PODER, VIGILÂNCIA E MIDIATIZAÇÃO: O CONTROLE RIZOMÁTICO DA AMAZÔNIA

POWER, SURVEILLANCE AND MIDIATIZATION: THE RHIZOMATIC CONTROL OF THE AMAZON

Vinícius Flôres [1]
Viviane Borelli [2]

Resumo: O artigo investiga os processos de midiatização engendrados por mecanismos de controle na vigilância colaborativa da floresta amazônica. Arqueologicamente, reflete-se sobre a transição entre as sociedades de soberania, disciplinar (Foucault, 2011) e de controle (Deleuze, 1992), em tensionamento com a discussão sobre panoptismo e a decorrente intensificação da rizomática vigilância no mundo contemporâneo, atravessada por procedimentos sócio-técnico-discursivos (Fausto Neto, 2010) inerentes da midiatização (Verón, 1997; Sodré, 2002; Gomes, 2006; Fausto Neto, 2006,

1. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria, com apoio de bolsa CAPES. E-mail: vinidsf@gmail.com.

2. Professora adjunta do Departamento de Ciências da Comunicação e do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Maria. Doutora em Ciências da Comunicação pela Unisinos. E-mail: viviborelli10@gmail.com.

2013). Trata-se de um estudo de caso, de caráter descritivo analítico, com base em pesquisa documental e bibliográfica. A multiplicidade imanente dessa particular ambiência de controle da Amazônia aponta para uma articulação nos moldes deleuzeanos, de maneira rizomática e geograficamente dispersa.

Palavras-chave: Midiatização. Controle. Amazônia.

Abstract: The paper investigates the mediatization's processes engendered by control mechanisms in the collaborative surveillance of the Amazon rainforest. Archaeologically, it reflects about the transition between the societies of sovereignty, discipline (Foucault, 2011) and control (Deleuze, 1992), in tension with the discussion about panoptism and the sequential intensification of the rhizomatic surveillance in the contemporary world, crossed by socio-techno-discursive procedures (Fausto Neto, 2010) which are inherent of mediatization (Verón, 1997; Sodré, 2002; Gomes, 2006; Fausto Neto, 2006, 2013). The immanent multiplicity of this particular ambience of the amazonian control indicates to an articulation in deleuzian views, rhizomatically and geographically dispersed.

Keywords: Mediatization. Control. Amazon rainforest.

1 Apontamentos introdutórios

O presente artigo objetiva investigar os processos de midiatização engendrados por mecanismos de controle na vigilância colaborativa da floresta amazônica. De forma conjugada, reflete-se arqueologicamente sobre a transição entre as sociedades de soberania, disciplinar (Foucault, 2011) e de controle (Deleuze, 1992), além de discutir a intensificação da rizomática[3] vigilância no mundo contemporâneo, atravessada por procedimentos sócio-técnico-discursivos (Fausto Neto, 2010) inerentes da midiatização (Verón, 1997; Sodré, 2002; Gomes, 2006; Fausto Neto, 2006, 2013).

3. De rizoma, formato de raiz que cresce horizontalmente, em oposição ao modelo centralizado da árvore (Deleuze e Guattari, 1995)

Partimos do pressuposto de que a construção articulada por distintos atores do calendário dos ciclos do rio Tiquié, no noroeste amazônico, região entre Brasil, Colômbia e Venezuela, onde estão localizados 31 povos de quatro famílias linguísticas remanescentes do período pré-colonial, se constitui em um controle rizomático sobre a Amazônia transnacional. Como instrumento técnico de análise, utilizamos a observação direta de caráter não participante, esmiuçada pelo viés descritivo analítico.

Para essa população indígena, o ano é dividido em várias estações, conforme a passagem de constelações astronômicas em paralelo com a identificação de processos ecossistêmicos. Fruto da articulação entre a equipe do *InfoAmazonia*[4], o *Instituto Socioambiental*[5] e pesquisadores indígenas locais, foi produzido um complexo *volvelle*[6] interativo que integra medições pluviométricas, constelações indígenas, dados socioambientais, múltiplas estações e o calendário gregoriano. A amostra foi decidida a partir de um movimento empírico precedente em tensionamento com o quadro teórico (Flôres e Borelli, 2016).

2 Soberania, disciplina e panóptico

A dinâmica social é permeada por relações de poder. Algumas são visíveis, pois dependem da exibição para se manifestarem, geralmente, de forma impositiva. Outras operam por mecanismos opacos, quase invisíveis, entremeadas em malhas discursivas e procedimentos que se tornam cotidianizados. Neste caso, se tratam de violências simbólicas consentidas, as quais atuam na ordem das microestruturas.

4. Plataforma de banco de dados sobre as problemáticas da Amazônia. Site: https://infoamazonia.org.

5. Oscip (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público) focada nas questões sociais e ambientais. Site: https://www.socioambiental.org

6. Do Latim *volvellae*, termo que descreve o instrumento com partes móveis em formato circular geralmente usado para ilustrar cálculos astronômicos, com origem que remonta ao século XVI (Braswell-Means, 1991).

Com base nessas duas dimensões de exercício de poder, Michel Foucault (2011) diferencia o que denomina de *sociedade de soberania* e *sociedade disciplinar*. Posteriormente, Gilles Deleuze (1992) propõe uma atualização aos modelos foucaultianos com a *sociedade de controle*.

Por esta angulação teórica, o poder é algo que se exerce. Seguindo uma ordem arqueológica, na sociedade de soberania, o poder exercido pelo soberano tinha a repressão como método garantidor do poderio. Em última instância, a decisão pela continuação da vida dos corpos passava por um crivo centralizador. No século XVIII, Napoleão foi o responsável pela conversão para a sociedade disciplinar a partir da otimização do exército com estratégias militares e a outorga do Código Civil, que elevou a França de patamar (Deleuze, 1992). O poder soberano permaneceu durante o século XIX inserido no campo do direito, mais especificamente na organização de códigos jurídicos (Foucault, 2002).

Para ilustrar a sociedade disciplinar que vislumbrava, Foucault (2011) retoma como metáfora a figura arquitetural do panóptico, do reformador social inglês Jeremy Bentham (1748-1832), torre centralizada entre uma construção circular de vários andares dividida em celas, as quais possuíam uma janela voltada para o lado interno e outra para o externo. A torre era forjada de tal forma que o preso não conseguia enxergar o vigia, o qual tinha condições de observar todos os indivíduos no presídio. O intuito da estrutura era "induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder" (Foucault, 2011: 191).

Mais do que um edifício ou um modo particular, unidirecional e *voyuer* de ver sem ser visto, o panóptico de Bentham era um projeto político de um liberalismo reformista. De outro ângulo, também como forma de criticar as aspirações liberais do inglês, Foucault desloca conceitualmente a importância da "torre" para aqueles que são vistos por ela. Essa vigilância onipresente instilaria nos sujeitos observados uma subjetivação particular de poder, incapaz de ser mensurada. Logo, um poder que docilmente disciplina os indivíduos. Nesse aspec-

to, destaca-se o conceito de disciplina enquanto um fenômeno biopolítico de internalização do poder.

A disciplina aqui não pode ser compreendida como um aparelho ou uma instituição, mas sim uma modalidade para o exercício de poder, através da qual se manifesta um conjunto de técnicas, instrumentos e procedimentos. Foucault (2011) postula, assim, três critérios do mecanismo disciplinar: primeiro, o menor custo possível – do ponto de vista econômico ao político; segundo, a ampliação e intensificação dos poderes, para manutenção sistêmica do seu exercício; e, em terceiro lugar, aumentar a docilidade dos alvos do poder e de todos elementos do sistema.

O esquema do panóptico se difunde como função generalizada na sociedade disciplinar. Conforme Foucault (2011: 197), o objetivo estaria em "tornar mais fortes as forças sociais – aumentar a produção, desenvolver a economia, espalhar a instrução, elevar o nível da moral pública; fazer crescer e multiplicar". Portanto, o panoptismo seria um intensificador de aparelhos de poder ao assegurar a economia, o funcionamento sistêmico, os mecanismos automatizados e a eficácia dos dispositivos. O modelo se espalharia por distintas instituições, cada qual detentora de regras próprias em suas dinâmicas. Nesse sentido, o sujeito estaria sempre enclausurado em sistemas panópticos - da família ao trabalho, da escola ao hospital, da prisão ao exército.

3 Vigilância em processo de midiatização

No início do século XX, a sociedade disciplinar atingiu seu apogeu e iniciou o seu declínio (não total desaparecimento), reconhecido pelo próprio Foucault (Deleuze, 1992). Inspirado nos postulados foucaultianos, um terceiro conceito é proposto por Gilles Deleuze (1992) para responder as nuances do mundo após a II Guerra Mundial: a sociedade de controle[7]. Nesse modelo, o confinamento deixa de ser a técnica principal para dar lugar à vigilância ininterrupta e aos pro-

7. A proposta foi inspirada no texto intitulado *The impasses of control*, de William S. Burroughs, de 1975.

cessos de comunicação instantânea. Nessa nova ambiência os regimes de controle jamais cessam. Para tanto, a lógica passa a ser rizomática, de todos para todos.

A figura do panóptico se liberta dos muros enclausurantes da sociedade disciplinar para acometer todas as instâncias sociais, o que significa que o controle hierarquizado precedente paulatinamente dá lugar aos mecanismos de vigilância descentrados e horizontais em constante modulação. Tecnologicamente em rede, a sociedade de controle destaca a crescente vigilância panóptica em sistemas, políticas, protocolos, técnicas e tecnologias. Vale sublinhar que Deleuze discorda de Bentham, para quem o panoptismo seria uma fórmula de ver sem ser visto. Para ele, trata-se de um mecanismo que visa impor uma conduta particular a uma multiplicidade de sujeitos (Deleuze, 2005).

Esse último aspecto é o que diferencia Deleuze e Foucault. O conceito de controle permanece semelhante a Foucault, com o panóptico disciplinar, pois é oriundo de práticas e relações entre forças moduladoras que incidem nos indivíduos. Contudo, a multiplicidade de sujeitos dispersos ressaltada na sociedade de controle os diferencia em termos geográficos, sobretudo exprimida nos processos de vigilância dos sistemas de informação, das técnicas de digitalização e da própria internet.

Assim, historicamente podemos traçar fronteiras entre os três modelos de sociedade por meio das máquinas. Esses períodos denotam as tecnologias predominantes em cada momento, sem querer delimitar rupturas peremptórias. Desse modo, na sociedade de soberania predominavam mecanismos simples, movidos por alavancas, roldanas e tração animal. Na sociedade disciplinar são introduzidos novos tipos tecnológicos, como máquinas energéticas – do carvão à energia elétrica. Já o diferencial da sociedade de controle estaria na cibernética e na profusão de dispositivos tecnológicos como os computadores. “É fácil fazer corresponder a cada sociedade certos tipos de máquina, não porque as máquinas sejam determinantes, mas porque elas exprimem as formas sociais capazes de lhes darem nascimento e utilizá-las” (Deleuze, 1992: 223).

No sistema fabril da era disciplinar, com lógicas geograficamente concentradas, o patrão vigiava os indivíduos com base na verticalidade hierárquica do panóptico. Na passagem para sociedade de controle, a fábrica dá lugar à empresa, dispersa fisicamente. Com isso, a produção deixa de ser a propulsora do crescimento econômico para emergir a primazia da venda do produto, direcionando o capitalismo para o mercado. Da mesma forma o dinheiro também se modifica. Se na disciplina havia a regência de moedas cunhadas em ouro como medida padrão entre os países, o controle induz trocas flutuantes e movimentos monetários que impõem como cifra distintas fracções de moedas.

O endividamento controlado dos indivíduos torna-se a principal fonte de alimentação do sistema econômico. Assim, a crise vira seu banquete. Nas palavras de Deleuze (1992: 224), "o homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado". Portanto, a moratória ilimitada dos indivíduos se torna o meio de exercício do poder na sociedade de controle, necessária para manutenção sistêmica. Com esses fluxos, o panóptico se torna múltiplo. Os muros que outrora definiam fronteiras se tornam tênues, o que potencializa uma vigilância generalizada para além das instituições. Mesmo em ambientes sem clausura, como estradas que permitem a livre movimentação, é possível ser enquadrado por processos de controle (Deleuze, 1999: 12) – sejam originados na ordem macroestrutural do capital, sejam incitados por outros indivíduos.

Logo o sujeito deleuziano está entremeado em relações estabelecidas em fluxos ou modulações rizomáticas. Processo similar de propagação se estabelece com as mídias. Assim como na imbricação da sociedade disciplinar com a sociedade de controle, no âmbito da comunicação paulatinamente é estimulada a passagem de uma sociedade de roupagem instrumental, de viés massivo, ao complexo atravessamento midiático decorrente da processualidade da midiatização, por meio de determinadas operações do seu próprio funcionamento. Assim, há um afastamento de uma proposta que considera os meios como coadjuvantes na dinâmica social, nomeada de sociedade midiática, para o chancelamento

de uma perspectiva que identifica nessas dinâmicas imbricações de lógicas, práticas e operações comunicacionais que afetam mutuamente esferas distintas, abordagem intitulada de sociedade midiatizada (Fausto Neto, 2006).

Sucede desse modo, para Fausto Neto (2006), a passagem de uma sociedade dos meios para uma sociedade em vias de midiatização. Essa proposta vai além da visão instrumental de uma profusão generalizada de dispositivos tecnológicos ao sublinhar que também é uma prática social (Gomes, 2006), traduzida pelas mútuas afetações de ordem não linear entre instituições, mídias e atores individuais (Verón, 1997) que emergem um novo cenário sócio-técnico-discursivo (Fausto Neto, 2010). Como efeito decorrente, o atual estágio técnico desencadeia o encurtamento da complexa distância entre produção e reconhecimento, estabelecidos em zonas de pregnâncias (Fausto Neto, 2013).

Sujeitos de distintos sistemas sociais se apropriam de regras, lógicas e técnicas midiáticas para utilização nas interações sociais. Nesse aspecto, não se trata apenas de uma tecno-interação aprimorada mas, particularmente, um novo modo de ser no mundo. A midiatização passa assim a ser compreendida como uma categoria teórica que supera a mediação, pois a ecologia comunicacional estabelecida é reconfigurada em um novo *bios* midiático (Sodré, 2002). Esses aspectos se evidenciam na necessidade social de se perceber através do fenômeno da mídia, colocando esse processo como uma "chave hermenêutica" para compreensão das realidades. Isto porque, no mundo contemporâneo "se um aspecto ou fato não é midiatizado parece não existir" (Gomes, 2006: 121).

No atual contexto da sociedade em vias de midiatização, a complexidade interacional é acentuada por meio do encurtamento das distâncias entre produção e reconhecimento gerado pela imbricação da técnica com práticas sociais. Esses contatos instauram "novas relações sociotécnicas", ou seja, "novas formas de acoplamentos", as quais transformam práticas e organizações discursivas (Fausto Neto, 2013: 48). Portanto, as relações entre os tradicionais polos da produção e reconhecimento são enfraquecidas e

instigadas a mergulharem em "zonas de pregnâncias". Toda essa ambiência midiática atrelada aos processos de vigilância rizomáticos abre espaço para o surgimento de propostas outrora inimagináveis.

4 O caso do rio Tiquié

O Brasil possui hoje 703 territórios indígenas, dos quais 68,3% (480) estão homologados e reservados. A maior proporção de população indígena está situada no Alto Rio Negro, no noroeste amazônico, na divisa com Colômbia e Venezuela. A região conta com uma população de cerca de 64,7 mil habitantes, a maior parte na zona rural (62,06%), com 2,5 mil agricultores familiares, 37 famílias assentadas, 1,3 mil famílias de pescadores e 11 terras indígenas. Nessas últimas, estão situados 31 povos de quatro famílias linguísticas que remontam ao período pré-colonial, aproximadamente 10,2% da representatividade total no país – 305 etnias (IBGE, 2010; Instituto Socioambiental, 2015).

Os indígenas da região do rio Negro tiveram seu primeiro contato com os portugueses na metade do século XVI, em expedições para a captura de escravos comandadas pelo governo do Maranhão e Grão-Pará, prática que perdurou até o século XIX. Contudo, antes mesmo é possível que uma parcela já tivesse se relacionado com colonizadores holandeses, particularmente na região do Médio Rio Negro, também por meio de incursões escravagistas. Nesse mesmo período, como consequência dessa aproximação, epidemias de varíola e sarampo devastaram parte da população da região. Com o crescimento de ataques para trabalhos forçados, o Alto Rio Negro serviu como área de refúgio para muitos indígenas por conta do seu afastamento (Buchillet, 2013).

Em termos históricos mais recentes, com a demarcação pós-colonial das fronteiras, o sistema social indígena passa a sofrer novas interferências, agora oriundas da militarização, escolarização e industrialização do Brasil. No século XX, durante o *Plano de Integração Nacional* do regime militar, a abertura de obras em duas estradas modificou ainda mais o

mapa local com o estabelecimento de militares e o incentivo ao comércio. Muitas comunidades também foram enfraquecidas com a ida de membros para o garimpo (hoje a principal ameaça ambiental da região) e com a abertura de clareiras na mata para formação de pastagens para o gado bovino, doado tanto por militares quanto por padres salesianos que se estabeleceram no Alto Rio Negro (Calbazar, 2013).

As terras indígenas das regiões do Médio e Alto Rio Negro receberam homologação em 1997, em uma área de 106 mil km2, atualmente a maior extensão reservada do país. Um dos reflexos disso foi a drástica diminuição no desmatamento, passando para 0,61% anuais entre 2000 e 2014, porcentagem bem diferente do aumento de 16% registrado entre 2014 e 2015 em toda a Amazônia (INPE, 2016). Por outro lado, o Alto Rio Negro é a terceira região do país com maior incidência proporcional de processos minerários, com 38,9% do território comprometido, especialmente com a questão do garimpo de ouro. A área conta ainda com 74 organizações indígenas, 16 projetos, cinco pontos do exército, cinco postos da Funai (Fundação Nacional do Índio), três missões católicas, uma missão evangélica e atuação do *ISA*.

Mais de 26 mil pessoas vivem em territórios indígenas no Alto Rio Negro, número que corresponde a 40,3% de toda população da região. Em 2003, esse número era de 15,6 mil moradores, um aumento médio de 6% anuais. Os povos *Arapaso*, *Baniwa*, *Bará*, *Barasana*, *Baré*, *Desana*, *Hupda*, *Karapanã*, *Koripako*, *Kotiria*, *Kubeo*, *Makuna*, *Mirity-tapuya*, *Pira-tapuya*, *Siriano*, *Tariana*, *Tukano*, *Tuyuka*, *Warekena* e *Yuhupde* habitam a região. Eles pertencem a três famílias linguísticas: *Tukano*, *Aruak* e *Nadahup* (ou *Makú*). Elas se desmembram em outras 20 línguas, das quais 13 são de origem *Tukano*, cinco *Aruak* e duas *Nadahup* (Instituto Socioambiental, 2015).

Inserido nesse território, o rio Tiquié corta a região com seus 380 km de extensão, dos quais 84,5% se situam em terras brasileiras, com uma capacidade de drenagem de aproximadamente 5,7 mil km². A nascente se situa em Reguardo del Vaupés, na Colômbia, vindo a desembocar no rio Uaupés, um dos principais afluentes do rio Negro. Os povos que habitam

às margens do Tiquié são pertencentes a duas das três famílias linguísticas citadas acima: as línguas *Nadahup*, dos povos *Hupda* e *Yuhupda* que habitam os afluentes de ambas as margens; e as línguas *Tukano* orientais, dos povos *Tukano*, *Desana*, *Tuyuka*, *Miriti-tapuya*, *Bará* e *Yebamasa*, estabelecidos no curso principal do rio (Epps e Salanova, 2012).

Os indígenas do rio Tiquié observam que, durante o ano, as constelações (ñokoa *wametise*, em tukano) se movimentam de leste para oeste, quando aparentemente desaparecem, o que determina o fenômeno chamado na astrologia de ocaso. Para eles, esse é o sinal que designa a ocorrência de invernos ou enchentes (*poero*), os quais levam o nome das constelações que somem em determinada época (Cardoso, 2007). Já os intervalos dos períodos chuvosos mais longos, compreendidos por verões (*kumã*), são nomeados conforme os ciclos de frutas cultiváveis, como ingá (*mere kumã*), pupunha (*ure kuma*), umari (*wamu kuma*) e cucura (*kuma*); e insetos comestíveis, como lagartas (*inã kuma*) e saúvas (*mehkã kuma*). Os pequenos verões trazem o nome da constelação vigente. Assim, as estações expõem uma série de fenômenos naturais, vinculados com a realização de atividades econômicas e rituais. A relação integrada de todos ciclos "constitui um calendário astronômico, ecológico, socioeconômico e ritual" (Hausirõ *et al.*, 2010: 58).

Com início 2005, uma pesquisa entre as comunidades e associações indígenas brasileiras e colombianas do rio Tiquié buscou compreender o tempo naquela região. A iniciativa teve a coordenação do antropólogo Aloisio Calbazar, do *ISA*, que mantém uma equipe permanente de pesquisadores e assessores desde 1998 no local. A partir dos primeiros encontros intercomunitários, foi formada uma equipe de aproximadamente 30 indígenas, denominados Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMAs). Como suporte, o *ISA* disponibilizou quatro casas de apoio à pesquisa, equipadas com energia solar, computadores e espaço para reunião. A dedicação à pesquisa dos AIMAs foi parcial, recebendo uma bolsa, instrumentos de trabalho e combustível para deslocamentos.

No total, participaram oito povos indígenas, vinculados a 26 comunidades do rio Tiquié e afluentes. Cada pesquisa-

dor produziu um diário sobre os fenômenos que ocorreram na época de ocaso de cada constelação, com sete variáveis de observações socioeconômicas e ecológicas: (1) chuvas; (2) nível do rio, condições de navegação, extensão das cheias e vazantes; (3) nome da estação na língua indígena; (4) fenologia de plantas importantes; (5) ciclo dos peixes e dos animais; (6) reprodução, comportamento e migrações de mamíferos e aves; e (7) reprodução de insetos e anfíbios. Outros registros disponibilizados foram o cotidiano da comunidade, trabalhos dos moradores, refeições comunitárias, rituais, festas, doenças e atividades de caça, pesca e plantio (Hausirõ et al., 2010).

Os dados de três biênios (2005-2006, 2006-2007, 2007-2008) foram filtrados, computados e transformados em uma base de dados pelo *ISA*. A partir dessa tabulação, buscou-se uma parceria com a equipe do *InfoAmazonia* para a criação de um produto digital no site da organização. O resultado final reuniu, no formato circular similar à *volvelle*, cinco camadas de informação. No núcleo, estão dispostas as constelações indígenas. Na segunda camada, estão os meses correspondentes no calendário gregoriano. A terceira sinaliza para o nível do rio. As cores mais escuras remetem a períodos mais chuvosos, enquanto que as mais claras representam épocas mais secas. Nessa camada há ainda a opção de observar quais pescas, frutas e atividades agricultáveis marcaram cada etapa do ciclo. Na quarta temos dados sobre a pluviometria da região. E, por fim, a última indica o nome das estações, conforme a cultura indígena do rio Tiquié.

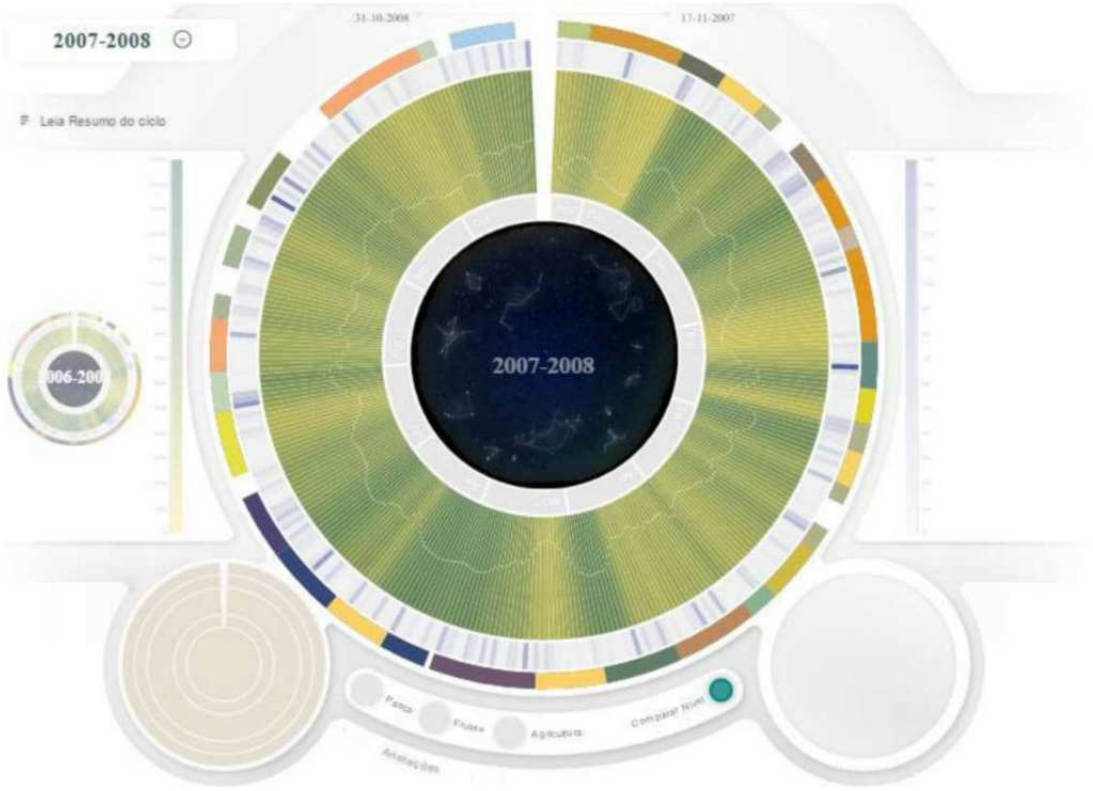


Figura 1: Produto digital do calendário do rio Tiquié
Fonte: Instituto Socioambiental. Ciclos do Rio Tiquié[8].

Para o astrônomo Walmir Cardoso[9], que trabalhou diretamente com os indígenas, o calendário dos ciclos do rio Tiquié vai além da mera leitura dos fenômenos observados na cultura indígena:

> Nós não estamos falando só da astronomia. Estamos falando de algo bem mais complexo. É uma outra medida de espaço-tempo, que não é a nossa medida de espaço-tempo. Porque nós temos outra história do espaço-tempo. [...] Não é uma tradução, mas é a criação de um terceiro espaço de diálogo onde fica bem claro que nós estamos construindo uma zona de conversa, uma zona de crescimento comum (Cardoso, 2007, p.157).

8. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. 2011. Calendário dos ciclos dos povos indígenas do rio Tiquié. Disponível em: https://www3.socioambiental.org/teste/ciclostiquie/. Acesso em 25/11/2016.

9. Entrevista, 17 nov. 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Z11qly8DW48. Acesso em 25/11/2016.

Assim, o ano começa com a estação *Aña* (jararaca d'água), associada principalmente a enchentes, no período correspondente aos meses de outubro e novembro (eventualmente até dezembro). Essas cheias são acompanhadas "de uma menor fartura de peixes, a principal fonte de proteína na dieta alimentar dos habitantes ribeirinhos. Nessa época, em função das cheias do rio, as jararacas saem de suas tocas para procurar alimento" (Cardoso, 2007, p. 157). O corpo estelar de *Aña* equivale à área da constelação de Escorpião, conforme a tradição grego-romana. A cabeça do animal e o rabo perpassam ainda parte das nossas constelações do Corvo, Sagitário e Coroa Austral.

Como a constelação é bastante extensa, possui divisões que marcam os intervalos de chuvas dessa época - Ãna *Siõkha poero* (enchente do brilho da jararaca), estrela α2 da constelação de Libra como região referencial correspondente; *Aña duhpoa poero* (enchente da cabeça da jararaca), no quadrilátero de estrelas da constelação do Corvo; *Nimagã* e *Nemeturi* (bolsa de veneno e o fígado da jararaca), com a Estrela Antares e τ do Escorpião como referências; *Aña Ohpu poero* (enchente do corpo da jararaca), todas estrelas do corpo do escorpião; *Aña dieripá poero* (enchente dos ovos da jararaca), estrelas Shaula e Lessath do Escorpião; e *Aña pihkorõ poero* (enchente do rabo da jararaca), região do Sagitário e, eventualmente, da Coroa Austral (Cardoso, 2007, p. 165-166).

Após as estações da jararaca, em meados de dezembro aparece *pamõ* (tatu), região correspondente às estrelas Tarazed, Altair e Alshain. Essa constelação vem acompanhada de chuvas fortes com trovoadas. Assim como *Aña*, essa constelação está dividida em períodos: *pamõ oãdhuka poero* (enchente da coluna do tatu); *pamõ duhpoa poero* (enchente da cabeça do tatu), indicada pelas estrelas supracitadas; *pamõ ohpu poero* (enchente do corpo do tatu), estrelas entre a cabeça e o rabo do tatu equivalentes à constelação da Água e Vulpecula; e *pamõ pihkorõ poero* (enchente do rabo do tatu), com estrelas do Seta como referenciais (Cardoso, 2007, p. 168). O astrônomo relata ainda que o tatu no céu também é identificado por uma tradição masculina em que

os mais velhos, ao entardecer, sentam e falam com outros homens sobre as *flautas sagradas*[10].

Com a constelação *pamõ* se pondo a oeste, *mhuã* e *darsia* (jacundá e camarão) se aproximam do ocaso. Conforme levantamento de Cardoso (2007, p. 170), estrelas da constelação do Aquário marcam o jacundá e, do Peixe Austral e de Erídano, o camarão. Ambas constelações possuem intensidade fraca, o que se reflete na pequena importância e volume das enchentes desse período, entre fevereiro e março. Conforme os mitos, o camarão ajudou a esconder as flautas sagradas, posteriormente recuperadas pelos homens, enquanto que o jacundá incentivou as mulheres a tocá-las. Como punição, ambos foram jogados para os céus por estes atos de transgressão (Epps e Oliveira, 2013).

Com a partida do camarão, o bigode de *yai* (onça) toca no horizonte, avisando a chegada de uma longa enchente. Esse período de chuvas é proporcional ao tamanho da constelação que, assim como a jararaca, é dividida em partes como bigode, cabeça (constelação Cassiopéia), corpo (Cassiopéia, Andrômeda e Perseu) e rabo (Perseu). Precisamente, são *yai siokha poero* (enchente do brilho da onça), *yai duhpoa poero* (enchente do bigode da onça), *yai ohpu poero* (enchente do corpo da onça) e *yai pihkoro poero* (enchente do rabo da onça). A onça some no final de março, quando a referência se torna ñohkoatero (conjunto de estrelas, em tukano).

Segundo Cardoso (2007), essa é a mesma classificação que as estrelas das Plêiades possuem entre os não índios. Devido à proximidade angular, são sete estrelas visíveis a olho nu, comumente encontradas em outras culturas ao redor do mundo. Após esse aglomerado, outro identificado é *Wai khasa* (jirau de peixe, uma armadilha de pesca), com estrelas da constelação do Touro, época com tempo frio e com longos chuviscos, ventanias e trovoadas. O terceiro conjunto é *Sioyahpa* (cabo curvo de madeira de um instrumento

10. Conforme o mito, "as flautas foram roubadas dos homens pelas mulheres, que então passaram a tocá-las e a fazer tudo que os homens faziam, como pescar, enquanto eles passaram aos afazeres femininos, como preparar comida e colher mandioca" (Piedade, 1999, p. 95).

com lâmina para desbastar madeira), localizado em parte da constelação de Órion. Os tukanos associam essa constelação com um mito sobre o corte da cabeça da jararaca. Essa época rica em que ocorre migrações de cardumes.

Na sequência, por volta de agosto, se observa a constelação *yhé* (garça), marcada por um período forte de estio que dificulta a obtenção de peixes. Na tradição greco-romana, se situaria entre a constelação de Virgem e a *Cabeleira da Berenice*. Em paralelo com ela, a constelação *Sipé Phairó* (jararaca de ânus grande) começa a se pôr no horizonte, o que também justifica a diminuição de peixes pois, segundo os indígenas tukano, estes entram pelo ânus da jararaca e somem dos rios. Nesse momento, o ano se aproxima de outubro, reiniciando o ciclo do rio Tiquié, detalhado no produto digital produzido por pesquisadores indígenas, do *Isa* e *InfoAmazonia*. Abaixo, o fluxograma analítico da vigilância amazônica no calendário dos povos do rio Tiquié:

5 Considerações processuais

Esse texto preliminar sinalizou para os processos de midiatização engendrados por mecanismos de controle na vigilância da floresta amazônica, tendo como estudo de caso a construção do calendário do ciclo do rio Tiquié. Em um primeiro momento, trouxemos a arqueologia das sociedades de soberania e disciplinar (Foucault, 2011), além do tensionamento da discussão sobre panoptismo. Essas nuances foram necessárias tanto para situar a perspectiva do controle de Deleuze (1992) quanto para compreensão do objeto empírico, perpassado por dispositivos ainda tradicionais.

O atual estágio processual da midiatização (Verón, 1997; Sodré, 2002; Gomes, 2006) ficou evidenciado na análise descritiva, tendo o âmbito da produção se aproximado do reconhecimento, estabelecidos em zonas de pregnâncias (Fausto Neto, 2013) entre saberes tradicionais e científicos, para posteriormente serem midiatizados. Em outras palavras, não há na atual conjuntura sócio-técnica-discursiva (Fausto Neto, 2010) mais a necessidade do Estado ou de um veícu-

lo de comunicação atuar na pesquisa ou na divulgação de determinadas questões socioambientais, característica da sociedade dos meios (Fausto Neto, 2006), tendo em vista a emergente possibilidade de os próprios sujeitos e entidades do terceiro setor se articularem em uma vigilância rizomática.

Por fim, essas nuances próprias da midiatização, embora esquematizadas em rede (entre indígenas, pesquisadores, cientistas, jornalistas, programadores e designers), ressaltaram regiões nucleares na vigilância, as quais não se diferenciam totalmente da perspectiva disciplinar foucaultiana. Logo, o panoptismo de Foucault (2011) está presente nos diferentes níveis de olhares para as problemáticas da região noroeste da Amazônia. Contudo, a multiplicidade imanente dessa ambiência de controle não encontra respaldo suficiente na visada disciplinar, já que essa articulação se dá sobretudo nos moldes deleuzeanos, de maneira rizomática e geograficamente dispersa (Deleuze, 1992, 2005).

Referências

BORELLI, V.; FLÔRES, V. 2016. Campo Ambiental Midiatizado: A vigilância colaborativa da Amazônia. *In: Revista Comunicação Midiática (Online)*, **v. 11**: p. 153-166.

BRASWELL-MEANS, L. 1991. The Vulnerability of Volvelles in Manuscript Codices. *In: Manuscripta - A Journal for Manuscript Research*: p. 43-54.

BUCHILLET, D. 2013. Mythology, shamanism and epidemic diseases: A view from the Upper Rio Negro region. *In:* P. EPPS; K. STENZEL. Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia. Rio de Janeiro, Museu do Índio - FUNAI, Museu Nacional.

CALBAZAR, A. 2013. Organização socioespacial e predomínios linguísticos no rio Tiquié. *In:* P. EPPS; K. STENZEL. Upper Rio Negro**:** cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia. Rio de Janeiro, Museu do Índio - FUNAI, Museu Nacional.

CARDOSO, W. T. 2007. *O Céu dos Tukano na escola Yupuri*. São Paulo, SP. Tese de doutoramento em Educação Matemática. PUC/SP, 390 p.

DELEUZE, G. 1992. *Conversações.* Rio de Janeiro, Ed. 34. 232p. (Coleção TRANS) Tradução de Peter PálPelbart.

_____. GUATTARI, F. 1995. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 1. Rio de Janeiro, Ed. 34.

_____. 1999. *O ato de criação*. Folha de S. Paulo. São Paulo, 27 de jun.

_____. 2005. *Foucault.* São Paulo, Brasiliense.

EPPS, P.; SALANOVA, A. P. 2012. A linguística amazônica hoje. LIAMES, 12: 07-37.

_____; OLIVEIRA, M. 2013. The Serpent, the Pleiades, and the One-legged Hunter: Astronomical themes in the Upper Rio Negro. *In:* P. EPPS; K. STENZEL. Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia. Rio de Janeiro, Museu do Índio - FUNAI, Museu Nacional.

FAUSTO NETO, A. 2010. A circulação além das bordas. In: FAUSTO NETO, Antonio; VALDETTARO, Sandra (Org.). Mediatización, Sociedad y Sentido: Diálogos entre Brasil y Argentina. Rosário, Departamento de Ciencias de la Comunicación - UNR, v. 1: p. 2-17.

_____. 2013. Como as linguagens afetam e são afetadas na circulação? *In:* P G. GOMES *et al.* (org.). *Dez perguntas para a produção de conhecimento em comunicação***.** São Leopoldo, Unisinos.

FOUCAULT, M. 2002. *Em Defesa da Sociedade* – Curso no Collège de France (1975-1976). Rio de Janeiro, Martins Fontes.

_____. 2011. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis/RJ, Vozes. 39ª Ed. Tradução de Raquel Ramalhete.

GOMES, P. G. 2006. *A filosofia e a* ética *da comunicação na midiatização da sociedade*. São Leopoldo, Editora Unisinos.

HAUSIRÕ, V. V. B. A. *et al*. 2010. Calendário Astronômico do Médio Rio Tiquié. *In:* A. CABALZAR (org.). *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico*. São Paulo, ISA - Instituto Socioambiental.

IBGE. CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características gerais dos indígenas: resultados do universo. Rio de Janeiro, IBGE, 2010. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=795. Acesso em 25/11/2016.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. 2015. Ciclos Anuais dos Povos Indígenas no Rio Tiquié. YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Z11qly8DW48. Acesso em: 25/11/2016.

INPE. INPE apresenta taxa de desmatamento consolidada do PRODES 2015. 2016. Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações. Disponível em: http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=4293. Acesso em: 25/11/2016.

PIEDADE, A. T. 1999. Flautas e Trompetes Sagrados no Noroeste Amazônico: Sobre Gênero e Música do Jurupari. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 11: p. 93-118.

SODRÉ, M. 2002. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis, Vozes.

VERÓN, E. 1997. Esquema para el analisis de la mediatización. *Revista Diálogos de La Comunicación*, n. 48. Lima, Felafacs.