ampliado algumas vezes, afetando não só o controle exercido dos corpos, mas também a continuidade da espécie humana, caso a infecção não fosse pacificada. O fato de ser um vírus com intervenção direta nessa possibilidade de continuidade trouxe uma carga maior de preocupações e de investimentos para seu controle, mas não necessariamente da forma mais adequada e eficiente na aplicação de recursos financeiros e científicos.

“O pânico da aids revelava um novo ‘desejo coletivo de expurgo’ e de ‘eliminação’. O contaminado tornara-se uma ‘raça’, uma ‘espécie’, no sentido empregado por Foucault ao discutir a construção da homossexualidade enquanto fenômeno clínico.” (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009, p. 136). Com base nessa discriminação ocasionada pela ideia de um vetor principal da infecção, o pânico foi instaurado não só para os que estavam fora desses grupos, mas essencialmente para os que se enquadraram nos grupos tidos como de risco. A partir dali, suas vidas não seriam mais as mesmas, considerando a necessidade do controle de cada etapa de sua sexualidade, a própria gravidade da doença (POLLAK, 1990) e a ausência de uma cura evidenciada (ZAMBONI, 2015) prevista pelas entidades científicas. Além disso, a forma como essas informações seriam interpretadas pelos órgãos de saúde para a disseminação do conteúdo poderia ajudar a diminuir o preconceito ou aumentá-lo ainda mais.

O que pode ser entendido é que esse acontecimento propiciou uma mudança de curso na narrativa de vida dos homossexuais. Com a modificação do espaço-tempo no qual as pessoas que destoam da heterossexualidade compulsória se enquadram, esse acontecimento obrigou-lhes a lutar, mas também impôs o luto e o silêncio. Mesmo assim, como afirma Foucault (1996, p. 57), “[...] certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito”. Sendo assim, não é o próprio acontecimento que regula os corpos, mas seus efeitos os obrigam a

se modificarem e se adequarem às novas realidades, de uma forma ou de outra, por meio dos discursos sociais, políticos e religiosos, que manipulam cada aspecto da vida sexual dos indivíduos.

Como reflete Pollak (1990, p. 64), “[...] encontra-se no destino homossexual, seja ele problemático ou tranquilo, a mediação de uma inquietação existencial que se fixa na AIDS”, demonstrando que, a partir da primeira década, a doença estaria entre as principais preocupações e formas de normatização da vida dos gays, fadados a serem associados à infecção. O pânico instaurado e as novas descobertas, desde os métodos de prevenção até os de tratamento, levaram a uma subjetivação da doença: “O pânico sexual que forjou o dispositivo da aids com o protagonismo do discurso preventivo começou a arrefecer com a invenção do tratamento por meio do coquetel!” (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009, p. 151).

A longa caminhada da transformação do HIV/aids, que vai de sentença de morte até a possibilidade de ser entendida como doença crônica, é fruto dos esforços de ativistas e pesquisadores que propiciaram nova perspectiva sobre o mesmo fato: apartar o julgamento moral desses indivíduos, evitando punição social, para que possam ter o tratamento e o acolhimento familiar que pacientes com outras doenças crônicas recebem, por exemplo (ZAMBONI, 2015).

No entanto, a noção de grupos de risco é ainda, sem dúvida, crucial para compreendermos os desdobramentos relacionados aos corpos homossexuais. Devido aos homens que se relacionam com homens estarem entre os principais infectados, pelo menos os que mais ganharam notoriedade, e ainda o sexo anal ter sido listado como um dos mais arriscados para a transmissão do vírus, a população gay da época foi julgada, culpada e punida por ser destoante da heteronormatividade. O sexo heterossexual de procriação não foi visto como risco, unicamente o coito promovido para o prazer de um homem com outro homem: “A questão moral aflora: a problemática da Aids é explicada pela ‘janela da culpa’, seja da maneira como os sujeitos produzem e desenvolvem seus comportamentos sexuais,

seja pela localização de um outro, a quem se atribui causas responsáveis.” (FAUSTO NETO, 1991, p. 64). Com essa afirmação, o autor reforça o elemento intrínseco aos discursos do HIV/aids da época e que ainda paira na sociedade: a culpa. A culpa de quem, em primeira instância, não se preveniu; em segunda instância, fez sexo com quem não deveria – seja por ser um estranho, por ser do mesmo sexo ou qualquer outra desculpa –; em terceira instância, por ter feito sexo. Há, no mínimo, uma culpa tridimensional nesse tema, que nos leva a crer que o fato de ser uma transmissão vinculada, principalmente, ao aspecto sexual e aos dois materiais biológicos envolvidos nesse processo, o sangue e o sêmen, já condiciona essa síndrome e seus desdobramentos ao julgamento moral, quase recuperando o conceito de pecado original atribuído ao sexo, que agora ganha maior relevância por ser um pecado preliminar ao “original”, que não tem “utilidade de procriação”.

Esse conceito de pessoas que são mais propensas ou fundamentalmente com maior risco de vivenciar esse tipo de acontecimento possibilitou a validação de uma série de discursos de ódio, figurando-se como homofobia institucionalizada pelos aparelhos de poder que reverberam, até os dias de hoje, problemas dessa natureza. A população que ainda se imbuí do conceito de grupo de risco visualiza um homem homossexual como possível vetor da infecção.

Para ilustrar essa discussão, o projeto “A Hora é Agora”⁵¹ disponibiliza em sua página uma “calculadora de risco” que, segundo o site, é adaptada do “Score de risco do Centro de Controle e Prevenção de Doenças dos Estados Unidos da América (CDC) The HIV Incidence Risk for MSM” (<http://www.cdc.gov/hiv/pdf/PrEPProviderSupplement2014.pdf>) e das orientações de testagem para HIV do CDC (<https://www.cdc.gov/hiv/basics/testing.html>): Mesmo sendo uma ferramenta utilizada internacionalmente por pesquisadores dedicados ao aprofundamento do tema, reforça algumas questões que poderiam ser visualizadas como “vencidas”, visto que as principais perguntas são:

Nos últimos 6 meses, com quantos homens ou mulheres trans você teve relações sexuais? Nos últimos 6 meses,

quantas vezes você fez sexo anal receptivo (foi o parceiro passivo) sem usar camisinha? Nos últimos seis meses, com quantas pessoas sabidamente HIV-positivo você fez sexo? Nos últimos 6 meses, quantas vezes você fez sexo anal insertivo (foi o parceiro ativo) sem usar camisinha com uma parceria HIV positivo? Nos últimos 6 meses, você usou drogas estimulantes (cocaína, poppers, crack, ecstasy)? (A HORA É AGORA, 2020)⁵².

Essas perguntas para um cálculo de risco demonstram que a relação sexual/afetiva com pessoas trans, o sexo anal e o uso de drogas firmam-se como os principais motivos para tornar-se soropositivo. Baseando-se em achados científicos, estariam essas informações sendo utilizadas ainda de forma a perpetuar preconceitos? Isso fica ainda mais evidente no título da calculadora: “O risco de se infectar pelo HIV muda de acordo com as práticas sexuais. Se você está em dúvida sobre o seu risco no momento, preencha os campos e clique em Calcular Risco”. O HIV é para um tipo de prática sexual específica e para identidades exclusivas.

Figura 23 – Calculadora de risco

O risco de se infectar pelo HIV muda de acordo com as práticas sexuais. Se você está em dúvida sobre o seu risco no momento, preencha os campos e clique em “Calcular Risco”.

CALCULADORA DE RISCO

- 1 - Você é? Seleccione.
- 2 - Você já fez sexo? Seleccione.
- 3 - Se sim, com: Seleccione.
- 4 - Qual sua idade?
- 5 - Nos últimos 6 meses, com quantos homens ou mulheres trans você teve relações sexuais?
- 6 - Nos últimos 6 meses, quantas vezes você fez sexo anal receptivo (foi o parceiro passivo) sem usar camisinha?
- 7 - Nos últimos seis meses, com quantas pessoas sabidamente HIV-positivos você fez sexo?
- 8 - Nos últimos 6 meses, quantas vezes você fez sexo anal insertivo (foi o parceiro ativo) sem usar camisinha com uma parceria HIV positivo?
- 9 - Nos últimos 6 meses você usou drogas estimulantes (cocaína, poppers, crack, ecstasy)? Seleccione.

Esta calculadora foi adaptada do site de risco do CDC: “The HIV Incidence Risk for MSM” (<http://www.cdc.gov/hiv/pdf/PrEPProviderSupplement2014.pdf>), e das orientações de testagem para HIV do CDC: (<https://www.cdc.gov/hiv/basics/testing.html>). Cada autoavaliação é informativa e não substitui o teste.

Fonte: Imagem capturada do site A Hora é Agora.


Na tentativa de diminuir o peso colocado em alguns grupos como sendo de “risco” para a população, evoluiu-se para o conceito de “comportamento de risco” que, segundo Carvalho (2009, p. 74) é “[...] qualquer atitude que facilite o contato com o vírus HIV, estando todas elas ligadas ao sangue e ao sexo”. Esse novo passo diminuiu a visibilidade direta dos gays, mas ainda carrega alguns ranços historicamente lançados nessa temática, seja pela proximidade das práticas “inseguras” dos hábitos de vida dos homens homossexuais ou ainda pelo reforço do interesse do Estado e da Igreja em controlarem as discursividades divergentes.

Na primeira década do HIV/aids, podemos perceber quão efetivo foram os controladores da hegemonia ao firmá-la como uma “doença gay” e utilizarem essa “informação” para construir materialidades nos corpos homossexuais, propondo de forma incisiva uma delimitação de sua vivência sexual como pressuposto de prevenção. Considerando os estudos que foram usados nesta pesquisa como referenciais teóricos, percebe-se a efetividade da construção imagética da patologia associada aos homens gays que ainda hoje reverbera. Assim, esse é um dos principais pontos a serem desestruturados para contribuir com uma visão mais ampla das formas de prevenção do vírus que envolva mais grupos sociais.

Isso traz clareza ao imperativo da saúde para os homens gays, por exemplo. Historicamente, esse corpo foi visualizado como o que carregava o HIV/aids e, por isso, seu aspecto era mais nitidamente identificado por uma imagem descaída, franzina e sem força. De forma mais direta, pessoas soropositivas carregam esse estigma e precisam construir um corpo diferente da visão da primeira década do HIV/aids como forma de demonstrar uma saúde dita “normal”? Qual o nível de autoimposição de uma saúde inalcançável que é exigida? Um homem gay já tem um padrão a ser superado, mas se é HIV positivo, quanto precisa se superar para tentar equilibrar essa balança que pende, sempre, para a heteronormatividade?

Como questiona Butler (2019, p. 36), “[...] em que medida o discurso ganha a autoridade devida para tornar realidade aquilo que nomeia por meio de convenções da autoridade?”. Essa é uma problematização central nos estudos de discurso e poder, mas nem sempre a pergunta fica tão clara como apresentada pela filósofa nessa frase. Um discurso não se efetiva em poder diretamente nos corpos de um dia para o outro, ele é uma elaboração aprofundada que, por vezes, funde-se com outros construtos já edificadas para ganhar força e, por isso, seu caminho pode ser mais breve. Discursos que ganham facilmente a população gerando normas sociais praticadas são os que estão interligados a crenças enraizadas, nem sempre visíveis, que ali estão germinando, plantadas e esperando o momento certo para florescer. A transição deles para uma efetiva norma que domestica corpos passa por solidificações históricas que não são apenas momentâneas.

Os discursos da equidade e da liberdade não são soberanos, pois ainda existe uma maioria silenciosa que se sente ameaçada pela possibilidade de perder um conjunto de direitos sociais que se operacionaliza como privilégio e, por isso, faz uma força maior e contrária à implantação de dias diferentes para a sociedade. Com a conquista de direitos pelos ditos subcidadãos, e logrando-se êxitos que outrora ficavam restritos às classes médias e às elites, como frequentar a universidade pública, comprar casa e carro, viajar para o exterior (SOUZA, 2012), percebeu-se que essa estrutura de poder tinha chances de ruir ou se transformar radicalmente. Dessa forma, a única solução seria um grande esforço para retornar ao ponto de desequilíbrio ideal para os grupos hegemônicos: os ricos cada vez mais ricos e os pobres cada vez mais pobres. Pode parecer que não estamos mais falando sobre gênero e sexualidade, contudo, um olhar mais atento enxerga que a estrutura de poder não é só sobre uma coisa ou outra. Ela trata de e aborda tudo: a heteronormatividade se acopla com facilidade à dominância econômica, por exemplo, e outras formas de domesticação e subjugação das pessoas.

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and green. The background of the entire page is a dark, textured surface with similar abstract shapes.

Este estudo tem um papel essencial de, assim como Fausto Neto (1999), demonstrar as conexões empreendidas entre os sentidos do tecido social estruturados pelos meios de comunicação, afetando o próprio contexto que é exibido através dos dispositivos que o exibem. Fausto Neto (1999, p. 20) sinaliza que “[...] a aids se produz e se reproduz pelo menos em três corpos: o corpo das suas vítimas; o corpo social, enquanto corpo cultural e simbólico; e o corpo das mídias que por ela é ‘invadido’ mediante uma ‘disseminação’”. Essa invasão em três corpos considerados distintos pelo autor, na verdade, se retroalimentam, visto que é uma cadeia de desdobramentos: se algo marca o corpo biológico da população, isso certamente tem efeitos psicossociais no corpo da sociedade de um modo geral; esse tipo de acontecimento ganha espaço e notoriedade, possibilitando que o corpo midiático seja acionado como parte dessa crise social, construindo os próprios acontecimentos jornalísticos a partir dessa inserção. Ou seja, um impacto notório no corpo físico desencadeia uma mudança na perspectiva do corpo social, que por sua vez se insere, sobremaneira, no corpo midiático por noticiar os acontecimentos que ocorrem na sociedade.

A mídia demonstrou ser também um lugar importante de debate e disputa dos sentidos (FAUSTO NETO, 1999) na primeira década do HIV/aids justamente por ter sido a arena de encontros e desencontros dos atores sociais que participavam desse embate: a fala dos acometidos pelo vírus; a opinião de diferentes pessoas da sociedade; a posição de especialistas; o julgamento da Igreja e dos órgãos políticos; o contra-argumento de ativistas LGBTQIA+. Assim, uma luta de discursos sociais foi sendo constituída para definir quais seriam as crenças que ficariam enraizadas desde esse período.

Os diversos estudos empreendidos sobre a relação entre mídia e HIV/aids tentam dar conta deste fenômeno sociocultural: a inserção dos aparelhos de comunicação em um acontecimento com a magnitude do que ocorreu a partir da década de 1980 e quais os principais elementos de negociação de sentidos nessa época.

O atravessamento dos discursos jornalísticos fez a diferença no engendramento dos microcontextos e dos discursos que se fundiram nesse resultado que se arrasta pelas décadas seguintes.

Os pânicos morais sexualizados frequentemente desviam a atenção de questões sociais já urgentes ao sensacionalizar a sexualidade, na maioria das vezes, da variedade “desviante” ou “não normativa”. A subjetividade gay masculina, desde a crise da aids, necessariamente, deve levar em consideração uma relação entre sexo, prazer e HIV/aids. Ao fazer isso, entendemos, como Douglas Crimp (2002), que a aids não existe fora das práticas que a conceituam, a representam e a respondem. Nós conhecemos a aids apenas nessas práticas e através delas. Essa afirmação não contesta a existência de vírus, anticorpos, infecções ou vias de transmissão. Por último, ela não contesta a realidade da doença, do sofrimento e da morte. O que contesta é a noção de que existe, com relação à aids, uma realidade subjacente, sobre a qual são construídas as representações, a cultura ou a política da aids. Se reconhecermos que a aids existe apenas nessas construções e através delas, então, “[...] a esperança é que também possamos reconhecer o imperativo e assim conhecê-los, analisá-los e assumir o controle deles.” (CRIMP, 2002, p. 28).

David Halperin (2007) questiona a viabilidade política de interrogar verdadeiramente a relação subjetiva de sexo gay masculino, risco e HIV. Comentando sobre a ausência de tal discurso, ele afirma que é possível “[...] tornar o mundo seguro para os gays, concentrando-se na política da categoria aceitável de identidade gay e desviando a atenção dos detalhes inquietantes e potencialmente desacreditáveis da subjetividade gay.” (HALPERIN, 2007, p. 5). Torna-se politicamente arriscado para o movimento gay abordar o assunto do desejo masculino gay dentro do contexto dos debates sobre *barebacking*⁵³. Simultaneamente, qualquer discurso que visa regular comportamento sexual, inevitavelmente, produz uma política

de vergonha sexual (WARNER, 1999). Para discutir comportamentos sexuais, portanto, é necessário ocultar ou tornar aparente sua política interna de vergonha, fazendo o *barebacking* ser questionável, sobretudo, em termos morais.

Para o “respeitável” sujeito cidadão, essas aspirações morais, como Lisa Duggan (2006) sugere, são inerentemente raciais, sexuais e de gênero. O “respeitável” homossexual, assim, seria aquele que também adere a essas aspirações, enquadrando-se como pessoa madura, responsável e saudável, identificando-se com os comportamentos definidos por campanhas de sexo seguro. Tim Dean (2009, p. 10-11) descreve as maneiras pelas quais o *barebacking* pode ser visto como uma reação a tal respeitabilidade: “[...] há algo atraente na ideia de perfurar outra camada de má-fé – de dizer, na verdade, que não apenas não estou sendo o bom heterossexual que eu deveria ser, mas também não sou o bom homossexual que sempre pratica o sexo seguro que deveria praticar para ser realmente bom”. Como tal, comportamentos sexuais, particularmente, aqueles relacionados a HIV/aids, passam a definir práticas de cidadania até mesmo dentro da política gay em torno da construção do “bom homossexual”.

A calculadora de risco do projeto “A Hora é Agora” exemplifica os processos de moralização como construções racionais e dialéticas do eu e do outro que são transmitidas por meio de discursos cotidianos de gerenciamento de risco e prevenção de danos. Uma explicação é fornecida quando os discursos moralizantes voláteis, como extensão temporária da moralização na vida cotidiana, são transmitidos por meio de configurações de gerenciamentos de riscos sob o neoliberalismo.

Uma mudança ocorreu em processos de regulação moral ao longo do século passado, por meio dos quais a fronteira que separa a moralidade da imoralidade turvou. Como um número crescente de atividades cotidianas tornam-se moralizadas por meio do que poderia ser caracterizado como julgamentos dialéticos relativos ao que

é certo e errado, bom e ruim, saudável e doentio. Essas formas de autoconduta existem em tensão com as posições e as ações individuais consideradas prejudiciais a outros. Isso implica observar que a moralização na vida cotidiana contém uma dialética que contrapõe discursos individualizantes (que chamam as pessoas a assumirem a responsabilidade pessoal para gerenciar risco, como beber com responsabilidade) e discursos coletivizantes (que representam mais amplamente danos a serem evitados, como o motorista bêbado). Aquele que não pratica o “bom sexo”, com preservativo ou dentro de uma relação monogâmica estável e fiel, pode ser veículo de transmissão de inúmeras infecções sexualmente transmissíveis.

Há um conjunto de discursos espetaculares que articulam transgressões morais sobre diversos indivíduos e/ou grupos sociais. Esses discursos irrompem de repente, tendem a ser limitados temporalmente e diminuem rapidamente. De fato, por meio da implantação de discursos voláteis e moralizantes – seja envolvendo a detenção de requerentes de asilo ou escândalos de saúde pública –, a dialética moral cotidiana, que situa a gestão de risco individualizada contra as dimensões coletivas do dano, pode tornar-se temporariamente invertida. Em outras palavras, discursos que exortam os indivíduos a se engajarem em formas de ética de autocondutas para gerenciar riscos são, frequentemente, transpostos para discursos coletivizantes de gestão de risco, que tomam a forma de reações defensivas do grupo como dimensão mais imediata do dano causado pelos considerados irresponsáveis (ou seja, perigosos, incertos, danosos, culpados). Por meio dessa sequência de processos, representações coletivas de atos nocivos dão lugar a avaliações coletivas de gestão de risco; simultaneamente, a parte percebida como responsável pelo dano torna-se individualizada e estendida na forma de queixas sociais contra uma pessoa ou grupo de pessoas.

Como uma articulação mais aguda do dano causado por outros, a volatilidade da moralização traz para o jogo um nexos diferente de valores e emoções que criam ciclos de responsabilidade para

técnicas coletivas de gerenciamento de risco. Sobre a relação entre política, moralização, risco e responsabilidade nas sociedades liberais avançadas, Pat O'Malley (1996) rejeita modos classicamente racionais de raciocínio que sustentam que cálculos de risco preventivos representam uma forma mais instrumental e eficiente, além de tecnologia governamental pós-disciplinar amoral, para redistribuir benefícios sociais. Ele argumenta que as tecnologias de poder não podem ser explicadas com base em fatores pertencentes à sua eficácia inerente, destacando que a influência e a difusão de uma tecnologia de poder deve ser entendida em termos de programas políticos concentrados que significam um conflito desarticulado e contestado, ou seja, um processo desigual de negociação que depende de objetivos políticos específicos que se manifestam em momentos históricos particulares. A eficiência de governar racionalidades, para O'Malley (1996), não deve ser entendida como uma propriedade universal das técnicas governamentais, mas sim em termos de articulações e alianças, colonizações e traduções, resistências e cumplicidades entre elas.

Dado o caráter efêmero das técnicas governamentais, O'Malley (1996) afirma que a importância das ênfases contemporâneas nos modos técnicos de governança racional, como seguros e técnicas atuariais, deve ser realizada no ambiente político do neoliberalismo. Para O'Malley, o neoliberalismo representa uma esfera política na qual uma forma racional de autoconduta é promovida e a autoridade da especialização é cada vez mais removida dos aparatos políticos. Por meio da valorização moral da preservação, do exame e do autoaperfeiçoamento das próprias capacidades, os sujeitos neoliberais são chamados a se engajar em formas de autogoverno racional que os dotem de uma responsabilidade maior de "cuidar de si mesmos". Colocados no contexto político mais amplo de uma retração crescente do governo de bem-estar social e uma ênfase na moderação da dependência dos indivíduos do Estado (ou seja, governando a distância), O'Malley (1996) afirma que os discursos de risco neoliberais implicam estratégias para a responsabilização dos cidadãos, mais bem captados pelo conceito de prudencialismo. Como uma forma de governança neoliberal, o prudencialismo

remove a concepção-chave de regular os indivíduos por meio da gestão coletiva de risco, devolvendo ao indivíduo a responsabilidade pela gestão de riscos. Portanto, longe da instrumentalidade amoral pretendida para acompanhar seguro ou técnicas atuariais, O'Malley (1996) interpreta a constituição do cidadão moralmente responsável como uma forma de governança neoliberal mediada por modos individualizados de regulamentação governamental baseados em risco.

A produção da moralização por meio de problemas baseados no risco sob o neoliberalismo envolve, nesse contexto, a combinação de formas privatizadas de gestão de risco – a responsabilização de si mesmo – com uma dimensão coletiva de dano. Problemas na vida cotidiana geram, por um lado, emoções associadas à vítima potencial: medo associado a crimes aleatórios, preocupação com problemas cardiovasculares, ansiedade por adolescentes indisciplinados, grupos considerados de risco para se contaminar com HIV. Essas emoções são geradas por meio de imagens de uma posição de sujeito coletivo correspondente a outros prejudiciais: assaltantes, viciados em televisão, pais desatentos, homossexuais como doentes ou aidéticos. Por outro lado, os problemas baseados no risco sempre oferecem oportunidades de autorrealização ou de realização da segurança/proteção por meio de uma escolha racional e prudente; estar “em risco” na vida cotidiana é possuir as informações e a capacidade de reduzir a possibilidade de danos por meio de ações responsáveis (por exemplo, não andar sozinho em áreas tomadas como arriscadas, praticar exercícios regularmente, passar tempo de qualidade com as crianças). Nesse sentido, é a posição do sujeito coletivo ou dimensão simbólica do dano que funciona para estimular a ação corretiva no próprio eu.

A pesquisa de Angela McRobbie (1994), muito influenciada pelo trabalho de Stuart Hall e dos sociólogos britânicos da escola de Birmingham em seu início, é desenvolvida a partir das tradições teóricas do feminismo e do marxismo. Em um dos capítulos de seu livro “Postmodernism and popular culture”, ela debate o lugar central ocupado pela teoria do pânico moral na sociologia. De fato, se a sociologia do desvio deu uma grande contribuição ao tipo de análise

social popular encontrada em grande parte da imprensa e na televisão, isso se deu por meio da difusão de conceitos como pânico moral, amplificação de desvio e controle social. Pânico moral tornou-se um termo usado regularmente por jornalistas e uma questão de entrevista padrão para os políticos conservadores: eles não estão provocando pânico moral como meio de lançar as bases para uma legislação mais punitiva ou como uma cortina de fumaça para desviar a atenção de outras questões econômicas mais prementes?

Segundo McRobbie (1994, p. 192), embora a prática de produção de pânico moral ainda exista, é preciso considerar que “[...] sua alta taxa de rotatividade no contexto da mídia massivamente expandida torna impossível confiar no mesmo modelo antigo com seus estágios e ciclos, seu refluxo e fluxo”. Se, por um lado, o pânico moral continua sendo uma das estratégias mais eficazes de tentativas de garantir a segurança e o controle, por outro, se baseia inextricavelmente no conservadorismo e na busca de apoio político para suas propostas e seus líderes. No entanto, para ela, no cenário social contemporâneo, é preciso considerar também que a proliferação de vozes acompanha o surgimento de um pânico moral e a diversidade de posições, a partir das quais essas vozes falam. Primeiramente, “[...] há o crescimento de grupos de interesse ou grupos de pressão, que têm como um de seus objetivos serem capazes de responder instantaneamente à demonização de determinado grupo que representam pela mídia e fornecer informações e análises elaboradas para contrariar essa representação.” (MCROBBIE, 1994, p. 195). Como ela sintetiza, os grupos sociais demonizados revidam.

McRobbie (1994, p. 111) reconhece que, outrora, o único portador da tocha para a defesa das “minorias morais”, agora, o mundo acadêmico é reforçado e até superado por “um novo grupo de especialistas” na forma de representantes qualificados de grupos de pressão e organizações voluntárias. Nesse contexto de mudança social, a contestação envolve o uso de mídias alternativas. Embora a mídia de massa seja regularmente conceituada como um monólito nas análises da formação de políticas públicas, é importante considerar textos que

caem na periferia das concepções costumeiras da mídia de massa. Reivindicações dominantes patrocinadas pelo Estado podem ser combatidas ou ignoradas por esforços específicos originados em mídia alternativa ou através de um envolvimento com a mídia de massa por grupos organizados que buscam subverter discursos dominantes.

McRobbie (1994, p. 217-218) argumenta que essa proliferação de vozes na mídia introduziu uma forte contestação dos guardiões morais tradicionais: “[...] os velhos tempos do pânico moral claramente definido e altamente visível foram substituídos por uma maneira muito mais sofisticada de representar questões sociais e políticas para o público”. Ao contrário da antiga visão do pânico moral, as normas, as moralidades e as representações são menos estáveis porque pertencem a um campo de contestação e de luta intenso. Aqui, McRobbie (1994, p. 215) argumenta corretamente que o público “[...] na velha teoria do pânico moral desempenhava um papel menor” e era visto como “o espaço do consenso, o espaço da manipulação da mídia”. O conceito de pânico moral tem sido frequentemente usado como um conceito-chave para entender os processos de controle e manipulação social, muitas vezes, levando a uma visão rápida de um público facilmente convencido. Nesse contexto, refere-se a todo o campo de estudos de recepção de público que sugere que a interação entre as audiências e as mídias é muito mais complexa do que a teoria de influência da mídia subjacente à hipótese do pânico moral. Tudo isso parece tornar o conceito de pânico moral desatualizado e inadequado para analisar o papel da mídia, levando alguns autores a substituir o vocabulário do pânico moral pelo da representação, da discursividade e da alteridade (McRobbie, 1994).

Nesse processo, é preciso ressaltar o estudo de Sarah Thornton (1996) sobre a subcultura *clubber*. Para ela, a cultura jovem da *rave* talvez seja mais bem vista em termos de mercado, onde os consumidores são incitados a se individualizar e onde as operações de poder parecem favorecer a classificação e a segregação, mas é difícil considerar o desejo de classificação com base na distinção cultural em tais circunstâncias como progressivas, como resistindo à hegemonia. No entanto, as distinções simbólicas

contidas nos discursos e nas práticas da cultura *rave* podem nos dizer algo sobre como alguns grupos buscam se diferenciar de outros grupos. Muitas vezes, como explica Thornton (1996), o Outro é a cultura dominante ou a cultura associada à autoridade e aos seus valores, como antidrogas e anti-hedonismo. Para ela, quando esses valores parecem estar sendo ridicularizados, é provável que a mídia recorra a estratégias discursivas que amplifiquem a sensação de ameaça e busquem gerar um pânico moral sobre os riscos para a ordem moral e social, não apenas para os próprios jovens.

O segundo grande desenvolvimento é a expansão, a diversificação e a amplificação dos próprios meios de comunicação, para que não possam mais ser vistos como algo separado da sociedade; ao contrário, eles se tornam algo dentro de uma sociedade que está sendo definida continuamente (MCROBBIE, 1994). A mídia se tornou mais autoconsciente quanto à própria participação em pânicos morais, e pode-se argumentar que os pânicos morais recentes têm sido mais autorreferenciais, além de serem mais abertos a críticas de dentro da mídia; mas, o resultado, nas palavras de McRobbie, é que “[...] o modelo do pânico moral precisa urgentemente de atualização e revisão precisamente por causa de seu sucesso.” (MCROBBIE, 1994, p. 192). A análise de McRobbie sugere que vivemos em uma era de pânico moral pós-moderno, quando o pânico moral não pode mais continuar sem ser contestado e, portanto, não pode ser usado facilmente para justificar novas medidas de controle social. Porém, ela vê o assassinato de James Bulger como um pânico moral completamente antiquado, “[...] onde um evento horrível dá origem a uma espiral de ansiedades e leva a medidas punitivas.” (McRobbie, 1994, p. 198)⁵⁴.

McRobbie argumenta que a relação retangular de posições e processos que mantinham o modelo antigo (a produção do desviante;

54

James Bulger, um menino britânico de dois anos, foi raptado, torturado e assassinado por dois garotos de 10 anos, Robert Thompson e Jon Venables, em fevereiro de 1993. O caso James Bulger teve enorme repercussão. O fato de o menino ter sido sequestrado em um shopping center, onde sua mãe o perdeu momentaneamente de vista, em plena luz do dia, e que as câmeras de vídeo de segurança mais tarde mostraram que ele estava sendo levado pelos meninos, contribuiu para

as instituições de controle social; a mídia; os guardiões e especialistas morais) foi substituída por um conjunto de instituições mais diversificado e mais fluido, agências e práticas que, às vezes, se entrelaçam (McRobbie, 1994). Para ela, em um ambiente altamente competitivo, a mídia costuma assumir o papel de guardiã moral, tornando-se a voz moral da classe média, alertando-a “para novas possibilidades de preocupação e indignação” e fazendo que o “pânico moral se torne a norma da prática jornalística”, na qual até os jornais considerados de qualidade e de referência usam “títulos exagerados, sensacionais e moralistas.” (McRobbie, 1994, p. 202). Dada a expansão e a amplificação da mídia na vida social, o mundo da mídia não pode mais ser separado da realidade social. As questões sociais e políticas são apresentadas, desfiladas e transformadas não mais em pânico moral direto, mas em uma rede contínua de eventos narrativizados. Isso significa que os pânicos são simulados, raramente capturados e ativados, principalmente, porque são entrelaçados em um fluxo mais amplo ou em uma rede de notícias e eventos da mídia.

Sendo assim, McRobbie critica as teorias existentes por assumirem uma distinção entre o mundo da mídia e o mundo da realidade social, em outras palavras, entre o que realmente acontece e o que os jornais dizem. É uma crítica extremamente válida, mas pode-se argumentar justamente o contrário: que o problema da teoria clássica sobre pânico moral é distinguir entre a mídia e a realidade social, o que os jornais dizem e o que o público pensa. Keith Tester (1994) criticou a suposição de que havia simplesmente um pânico moral na mídia sem considerar que também havia um pânico moral entre os espectadores e os leitores. Os recortes de imprensa, como ele aponta, não são um guia confiável da opinião pública e é perfeitamente concebível que as declarações públicas feitas por jornalistas, policiais e políticos não tenham tido muito impacto sobre

uma dimensão adicional ao horror do crime: nos meses seguintes, a mídia deu muita atenção às violências praticadas pelos jovens, o que coincidiu com os debates sobre a incapacidade da lei de lidar efetivamente com os jovens criminosos. Como conta McRobbie (1994, p. 193), o Daily Mail relatou as frustrações dos juízes “impotentes para punir” os jovens infratores violentos por causa da “falta de disposições legais para lidar com o nível de violência” de determinados crimes.

o público em geral. Para Tester (1994), a origem desse problema está em "Folk devils and moral panics", onde se diz que há poucas dúvidas de que a corrente principal de reação expressa nos meios de comunicação de massa – desvio putativo, punição, criação de grupos sociais demonizados – entrou nas imagens públicas, apesar da breve constatação de Cohen (2002, p. 70) de que algumas partes do público consideravam a mídia exagerada. Mais uma vez, porém, o problema é mais agudo na teoria das bases do pânico moral, com sua suposição que a mídia reflete, embora na forma de um espelho distorcido, medos reais de públicos sobre uma realidade social.

A crítica de McRobbie (1994) à distinção entre pânico moral e o mundo real é extremamente reveladora e marca um avanço significativo em relação a seus antecessores na integração do pânico moral ao processo contínuo de discursos e práticas morais. Nesse ponto, a autora retoma o trabalho de Simon Watney (1996), que critica a teoria do pânico moral porque ela sempre obriga a contrastar "representação" com a arbitragem do "real" e, portanto, torna-se incapaz de desenvolver uma teoria completa relativa às operações ideológicas em todos os sistemas representacionais:

O pânico moral parece aparecer e desaparecer, como se a representação não fosse o local de permanente luta ideológica sobre o significado dos signos. Um "pânico moral" específico marca o local da linha de frente atual em tais lutas. De fato, não testemunhamos o desenrolar de "pânicos morais" descontínuos e discretos, mas a mobilidade do confronto ideológico em todo o campo das representações públicas e, em particular, daqueles que lidam e avaliam os significados do corpo humano, onde são rivais e incompatíveis forças e valores envolvidos em uma luta incessante para definir verdades "humanas" supostamente universais. (WATNEY, 1996, p. 42).

Ao contrário do argumento de Cohen de que as sociedades estão sujeitas a episódios periódicos de pânico moral, Angela McRobbie e Sarah Thornton (1995) sustentam que o pânico moral se tornou um meio central pelo qual os eventos diários são relatados e trazidos à atenção do público. Utilizado por políticos para

orquestrar o consentimento, por empresas para promover vendas em determinados nichos de mercado e por jornalistas para tornar dignos de nota os assuntos domésticos e sociais, o pânico moral é construído diariamente. Com uma taxa de rotatividade excepcionalmente alta, eles sugerem que a propensão a acumular narrativas de pânico não serviu a propósitos de controle social em si, mas também assumiu a forma de estratégias rotineiras de marketing que, entre outras coisas, são voltadas para a juventude e a concepção contextual de transgressão. Para McRobbie e Thornton, isso implica verificar que uma página de tabloide se torna, frequentemente, uma profecia autocumprida. Os sociólogos podem ver isso em termos de amplificação de desvio, mas os jovens têm seus próprios discursos e veem o processo como aquele em que uma “cena” é transformada em “movimento” (MCROBBIE; THORNTON, 1995, p. 565). Assim, para as autoras, com a diversificação da mídia (fanzines, rádio pirata, sites, fóruns, listas de e-mails, blogs), a relação entre reportagem, grupos sociais demonizados e controle social passou a ser muito mais complexa do que as formulações tradicionais permitem.

Com base nas questões aqui levantadas, discutiremos a seguir dois vídeos de Gabriel Comicholi que demonstram a influência da mídia na construção dos sentidos sobre HIV/aids com a utilização de termos que foram trabalhados desde a primeira década e ainda estão presentes no imaginário da população.

4.2 PESTE GAY, GRUPO DE RISCO E POPULAÇÃO-CHAVE

Em 19 de março de 2017, Gabriel Comicholi publicou um vídeo em seu canal intitulado “TA CERTO ISSO?!”⁵⁵, que tem como foco discutir o estigma em torno de HIV/aids como “peste gay”.

Apesar de não mencionar o termo diretamente no título do vídeo, a figura de destaque teve o papel de nominar o conteúdo audiovisual com enfoque mais específico nessa discussão.

Figura 24 - Figura destaque do vídeo TA CERTO ISSO?!!



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

A descrição do vídeo frisa a polêmica do assunto e ainda indaga a opinião da audiência na rede social: "VÍDEO POLÊMICO!! Você acha realmente que o HIV/AIDS é coisa só de gays?!" Esse conteúdo resgata discussões importantes para esta obra e para outras que historicamente questionaram a construção social do vírus HIV e a identidade da pessoa soropositiva vinculada diretamente ao conceito de grupos de risco, com centralidade nas pessoas homoafetivas, consideradas epicentro da doença.

Entretanto, Gabriel, alguns meses depois, em 31 de outubro de 2017, ao analisar os comentários nos vídeos do canal e por sua experiência social, identificou a oportunidade de tratar também sobre outras crenças enraizadas na sociedade, desmistificando conceitos e termos utilizados de forma mais recorrente nas últimas duas décadas. Com o vídeo "CUIDADO COM A BURRA!!", o *youtuber* trabalhou questões mais amplas do que somente o HIV/aids, denotando que as representações sociais relacionadas às pessoas que vivem com HIV exigem uma discussão maior sobre gênero e sexualidade, com base no imbricamento inicial do tema com a forma de transmissão

por relações sexuais como uma das mais comuns, o que ainda se perpetua na atualidade. “Cuidado com a burra” advém de um meme utilizado nas redes sociais para conteúdos que tentam esclarecer variados assuntos e se destacarem em relação a abordagens de situações polêmicas ou corriqueiras, dinâmica que esteve presente em vários canais à época. Este vídeo também se diferencia por não ser protagonizado apenas pelo proprietário do canal. Gabriel tem um convidado: Douglas Reder.

Esses dois vídeos não são os de maior visualização, mas foram escolhidos com base em seu potencial disruptivo para a quebra de paradigmas e tabus ainda muito presentes na agenda do HIV, configurando-se como tópicos essenciais na busca de uma subversão desse cenário. O vídeo “Ta certo isso?!” é iniciado com uma reflexão de Gabriel que parece não ser necessária, mas demonstra que o resgate da memória pode auxiliar os inscritos no canal a entenderem o preconceito e a discriminação vivenciados na atualidade. Ele afirma que “é um negócio que eu achava que a gente não precisava falar, porque é uma coisa que já está clara. Mas sempre é bom recapitular, sempre é bom lembrar de tudo que aconteceu, então, vamos recapitular essa historinha da peste gay”.

A partir daí, Gabriel inicia um testemunho com base em leituras e conhecimentos secundários, sem a experiência primária de ter vivenciado a época, e empreende uma intersecção em seu vídeo com cenas do jornalismo:

Eu não sei se vocês lembram, vocês jovenzinhos, nós jovenzinhos, provavelmente não sabíamos disso. O HIV quando ele começou a ser descoberto [entra vídeo de reportagem do Fantástico de 27 de março de 1983, com cenas em preto e branco de pacientes e profissionais de saúde, com uma locução em off ‘uma doença misteriosa que era totalmente desconhecida há dois anos, segundo as autoridades médicas americanas, transformou-se, nos últimos meses, na epidemia mais violenta do século’]. No começo, ele era dito como

a peste gay, o câncer gay, a doença gay, o vírus gay, só gays, gays, gays, gays. [entra vídeo da reportagem novamente, com cena de profissional de saúde que aparenta ser um médico, com locução em off, como uma dublagem: 'Nós achamos que a doença é transmitida através do contexto sexual entre homossexuais'].

Neste vídeo, o *youtuber* optou por fazer uma contextualização histórica não somente com sua narrativa, e sim apresentando imagens que possam confirmar o que parecem ser cenas bizarras de uma realidade distópica, mas são a base da construção de crenças ainda compartilhadas na atualidade. As cenas mostradas, em alguns momentos, se assemelham a filmes de terror, considerando enquadramento, iluminação e cenário, como fica nítido na imagem a seguir.

Figura 25 – Cena do vídeo TA CERTO ISSO?!! com reportagem do Fantástico




Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

A inserção das cenas de uma reportagem jornalística demonstra que não somente o jornalismo se apropria e faz circular os conteúdos das redes sociais e, de forma mais específica, quanto ao que estamos discutindo, do YouTube, como os audiovisuais produzidos nesse âmbito também se apropriam dos conteúdos noticiosos para compor

as discussões que se fazem pertinentes. Nesse sentido, passam a impressão, em alguns casos, de um curta-metragem, um documentário sobre o tema, o que é característico desse vídeo sobre a peste gay. A menção, no final do primeiro trecho analisado, da fala do profissional de saúde – que destaca “nós achamos que a doença é transmitida através do contexto sexual entre homossexuais” – demonstra, em algumas palavras, qual foi o pano de fundo que edificou a percepção da população sobre essa nova doença: ela era uma doença dos gays, sobre os gays e para os gays. Sem adentrarmos no atraso que isso ocasionou para a saúde pública, visto que gerou uma imagem errônea do vírus e das pessoas que podem ser infectadas, esse posicionamento desdobrou-se em décadas de preconceito. O vídeo continua com Gabriel explicando parte da história da década de 1980:

E por quê tudo isso aconteceu? Logo no início dos anos 80, que foi quando aconteceu real a epidemia maluca de Aids, a maioria da galera que foi infectada, que foi descoberta, era a galera gay. E por causa disso levou-se o nome de peste gay. Então, a mídia resolveu colocar isso como uma doença gay. [Entra tela preta, com texto em branco em português, traduzindo uma fala em *off* em inglês: 'A maior parte do país não sabe sobre esse câncer... POR QUE? Bom, eu acho que é porque ele é um CÂNCER GAY' – destaque do texto no vídeo].

Esse trecho é salutar para nosso estudo, visto que o influenciador digital reconstrói o contexto histórico e atribui, a partir de seu testemunho, a culpa dessas crenças à mídia, considerando que ele está comentando conteúdos noticiosos, e de forma ainda mais direta, ao jornalismo. Na data desta análise, o vídeo já alcançava mais de 4.700 visualizações, o que significa que as pessoas que assistiram a esse material ou que foram alcançadas por essa informação podem também assumir esse discurso direto sobre a mídia ser central para a construção do HIV/aids como doença de homossexuais, em detrimento da percepção de que o jornalismo é mediação e, por isso, tem parte da responsabilidade nessa história ao difundir o que a ciência na época afirmava. Sem apontar culpados, a ideia aqui é ponderar os papéis e analisar até onde vai cada responsabilidade nesse processo.

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The hand is in the foreground, and the screen is in the background. The overall aesthetic is modern and digital.

Gabriel interrompe a linha histórica para inserir uma teoria da conspiração em seu vídeo: “um negócio mais teoria das conspirações, de que o HIV foi criado para matar os gays, porque era uma época que os gays tavam naquela liberdade toda e tinha uma galera que era contra, e que queriam matar os gays e que foi criado o HIV”. Essa é uma questão recorrente sobre várias epidemias e pandemias – de uma possível guerra fria biológica com objetivos muito específicos. O *youtuber* reforçou antes e depois que seria apenas uma teoria da conspiração, visto que não há nada que a comprove. Ainda foi possível visualizar um comentário que discutiu essa teoria. O usuário luri T afirmou que “a teoria da conspiração de que o HIV foi criado como arma biológica é bem sinistra. o estranho é o que o FBI achou o paciente 0, a primeira pessoa a contrair a doença (detalhe, era um cadáver) quando pressionaram o governo sobre as causas do ‘câncer gay”.

Assim como é improvável discutir a sexualidade sem trazer as instâncias reguladoras do corpo e do desejo, no vídeo, Comicholi resgata esse aspecto importante da consolidação do preconceito contra os homossexuais com relação à doença por meio da religião: “e a gente tem que lembrar também que naquela época a Igreja vinha com tudo. Toda a ideia de que o HIV, a AIDS era uma coisa do gay, foi mais um motivo também de achincalhar os gays, de falar que isso é dos gays, porque eles estão errados, bla, bla, bla, cura gay”. A noção de pecado tornou-se ainda mais forte, evocando uma assimilação entre a aids e uma suposta doença de desvio sexual. Na época, isso era muito forte, mas, até hoje, é resgatado frequentemente por religiosos com o uso do termo homossexualismo.

Esse é um dos tópicos discutidos no vídeo “CUIDADO COM A BURRA!!”⁵⁶. Gabriel pergunta ao seu parceiro de cena, Douglas, porque é necessário diferenciar homossexualidade de homossexualismo, visto que a dinâmica do vídeo foi instaurada em um estilo de

quiz em que, a cada acerto do convidado, Gabriel era “pintado na face” e, a cada erro, Douglas sofria essa prenda.

Gabriel: Qual a diferença entre homossexualidade e homossexualismo? Douglas: Primeiro que homossexualismo já é um termo também que já não existe mais, certo?! Porque homossexualismo remete a quê, uma doença. E voltamos àquela discussão que agora estava na boca do povo. E homossexualidade, daí, que é o termo correto. Gabriel: Aeh! Ganhou. A única diferença entre os dois é que um é o termo errado e o outro é o certo. Homossexualismo, como qualquer outro ismo, [...] vai pra doença, e homossexualidade é o termo certo e o homossexualismo é o termo que caiu.

Na interação proposta por Gabriel ao gravar o vídeo com Douglas, é possível perceber que mesmo os gays podem ter dificuldade para diferenciar alguns conceitos, o que não aconteceu neste tópico, debatido e difundido desde a década de 1990.

Esse novo material trabalha com um cenário habitual, com quadros ao fundo, mas se diferencia, principalmente, por não ter apenas o influenciador falando com sua audiência. O bate-papo com outro participante do vídeo inverte um pouco a lógica da narrativa, transformando a captura de testemunhos entre amigos em uma perspectiva quase confessional. Em cada questão, como mencionamos, uma prenda é paga por um deles, tornando o conhecimento ali divulgado algo ainda mais leve para consumo, com uma mistura de entretenimento e humor.


Figura 26 – Cena do vídeo CUIDADO COM A BURRA!!



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Neste vídeo, foram abordadas perguntas que demonstraram a diferença entre gênero e identidade de gênero, resumindo o primeiro como o que a sociedade atribui desde o nascimento e o segundo como a pessoa se identifica. Também foram consideradas as diferenças entre gay e lésbica e homem que faz sexo com homem (HSH) e mulher que faz sexo com mulher. Os primeiros compreendidos como quem, de fato, se considera com orientação não heterossexual e os outros como aqueles que ainda mantêm sua visão heterossexual, apesar de se relacionarem com pessoas do mesmo sexo. Em dado momento, Douglas e Gabriel brincam que o HSH poderia ser um “goy” ou um “enrustido”. Eles ainda falam sobre outras identidades presentes na sociedade, como intersexual e transexual, e sobre a discussão entre orientação sexual e opção sexual, esclarecendo a diferença entre ambos e quando aplicar cada termo.

Como Gabriel entrou em algumas outras searas de conhecimento que não a própria experiência como pessoa que vive com HIV narrada nos demais vídeos, incorreu em alguns conflitos de informação

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. The hand is in the foreground, pointing towards the screen. The background behind the hand is dark and textured.

que foram apontados por sua audiência por meio dos comentários. Um homônimo do influenciador, o usuário na rede social Gabriel Lima, trouxe: "Gabriel, não vamos confundir não-binariedade com intersexualidade" e, na sequência, a explicação dos termos. O usuário Pedro Vitor Dantas também questionou o assunto: "na verdade, intersexual são pessoas que nascem com características de ambos os sexos, ou seja, eles têm variações nos cromossomos, gônadas ou genitália". Outro ponto que teve contribuições foi a discussão de quem faz sexo com outros homens, apresentada pelo usuário Caio Henrique: "gente, não é só gays que fazem sexo com outros homens. Bissexuais e pansexuais tbm. E quanto ao intersexual, se refere ao gênero biológico e não a identidade de gênero, como foi falado".

Ademais os temas importantes de forma global para a população LGBTQIA+, o vídeo também se aprofunda em alguns pontos essenciais para quem vive com HIV. Uma delas é sobre qual seriam as diferentes formas de transmissão e a transmissão vertical de mãe para filho. Esse é um ponto nevrálgico, pois reforça a discussão do outro vídeo de que o vírus não infecta exclusivamente homens gays. Demonstra que mulheres, heterossexuais ou não, podem ser soropositivas, engravidar e ter os cuidados necessários para a não transmissão ao filho. Essa pode ser uma forma de transmissão que não passa por relação sexual e, assim, não teria, em tese, a carga moral da transmissão do HIV. Ainda assim, caso não seja possível desconstruirmos os preconceitos vigentes, sofrerá o rescaldo dessa edificação ideológica errônea.

Outra abordagem é a diferença das siglas PEP e PrEP. Gabriel questiona e Douglas afirma que "a PrEP é tipo um medicamento que você toma, que ele impede que o vírus [faz gesto de entrar] no seu corpo [...] Essa é a PrEP. A PEP é o remédio que você toma pós exposição, sei lá, acho que 72 horas depois você pode tomar". Na continuidade dessa discussão, surge um tópico básico para a soropositividade, o conceito de grupo de risco:

Gabriel: [...] A PrEP é a que você toma antes, que você vem tomando, que você tem, que faz parte do [faz sinal de aspas]... Douglas: Grupo de risco também é ou não?! Gabriel: Aí, oh! Grupo de risco caiu. Não existe mais grupo de risco, porque você não oferece risco a ninguém. Douglas: Entendi, olha, já mais um termo aí que cortaram. Gabriel: Que cortaram. E agora, agora virou [risadas], agora, Cebolinha, virou população-chave que é bem mais bonito que grupo de risco. Ninguém oferece risco a ninguém, não existe isso, é população-chave.

A partir dessa afirmação, verificamos uma mudança no conceito de grupo de risco, mas não necessariamente no significado, visto que ainda há mais sombras imputadas aos gays, como percebido na definição do Ministério da Saúde⁵⁷: “a epidemia de hiv/aids no Brasil é concentrada em alguns segmentos populacionais mais vulneráveis ao hiv/aids e que apresentam prevalência superior à média nacional, que é de 0,4%”. Nesse sentido, o site complementa classificando quais são os participantes dessa população-chave: “essas populações são: gays e outros hsh; pessoas trans; pessoas que usam álcool e outras drogas; pessoas privadas de liberdade e trabalhadoras(es) sexuais”. A partir desse texto, disponibilizado nas perguntas frequentes sobre HIV/aids do principal órgão de saúde do Brasil, podemos perceber que, mesmo com a mudança da palavra, ainda é necessária uma real transformação do preconceito que estigmatiza essa população. População-chave pode, em alguns anos, tornar-se uma nova forma de visualizar o tema, mas ainda não é o suficiente. A construção do grupo de risco na década de 1980 é explicada por Gabriel na continuidade do vídeo “TA CERTO ISSO?!!”:

Logo após toda essa loucura, o que começou a acontecer? Começaram a aparecer pessoas que tavam sendo infectadas por uso de seringa, de drogas, que a heroína bem louca, tava todo mundo naquela vibe, nananana.

Daí começou a surgir essa galera por conta de usar drogas injetáveis e dividir seringas e a galera da transfusão de sangue. Aí que o negócio começou a ficar meio tipo assim [muda de voz] cara, talvez isso aí não seja só dos gays não, esse negócio, talvez a gente esteja um pouco equivocado aqui [volta a voz normal]. Aí começou a mudar um pouquinho o conceito desse negócio. É uma coisa que ficou clara, mas acho que como a ideia que era peste gay era muito forte talvez pessoas, sei lá, um pouco mais preconceituosas, acabaram ficando com isso na cabeça, e até tem gente pensando assim até hoje.

Como já visto, o grupo de risco compreendido no início da primeira década da aids era formado pelos “5 Hs”: homossexuais, heroinômanos, prostitutas (do inglês *hookers*), haitianos e hemofílicos. Comparando com a lista que vimos do Ministério da Saúde, ainda está um pouco próximo, agregando apenas prisioneiros, outras identidades não heteronormativas e usuários de outras drogas. Essa ainda é, talvez, uma das principais lutas: conseguir demonstrar o “risco” da informação que condiciona a transmissão unicamente à população-chave em detrimento de uma crescente infecção de homens e mulheres heterossexuais ou outras pessoas não enquadradas nessa lista.

Por isso mesmo, Gabriel finaliza o vídeo com uma chamada:

Deu pra entender que não é dos gays?! Vamos lembrar aqui um negócio, o HIV, a Aids, não escolhe a pessoa que ele vai entrar no sanguinho, que ele vai contaminar, que ele vai deixar infectado pelo vírus do HIV, ele não escolhe você por raça, cor, identidade, gênero, a porra toda. Se você pensava assim vamo mudar essa opinião porque algo muito antigo, é um negócio muito errado de se pensar. E por que os gays eram os mais infectados, isso é oh, aulinha de anatomia agora gente, vou falar aqui bem bonitinho pra vocês. A maior via de transmissão é o sexo anal, segundo o sexo vaginal. Então quem mais faz sexo anal, são os gays, é óbvio. Os homossexuais. [...] Por isso que a comunidade gay foi a primeira infectada, que veio

com tudo, mas depois a gente conseguiu desmanchar essa cabecinha que era um negócio dos gays. Então é isso gente, vamos parar com preconceito de um negócio que é do gay, se você achava isso, que bom que você está vendo esse vídeo, porque espero que você esteja terminando esse vídeo não achando mais isso.

Alguns comentários são importantes para compreender a discussão. O usuário Vanessa Campos afirmou: "eu mesma, com meu diagnóstico + em 1992 fui prova viva de que hiv não escolhe suas vítimas. Vivenciei e ainda vivencio todo o estigma. A vida segue". Podemos presumir pelo comentário que é uma mulher heterossexual que vive com HIV. Outro comentário, de Stalone fermino, trouxe que "a teoria da conspiração quebrada quando a maioria dos soropositivos são heterossexuais", confrontando os dados epidemiológicos da população-chave.

O usuário Tiago Miranda fez uma observação interessante para este estudo: "eu adoro seus vídeos, você é um soropositivo de bem com a vida que leva diferente de muitos que nem assim são!! Parabéns pela atitude de ter revelado sua sorologia ao mundo ganhou um seguidor beijos lindo". Tiago parece ter presumido que, pelo fato de Gabriel ter criado o canal e apresentar temas sérios com certo humor, ele é um "soropositivo de bem com a vida", em detrimento, do que podemos supor, de pessoas que vivem com HIV e não têm essa postura. Inclusive, esse será um dos pontos que abordaremos no capítulo a seguir, envolvendo o imperativo da saúde.

The background of the entire image is a dense, overlapping pattern of red, rounded square buttons. Each button features a white play button icon (a triangle pointing right inside a rounded square) in the center. The buttons are arranged in a way that creates a sense of depth and texture, with some appearing more prominent than others.

5

**O DISCURSO
MOTIVACIONAL
E O PENSAMENTO
POSITIVO**

Os elementos poluidores poderiam ser 'higienizados' e as sexualidades desinfetadas por práticas higienistas que instituíram toda uma hierarquia do risco.

Larissa Pelúcio e Richard Miskolci

Além da tecnologia de poder da heterossexualidade compulsória – e usando os mesmos princípios de discursos comercializadores desse estilo de vida –, existe o imperativo da saúde, que remete à exigência de padrões considerados ideais de saúde da população, servindo para segregar uns e enaltecer outros embebidos nesse protocolo. Ao contrário do que podemos imaginar, essa pretensão de performance elevada para o corpo e para a mente não é uma novidade desta década, tampouco deste século.

Historicamente, os padrões surgiram com os estudos científicos, com o próprio conhecimento popular e, em outros casos, com a religião. Quando apareceram as linhas consideradas “normais” que deveriam ser seguidas pelos indivíduos, também se descobriu as que não compõem esse espectro, adentrando-se na anormalidade e em discursos de preconceito frequentes.

Por isso, neste capítulo, discutimos o imperativo da saúde como um tópico ambíguo com resultados paradoxais na temática do HIV/aids, expressados por meio de vídeos de Gabriel Comicholi com a vertente voltada à qualidade de vida.

5.1 A SAÚDE COMO UMA QUESTÃO DE AUTOESTIMA

As formas de impor um rigor de saúde aos sujeitos são inúmeras e vão desde a apreciação de um corpo malhado, por vezes,

inalcançável para a maioria que não foca o dia a dia nesse objetivo até a disciplina mental para conquistar os resultados, que também não estão disponíveis para grande parte da população. Em suma, a imposição de uma saúde que não pode ser alcançada serve a propósitos hegemônicos ao promover uma busca incessante pelos altos padrões criados, quase inalcançáveis, classificando pessoas que são saudáveis e as que não são, excluindo estas até que possam chegar o mais próximo daquelas. Segundo Foucault (2015, p. 156), “[...] uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida”, demonstrando que os padrões estabelecidos foram, gradativamente, edificados sob a égide de um discurso de evolução, continuidade da vida, manutenção da saúde. O que, por vezes, mascara interesses comerciais e políticos que se espraiam nesse percurso.

Esses são traços de uma sociedade do desempenho (LIPOVETSKY, 2007) que opta por convalidar práticas de excelência em saúde física e psicológica, tornando-se, por vezes, o próprio motivo para essa saúde se perder na tentativa de alcançá-la. A percepção de que essa excelência é inalcançável tem diversas consequências, mas a frustração é a principal delas, ocasionando efeito oposto da saúde ao causar transtornos mentais e físicos aos que não se enquadram nos diferentes perfis de saúde: “Essas medidas de higiene têm por denominador comum a busca da regularidade e da continuidade no modo de vida (sono, alimentação, práticas esportivas etc.). Elas tendem a estender-se igualmente à organização da vida afetiva e social.” (POLLAK, 1990, p. 76).

Sendo assim, não se trata unicamente de um corpo dedicado a uma perfeição estabelecida pela hegemonia, mas também hábitos de vida que levam a consumos específicos e impulsionam o mercado para determinados investimentos em saúde, frequentemente, alterados, modificados e inovados para garantir que sejam permanentes. Os produtos estéticos não são criados para um efeito rápido, por exemplo. São necessárias aplicações diárias pelo resto da vida, tornando cada pessoa que tem esses hábitos uma fonte de renda vitalícia para os produtos da marca. De acordo com Foucault (2015, p. 135), “[...] a classe

que se tornava hegemônica no século XVIII se atribuiu um corpo para ser cuidado, protegido, cultivado, preservado de todos os perigos e de todos os contatos". Cada uma dessas palavras são categorias que demonstram um nicho comercial construído nessas bases da saúde.

Esse discurso perpassa não só a mídia que vende esse estilo de vida, mas também, e de forma mais significativa, está intrinsecamente ligado a cada aparelho do Estado e ideologia que conflui, cada qual de sua forma, para o imperativo da saúde. Pelúcio e Miskolci (2009, p. 127) esclarecem que "[...] a biopolítica dos corpos domesticados e docilizados via instituições disciplinares dá espaço hoje para uma ideologia de moralidade da saúde e do corpo". A domesticação e a docilização demonstram uma tendência ainda mais forte para a "moralização" dos corpos; mais do que a própria racionalidade do que é saudável ou não, há um apego a dogmas religiosos sobre o que é certo ou é errado ao utilizarem sua indumentária física. É exatamente nesse ponto que se estabelece a relação entre o imperativo da saúde e o HIV/aids: na tentativa da imposição de um pudor aos corpos homoafetivos, a doença social para a busca do ajustamento a uma heterossexualidade compulsória foi construída paulatinamente.

De acordo com Pollak (1990, p. 76), "[...] as transformações provocadas pelo risco e pelo medo da contaminação e da doença se estendem, porém, bem além do comportamento sexual e referem-se a uma higiene de vida que luta contra todas as formas de debilitação física e imunitária". Dessa forma, o HIV/aids surgiu como mais uma ferramenta da hegemonia para o controle dos corpos homoafetivos, não se preocupando diretamente com a saúde desses sujeitos, mas com a saúde da população ativamente econômica e procriadora e, por isso, aproveitando o tema para uma docilização mais efetiva desses corpos, visto que "[...] os elementos poluidores poderiam ser 'higienizados' e as sexualidades desinfectadas por práticas higienistas que instituíram toda uma hierarquia do risco." (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009, p. 136).

A sexualidade, segundo Foucault (2015), torna-se, então, um instrumento da higienização dos corpos, dada sua importância e

transversalidade dos temas da vida e sendo o próprio início dessa estrutura de poder: o bebê já nasce classificado e moldado a um sexo. Desde a tenra idade, esse tema é organizado em padrões pre-estabelecidos para seu funcionamento conforme as regras do poder vigente: "Incitar o discurso sobre o sexo era importante, pois quanto mais saber se desenvolvesse sobre os comportamentos sexuais, maior seria o desenvolvimento de estudos e de mecanismos de controle desses corpos (des)viados." (SIERRA, 2013, p. 115).

O que fica claro com o estudo histórico da doença e da forma como se desenvolveu no mundo e no Brasil é que seu efeito devastador, do ponto de vista da saúde, foi aproveitado pela dominação hegemônica para cumprir os desejos do Estado ao lançar uma regulação sobre pessoas que vivem com HIV: "A ameaça da doença mortal foi convertida pelos discursos moralizantes em uma estratégia de convencimento para que os "desviantes" adotassem condutas não-arriscadas." (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009, p. 138). O risco, como já discutimos, trouxe um pacote de formas corretas de viver que perpassam desde a plastificação do sexo (SIERRA, 2013) até o fortalecimento da separação das pessoas pela forma como seus sangue são considerados puros ou impuros (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009), visto que, desde o início, e continua na atualidade, o HIV/aids tem mediação específica da medicina em grande parte de seus aspectos (ZAMBONI, 2015).

Destarte, o imperativo da saúde não é recente, não nasceu com o cenário do HIV/aids, entretanto, ganhou esse forte aliado na sua disseminação frente à dominação dos corpos homossexuais, haja vista a forma como foi socialmente construído e os discursos que foram produzidos a partir disso. Há uma marca histórica para a população gay com HIV e, por isso, esse tema é tão caro para os ativistas dessa causa: debater o assunto é resgatar a cidadania da pessoa homoafetiva, principalmente, dos homens gays, frente à purificação do sexo e a medicalização dos corpos.

Em larga medida, a circulação do discurso terapêutico contemporâneo é possível por vivermos imersos em uma cultura da

memória, que não se expressa apenas pelo valor dado às experiências pessoais e biográficas. A felicidade, antes um atributo intangível do temperamento individual, emergiu como um objeto de clareza analítica, mensurável e acionável como nunca. Novos discursos sobre a forma de felicidade surgiram de uma série de campos profissionais centrados na problemática do governo humano: na economia, na gestão, na teoria organizacional, no marketing e nas políticas públicas, a felicidade apareceu como uma coisa com contornos distintos e uma mecânica interna precisa, assim como um ponto de aplicação para programas voltados para a otimização, a coordenação e a integração dos comportamentos humanos. Hoje, não é irreal falar de uma tecnologia de felicidade na gestão de recursos humanos, educação, liderança empresarial e executiva, na terapia familiar e matrimonial, no *coaching* de carreira, na preparação física e em todas as facetas da vida pessoal. Além disso, na vanguarda desses desenvolvimentos, estão as inovações no campo emergente da psicologia positiva, em que a felicidade pessoal atingiu o mais alto nível de transparência e plasticidade como um objeto de ciência positiva, intervenção clínica e manipulação terapêutica (BINKLEY, 2014).

Uma das principais contribuições dos estudos da governamentalidade para a análise crítica da contemporaneidade e do capitalismo flexível reside em sua abordagem do neoliberalismo não apenas como um modelo político-econômico, mas também como uma prática de governar a si mesmo e aos outros (cf., por exemplo, BURCHELL; GORDON; MILLER, 1991; DEAN, M., 1999; MILLER, P.; ROSE, 2008). Voltando ao trabalho pioneiro de Michel Foucault (2008) sobre a racionalidade liberal e neoliberal, esses autores analisaram a governamentalidade neoliberal como uma estratégia situada em um contexto biopolítico, caracterizado pelo uso da economia política como racionalidade principal a fim de gerir a população. O objetivo é usar diferentes tecnologias, tais como aquelas criadas pelos conhecimentos “psi” (ROSE, 1989, p. 19-20), para “conduzir a conduta” dos indivíduos (FOUCAULT, 2008, p. 194-195) e regular seu campo de ação. No caso da governamentalidade neoliberal,

isso é feito permitindo certas formas de relacionar-se consigo mesmo e com os outros com base na adoção de valores específicos, afetos e desejos; incorporando a liberdade individual no âmbito da racionalidade neoliberal (DU GAY, 2000) e encorajando as pessoas a verem suas vidas e identidades como um tipo de empresa, entendida como uma relação consigo mesmo baseada, em última instância, em uma noção de incontestável interesse econômico.

O trabalho recente de Sam Binkley (2014) sobre a expansão da psicologia positiva e sua concepção de felicidade é uma contribuição vital para o esforço de compreender a governamentalidade neoliberal contemporânea e, em particular, os processos de subjetivação que promove. De fato, a felicidade deixou de ser apenas um tópico de especulação filosófica ou um atributo tênue de experiência pessoal para se tornar uma nova dimensão na problematização e na inteligibilidade do social e do individual nas sociedades contemporâneas.

É precisamente nessa mudança radical em nosso relacionamento com a felicidade que a psicologia positiva desempenha papel importante. Originada no fim da década de 1990, essa subdisciplina se define genericamente como o estudo científico das forças e das virtudes que capacitam indivíduos e comunidades para prosperar. Visto da perspectiva da governamentalidade neoliberal, e seguindo a de Binkley, em particular, esse novo discurso poderia ser considerado uma estratégia de "governar à distância" (MILLER, P.; ROSE, 2008) através da construção de um conjunto híbrido de instrumentos, técnicas, conhecimentos e espaços que se estruturam por uma racionalidade prática. Em vez de agir nas pessoas por meio de especialistas, como a maioria da psicologia tradicional faz, a psicologia positiva oferece um conjunto de exercícios e práticas que qualquer pessoa pode fazer por conta própria. Na verdade, o cultivo da vida feliz é um projeto realizado no espaço íntimo da vida cotidiana.

Ao contrário de outras perspectivas críticas sobre psicologia positiva, os estudos de governamentalidade permitem perseguir os efeitos "produtivos" dessa subdisciplina. Isso implica uma espécie de

análise crítica que não recorre a nenhum quadro normativo externo, mas visa, em vez disso, recriar o contingente de condições históricas que possibilitam certas formas de se tornar sujeito. Nesse sentido, o que há de novo na psicologia positiva no amplo campo da governamentalidade neoliberal?

Do ponto de vista de Binkley, primeiro, a felicidade pode funcionar como uma dobradiça entre o governo de outros e o governo de si mesmo; depois, a busca pessoal da felicidade, no contexto da psicologia positiva, é “[...] governar a si mesmo como um é governado por outros.” (BINKLEY, 2014, p. 5). Em segundo lugar, para o autor, a psicologia positiva encoraja os indivíduos a cultivarem essa subjetividade emocional, fazendo um trabalho de negação sobre si mesmos; isto é, pelo “[...] descolamento ou despojamento de nosso ambiente privado e interpessoal de vidas com hábitos negativos, com rotina e um senso de obrigação para com os outros, para que possamos liberar os impulsos vitais e o impulso para a frente que constituem a própria existência emocional.” (BINKLEY, 2014, p. 2).

Binkley dá muita importância a essa prática cotidiana de negação e a define como obra da governamentalidade: “[...] os hábitos resistem ao governo e têm que ser trabalhados.” (BINKLEY, 2014, p. 48). O trabalho de pensar positivamente é “[...] o mesmo trabalho dirigido contra as formas institucionais identificadas com o aparato estatal, aquelas formas que governam demais.” (BINKLEY, 2014, p. 132).

O discurso da psicologia positiva situa o discurso terapêutico dentro das configurações contemporâneas de poder e das tecnologias emergentes para a gestão da subjetividade. Além disso, essas tecnologias operam dentro de uma rede de estratégias identificadas com a governamentalidade neoliberal. Construindo a partir da formulação de Foucault (2008) de uma analítica da governamentalidade, entendemos que formações contemporâneas de felicidade estão implicadas em uma lógica mais geral de subjetivação neoliberal.

Esse discurso sobre a felicidade influenciou uma série de atividades institucionais, gerenciais e de planejamento, centrada diversamente


no governo de indivíduos, comunidades e organizações por meio de apelos à sua capacidade de perceber as situações positivamente. No centro desses esforços, está a crença de que a felicidade resulta das perspectivas cognitivas dos indivíduos: na medida em que as pessoas podem ser levadas a avaliar suas situações e a si mesmas sob uma luz favorável, o rubor emocional resultante as motivará a desempenhar tal nível superior para confirmar a visão positiva inicial. A tarefa, então, é criar as condições ou ensinar as técnicas específicas pelas quais o otimismo circunstancial e a autoestima apreciativa podem ser cultivados intencionalmente pelos próprios indivíduos. Significativamente, isso não é realizado por meio de um regime de tratamento, aconselhamento ou qualquer prática terapêutica que requeira a supervisão de um especialista institucional de qualquer tipo. O cultivo da vida feliz é um projeto realizado no espaço íntimo da vida cotidiana por meio do uso de técnicas colhidas do discurso especialista da psicologia.

Certas variedades de textos culturais operam exigindo instrumentos teóricos sensibilizados para seus efeitos: literaturas de autoajuda, psicologias populares, discursos terapêuticos e programas de estilo de vida reflexivo não devem ser lidos casualmente ao lado de arte, música e cinema, pois esses textos fazem mais do que estabelecer compreensões de fundo e recursos culturais para a validação de identidades sociais. Esses textos têm a função adicional de produzir subjetividades por si mesmas, situando agência e autonomia específicas. Eles prescrevem modos específicos de autoconsciência e práticas cotidianas para a representação de subjetividades adequadas aos fins das estratégias governamentais que abrangem o público e o privado. Em outras palavras, vale distinguir os textos culturais, em sentido amplo, daqueles textos prescritivos que compõem as racionalidades governamentais, ainda que tipicamente ideais. O discurso da produtividade da felicidade que o método da governamentalidade revela é aquele que apresenta uma articulação muito diferente, não apenas da autogestão emocional e da cultura popular, mas da felicidade como efeito de outros processos econômicos. Em suma, a literatura da governamentalidade, por meio de seu enfoque nas técnicas e racionalidades da prática, nos sensibiliza para a correspondência homóloga

que opera entre o governo da vida emocional e as lógicas contemporâneas do capital associadas ao pensamento neoliberal.

Deixando de ser um instrumento de fortalecimento do Estado, hoje, a felicidade está mais do que nunca atrelada à liberdade econômica e à inclinação de agir em prol do próprio interesse. A lógica imposta por meio de tecnologias contemporâneas de felicidade e praticada por indivíduos em seu próprio governo autônomo é especificamente centrada na produção – ou, mais precisamente, por meio do incentivo à autoprodução – de uma forma distinta de empresa. A governamentalidade neoliberal, portanto, envolve o processo pelo qual os indivíduos são induzidos a cultivar dentro de si as disposições empreendedoras e autônomas exigidas por uma racionalidade econômica mais ampla – um projeto que se expande para incorporar aspectos amplos e variados de conduta, personalidade e vida cotidiana muito além da prática econômica no sentido estrito.

Além disso, a governamentalidade neoliberal opera por meio da excitação de uma força de liberdade e autonomia dentro dos próprios indivíduos, que leva a uma forma de diferenciação obrigatória do indivíduo dentro de determinado campo, concebido segundo o modelo de um mercado aberto. Com a liberdade como seu objeto, a governamentalidade neoliberal designa uma matriz de instituições, práticas e discursos que governa com base na aparente ausência de regra por meio da problematização ativa e da restrição de qualquer forma de governo pensada para impor limites à liberdade individual, com a intenção de diferenciar e maximizar suas próprias qualidades para competir. Essa é a liberdade de desenvolver competitivamente potenciais pessoais que possam garantir uma posição de mercado mais estratégica, na qual todas as relações sociais e todos os campos são agora entendidos com base no modelo do mercado. A afetação de sujeitos neoliberais dispõe os indivíduos para atuarem estrategicamente e desenvolverem suas qualidades como capital humano dentro de um campo de atores competitivos, buscando vantagem através da avaliação crítica de riscos e oportunidades.

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. At the bottom of the screen, there are three navigation icons: a back arrow, a home icon, and a folder icon.

Em uma linha de autoestima, mas com profundidade diferente dos vídeos de Comicholi analisados neste capítulo, Léo Cezimbra, em seu canal, produziu alguns conteúdos que têm essa perspectiva motivacional, mesmo com relatos confessionais ainda carregados por discursos da vida desafiadora da população soropositiva. Títulos como “Ela salvou minha vida”, “Sempre é bom contar com quem amamos”, “Tenho muito o que agradecer ao HIV” e “Aprendi como viver com o HIV” demonstram a abordagem de experiências de Léo na tentativa da ressignificação do viver com HIV.

“Felicidade” e “saúde” tornaram-se objetos de controle político precisamente à medida que se torna cada vez mais óbvio que a cultura de consumo desenfreada não pode oferecer nenhum dos dois. O sofrimento, entretanto, luta para ser ouvido dentro da cultura terapêutica convencional, na qual a saúde foi redefinida como capacidade limitada de produzir, consumir e desfrutar. É essa situação paradoxal que Lauren Berlant (2011) analisa em seu livro “Cruel optimism”. O título se refere aos apegos afetivos e sensoriais e à busca ilimitada de riqueza e felicidade prometidas pelo capitalismo liberal, mesmo quando a provisão de bem-estar com base no Estado, na segurança no emprego e na mobilidade social ascendente é sistematicamente desmantelada pela rápida privatização do público no neoliberalismo. Particularmente hoje, a demanda por análise, muitas vezes, assume a forma simplista: “não estou feliz, algo não está mais funcionando, diga-me o que é, ou melhor, apenas conserte para que eu possa voltar a ser como costumava ser.” Em outras palavras, a demanda por análise começa com uma reclamação registrando a falta de satisfação. Também implica um apelo pela cura no modelo de máquina defeituosa ou, cada vez mais, no modelo de autoaperfeiçoamento: “faça-me melhor” pode significar melhor do que antes. Em qualquer caso, por causa de sua onipresença como um direito percebido, felicidade, mesmo em sua ausência dolorosa, está fadada a ser um elemento na forma que a queixa assume e o tipo de pensamento de ‘cura’ capaz de retificar isso.

A demanda por análise, no entanto, pressupõe certa transferência prévia para a própria psicanálise e, portanto, para uma questão mais profunda a respeito do desejo subjetivo: parte de “não estou feliz” é também “por que não estou feliz?”. Essa questão mal formulada em relação à incapacidade de se contentar com versões prontas de “satisfação do cliente” já implica uma orientação em direção à verdade, em vez de apenas soluções rápidas de curativo. No entanto, o analista não pode descartar o papel das noções de felicidade na fala do analisado, uma vez que é uma forma crucial de articular sua queixa, na qual está alojada a verdade de seu desejo inconsciente.

O discurso contemporâneo sobre a felicidade como política pública e como prática cotidiana de autoformação é apanhada em uma contradição central – forma moderna do paradoxo da felicidade. Há um reconhecimento de felicidade como conceito preocupado em ir além de si mesmo, mas, ao mesmo tempo, é um conceito de possessividade, pois o individualismo continua no centro da agenda da felicidade. É importante ressaltar que há imprecisão sobre o conceito de felicidade: alguns proponentes do discurso contemporâneo tendem a se concentrar em conceitos de bem-estar em vez de felicidade. Martin Seligman (2011), um dos principais proponentes da psicologia positiva, mudou explicitamente sua ênfase da felicidade ao bem-estar como resposta aos críticos que argumentaram que sua teoria original não levou em consideração atos altruístas e se concentrou muito no prazer. O conceito de prazer ainda é central nas noções de emoção e envolvimento de Seligman, mas subordinado a uma concentração mais voltada para a virtude em conceitos de relacionamentos positivos e realizações para a vida. Dessa forma, Seligman (2011) tenta combinar os conceitos narrativos e alegres de felicidade. No entanto, há um sentido importante em que a ênfase no prazer e a demanda por felicidade e alegria servem como demandas utópicas críticas quando contrastadas com um conceito de bem-estar que, muitas vezes, funciona como adaptação para contextos sociais e restrições atuais. Em um ensaio sobre hedonismo, Marcuse (2006, p. 163) escreve que a demanda hedonista de prazer por si preserva

"[...] um elemento de outra forma proscrito de libertação humana": O adiamento do prazer em nome de uma razão superior ou um bem maior converge com uma sociedade que aceita que as "potencialidades e necessidades sensuais" dos humanos devem encontrar satisfação (MARCUSE, 2006, p. 163). Existe, portanto, um núcleo crítico para o conceito de felicidade mascarado na sua substituição por um conceito de bem-estar.

As formas de trabalho emocional praticadas nas indústrias de serviços, onde a força de trabalho é exemplificada pela exibição e venda de afeto, são partes de uma gestão dos sentimentos para criar determinada exibição facial e corporal observável publicamente. Essa gestão de sentimentos e gestos não é necessariamente nova, mas sua função como algo que pode ser colocado em uso instrumentalmente por grandes organizações é extensão significativa de uma atitude instrumental em relação aos sentimentos. A nova cultura do capitalismo e a virada para o trabalho emocional produzem uma forma de trabalho sobre o eu para o objetivo da felicidade. Isso envolve um alerta constante para o risco de ser infeliz e um trabalho diário para produzir sensação de felicidade. A produção de assuntos psicossomáticos, nos quais o desejo de tornar todos os aspectos de sua vida saudáveis resulta em constante estado de alerta e suscetibilidade ao risco, exige a compreensão de que viver já é, e cada vez mais será, estar em risco. O indivíduo, assim, deve buscar moldar a própria felicidade por meio de uma forma de trabalho emocional que fica presa entre a demanda constante de consertar e detectar déficits emocionais e a constituição ou construção de sentimentos por meio de uma prática de trabalho e autoaprimoramento pessoais. O que se perde é qualquer possibilidade de absorção ou de movimento para além do *self*, pois o foco é uma atenção hiper-reflexiva e hiperalerta presa para o *self* (para o próprio eu).

Emoções e sentimentos são tratados como posses, em uma forma de individualismo possessivo. O indivíduo pensa em si mesmo como essencialmente o dono de suas próprias capacidades e de seus sentimentos. A interação de indivíduos em comunidades

é uma interação entre pessoas que trocam e negociam sentimentos e emoções como mercadorias. Eva Illouz (2007) escreveu sobre o capitalismo emocional, no qual a vida íntima e as emoções são transformadas em objetos de cálculo que podem ser capturados quantitativamente. Isso dá origem ao que ela chama de nova ontologia emocional, onde a ideia é que “[...] as emoções podem ser separadas do sujeito para controle e esclarecimento.” (ILLOUZ, 2007, p. 36). Assim, para a autora, a ênfase no trabalho emocional e no trabalho sobre o *self* oscila entre a demanda de felicidade e a produção de ‘eus’ sofredores, que produzem identidades definidas pelo que lhes falta e, simultaneamente, são impelidas a trabalhar no projeto de uma autorrealização necessária, constante e vazia.

A ascensão e a expansão da psicologia positiva institucionalizou uma “hierarquia emocional” particular (ILLOUZ, 2007) – isto é, um esquema particular que estrutura a psique e a sociedade, conectando-as e tornando-as legíveis em termos emocionais. Especificamente, os cientistas da felicidade trouxeram à tona e promoveram um discurso emocional positivo que postulou a divisão nítida entre o que é normal e anormal, saudável e perigoso, desejável e indesejável – e, a este respeito, funcional e disfuncional – para os indivíduos contemporâneos. A suposição da psicologia positiva de que ‘eus’ disfuncionais não são apenas ‘eus’ enfermos, mas também ‘eus’ não completamente saudáveis e totalmente desenvolvidos penetraram na cultura terapêutica profundamente. Da mesma forma, psicólogos positivos afirmam que as emoções positivas, em contraste com as negativas, devem ser consideradas como explicações principais e preditoras do comportamento de funcionamento adaptativo e ideal, que se tornou também particularmente proeminente. Com base nessas e em outras semelhantes suposições, um paradigma terapêutico positivo emergente no comportamento humano, que fetichiza o bem-estar, reduz a noção de funcionalidade ao domínio exclusivo do psicológico e identifica saúde e sucesso com felicidade e desenvolvimento pessoal, foi firmemente estabelecido e desenvolvido em todo o mundo, especialmente, nos campos da terapia, da psicologia aplicada e do aconselhamento profissional.

A correspondência entre felicidade e funcionalidade se manifesta na forma como a psicologia positiva aborda as emoções e as relaciona com questões de funcionamento ideal. De acordo com esse ponto de vista, funcionalidade não é uma questão de equilíbrio psicológico e emocional, mas de maior positividade sobre menor negatividade. Supostamente, as experiências frequentes de emoções positivas com relação às negativas são os principais motivos para explicar, por exemplo, porque algumas pessoas são mais psicológica e socialmente adequadas do que outras para lidar melhor com a incerteza, exibir um comportamento mais flexível, mostrar menos problemas físicos e mentais, desenvolver habilidades de forma mais eficaz, capitalizar melhor as oportunidades, viver mais, desfrutar relacionamentos mais estáveis, desenvolver relacionamentos sociais de melhor qualidade e assim por diante.

As sociedades neoliberais testemunham o enraizamento da felicidade como um imperativo moral, que recompensa quem permanece na busca incessante do florescimento pessoal e estigmatiza quem falha em se conformar a ele; como uma atitude tirânica, que enfatiza a responsabilidade individual e proclama o triunfo das atitudes sobre as circunstâncias; como um discurso autoritário, que provou ser útil para reacender e legitimar o individualismo em formas aparentemente não ideológicas de termos através do discurso da ciência; como uma norma social, à qual os indivíduos não têm escolha, a não ser obedecer, se quiserem ser considerados cidadãos produtivos e proativos; como o dínamo econômico de uma indústria global e multibilionária, que se baseia na mercantilização e comensuração das emoções em vários níveis; como um critério político de primeira ordem para informar e orientar uma multidão de decisões e intervenções institucionais e governamentais.

Há um amplo processo cultural, no qual a gestão psicológica e o comportamento econômico se moldaram progressivamente. As características psicológicas – especialmente, as emocionais – tornaram-se aspecto essencial da conduta econômica e

corporativa, e a lógica da troca econômica tornou-se crucial para moldar e compreender a psique e a vida emocional dos indivíduos. Os conceitos de necessidades e felicidade (e conceitos relacionados a este último, como satisfação, bem-estar ou autorrealização) estão entre os exemplos mais representativos com os quais economistas e psicólogos têm lidado ao longo do último meio século. A felicidade se tornou um novo regime moral nas sociedades neoliberais que define o que é certo e errado e enfatiza a fonte interna de responsabilidade. Mais importante ainda, a felicidade se destaca como novo modelo de identidade que se alinha com a ideologia neoliberal do individualismo e do consumismo, ao mesmo tempo em que legitima e reacende essa mesma ideologia em termos aparentemente não ideológicos pelo discurso da ciência. Esse modelo de individualidade transforma os cidadãos em termos psicológicos, ou seja, em sujeitos psicológicos, nos quais a plena funcionalidade como indivíduos está em grande parte ligada à busca, ao consumo e ao desenvolvimento da própria felicidade.

Nesse contexto, de que forma o discurso imperativo de saúde reverbera nos testemunhos sobre o HIV/aids e quais são seus impactos serão questões discutidas a seguir, demonstrando parte da produção no YouTube com esse enfoque e as reações da audiência.

5.2 RELAXA QUE TUDO VAI DAR CERTO

Considerando o enfoque do canal de Gabriel Comicholi (antigo HDiário) em narrar seu cotidiano vivendo com HIV, ocasionalmente, as pautas da qualidade de vida, do otimismo e da saúde mental, entre outros assuntos, estariam presentes, visto que um dos aspectos mais intensos de viver com HIV é lidar com aspectos emocionais intrinsecamente ligados ao tema. Ademais a presença de discursos motivadores distribuídos em vários vídeos do canal,

dois em especial têm essa perspectiva de forma ainda mais latente: o "HDIÁRIO # 13 – RELAXA!"⁵⁸, de 2 de outubro de 2017, e o "VAI DEIXAR O PRECONCEITO ATRAPALHAR SUA QUALIDADE DE VIDA?"⁵⁹, de 13 de dezembro de 2019.

No "HDIário # 13", Gabriel inicia sua explanação com a fala "você já parou para pensar naquela frase bem besta, que é uma frase bem besta. Não, para muitos pode ser besta, mas ela não é uma frase besta, que é a frase 'relaxa que tudo vai dar certo?'" Em contraponto ao modo como seria possível presumir a narrativa do vídeo pela forma como o *youtuber* inicia classificando a frase como "besta", na sequência da vinheta, ele diz: "eu fiquei esses dias parando pra pensar nessa frase, e ela faz todo sentido [ênfase]!"

Figura 27- Cena do vídeo HDIÁRIO # 13 – E ela faz todo sentido



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Neste momento do vídeo, Gabriel tem um aspecto não verbal de descoberta, de clarificação, de "eureka", unindo os dedos da

58 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YfAo-7F6TKk&t>. Acesso em: 20 jun. 2020.

59 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r4iPBrUadgY&t>. Acesso em: 20 jun. 2020.

mão para cima parecendo refletir: como eu não pensei nisso antes?! Essa reflexão coaduna com a descrição do vídeo – “a frase ‘RELAXA QUE TUDO VAI DAR CERTO!’ Nunca fez tanto sentido pra mim” (caixa alta colocada pelo influenciador). A partir disso, o *youtuber* explica que essa conjectura advém de um *mix* de filosofias e de uma máxima de que a mente é que controla o físico, explicitando, com isso, a importância da saúde mental para a pessoa que vive com HIV:

Eu tô muito na pira de ficar ligando filosofias com filosofias de vida de um lugar, com filosofia de vida de outro, e eu cheguei à conclusão que faz muito sentido, seu psicológico manda no seu corpo. Isso é uma coisa bem besta. Aquelas frasesinhas que falam assim: Pensa positivo; Relaxa que tudo vai dar certo; Tenta ver por outro lado; Tenta ver pelo lado bom; Faça do seu limão uma limonada; E isso a gente escuta há muito tempo, e a gente vai falar sobre isso nesse vídeo porque é uma coisa que a gente escuta a vida inteira e insiste em não acreditar nela, em não seguir essa filosofia de vida, que é a “relaxa que tudo vai dar certo”. Isso faz todo sentido.

Para ilustrar esse cenário, Comicholi utiliza uma situação cotidiana com sua mãe. Ele explica que quando precisa fazer alguma viagem, e insinua que o canal tem propiciado esses momentos, sua mãe o leva ao aeroporto e, quase sempre, erra o caminho, pois fica focada que vai escolher a direção errada. Na visão do filho, ela já assumiu a falha antes mesmo de cometê-la e, por isso, a recorrência de erros no mesmo local: “Mãezinha sempre erra, mas sempre erra, sempre [...] A gente já errou pelo menos umas cinco, seis, sete vezes consecutivas, seguidas. E qual que é a prova disso, que a gente condiciona a nossa cabeça errar”. A partir daqui, encontramos uma questão importante para análise, pois Gabriel justifica essa falha como sendo “porque a gente condicionou ela a pensar naquilo. E a gente se condicionou a errar e não ir pelo lado certo. Consegue ver que bobeira, que bobeirinha que é um pensamento tão simples”. A justificativa das consequentes falhas é o pensamento condicionado ao erro.

Esse tema precisa ser ponderado com base em duas questões principais: 1) a perspectiva de que o pensamento positivo é condicionante para a mudança da realidade; 2) uma perspectiva meritocrática e kármica, na qual o que está acontecendo é reflexo do seu pensamento e ter saúde é também fruto de merecimento a partir de sua postura na vida. Gabriel foi muito cuidadoso ao abordar essa pauta, entretanto, é um discurso recorrente, que precisa ser articulado de maneira um pouco mais ampliada. Nos testemunhos de doenças crônicas ou mesmo em situações de traumas físicos ou agudos, é comum a recorrência a um pensamento positivo que possibilite ter uma visão melhor sobre o que está acontecendo, considerando que se a pessoa que está doente não contribuir com o tratamento, pode torná-lo ainda mais desafiador.

O que as próprias vertentes que abordam o pensamento como condicionador da saúde deixam claro é que o pensamento positivo pode prevenir a doença, mas não diretamente promover a cura. Quando o corpo está doente, já é uma consequência, um resultado de algum tipo de pensamento que o levou a chegar a este momento, sendo assim, o pensamento positivo e o tratamento físico são necessários para que o problema atual possa ser resolvido e, a partir disso, possibilitar novas posturas frente à vida. A saúde mental é um dos tópicos que tem sido mais recorrente nas abordagens de um imperativo da saúde, e a postura daqueles que a escolhem pode tornar-se também tóxica dependendo do nível de pressão imposta para que outro alguém siga os mesmos passos.

A perspectiva meritocrática é outro risco que a população que vive com HIV sofre diariamente. O tratamento é desafiador não somente no aspecto físico, mas também no emocional e no social. Muitas vezes, alguém que gostaria de auxiliar diz frases como “você não está nem tentando ficar bem”, “se não parar de pensar só coisas ruins, não vai melhorar”. Esses conselhos são comuns, mesmo para pessoas com boas intenções, porém, dependendo da situação, podem ocasionar mais sofrimento do que apoio, por isso, o equilíbrio é o mais adequado:

Eu tava conversando com um seguidor, exatamente hoje, por isso que eu vim aqui gravar esse vídeo. Ele veio falar pra mim “ah, eu vou começar meu tratamento, biriri, bororó, e eu morro de medo dos pesadelos”. Daí eu fiquei assim, mas pera aí, porque alguém, você provavelmente deve ter lido na internet de que dava pesadelos. E eu nunca passei por isso. Na verdade se vocês olharem esse videozinho aqui [acena para vídeo HDiário #7 Sonhos hiper-realistas] eu falo sobre os sonhos hiper-realistas que eu tive. Alguns foram pesadelos, mas alguns não. E qual foi o aprendizado que eu tirei desse negócio linkando com o tratamento de HIV. Eu sempre tomei o remédio pensando que “isso nunca vai me causar mal nenhum, isso nunca vai me causar mal nenhum, isso nunca vai me causar mal nenhum” [faz gestos de mantra e inicia uma repetição dessa fala com o texto escrito na tela “repita comigo...”]. É um mantra que eu ficava fazendo internamente pra mim e funcionou. Porque eu nunca tive, eu tive poucos efeitos colaterais. E tudo isso.

A abordagem de Comicholi até aqui se apresenta como equilibrada, pois não impõe essa visão otimista do mundo, mas a apresenta como alternativa para conseguir lidar com todo o processo do tratamento e da vida com HIV, sem ser taxativo para o outro – apesar do comando “repita comigo” do mantra, narra a própria experiência e permite uma escolha, uma reflexão sobre o tema. Ainda narrando a experiência com seu seguidor, Gabriel explica:

Eu falei para ele, meu, pra mim foi incrível. Porque eu sempre sonhei, nananana, a gente fala que todo mundo sonha, mas só as vezes que lembra. Comecei a sonhar muito, era muito gostoso, e nem sempre eram pesadelos. E daí ele falou “caraca, sério, mas falaram que fica super realista os sonhos”. Daí falei, tá, mas isso é um problema para você?! Porque, não é um problema. Pra muitos pode ser, pode ser que você tenha medo de sonhos hiper-realistas, daí pra você é um problema. Mas para pra pensar como a gente tá condicionado a comprar a ideia que já tá pronta. Alguém fala pra você: você vai começar o tratamento de HIV, você vai ter sonhos hiper-realistas, e vão ser pesadelos.

Daí, a sua cabeça, a partir do momento que você iniciar seu tratamento, você vai tá tomando o remédio pensando eu vou ter pesadelo hoje a noite. E daí vai acontecer o quê?! Você vai errar o caminho igual a mãezinha, porque você vai ter condicionado sua cabeça a errar aquele caminho. Você vai ter condicionado sua cabeça, você vai ter instruído ela a ter um pesadelo, e não tipo: olha vou tomar esse remédio e vou ter um sonho maravilhoso. Tinha vezes que eu deitava com o remédio, eu falava cara, por favor, senhor Deus, que me mande um sonho muito legal, hiper-realista hoje, porque é muito legal.

Nessa etapa do vídeo, Comicholi continua sua técnica de *storytelling* ao dar significação ao que estava narrando sobre seu seguidor e a associação com a história da mãe sobre condicionamento. Assim, prende a atenção dos que assistem ao audiovisual e proporciona a percepção necessária do assunto. Além disso, apresenta um caminho possível de olhar para o tratamento com olhos de otimismo e de crença em bons resultados. Essa é uma seara imprescindível ao considerar os riscos emocional e psicológico inerentes ao processo de cuidados com o corpo frente ao HIV. Após essa reflexão, Gabriel afirma que “daí esse garoto mesmo concluiu: meu Deus, é verdade. Se você pensar positivo, aquele negócio ali vai ser um negócio positivo. E olha que coisa mais bonitinha esse pensamento”. Reforçando o pensamento positivo como prática diária de busca por bons resultados.

No próprio vídeo, o *youtuber* explica porque não tinha mais vídeos direcionados a esse conteúdo: “Acho que eu já tinha falado isso no canal, mas acho que a gente tinha só pincelado esse assunto, jogado ele de maneira, falado um pouquinho disso ‘pensa positivo’, ‘tente levar para o lado bom’”. Segundo ele, a partir de novas experiências, foi possível fechar uma “linha de pensamento pra passar isso pra vocês”. Em um momento da explanação, ainda faz um autoelogio pelo raciocínio que estabelece, trazendo “tô muito filósofo nesse vídeo, que orgulho Gabi!”. O chamado de Gabriel à vida mais otimista, não se limita aos seguidores que vivem com HIV, ele amplia também aos que não têm HIV e pede que “tente fazer do seu limãozinho que

a vida lhe deu uma limonada”, retomando o clichê que trouxe no início do vídeo, agora fazendo alusão à possibilidade transformadora de mudar a perspectiva dos acontecimentos da vida.

Figura 28 – Cena do vídeo HDIÁRIO # 13 – Eu não vou querer isso pra mim



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Nesta imagem, Gabriel assume uma posição um pouco mais influenciadora de condutas ao deixar claro, com um discurso verbal e não verbal, que não quer uma vida de pensamentos negativos e entende que seus seguidores também não deveriam querer: “E você vai passar sua vida inteira, sua existencinha inteira aqui na terra, vendo o lado ruim das coisas?! Eu não vou querer isso pra mim e eu espero que você também não queira isso pra sua. Seu corpo responde”: O vídeo se encerra com uma “lição de casa”, um recado final para que a audiência trabalhe: “E é isso né, tentar ficar com esse pensamentinho, tentar pensar positivo, nesse restinho de dia que te sobras, e nos próximos dias também tenta pensar positivo. E pro resto da vida também é legal!”


Esse vídeo torna-se ímpar pelos interessantes exemplos escolhidos por Gabriel – de um lado, aborda algo complexo como

viver com HIV, mas as ilustrações que justificariam um pensamento positivo ou condicionador de ações melhores são da vida cotidiana. São simples, como o caso da mãe ao errar o caminho ou o exemplo que usou no entremeio da sua fala ao se lembrar das coisas boas de uma viagem, esquecendo-se dos problemas. Isso deve ser argumentado, considerando que são cenários distintos. Ser otimista frente ao erro de um caminho é diferente da pressão social, dos efeitos colaterais de um tratamento farmacêutico e todos os outros elementos presentes no viver com HIV.

Essa questão fica evidente ao avaliarmos os comentários do vídeo. O usuário Jotta Sullivan trouxe: "Tá difícil tomar a limonada essa semana sabe Gabi. Fiz o primeiro exame de acompanhamento do LCD4 e CV para retorno próxima segunda, primeira consulta pós início do tratamento". Apesar do desabafo inicial do gosto ainda amargo da limonada que está vivenciando, o seguidor complementa que "já vi e revi vááárias vezes nosso HDiário pra relaxar, você me relaxa e me ajudou muito a não cair em desespero!", explicitando o papel importante que o influenciador exerce em sua vida.

Outro comentário advém de um usuário que é recém-diagnosticado como positivo para HIV, Cleiton Santana: "obrigado pelas dicas... Descobri ontem que sou soro positivo e seus vídeos me fez pensar em tudo de outra forma. Muito obrigado mesmo!". E o usuário D. acrescenta: "se eu pudesse, tatuaria esse vídeo na testa de algumas pessoas, não só por conta do assunto do HIV, mas porque essas pessoas que sempre veem a vida pelo lado ruim das coisas, acabam contaminando outras com tanto negativismo, acabando por se tornarem pessoas tóxicas." E outro exemplo de *feedback* positivo foi do usuário Louco de Água com gás Tv, que salientou: "eu precisava ouvir isso hoje, me ajudou MUITO, TU NÃO TEM NOÇÃO".

Outro usuário comentou com tendência oposta ao que foi preconizado no vídeo, afirmando que não sabia se conseguiria fazer uma limonada com esse limão. Idios Sodre afirmou em uma sequência de postagens:



gabi meu caso alem de ter pensamentos ruins sabe. na primeira percebi meu cabelo estranho quebradiço e pouco ainda bem que tem muito cabelo e as pessoas não perceberam só uma menina na empresa que disse que eu ia fica careca. mais esse ano gabi esta tudo tando errado na minha vida. não sei se esse limão conseguirem fazer uma limonada. [...] acho que to deprimido todos os dias devido os remédios deve ser isso. um dos efeitos colaterais e não estou percebendo kkk. nossa que loca meu DEUS que enfermidade e essa. [...] vcs sentem vontade de por fim logo nisso. as vezes por conta da medicação as vezes vem isso na minha mente por varias vezes.

A partir desses comentários, o usuário demonstrou que nem todos conseguem passar por cima dos fatos negativos e, no fim, dá a entender que tem pensamentos suicidas. Na sequência, esse usuário começa a interagir com outros seguidores do canal, gerando uma comunidade com troca de informações sobre o tratamento, os efeitos colaterais e a saúde mental dos que vivem com HIV. Esse tipo de comentário nos alerta para a premente necessidade das pessoas terem canais ou utilizarem os existentes para desabafarem seus pensamentos, suas ideias e seus sentimentos e encontrarem ali um conselho que possa lhes auxiliar.

Nessa mesma linha, Gabriel Comicholi lançou o outro vídeo aqui em análise, dois anos depois, em dezembro, mês de luta contra o HIV/aids, com sistematização diferenciada dos demais conteúdos, um pouco mais roteirizada devido à parceria com a farmacêutica global GSK/ViiV Healthcare. A descrição, a fala de Gabriel, a metodologia de organização do conteúdo e o texto no fim remetem a uma publicidade travestida de vídeo conduzido por um *youtuber*. Provavelmente, para evitar riscos com comentários que não poderiam ser respondidos, a caixa de comentários foi desativada. Isso fortalece ainda mais a característica publicitária de um discurso informativo e não um processo comunicativo que a rede social digital proporciona.

Na descrição, há o seguinte texto: "é mês de abraçar a positividade! E eu separei algumas diquinhas pra você ver que dá pra

superar suas expectativas e viver com muita qualidade de vida, SIM!" O trecho "viver com muita qualidade de vida, SIM" se assemelha às revistas de saúde, boa forma e qualidade de vida que impõem, em comandos afirmativos, a vida saudável, evidenciando o imperativo da saúde. Nessa publicação, também diferente das demais, há estudos científicos linkados como sugestão de leitura e ainda duas informações: "Para mais informações sobre prevenção, testagem, assistência, acompanhamento e muito mais acesse www.vivonopositivo.com.br. Importante: Segundo o Ministério da Saúde, o tempo para atingir a carga viral indetectável pode chegar a 6 meses". O site é da campanha criada pela farmacêutica e possui conteúdos para quem vive com HIV ou não.

Figura 29 – Cena do vídeo VAI DEIXAR O PRECONCEITO ATRAPALHAR DUA QUALIDADE DE VIDA? – vinheta



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Apesar do título do vídeo ser "VAI DEIXAR O PRECONCEITO ATRAPALHAR DUA QUALIDADE DE VIDA?", a vinheta traz "Manual de Qualidade de Vida | Gabriel Comicholi". O erro na palavra "sua" (está "dua") é contradizente com os demais cuidados que

a publicação obteve. O audiovisual é iniciado com a seguinte fala: “Você já parou para pensar que qualidade de vida é tudo que você precisa na sua vidinha?”. Essa é uma pergunta retórica que instaura o interesse dos seguidores em assistirem o que ele apresentará como qualidade de vida e como alcançá-la.

O destaque do vídeo no histórico do canal traz “qualidade de vida” com uma imagem clichê de pensamento sobre vida saudável: uma pessoa em exercício físico, na natureza e perfeitamente equilibrada, com a imagem de Gabriel ao lado, sorrindo e fortalecendo a ideia do vídeo.

Figura 30 – Destaque do vídeo VAI DEIXAR O PRECONCEITO ATRAPALHAR DUA QUALIDADE DE VIDA?



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

A primeira abordagem do vídeo, como mencionado anteriormente, já demonstra que há algo diferente no material. Gabriel, geralmente espontâneo, agora performa uma espontaneidade, o que pode ser atribuído, possivelmente, ao fato de ter validado um roteiro com os responsáveis pela campanha e ter que segui-lo fielmente. Com estilo de programas sensacionalistas, o influenciador apresenta um problema, o fato de precisar de qualidade de vida, e se coloca como sendo a solução para isso:

[Com voz alterada] Gabizinho eu até sei que eu preciso ter qualidade de vida, mas assim, como é que eu chego nela, como é que eu alcanço nela?! [volta a voz normal] Pode ficar tranquilo que euzinho aqui, o Gabizinho, vou te explicar tudinho, porque na campanha abrace a positividade, eu resolvi fazer um manual de qualidade de vida para quem vive com HIV. E não é só para quem vive com HIV não, tá porque eu sei que esse manual aqui vale para você que está atrás dessa telinha e não tem o vírus.

Nesse vídeo, a orientação torna-se um pouco mais estruturada e taxativa e com estilo de revistas de saúde, pois enumera as dicas, estratégia habitual nessas publicações editoriais. O vídeo é resumido em quatro dicas. A primeira foca na coragem, que momentos de tristeza podem acontecer e que devemos enxergar tudo com coragem para tornar o processo mais fácil. Muito conectada com a ideia apresentada no vídeo de 2017.

A segunda dica mostra o acesso universal ao tratamento, explicando historicamente essa perspectiva para tranquilizar as pessoas que têm receio do custo dos medicamentos, visto que o SUS os disponibiliza gratuitamente, desde o teste até os acompanhamentos psicológicos. O influenciador ainda reforça que o Brasil é referência nesse tratamento e que quem procurar atendimento não vai ter que despendar recursos financeiros.

A terceira dica traz a necessidade de, mesmo tendo acesso universal ao tratamento, fazê-lo de forma correta, indo ao médico regularmente para o acompanhamento clínico. Segundo Gabriel, seu tratamento deu certo por seguir corretamente os cuidados médicos e, com isso, alcançou o nível indetectável após quatro meses. O influenciador sugere ainda uma relação aberta com o profissional de saúde, sanando as dúvidas, para que o tratamento seja efetivo e a pessoa tenha as informações pertinentes. Nesta cena, Gabriel ainda destaca que “é muito bom que ele entenda tudo, tudinho, que está passando aí na sua cabeça e no seu corpinho para conduzir o seu tratamento”.

Figura 31 – Cena do vídeo VAI DEIXAR O PRECONCEITO ATRAPALHAR DUA QUALIDADE DE VIDA? – Tudo, tudinho



Fonte: Imagem capturada do canal do YouTube Gabriel Comicholi.

Já a última dica refere-se ao aspecto jurídico do HIV. O *you-tuber* destaca que a lei está do lado do soropositivo ao apontar como crime a discriminação a uma pessoa que vive com HIV, fortalecendo a necessidade da redução da desigualdade também por meio da criminalização do preconceito.

Gabriel finaliza o vídeo com o seguinte texto: “você seguindo essas diquinhas vai enxergar o HIV de outra maneira, você vai enxergar o seu médico como um amigo e vai tornar tudo mais fácil que seu tratamento seja muito mais tranquilo. Eu espero muito que esse vídeo tenha te ajudado”. Essa síntese traz os objetivos principais desse vídeo publicitário: um olhar positivo sobre a soropositividade, a importância do acompanhamento médico como tratamento para as pessoas que vivem com HIV, mas também como controle epidemiológico do vírus para um tratamento mais efetivo. Ao fim, há ainda uma descrição na tela: “Uma campanha GSK/ViiV, material dirigido ao público em geral. Por favor, consulte o seu médico. Mais informações à disposição através do SAC (DDG 08007012233).

Converse com seu médico. #Abracepositividade”, sendo as letras finais de campanhas de cunho de saúde pública e a assinatura da peça.

Nesse sentido, o imperativo da saúde se expressa nas diversas áreas da vida humana e, de forma muito específica, fez-se presente na análise dos canais de YouTube de homens gays soropositivos, os quais foram versados ao decorrer dos capítulos e de forma mais direta no canal de Gabriel Comicholi.


Na verdade, sentir-se mal, não ser capaz de se sentir melhor e mais feliz estão sendo cada vez mais experimentados como fontes de decepção pessoal, como sinais de falta de vontade e de psiques disfuncionais e, até mesmo, como marcadores de uma biografia fracassada. São comuns os relatos sobre não se sentir feliz ou não se sentir feliz o suficiente como fonte de vergonha e culpa, indicação de uma vida perdida e ofensa ao valor pessoal, na medida em que as pessoas preferem se ver como felizes ou moderadamente felizes, mesmo em face de circunstâncias desfavoráveis. Além disso, certa sensação de vazio pode resultar do fato de indivíduos não saberem o quanto é suficiente quando se trata de florescimento e autorrealização. A psicologia positiva insiste que a felicidade envolve um investimento contínuo em atenção, tempo e recursos para desenvolver “a melhor versão de nós mesmos”. Assim, o “eu feliz” retratado pela psicologia positiva é, por definição, sempre incompleto. Subjacente ao discurso científico da felicidade está a ideia de que os indivíduos são pessoas que se criaram por si próprios, embora nunca completamente ou totalmente, porque podemos estar sempre mais completos e melhores. Esse sentido permanente da incompletude do *self* envolve a constante sensação de nunca ser capaz de alcançar a felicidade e o pleno desenvolvimento de seu potencial.

A insistência generalizada na felicidade e na responsabilidade pessoal não só tende a transformar as emoções, tais como angústia e tristeza, em algo inútil, improdutivo e até ofensivo para aqueles que não as sentem, mas também tende a transformar essas

emoções em algo menos suportável e mais humilhante para aqueles que sofrem. Indivíduos satisfeitos que atribuem a si próprios o mérito de se sentirem bem e felizes com suas vidas, por sua vez, acreditam ter o direito de culpar aqueles que não sentem o mesmo. Pessoas felizes podem se sentir no direito moral de culpar pessoas infelizes por não serem capazes de enfrentar ou se adaptar a circunstâncias adversas e não ser flexível o suficiente para usar falhas e desvantagens como oportunidades para florescer e levar uma vida melhor. Pessoas que sofrem, portanto, têm que lidar não apenas com a carga de sentimentos negativos, mas também com a culpa associada a não serem capazes de enfrentar ou superar desafios.

O discurso da felicidade nos leva a ver tristeza, desesperança ou luto, assim como pequenos contratempos ou fases fugazes da vida, como sentimentos e momentos que iriam embora se tentássemos ser fortes o suficiente, sugerindo que qualquer negatividade pode e deve desaparecer sem deixar rastros ou marcas na psique – ainda mais agora que os psicólogos positivos supostamente encontraram a forma científica de substituir a impotência e o desespero por otimismo e esperança. A insistência, no entanto, em sempre olhar para o lado bom da vida, independentemente das circunstâncias particulares dos indivíduos, pode, na maioria das vezes, resultar em desdém, incompreensão e até indiferença para com os que sofrem.

A forma como “fazemos” a felicidade – com o que podemos experimentá-la, expressá-la, compreendê-la ou percebê-la – é muito moldada pela sociedade em que vivemos. De forma mais ampla, o autoexame e o cuidado de si também são defendidos por textos de autoajuda como algo que os leitores devem fazer, se esforçando para melhorarem e serem felizes. Eles são, portanto, encorajados a se envolverem em atividades internas para dialogarem e fazerem perguntas a si mesmos com o objetivo de se autoaperfeiçoarem. Indivíduos que são capazes de cuidar de si mesmos dessa forma são, além disso, considerados cidadãos mais “eficazes”, capazes de assumirem a responsabilidade por eles próprios.

A vertical image on the left side of the page shows a hand pointing at a screen. The screen displays abstract, colorful shapes in shades of red, blue, and teal. At the bottom of the screen, there are three navigation icons: a back arrow, a home icon, and a recent apps icon. The background of the entire page is a dark, textured surface with similar abstract shapes.

Mais recentemente, tais práticas de autocuidado também assumiram novas formas, além da psicoterapia e do livro de autoajuda. Avanços em tecnologia, mídia e conhecimento levaram ao surgimento de vídeos, smartphones, aplicativos e aulas que permitem que os usuários se aprimorem. Tem sido argumentado que esse é um aspecto da cultura terapêutica que caracteriza as sociedades ocidentais contemporâneas, nas quais há crescente influência da psicologia, aumento da importância do aconselhamento e da terapia e, conseqüentemente, crescente preocupação consigo mesmo e com a vida interna. Cuidar de si mesmo e buscar ativamente maximizar a felicidade tornou-se primordial. O comportamento dos indivíduos é centrado neste objetivo: indivíduos contemporâneos são incitados a viver como se fizessem um projeto de si mesmos. Devem trabalhar em seu mundo emocional, pessoal e íntimo, suas relações com o emprego, seus arranjos conjugais, suas compreensões de adversidades e suas técnicas de prazer sexual para desenvolverem um estilo de vida que maximize o valor de sua existência para eles próprios. Isso nos permite transformar nossas relações com nós mesmos e com os outros em palavras e pensamentos, além de utilizar técnicas especializadas que prometem ser possível nos direcionar para a felicidade e a realização. Essa ênfase no *self* e sua transformação significa que, pelo menos, o indivíduo é responsável por sua felicidade e bem-estar. Se uma pessoa está feliz ou não, não é considerado um resultado de condições sociais ou processos econômicos, mas de escolhas feitas pelo indivíduo ou da composição de sua psique. Em particular, a falha – por qualquer coisa ou razão – na disposição ou no processo de maximizar sua felicidade das maneiras que acabamos de descrever será considerada culpa do indivíduo e, muitas vezes, sua infelicidade será medicalizada.

CONSIDERAÇÕES - RECONSTRUÇÃO DE SI PELO TESTEMUNHO

Com a análise do canal Gabriel Comicholi, antigo HDiário, foi possível perceber a forma como o influenciador narrou sua experiência desde a descoberta da soropositividade, passando por vídeos com conceitos e polêmicas importantes para o tema, até seu desenvolvimento como mediador de conhecimento por meio de suas “Haulinhas”, promulgando um estilo de qualidade de vida para pessoas que vivem com HIV.

Apesar de Gabriel ter o cuidado em seus vídeos de abrir o leque de possibilidades para sua audiência, mencionando sempre a chance de homens, mulheres, hetero, homo, trans e inter serem acometidos pelo vírus, o canal aparenta gerar maior identificação com homens gays, devido ao processo de espelhamento de experiências. Gabriel torna-se um “guru” soropositivo para os homossexuais masculinos que, ao se descobrirem reagentes a HIV, procuram na internet orientações e encontram seus vídeos.

É neste ponto que a criação e a manutenção do canal do influenciador têm dinâmica interessante para a saúde: há uma dimensão de utilidade pública nos conteúdos produzidos por Gabriel Comicholi, contribuindo para o acolhimento e a orientação às pessoas que vivem com HIV, como também para a quebra de tabus em uma efetiva educação sexual para todos. Para tanto, seu espaço cultivado no YouTube, além de ser lugar de enunciar e arquivar a si mesmo, tornou-se comunidade pautada na troca de informações e para a catarse emocional. Apresentando características ímpares de uma televisualidade circular quando adotou até mesmo formatos de *talk show* ao entrevistar convidados e interagir com campanhas institucionais, promoveu uma espécie de *merchandising* de temas associados a HIV/aids.

O breve mapeamento dos canais de homens gays soropositivos possibilitou vislumbrarmos a seara completa dos principais influenciadores nesse sentido e, a partir disso, eleger Gabriel Comicholi como o objeto principal desta pesquisa. Apesar das peculiaridades de cada *youtuber*, compreendemos que o aprendizado obtido por meio das reflexões do Comicholi nos permite olhar, de modo geral, o estilo de produção audiovisual sobre HIV/aids no YouTube.

Quanto a isso, é passível compreender que há instâncias discursivas engendradas nesses conteúdos que são luzes e sombras de um campo mais ampliado sobre as homossexualidades, principalmente a masculina, no Brasil. Ao falar dos anseios de viver com HIV, narrando seu cotidiano, Gabriel traz sinais de contextos mais amplos e não somente circunscritos à sua vivência, mas sim de grande parte de uma comunidade. Por isso, seu testemunho se insere, de certo modo, em um *ethos* terapêutico midiaticado, contribuindo para a realização de uma estratégia de falar/ouvir psicoterapêutica.

Esse contexto, iniciado pelos vídeos de sua descoberta, tanto o primeiro de fato publicado pelo canal como o que foi “resgatado” posteriormente para sua divulgação, demonstram um lugar inédito de expressão sobre ser soropositivo. Dificilmente, outrora, a mídia conseguiria um testemunho tão mais próximo do espontâneo como as produções de Gabriel e dos demais influenciadores. Embora também existam filtros e lentes que distanciem essa imagem virtual da imagem real, certamente, há menos intervenções institucionais do que os aparelhos midiáticos de conglomerados empresariais, mesmo quando esses conteúdos são instados a se fazerem presentes nos lugares jornalísticos mais comuns, como programas de TV.

A educação sexual trazida aqui, com foco em uma análise mais assertiva sobre a possível pedagogia moral implícita, contribuiu para lançarmos mão de uma visão de sexualidade e gênero como dimensão discursiva que precisa ser trabalhada constantemente para oportunizar novos olhares e novas ações para um futuro que

pretenda mitigar preconceitos e discriminações vivenciadas pela população *queer*, por exemplo. O aprofundamento foi essencial para compreendermos que, devido ao acoplamento do HIV/aids à transmissão por via sexual, era necessária uma atenção especial para percebermos os sentidos advindos dos campos que fazem do viver com HIV uma expressão de opressão sexual desta época.

Considerando a criação da categoria de vídeos do canal de Gabriel intitulada “Haulinha” como um tipo de capacitação de educação à distância para novos soropositivos ou mesmo para toda a população que estiver em busca de esclarecimento, verificamos que algumas pessoas chegaram a assisti-los através de outros espaços – nas universidades, em salas de espera, em algum canal com foco em saúde pública etc. Dessa forma, o influenciador rompeu as barreiras do espaço YouTube, tendo seu conteúdo veiculado em outros locais, ampliando ainda mais seu raio de ação.

Questões essenciais a serem continuamente debatidas são o pânico moral e a estigmatização promovidos desde a primeira década do HIV/aids. Nesse sentido, a crise instaurada pelo acontecimento social narrado pelo jornalismo, à época, tornou o tema ainda mais carregado de incertezas, gerando dúvidas que se materializam em preconceitos até a década de 2020, com muitas chances de se alastrarem décadas à frente. Por isso, Gabriel contribuiu, sobremaneira, ao resgatar esse cenário anterior – ainda presente – para ilustrar a discussão de termos e conceitos mais adequados às abordagens, com a finalidade de firmar novos momentos discursivos para as textualidades envolvendo pessoas que vivem com HIV.

Com base nesse contexto, foi também trabalhada por Comicholi uma linha de vídeos que focou em um discurso motivacional, alçada pelo pensamento positivo, para melhores resultados no tratamento de pessoas que vivem com HIV. Para elucubrar quanto a essas questões, nos ancoramos na ideia de um imperativo da saúde que, neste caso, tem dois lados: o discurso motivacional que contribui

para um bom tratamento com maior resiliência e o discurso que acaba sendo “desmotivacional”, visto que a pessoa, ao perceber que está muito distante do patamar de felicidade e motivação enunciado, sente-se ainda mais vazia. Quanto a isso, é cabível mais reflexões.

Por tudo isso, a reconstrução de si pelo testemunho é uma consideração importante desta obra. Por meio das narrativas autobiográficas com características de televisualidade circulada pelo YouTube, tanto aquele que testemunha como a audiência do testemunho têm possibilidades de beneficiar-se em sua reedição diuturna para a melhoria de si e do mundo em que vivemos quando consultamos as memórias arquivadas.

REFERÊNCIAS

ADAM, Barry D. Constructing the neoliberal sexual actor: responsibility and care of the self in the discourse of barebackers. **Culture, Health and Sexuality**, [S. l.], v. 7, n. 4, p. 333-346, 2005.

AHMED, Sara. **The cultural politics of emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1971.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 9-34, jul. 1998.

AUBERT, Nicole; HAROCHE, Claudine (org.). **Tiranias da visibilidade**. São Paulo: Ed. Unifesp, 2013.

AZEVÊDO, José Henrique P.; CARVALHO, Carlos Alberto de; CIRINO, José Antonio F.; FERREIRA, Vinícius; FRANKLIN, Camila F. M.; MACHADO, Izamara B.; MINEIRO, Edison. Aids e HIV como acontecimentos catastróficos e o evitamento da catástrofe: reflexões a partir de Caio Fernando Abreu e Herbert Daniel. *In*: MAIA, Jussara; BERTOL, Rachel; VALLE, Flávio; MANNA, Nuno (org.). **Catástrofes e crises do tempo**: historicidades dos processos comunicacionais. Belo Horizonte: PPGCOM/UFMG, 2020.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. Formas do tempo e do cronotopo no romance. *In*: BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e estética**: a teoria do romance. São Paulo: Unesp, 1998. p. 211-362.

BALÁZS, Béla. Nós estamos no filme. *In*: XAVIER, Ismail (org.). **A experiência do cinema**. Rio de Janeiro: Graal, 2004a. p. 84-86.

BALÁZS, Béla. A face do homem. *In*: XAVIER, Ismail (org.). **A experiência do cinema**. Rio de Janeiro: Graal, 2004b. p. 92-96.

BARBOSA, Marialva. Comunicação, história e memória. **MATRIZES**, São Paulo, v. 13, p. 13-25, 2019.

- BASTOS, Francisco I. **Aids na terceira década**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BECK, Ulrich. **Risk society: towards a new modernity**. London: Sage, 1992.
- BELLOUR, Raymond. **Entre imagens**. Campinas: Papirus, 1997.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 197-221.
- BENSKY, Tova; FISHER, Eran. Introduction: investigating emotions and the internet. *In*: BENSKY, Tova; FISHER, Eran (ed.). **Internet and emotions**. New York: Routledge, 2014. p. 1-16.
- BEN-YEHUDA, Nachman. **The politics and morality of deviance: moral panics, drug abuse, deviant science and reversed stigmatization**. Albany: Suny Press, 1990.
- BERLANT, Lauren. **Cruel optimism**. Durham, NC: Duke University Press, 2011.
- BESSA, Marcelo S. **Histórias positivas: a literatura (des)construindo a aids**. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- BESSA, Marcelo S. **Os perigosos: autobiografias & aids**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.
- BINKLEY, Sam. **Happiness as enterprise: an essay on neoliberal life**. New York: State University of New York Press, 2014.
- BIRD, Elizabeth S. Seeking the historical audience: interdisciplinary lessons in the recovery of media practices. *In*: ZELIZER, Barbie (ed.). **Explorations in communication and history**. London: Routledge, 2008. p. 90-106.
- BIRD, Elizabeth S. **The audience in everyday life: living in a media world**. New York: Routledge, 2003.
- BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- BIRMAN, Joel. Sou visto, logo existo. *In*: AUBERT, Nicole; HAROCHE, Claudine (org.). **Tiranias da visibilidade**. São Paulo: Ed. Unifesp, 2013. p. 47-60.
- BOBKER, Danielle. Coming out: closet rhetoric and media publics. **History of the Present**, Durham, v. 5, n. 1, p. 31-64, Spring 2015.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: FERREIRA, Marieta M.; AMADO, Janaina (org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996. p. 183-191.

BRAGA, José Luiz. Midiatização como processo interacional de referência. *In*: MÉDOLA, Ana Silvia; ARAÚJO, Denize; BRUNO, Fernanda (org.). **Imagem, visibilidade e cultura midiática**: livro da XV Compós. Porto Alegre: Sulinas, 2007. v. 1. p. 141-167.

BRAGA, José Luiz. La política de los internautas es producir circuitos. *In*: CARLÓN, Mario; FAUSTO NETO, Antonio (org.). **Las políticas de los internautas** – nuevas formas de participación. Buenos Aires: La Crujia, 2012. p. 43-59.

BROWN, Wendy. **Regulating aversion**: tolerance in the age of identity and empire. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Bruns, Axel. Producers: towards a broader framework for user-led content creation. *In*: Shneiderman, Ben (ed.). **Proceedings of 6th ACM SIGCHI Conference on Creativity and Cognition 2007**. Washington, DC: Association for Computing Machinery, 2007. p. 99-105.

BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (ed.). **The Foucault effect**: studies in governmentality. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

BURY, Michael. Doença crônica como ruptura biográfica. **Rev. Tempus Actas de Saúde coletiva**, Brasília, v. 5, n. 2, p. 41-55, 2011. Disponível em: <https://tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/963>. Acesso em: 16 nov. 2020.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do "sexo". São Paulo: n-1 edições, 2019.

CALDWELL, John T. **Televisuality**: style, crisis, and authority in american television. New Brunswick: Rutgers University Press, 1995.

Carballo-Diéguez, Alex. HIV, Barebacking and gay men's sexuality. **Journal of Sex Education and Therapy**, [S. l.], v. 26, n. 3, p. 225-233, 2001.

CARVALHO, Carlos Alberto A. **Visibilidades mediadas nas narrativas jornalísticas**: a cobertura da Aids pela Folha de S. Paulo de 1983 a 1987. São Paulo: Annablume, 2009.

CARVALHO, Carlos Alberto; AZEVEDO, José Henrique P. Do AZT à PrEP e à PEP: Aids, HIV, movimento LGBTI e jornalismo. **RECIIS - Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 246-260, 2019.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2010.

CHEUVRONT, Jeffrey P. High-risk sexual behavior in the treatment of HIV-negative patients. **Journal of Gay & Lesbian Psychotherapy**, [S. l.], v. 6, n. 3, p.7-24, 2002.

COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics: the creation of the mods and rockers**. London: Routledge, 2002.

COLE, Cheryl L.; DENNY, Harry III. Visualizing deviance in (post) Reagan America: Magic Johnson, AIDS, and the promiscuous world of professional sport. **Critical Sociology**, [S. l.], v. 20, n. 3, p. 123-47, 1994.

COLLINS, Patricia H. **Black feminist thought**. Cambridge: Unwin Hyman, 1990.

COLOMBO, Fausto. **Arquivos imperfeitos: memória social e cultura eletrônica**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

CONNELL, Raewyn W. **Gender and power: society, the person, and sexual politics**. Stanford, CA: Stanford University Press; 1987.

COSTA, Jurandir S. F. **O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

COSTA, Bruno. Personagens de si nas videografias do YouTube. **Eco-Pós (UFRJ)**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 206-219, 2009.

COULDRY, Nick. Theorising media as practice. **Social Semiotics**, London, v. 14, n. 2, p. 115-132, 2004.

COULDRY, Nick. **Why voice matters**. Culture and politics after neoliberalism. London: Sage.

CRIMP, Douglas. How to have promiscuity in a epidemic. In: CRIMP, Douglas (ed.). **AIDS: cultural analysis / cultural activism**. Massachusetts: MIT Press, 1988. p. 237-271.

CRIMP, Douglas. **On the museum's ruins**. Cambridge: MIT Press, 1993.

CRIMP, Douglas. **Melancholia and moralism: essays on AIDS and queer politics**. Cambridge: MIT Press, 2002.

CROSSLEY, Michele. Making sense of 'barebacking': gay men's narratives, unsafe sex and the 'resistance habitus'. **British Journal of Social Psychology**, London, v. 43, n. 2, p. 225-244, July 2004.

CROSSLEY, Nick. The circuit trainer's habitus: reflexive body techniques and the sociality of the workout. **Body & Society**, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 37-69, March 2004.

CVETKOVICH, Ann. **An archive of feelings**: trauma, sexuality and lesbian public cultures. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Oxford: Oxford University, 2005.

DAVIS, Lennard J. **Bending over backwards**: disability, dismodernism and other difficult positions. New York: The University Press, 2002.

DEAN, Tim. **Unlimited intimacy**: reflections on the subculture of barebacking. Chicago: Chicago University Press, 2009.

DEAN, Mitchell. **Governmentality**: power and rule in modern society. London: Sage, 1999.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DECLERCQ, Gilles. **L'art du argumenter**: structures rhétoriques et littéraires. Paris: Editions Universitaires, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Lisboa: Assírio & Alvim, 1983.

DE YOUNG, Mary. Another look at moral panics: the case of satanic day care centres. **Deviant Behaviour**, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 257-275, 1998.

DOSSE, François. **Renascimento do acontecimento**: um desafio para o historiador, entre Esfinge e Fênix. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

DOVEY, Jun. **Freakshow**: first person media and factual television. London: Pluto Press, 2000.

DUARTE, Luiz Fernando. **Da vida nervosa (nas classes trabalhadoras)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1986.

DU GAY, Paul. **In praise of bureaucracy**: Weber, organisation, ethics. Sage: London, 2000.

DUGGAN, Lisa. **Sex wars**: sexual dissent and political culture. New York: Routledge, 2006.

EDELMAN, Lee. **Homographesis**: essays in gay literary and cultural theory. New York: Routledge, 1994.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Narrativas pessoais midiaticizadas: uma proposta para o estudo de práticas orientadas pela mídia. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 18, p. 198-211, 2011.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

FAUSTO NETO, Antonio. **Mortes em derrapagem**: os casos Corona e Cazuza no discurso da comunicação de massa. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed., 1991.

FAUSTO NETO, Antonio. **Comunicação e mídia impressa**: um estudo sobre a AIDS. São Paulo: Ed. Hackers: 1999.

FAUSTO NETO, Antonio. Fragmentos de uma “analítica” da midiaticização. **Matrizes**, São Paulo, v. 1, p. 89-105, 2008.

FAUSTO NETO, Antonio. A circulação além das bordas. *In*: FAUSTO NETO, Antonio; VALDETTARO, Sandra (org.). **Mediatización, sociedad y sentido**: diálogos entre Brasil y Argentina. Buenos Aires: Departamento de Ciencias de la Comunicación, 2010. p. 2-17.

FEATHERSTONE, Mike. Body, image and affect in consumer culture. **Body & Society**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 193-221, 2010.

FERREIRA, Jairo. Como a circulação direciona os dispositivos, indivíduos e instituições? *In*: BRAGA, José Luiz; FERREIRA, Jairo; FAUSTO NETO, Antonio; GOMES, Pedro G. (org.). **10 perguntas para a produção do conhecimento em comunicação**. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2013. p. 140-155.

FISKE, John. **Television culture**. London: Taylor & Francis, 1996.

foucault, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

foucault, Michel. O sujeito e o poder. *In*: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 229-249.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. São Paulo: Nova Fronteira, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FRANCIS, Diane B.; STEVENS, Elise; NOAR, Seth M.; WIDMAN, Laura. Public reactions and health communication behavior when celebrities disclose their HIV status: Charlie Sheen as an example. **Howard Journal of Communication**, [S. l.], v. 30, n. 5, p. 479-494, 2019.

FREIRE FILHO, João. Renovações da filantropia televisiva: do assistencialismo populista à terapia do estilo. *In*: FREIRE FILHO, João (org.). **A TV em transição**: tendências de programação no Brasil e no mundo. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 53-88.

FUREDI, Frank. **Therapy culture**: cultivating vulnerability in an uncertain age. London: Routledge, 2004.

FUREDI, Frank. An emotional striptease. **Spiked**, London, 17 May 2007. Disponível em: <https://www.spiked-online.com/2007/05/17/an-emotional-striptease/>. Acesso em: 20 out. 2020.

GEHL, Robert. YouTube as archive: who will curate this digital wunderkammer? **International Journal of Cultural Studies**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 43-60, January 2009.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole**: o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2003.

GILL, Rosalind. **Media and gender**. Cambridge: Polity Press, 2007.

Giroux, Henry. **Border crossings**: cultural workers and the politics of education. New York: Routledge, 1992.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GOMES, Itania Maria M.; GUTMANN, Juliana F.; MAIA, Jussara P.; VILAS BÔAS, Valéria A.; FERREIRA, Thiago E. Porque o jornalismo faz rir: matrizes midiáticas do programa Sensacionalista, do Multishow. *In*: LISBOA FILHO, Flavi F.; BAPTISTA, Maria M. (org.). **Estudos culturais e interfaces**. Aveiro: Universidade de Aveiro; Santa Maria: UFSM, 2016.

GOMES, Itania Maria M. Gênero televisivo como categoria cultural: um lugar no centro do mapa das mediações de Jesús Martín-Barbero. **FAMECOS**, Porto Alegre, v. 18, p. 111-130, 2011.

HALL, Stuart. Deviance, politics and the media. *In*: ROCK, Paul; MCINTOSH, Mary (ed.). **Deviance and social control**. London: Tavistock, 1974. p. 261-305.

HALL, Stuart; CRITCHER, Chas; JEFFERSON, Tony; CLARKE, John; ROBERTS, Bryan. **Policing the crisis**: mugging, the state and law and order. London: Macmillan, 1978.

HALL, Stuart. The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time. *In*: THOMPSON, Kenneth (ed.). **Media and cultural regulation**. London: Sage, 1997. p. 207-238.

HALL, Stuart. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz T. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 103-133.

HALLAS, Roger. **Reframing bodies: Aids, bearing witness, and the queer moving image**. Durham, NC: Duke University Press, 2009.

HALPERIN, David M. **What do gay men want?** An essay on sex, risk, and subjectivity. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007.

HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HELLER, Agnes. **Uma teoria da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

HERSCHMANN, Micael; PEREIRA, Carlos Alberto M. Comunicação e novas estratégias organizacionais na era da informação e do conhecimento. **Comunicação & Sociedade**, São Bernardo, v. 1, n. 38, p. 43-54, 2002.

HERSCHMANN, Micael; PEREIRA, Carlos Alberto M. Vida, o show e daí? *In*: HERSCHMANN, Micael; PEREIRA, Carlos Alberto M. (org.). **Mídia, Memória & Celebidades**. Estratégias narrativas em contextos de alta visibilidade. Rio de Janeiro: E-Papers, 2003. v. 1. p. 23-30.

HIER, Sean (ed.). **Moral panics and politics of anxiety**. London: Routledge, 2011.

HUYSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia**. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora: Universidade Cândido Mendes: Museu de Arte Moderna, 2000.

ILLOUZ, Eva. **Oprah Winfrey and the glamour of misery: an essay in popular culture**. New York: Columbia University Press, 2003.

ILLOUZ, Eva. **Cold intimacies: The making of emotional capitalism**. Cambridge: Polity Press, 2007.

ILLOUZ, Eva. **Saving the modern soul: therapy, emotions, and the culture of self-help**. Berkeley: University of California Press, 2008.

ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

IRVINE, Janine. **Disorders of desire: sex and gender in modern american sexuality**. Philadelphia: Temple University Press, 2005.

IRVINE, Janine. Transient feelings: sex panics and the politics of emotions. *In*: HERDT, Gilbert (ed.) **Moral panics, sex panics: fear and the fight over sexual rights**. New York: New York University Press, 2009. p. 234-276.

JOHNSON, Richard. Sexual dissonances: or the 'impossibility' of sexuality education. **Journal of Curriculum Studies**, Ankara, v. 4, n. 2, p.163-189, 1996.

Joyrich, Lynne. Epistemology of the console. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 27, n. 3, p. 439-467, Spring 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentos da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia**. Bauru: EDUSC, 2001.

KELLNER, Douglas; GOOYONG, Kim. YouTube, critical pedagogy, and media activism. **Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies**, [S. /], v. 32, n. 1, p. 3-36, 2010.

KLINGER, Barbara. Film history terminable and interminable: recovering the past in reception studies. **Screen**, Oxford, v. 38, n. 2, p. 107-128, Summer 1997.

LANA, Lúcia. Heroínas pós-feministas: as contradições da produção audiovisual feminina no YouTube. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1.359-1.371, 2017.

LASCH, Christopher. **A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LASÉN, Amparo. Mobile media and affectivity: some thoughts about the notion of affective bandwidth. *In*: HÖFLICH, Joachim R.; KIRCHER, Georg F.; LINKE, Christine; SCHLOTE, Isabel (ed.). **Mobile media and the change of everyday life**. Bern: Peter Lang, 2010. p. 131-154.

LASÉN, Amparo. Remediaciones móviles de subjetividades y sujeciones en relaciones de pareja. *In*: LASÉN, Amparo; CASADO, Elena (ed.). **Mediaciones tecnológicas: cuerpos, afectos y subjetividades**. Madrid: CIS-Universidad Complutense de Madrid, 2014. p. 17-34.

LE GOFF, Jacques. Introdução: uma história dramática. *In*: LE GOFF, Jacques (org.). **As doenças têm história**. Lisboa: Terramar, 1985. p. 2-10.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

LE POIRE, Beth A. Attraction toward and nonverbal stigmatization of gay males and persons with AIDS evidence of symbolic over instrumental attitudinal structures. **Human Communication Research**, Oxford, v. 21, n. 2, p. 241-279, December 1994.

LEWIS, Tania. **Smart living**: lifestyle media and popular expertise. Nova York: Peter Lang, 2008.

LEWIS, Tania. The ethical turn in commodity culture. **Journal of Literature, Culture and Literary Translation**, Zadar, v. 2, n. 1, p. 1-7, 2011.

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal**: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LIVINGSTONE, Sonia; LUNT, Peter. **Talk on television**: audience participation and public debate. London: Routledge, 1994.

LIVINGSTONE, Sonia. New media, *new audiences?* **New Media & Society**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 59-66, 1999.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MARCUSE, Herbert. Para a crítica do hedonismo. *In*: **Cultura e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2006. v. 1. p. 161-200.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social. *In*: SOUSA, Mauro W. de (org.). **Sujeito, o lado oculto do receptor**. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 39-68.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Ofício de cartógrafo**: travessias latino-americanas da comunicação na cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.

MCROBBIE, Angela. **Postmodernism and popular culture**. London: Routledge, 1994.

MCROBBIE, Angela; THORNTON, Sarah. Rethinking moral panic for a multi-mediated social world. **British Journal of Sociology**, London, v. 46, n. 4, p. 559-574, 1995.

MÉHL, Dominique. **La télévision de l'intimité**. Paris: Seuil, 1996.

MÉHL, Dominique. **Enfants du don**: procréation médicalement assistée – parents et enfants témoignent. Paris: Éditions Robert Laffont, 2008.

MELO, Danilo R.; PENNA, João C. Literatura e HIV/Aids: reflexões sobre a era pós-coquetel. **Z Cultural – Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea**, Rio de Janeiro, ano 12, n. 1, 1º sem. 2017. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/literatura-e-hivAids-reflexoes-sobre-a-era-pos-coquetel/>. Acesso em: 2 dez. 2020.

MILLER, Peter; ROSE, Nik. **Governing the present**: administering economic, social and personal life. Oxford: Polity Press, 2008.

MILLER, Toby. **Technologies of truth**: cultural citizenship and the popular media. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

MILLER, Toby. A televisão acabou, a televisão virou coisa do passado, a televisão já era. *In*: FREIRE FILHO, João (org.). **A TV em transição**. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 9-25.

MOL, Hans. **Identity and sacred**. Oxford: Basil Blackwell, 1976.

MONTEIRO, Simone. **Qual prevenção?** Aids, sexualidade e gênero em uma favela carioca. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2002.

MORAES, Cândida Maria Nobre de Almeida; COELHO, Maria das Graças Pinto. A memória é uma ilha de edição: notas para pensar os modos de produção e circulação de imagens a partir da hashtag #tbt no Instagram. **InTexto**, Porto Alegre, v. 1, p. 59-73, 2020.

Nietzsche, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Martin Claret, 2016.

Nietzsche, Friedrich. **Verdade e mentira no sentido extramoral**. São Paulo: Hedra, 2007.

NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1984.

NUDELMAN, Franny. Beyond the talking cure: listening to female testimony on the Oprah Winfrey Show. *In*: PFISTER, Joel; SCHONOG, Nancy (org.). **Inventing the psychological**. Yale: Yale University, 1997. p. 297-316.

OLIVEIRA, Valdir de C. As fabulações jornalísticas e a saúde. *In*: LERNER, Katia; SACRAMENTO, Igor (org.). **Saúde e jornalismo**: interfaces contemporâneas. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2014. p. 35-60.

O'MALLEY, Pat. Risk and responsibility. *In*: BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas (org.). **Foucault and political reason**: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

PARKER, Richard G. Interseções entre estigma, preconceito e discriminação na saúde pública mundial. *In*: MONTEIRO, Simone; VILLELA, Wilza (org.). **Estigma e saúde**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013. p. 25-46.

PARKER, Richard G.; HERDT, Gilbert; CARBALLO, Manuel. Sexual culture, HIV transmission, and AIDS research. **Journal of Sex Research**, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 77-98, Feb. 1991.

PATTON, Cindy. **Inventing AIDS**. New York: Routledge, 1990.

PELÚCIO, Larissa; MISKOLCI, Richard. A prevenção do desvio: o dispositivo da AIDS e a repatologização das sexualidades dissidentes. **Sexualidad, salud y sociedad**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 125-157, 2009.

PETERS, John D. Witnessing. **Media, Cultura & Society**, [S. l.], v. 23, p. 707-723, 2001.

PINTO, Milton José. Retórica e análise de discursos. *In*: LOPES, Fernanda L.; SACRAMENTO, Igor (org.). **Retórica e mídia**: estudos ibero-brasileiros. Florianópolis: Insular, 2009. p. 37-47.

POLLAK, Michael. **Os homossexuais e a Aids**: sociologia de uma epidemia. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

PRIMO, Alex. **Interação mediada por computador**: comunicação, cibercultura, cognição. Porto Alegre: Sulina, 2008.

QUÉRÉ, Louis. A dupla vida do acontecimento: por um realismo pragmatista. *In*: FRANÇA, Vera Regina V.; OLIVEIRA, Luciana de (org.). **Acontecimento**: reverberações. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 21-38.

RECUERO, Raquel. **A conversação em rede**: comunicação mediada pelo computador e redes sociais na Internet. Porto Alegre: Sulina, 2012.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Letramento: Belo Horizonte, 2017.

RIBEIRO, Ana Paula G. A memória e o mundo contemporâneo. *In*: RIBEIRO, Ana Paula G.; FREIRE FILHO, João; HERSCHMANN, Micael (org.). **Entretenimento, felicidade e memória**: forças moventes do contemporâneo. São Paulo: Anadarco, 2012. p. 64-84.

RIBEIRO, Ana Paula G.; SACRAMENTO, Igor. Jornalismo e histórias de vida: o trágico e o melodramático na cobertura televisiva do incêndio da Boate Kiss. *In*: COELHO, Maria das Graças; FREIRE FILHO, João (org.). **Jornalismo, cultura e sociedade**: visões do Brasil contemporâneo. Porto Alegre: Sulina, 2014. p. 54-72.

RIBEIRO, Ana Paula G.; SACRAMENTO, Igor. **Televisão e memória**: entre testemunhos e confissões. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2020.

RIDGE, Damien T. 'It was an incredible thrill': the social meanings and dynamics of younger gay men's experiences of barebacking in Melbourne. **Sexualities**, v. 7, n. 3, p. 259-279, 2004.

RODRIGUES, Adriano D.; BRAGA, Adriana. Espaço público, interação e discurso em ambiente digital. *In*: CASTRO, Paulo César (org.). **Dicotomia público/privado**: estamos no caminho certo? Maceió: Edufal, 2015. p. 25-48.

ROSE, Nikolas. **Governing the soul**: the shaping of the private self. London: Free Association Books, 1989.

ROSENBERG, Charles E. **The cholera years**: The United States in 1832, 1849 and 1866. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

ROTH, Leslie T. The moral construction of risk. *In*: HITLIN, Steven; VAISEY, Stephen (ed.). **Handbook of the sociology of morality**. New York: Springer, 2010. p. 469-484.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. São Paulo: Edipro, 2017.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. *In*: NARDI, Peter M.; SCHNEIDER, Beth E. (ed.). **Social perspectives in lesbian and gay studies**: a reader. New York: Routledge, 1984. p. 143-178.

SACRAMENTO, Igor; CRUZ, Camila da S. A patologização da obesidade: endereçamentos da moralidade corporal contemporânea em um programa de TV. *In*: LERNER, Katia; SACRAMENTO, Igor (org.) **Saúde e jornalismo**: interfaces contemporâneas. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2014.

SACRAMENTO, Igor. Tornando a dor visível: o *ethos* terapêutico em narrativas testemunhais de celebridades sobre o câncer. **Ciberlegenda** (on-line), Niterói, v. 32, p. 109-122, 2015.

SACRAMENTO, Igor; FRUMENTO, Eduardo. O câncer nas biografias sobre José Alencar: a construção de um *ethos* heroico. **Revista Fronteiras** (on-line), São Leopoldo, v. 17, p. 374-385, 2015.

SACRAMENTO, Igor. O espetáculo do trauma: narrativas testemunhais de celebridades sobre o *bullying* num programa de TV. **Contracampo**, Niterói, v. 35, p. 157-182, 2016.

SACRAMENTO, Igor. Apresentação. *In*: SACRAMENTO, Igor (org.). **Mediações comunicativas da saúde**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2017.

SACRAMENTO, Igor; BORGES, Wilson C. A televisualidade midiaticizada do testemunho: a dismorfia corporal num canal do YouTube. *In*: Encontro Anual da Compós, 26., 2017, São Paulo. **Anais eletrônicos** [...]. São Paulo: Faculdade Cásper Líbero, São Paulo, 2017a. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/arquivos_2017/trabalhos_arquivo_GF087NZQP58S4N4NJ8MU_26_5675_19_02_2017_19_06_57.pdf. Acesso em: 02 dez. 2020.

SACRAMENTO, Igor; BORGES, Wilson C. Confiança e sinceridade numa enunciação midiaticizada: o ethos testemunhal de Fábio Assunção e o abuso de drogas. *In*: OLÍMPIO-FERREIRA, Moisés; GRÁCIO, Rui Alexandre (org.). **Retórica e comunicação multidimensional**. Coimbra: Grácio Editor, 2017b. p. 65-88.

SACRAMENTO, Igor. A era da testemunha: uma história do presente. **Revista Brasileira de História da Mídia**, São Paulo, v. 7, n. 1, 2018.

SACRAMENTO, Igor; ABREU, Maria Eduarda L. M.; NEY, Guadio U.; LOPES, Luisa. As transformações da expertise sobre saúde na cultura contemporânea: uma análise do Instagram da Bela Gil. **Logos** (on-line), Rio de Janeiro, v. 26, p. 154-174, 2019.

SACRAMENTO, Igor; SANCHES, Júlio Cesar. **Dispositivos da subjetivação**: saúde, cultura e mídia. Rio de Janeiro: Multifoco, 2019.

SACRAMENTO, Igor; ABIB, Roberto; MAGALHAES, Thamyres. As musas *fitness* como corpos dóceis: uma análise de processos de normalização do corpo feminino. **Revista Fronteiras** (on-line), São Leopoldo, v. 22, n. 3, 2020. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/fem.2020.223.07>. Acesso em: 10 dez. 2020.

SACRAMENTO, Igor; BORGES, Wilson C. **Representações midiáticas da saúde**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2020.

SACRAMENTO, Igor; BRASILIENSE, Danielle R.; SANCHES, Júlio Cesar. A Fábrica de Monstros: performances da masculinidade em entrevistas com Léo Stronda. **Contracampo**, Niterói, v. 39, n. 2, p. 164-177, ago./nov. 2020.

SAFATLE, Vladimir. Em direção a um novo modelo de crítica: as possibilidades de recuperação contemporânea do conceito de psicologia social. *In*: SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian (org.). **Patologias do social**: arqueologias do sofrimento psíquico. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 7-34.

SANTOS FILHO, Robson E.; XAVIER, Mariana R. P. Saída do segundo armário: análise das narrativas autobiográficas de Felipe Mastrandéa. **Intexto**, Porto Alegre, n. 50, p. 243-262, set./dez. 2020.

SARLO, Beatriz. **Cenas da vida pós-moderna**. Intelectuais, arte e vídeo cultura na Argentina. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

Sedgwick, Eve K. **Epistemology of the closet**. Berkeley: University of California Press, 1990.

SEIDMAN, Steven. **Embattled Eros**: sexual politics and ethics in America. New York: Routledge, 1992.

SELIGMAN, Martin E. P. **Florescer**: uma nova compreensão sobre a natureza da felicidade e do bem-estar. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psi. Clín.**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SHAPIN, Steven. **A social history of truth**: civility and science in seventeenth-century. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

SHATTUC, Jane M. **The talking cure**: talk shows and women. New York: Routledge, 1997.

SIBILIA, Paula. **O show do eu**: a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SIERRA, Jamil C. Corpo, sexualidade e poder: a homossexualidade na mídia e as biopolíticas de prevenção contra a AIDS. **Textura - Ulbra**, Canoas, v. 15, n. 28, p. 111-128, 2013.

SIERRA, Jamil C. Campanhas de prevenção contra HIV/AIDS entre homossexuais e a governamentalidade dos corpos e das práticas sexuais no discurso midiático. *In*: FERREIRA, Aparecida de Jesus (org.). **Relações étnico-raciais, de gênero e sexualidade**: perspectivas contemporâneas. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2014. p. 137-152.

SINGER, Linda. **Erotic welfare**: sexual theory and politics in the age of epidemic. New York: Routledge, 1993.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho**: uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

SONTAG, Susan. **Doença como metáfora**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

SONTAG, Susan. **AIDS e suas metáforas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SOUSA, Alexandre N. Da epidemia discursiva à era pós-coquetel: Notas sobre a memória da Aids no cinema e na literatura. *In*: II Seminário Internacional em Memória Social, 2., 2016, Rio de Janeiro. **Anais** [...]. Rio de Janeiro:Unirio, 2016. Disponível em: <http://seminariosmemoriasocial.pro.br/wp-content/uploads/2016/03/B019-ALEXANDRE-NUNES-DE-SOUSA-normalizado.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio De Janeiro: IUPERJ, 2012.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. *In*: GUTMANN, Amy (ed.). **Multiculturalism: examining the politics of recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.

TERTO JUNIOR, Veriano. Homossexualidade e saúde: desafios para a terceira década de epidemia de HIV/aids. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 17, p. 147-158, junho de 2002.

TESTER, Keith. **Media, culture and morality**. London: Routledge, 1994.

Thornton, Sarah L. **Club cultures: music, media and subcultural capital**. Middletown: Wesleyan University Press, 1996.

THUMIN, Nancy. **Self-representation and digital culture**. London: Palgrave Macmillan, 2012.

TOMSO, Gregory. Bug chasing, barebacking, and the risks of care. **Literature and Medicine**, Baltimore, v. 23, n. 4, p. 88-111, Spring 2004.

TUCHERMAN, Ieda. Michel Foucault hoje, ou ainda: do dispositivo de vigilância ao dispositivo de exposição da intimidade. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, n. 27, p. 40-48, agosto, 2005.

UNGAR, Sheldon. Moral panic versus the risk society: the implications of the changing sites of social anxiety. **British Journal of Sociology**, London, v. 52, n. 2, p. 271-91, 2001.

VAN DIJCK, José. Homecasting in a digital media ecology. *In*: VUKANOVIC, Zvezdan. **Television and digital media in the 21st century**. Amsterdam: Media Art Service International, 2009. p. 55-66.

VAN DIJK, Teun A. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2010.

VAN ZOONEN, Liesbet. I-pistemology: changing truth claims in popular and political culture. **European Journal of Communication**, [S. l.], v. 27, n. 1, p. 56-67, mar. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0267323112438808>. Acesso em: 11 jul. 2020.

VAZ, Paulo. Na distância do preconceituoso: narrativas de *bullying* por celebridades e a subjetividade contemporânea. **Galaxia** (on-line), São Paulo, n. 28, p. 32-44, dez. 2014.

VAZ, Paulo; SANTOS, Amanda; ANDRADE, Paulo Henrique. Testemunho e subjetividade contemporânea: narrativas de vítimas de estupro e a construção social da inocência. **Lumina**, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 1-33, dez. 2014.

WARNER, Michael. **The trouble with normal**: sex, politics, and the ethics of queer life. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

WATNEY, Simon. Missionary positions: AIDS, Africa, and race. *In*: FERGUSON, Russell; GEYER, Martha; MINH-HA, Trinh; WEST, Cornel (ed.). **Out there**: marginalization and contemporary cultures. Cambridge: MIT Press, 1990.

WATNEY, Simon. **Policing desire**: pornography, AIDS and the media. Minnesota: Minnesota University Press, 1996.

WEEKS, Jeffrey. **Sexuality and its discontents**: meanings, myths and modern sexualities. London: Routledge, 1985.

WHITE, Mimi. **Tele-advising: therapeutic discourse in American television**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.

WHITE, Shirley A. The Concept of participation: transforming rhetoric to reality. *In*: Gumucio-Dagron, Alfonso; Tufte, Thomas (ed.). **Communication for social change anthology**: Historical and contemporary readings. New Jersey: Communication for Social Change Consortium, 2006. p. 482-487.

WILLIAMS, Raymond. **Television**: technology and cultural form. London: Routledge, 2003.

ZAMBONI, Marcio B. Aids, longa duração e o trabalho do tempo: narrativas de homens que vivem com hiv há mais de 20 anos. **Política & Trabalho**, João Pessoa, v. 1, n. 42, p. 69-90, jan./jun. 2015.

AMOSTRA ESTUDADA

CUIDADO COM A BURRA!! feat. Douglas Reder. Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (12min 34s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eihocrdms5c>. Acesso em: 13 jun. 2020.

HAULINHA # 1 – DIFERENÇA ENTRE HIV e AIDS. Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (3min 18s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UxAtKCTeqFE&t>. Acesso em: 27 jun. 2020.

HAULINHA # 2 – PRÁTICA feat. Doug Reder. Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (8min 50s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lxvH6jH-DE>. Acesso em: 27 jun. 2020.

HAULINHA # 3 – DIREITOS! Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (15min 31s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=S4b6jCxrIcc>. Acesso em :27 jun. 2020.

HAULINHA # 4 TRANSMISSÃO. Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (18min 12s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bmfVqNsJ--8>. Acesso em: 27 jun. 2020.

HAULINHA # 5 – DROGAS! Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (9min 7s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5bHq-kxo3wA>. Acesso em: 27 jun. 2020.

HAULINHA # 6 – A PREP CHEGOU! Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (7min 11s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LUyCpfoN4gM>. Acesso em: 27 jun. 2020.

HAULINHA # 7 – NOVAS LINGUAGENS. Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (6min 34s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZdFP02mXu0I&t>. Acesso em: 27 jun. 2020.

HDIÁRIO # 0 – O DIA QUE EU DESCOBRI QUE TINHA HIV. Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (4min 37s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_aaoCrOono&t. Acesso em: 06 jun 2020.

HDIÁRIO # 1 – DESCOBERTA. Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (7min 12s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gQjsktE0UR4>. Acesso em: 06 jun. 2020.

HDIÁRIO # 13 – RELAXA! Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (7min 19s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YfAo-7F6TKk&t>. Acesso em: 20 jun. 2020.

TA CERTO ISSO?!! Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (4min 50s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rksQwqfOC88&t>. Acesso em: 13 jun. 2020.

VAI DEIXAR O PRECONCEITO ATRAPALHAR DUA QUALIDADE DE VIDA? Criado por Gabriel Comicholi. [S. l.: s. n.], 2019. 1 vídeo (4min 27s). Publicado pelo canal Gabriel Comicholi. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r4IPBrUjadgY&t>. Acesso em: 20 jun. 2020.

MATÉRIAS CONSULTADAS

CURITIBANO cria canal no YouTube para contar como é viver com HIV. **Globo.com**, Rio de Janeiro, 8 abr. 2016. Saúde. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/saude/curitibano-cria-canal-no-youtube-para-contrar-como-viver-com-hiv-19045093#:~:text=RIO%20%2D%20%20curitibano%20Gabriel%20Comicholi,v%C3%ADdeos%20no%20final%20da%20mat%C3%A9ria>. Acesso em: 20 out. 2019.

FERNANDES, Dinalva. Sem medo de doenças, jovens não se protegem na hora do sexo e casos de DSTs disparam no Brasil. **R7**, Rio de Janeiro, 4 dez. 2016. Saúde. Disponível em: <https://noticias.r7.com/saude/sem-medo-de-doencas-jovens-nao-se-protectem-na-hora-do-sexo-e-casos-de-dsts-disparam-no-brasil-28042017>. Acesso em: 11 jul. 2020.

Gabriel Comicholi, soropositivo, dá depoimento no 'Altas Horas': 'Desde a descoberta não me vitimei'. **GShow**, Rio de Janeiro, 18 dez. 2016. TV. Disponível em: <http://gshow.globo.com/tv/noticia/2016/12/gabriel-comicholi-soropositivo-da-depoimento-no-altas-horas-desde-descoberta-nao-me-vitimei.html>. Acesso em: 20 out. 2019.

Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde; Departamento de Condições Crônicas e Infecções Sexualmente Transmissíveis. **Boletim epidemiológico 2018**. Brasília, 2018. Disponível em: <http://www.aids.gov.br/pt-br/pub/2018/boletim-epidemiologico-hivaids-2018>. Acesso em: 25 fev. 2019.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Secretaria de Vigilância em Saúde; Departamento de Condições Crônicas e Infecções Sexualmente Transmissíveis. **O que é população-chave para o HIV?** Brasília [201?]. Disponível em: <http://www.aids.gov.br/pt-br/faq/20-o-que-e-populacao-chave-para-o-hiv>. Acesso em: 13 jun. 2020.

MODELO no mundo, departamento de combate ao HIV do Brasil perde status. **Exame**, São Paulo, 23 maio 2019. Brasil. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/modelo-no-mundo-departamento-de-combate-ao-hiv-do-brasil-perde-status/>. Acesso em: 20 out. 2019.

PEREIRA, Bárbara. 'Com o HIV pude enxergar o copo meio cheio', diz ativista LGBT sobre convivência com o vírus. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 20 jun. 2019. Disponível em: <https://emails.estadao.com.br/noticias/comportamento,com-o-hiv-pude-enxergar-o-copo-meio-cheio-diz-ativista-lgbt-sobre-convivencia-com-o-virus,70002880387>. Acesso em: 20 out. 2019.

PINHEIRO, Felipe. Jovem portador de HIV encara vírus sem drama com diário na web. **UOL**, São Paulo, 01 dez. 2016. Notícias. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2016/12/01/ator-descobre-hiv-e-transforma-sua-vida-em-diario-na-web-e-meu-psicologo.htm>. Acesso em: 11 jul. 2020.

QUERINO, Rangel. Documentário "Youtubers e HIV" reúne experiências de quem convive de perto com a doença. **Observatório G.**, São Paulo, 20 nov. 2018. Agenda. Disponível em: <https://observatoriog.bol.uol.com.br/agenda/documentario-youtubers-e-hiv-reune-experiencias-de-quem-convive-de-perto-com-a-doenca>. Acesso em: 20 out. 2019.

SILVA, Marcos Sérgio. O que explica a disparada de infecções por HIV entre jovens brasileiros. **UOL**, São Paulo, 15 ago. 2017. Notícias. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2017/08/15/o-que-explica-a-disparada-de-infeco-es-por-hiv-entre-jovens-brasileiros.htm>. Acesso em: 20 out. 2019.

THOMAZ, Danilo. O que é o PREP e como ele está mudando o comportamento sexual de grupos de risco. *Época*, São Paulo, 3 abr. 2019. *Vida Brasileira*. Disponível em: <https://epoca.globo.com/o-que-o-prep-como-ele-esta-mudando-comportamento-sexual-de-grupos-de-risco-23570851>. Acesso em: 11 jul. 2020.

UNAIDS. **Relatório informativo - Dia Mundial Contra a AIDS 2018**. Disponível em: <https://unaids.org.br/wp-content/uploads/2018/11/Fact-sheet-UNAIDS-novembro-2018-1.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2019.

SOBRE OS AUTORES

Igor Sacramento

Doutor em Comunicação e Cultura pela UFRI, onde realizou estágio de pós-doutorado entre 2012 e 2014. Pesquisador em Saúde Pública pela Fundação Oswaldo Cruz, onde atua como coordenador e professor do Programa de Pós-Graduação em Informação e Comunicação em Saúde, como editor científico da Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde e coordenador, junto com Wilson Couto Borges, do Núcleo de Estudos em Comunicação, História e Saúde (Nechs). Vem pesquisando e orientando temas associados aos estudos da televisão, da história da comunicação, da memória social, das narrativas autobiográficas, dos regimes de verdade e dos discursos sobre corpos, saúde e doenças. É bolsista de Produtividade do CPNq e Jovem Cientista do Nosso Estado pela Faperj.

Contato: igorsacramento@gmail.com

J. Antônio Cirino

Doutor em Comunicação e Sociabilidade (UFMG), com pós-doutorado em Informação e Comunicação na Universitat de Barcelona (Espanha) e em Comunicação e Cultura (UFRI); mestre em Comunicação (UFG), especialista em Gestão de Projetos (IPOG), Black Belt em Lean Six Sigma (FM2S), graduado em Publicidade e Propaganda (IESRIVER) e em Gestão de Marketing (UNIP). Autor do livro "Gestão da Comunicação Hospitalar", traduzido para a versão internacional "Management of Hospital Communication", coordenador científico do "Manual do Gestor Hospitalar", volumes 1, 2, 3 e 4 da Federação Brasileira de Hospitais (FBH) em português e inglês, e organizador da obra "Estratégias para a Acreditação dos Serviços de Saúde". Comunicólogo, gestor de qualidade, professor e pesquisador, atuando desde 2009 na área da saúde. Jovem Líder Executivo da saúde selecionado em 2021 pela International Hospital Federation (IHF). Embaixador das Américas (2023) e membro da Federação Internacional de Hospitais - IHF YEL Alumni. Professor da Organização Nacional de Acreditação - ONA. Editor assistente da Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde - ReCiis/Fiocruz. Membro do Núcleo de Estudos em Comunicação, História e Saúde (NECHS) do PPGCOM/UFRI e do ICICT/Fiocruz. Pesquisador convidado do CITEI - Centro de Investigação em Tecnologias e Estudos Intermédia na linha de Comunicação e saúde da Universidade de Maia (Portugal).

Contato: www.jantoniocirino.com / cirino.jaf@gmail.com



www.PIMENTACULTURAL.com

A INFEÇÃO E SUAS MEMÓRIAS

o testemunho
e a exposição do viver
com HIV no YouTube