

QUAL(IS) LÍNGUA(S) VOCÊ FALA? A REVISÃO DA LÍNGUA PARIKWAKI COMO PRÁTICA SOCIAL SITUADA¹

Elissandra Barros (PPCULT/PPGLET/UNIFAP)

Lenise Felício Batista (PPCULT/UNIFAP/CNPq)

Aldiere Orlando (SEED-AP)

Carina Santos de Almeida (PPCULT/UNIFAP)

Palavras-chave: Ortografia – Revisão – Palikur-Arukwayene

1. Entre fronteiras, a língua parikwaki

A revisão ortográfica de línguas indígenas constitui um processo que ultrapassa a definição de grafemas, regras de escrita ou convenções normativas. Trata-se de uma prática social, política e pedagógica situada, na qual se confrontam diferentes experiências de uso da língua, trajetórias escolares, memórias comunitárias, formas de autoridade linguística e projetos coletivos de futuro. Nesse sentido, discutir uma ortografia não deve se restringir a decidir como uma língua deve ser escrita, mas também refletir sobre quem participa dessas decisões, quais saberes são legitimados, que usos da escrita são priorizados e de que modo a língua passa a circular em espaços escolares, comunitários e institucionais.

É a partir dessa compreensão que este artigo analisa o processo de revisão da ortografia da língua parikwaki (palikur), pertencente à família linguística Arawak e falada pelo povo Palikur-Arukwayene, igualmente conhecido na literatura como Palikur. Conforme Silva (2016), língua e povo não podem ser dissociados, pois estudar uma língua requer, necessariamente, conhecer o povo que a fala. Assim, precisamos situar os Palikur-Arukwayene, povo que vive na fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa, com presença, no lado brasileiro, em quinze aldeias localizadas na Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque (Amapá), identificadas na Tabela 1.

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026)

Tabela 1: Aldeias do povo Arukwayene em 2025

Nome da Aldeia	Localização	Cacique
Aldeia Kumenê	Rio Urukawa	Edivaldo Maximilien
Aldeia Flecha	Rio Urukawa	Antônio dos Santos Narciso
Aldeia Tipoka	Rio Urukawa	Raimundo Sedô
Aldeia Masika	Rio Urukawa	Alcídio Batista
Aldeia Tawari	Rio Urukawa	Jacy Léoncio
Aldeia Urubu	Rio Urukawa	Edimilson Iaparrá Labontê
Aldeia Amomni	Rio Urukawa	Raimundo Labontê
Aldeia Mawihgi	Rio Urukawa	Natã dos Santos
Aldeia Kwikwity	Rio Urukawa	Dimilson Iaparrá Ioiô
Aldeia Puwaytxiekety	Rio Urukawa	Lucivaldo Martins
Aldeia Kamuywa	Rio Urukawa	Toninho dos Santos
Aldeia Yanawa	Rio Urukawa	Elizeu Labontê
Aldeia Ywawka	Km-80 – BR-156	Biages Leônicio Labontê
Aldeia Kuahi	Km-21 – BR-156	Gilberto Iaparrá
Aldeia Ykawakun	Km-78 – BR-156	José Batista (China)

Fonte: Dados reproduzidos de Labonte (2023, p.16) e atualizados pelos autores a partir do trabalho de campo realizado em dezembro de 2025.

Labontê (2023, p. 12) destaca que “existem famílias palikur que saíram de suas aldeias e foram morar em cidades como Oiapoque, Macapá e Belém”. Na mesma página, o autor atribui esse deslocamento recente de famílias inteiras, sobretudo de jovens, “à necessidade de acesso à educação para seus filhos e por questões de tratamento médico” e complementa que “os Palikur que mais moram na cidade são os alunos que estão estudando”. No censo de 2022, o IBGE (2023) registrou um total de 11.334 pessoas autodeclaradas indígenas no Amapá, das quais 1821 indicaram pertencimento ao povo Palikur-Arukwayene, o que corresponde a 16,07% dos indígenas do Estado.

Nossa pesquisa não identificou, até o momento, documentos oficiais que indicassem o total de população Palikur-Arukwayene vivendo na Guiana Francesa. Labontê (2023, p. 12) registra que a presença de seu povo naquela região decorre das dinâmicas de circulação dos Arukwayene na fronteira Brasil-França e destaca que em *Saint-Georges-de-l’Oyapock*, cidade situada em frente ao Oiapoque, no Brasil, há duas aldeias Palikur: *Village Esperance*,

sob responsabilidade de Roger Labontê, e outra comunidade liderada por Manoel Guiome, chamado em parikwaki de *Masitwak*. O autor também menciona a presença Palikur em Cayena, onde se localizam as aldeias *Macouria* e *Lakaye*, formadas por famílias oriundas do rio Urukawa, tendo como responsáveis, respectivamente, Fabrício Labontê e João Narciso, conhecido em *parikwaki* como *Wayap*.

Frisamos neste artigo que as dinâmicas de circulação dos Palikur-Arukwayene entre o Brasil e a Guiana Francesa têm sido objeto de estudos específicos sobre migração, identidade e cidadania na fronteira. Entre esses trabalhos, destaca-se a tese de Musolino (2006), que analisa a presença Palikur na fronteira do Oiapoque e no litoral sudeste da Guiana Francesa, oferecendo uma contribuição importante para compreender os deslocamentos, os vínculos familiares, as formas de pertencimento e as relações políticas que atravessam esse território transfronteiriço.

Cumpramos destacar que a presença Palikur-Arukwayene em diferentes localidades da Guiana Francesa não deve ser interpretada apenas como efeito de deslocamentos recentes, mas como expressão de uma territorialidade transfronteiriça historicamente constituída, marcada por circulação, permanência, reorganização comunitária, relações interétnicas e contatos linguísticos (Musolino, 2006). Nesse contexto, “a língua Parikwaki assume centralidade identitária (...), ao mesmo tempo em que sua situação de uso se inscreve em dinâmicas de mobilidade, escolarização, transmissão intergeracional e políticas linguísticas comunitárias” (Silva, 2016, p. 8; p. 25). Trata-se, portanto, de uma língua que continua a operar como meio de comunicação entre os Palikur-Arukwayene situados nos dois lados da fronteira, ainda que submetida à pressão das línguas nacionais que estruturam esse espaço político: o português, no lado brasileiro, e o francês, no lado guianense.

A organização social Palikur-Arukwayene também é atravessada pela memória dos clãs, aspecto fundamental para compreender as formas de pertencimento, parentesco, nomeação e identificação desse povo. Silva (2016, p. 72), retomando Nimuendajú e Capiberibe, observa que os Palikur possuíam uma organização baseada em clãs, muitos dos quais foram extintos ou permanecem apenas na memória dos mais velhos e nas narrativas, embora seis ainda sejam reconhecidos atualmente. Com o contato e a intensificação das relações com não indígenas, esses pertencimentos clânicos passaram também a se articular a sobrenomes em português, compondo formas contemporâneas de identificação familiar e comunitária (Silva, 2016, p. 72).

Tabela 2: Clãs atuais do povo Palikur-Arukwayene

Nome em parikwaki	Significado do nome	Sobrenome em português
Wayveyene	Gente da lagarta / nação da lagarta	Ioiô
Wakavunyene	Gente da formiga / nação da formiga	Batista
Kawakyene	Gente do abacaxi / nação do abacaxi	Labontê
Wadahyene	Gente da lagartixa / nação lagartixa	Iaparrá
Paraymiyene	Gente do bagre / nação do bagre	Guiome
Waxriyene	Gente da terra ou nação da terra	Felício

Fonte: Baseado em Ioiô (2019).

Embora atualmente sejam reconhecidos seis clãs entre os Palikur-Arukwayene, essa configuração não esgota a memória clânica do povo. Nesse sentido, o trabalho de Ailton Batista (2018), *Origens dos clãs Palikur-Arukwayene: Kinetihwakri amin ku karintak Arukwayene himaw*, desenvolvido no âmbito do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UNIFAP, constitui uma referência importante por retomar a memória de outros clãs e suas origens, incluindo aqueles já extintos ou não mais reconhecidos como grupos ativos na organização social contemporânea.

Do mesmo modo que os pertencimentos clânicos, a religião evangélica pentecostal constitui uma dimensão determinante para compreender a história recente da língua parikwaki e de sua escrita. Capiberibe (2001) analisa a evangelização cristã entre os Palikur como um processo inscrito em uma longa história de relações sociais, políticas, econômicas e religiosas com não indígenas e com outros povos da região das Guianas. Para a autora, após séculos de convivência com o catolicismo, os Palikur aderiram amplamente ao cristianismo evangélico, em um processo influenciado por diferentes organizações religiosas e marcado pela elaboração de uma religiosidade própria, na qual se articulam passado católico, confronto com a identidade católica de outros povos da região, instituição do perdão, experiência de contato com Deus por meio do êxtase religioso e promessa de vida após a morte.

No contexto do rio Urukawa, a aproximação dos Palikur-Arukwayene com o pentecostalismo é associada à chegada dos missionários-linguistas Harold e Diana

Green, vinculados ao *Summer Institute of Linguistics* (SIL), em 1965, e à conversão do líder Paulo Orlando, em 1967, tomada como marco desse processo (Silva, 2016). A permanência dos Green entre o povo coincidiu com a conversão em massa dos Palikur-Arukwayene ao pentecostalismo e com mudanças significativas na vida comunitária, entre elas a concentração espacial em aldeias maiores, como Kumenê, e o combate a práticas consideradas incompatíveis com os novos fundamentos religiosos, como o consumo do caxiri e a realização de festas tradicionais, a exemplo do Turé (Silva, 2016, p. 75). Nesse sentido, a conversão não representou apenas uma mudança de filiação religiosa, mas um processo de reorganização social, moral e territorial, que passou a estruturar formas de convivência e diferenciação em relação a outros povos indígenas do Uaçá.

Essa dimensão religiosa também é inseparável da história da escrita da língua parikwaki, uma vez em que as primeiras ações efetivas de alfabetização em língua materna, a produção de materiais didáticos, a criação de uma ortografia, a elaboração de dicionários bilíngues e a tradução bíblica estão diretamente relacionadas à atuação missionária entre os Palikur-Arukwayene. A tradução do Novo Testamento para o Parikwaki, em particular, tornou-se um dos principais legados linguísticos desse período e um elemento central da consolidação do cristianismo evangélico entre o povo. Atualmente, os Palikur-Arukwayene são majoritariamente evangélicos, sobretudo vinculados à Assembleia de Deus, possuem pastores próprios e utilizam o parikwaki também como língua de circulação religiosa, inclusive em ações missionárias entre parentes da Guiana Francesa e povos vizinhos do Uaçá (Silva, 2016).

A centralidade do pentecostalismo, portanto, não pode ser tratada como dado externo à discussão ortográfica. Ao contrário, ela incide diretamente sobre os valores atribuídos à escrita, à leitura, à tradução, à correção e à circulação legítima da língua parikwaki. Capiberibe (2001) mostra que, entre os Palikur, a religião evangélica passa a ser concebida como verdade religiosa e, por possuir liturgia realizada na língua nativa, adquire um estatuto de alta autenticidade aos olhos do próprio povo (Capiberibe, 2001, p. 131). Assim, durante a Oficina de Revisão da Ortografia da Língua Parikwaki, clã e religião funcionaram como eixos importantes de posicionamento: de um lado, os pertencimentos clânicos informaram diferenças linguísticas, memórias familiares e formas de autoridade sobre a palavra; de outro, a

experiência religiosa contribuiu para estabelecer valores sobre a escrita, a leitura, a correção e os usos legítimos da língua em contextos comunitários, escolares e religiosos.

2. A língua parikwaki: vitalidade e (des)prestígio

Estudos recentes (Silva, 2016; Barros; Batista, 2023) sobre a situação da língua parikwaki evidenciam seu alto índice de uso e transmissão, mas também indicam que a vitalidade linguística não pode ser mensurada apenas pelo número de falantes ou pela frequência de uso em contextos domésticos e comunitários.

Nesse sentido, a análise da vitalidade do parikwaki exige considerar tanto sua continuidade como língua de comunicação cotidiana, quanto os efeitos do contato linguístico, os domínios sociais em que circula, as crenças comunitárias sobre sua permanência, as atitudes linguísticas dos falantes e as relações de prestígio que se estabelecem entre o parikwaki, o português e as demais línguas que circulam naquela região fronteiriça, em especial, o kheul falado pelos povos Karipuna e Galibi-Marworno e o francês. Assim, o parikwaki é uma língua situada em uma ecologia multilíngue marcada por assimetrias, na qual as línguas nacionais e de escolarização tendem a ocupar os espaços de maior prestígio institucional.

Como mostram Barros e Batista (2023), o estudo das crenças e atitudes linguísticas permite compreender não apenas quais línguas são faladas entre os Palikur-Arukwayene, mas como elas são avaliadas, hierarquizadas e investidas de valor em determinados contextos sociais. Nos termos de Faggion (2010), as atitudes linguísticas correspondem a posturas, comportamentos e juízos de valor positivos ou negativos diante de uma língua ou variedade linguística. Bagno (2017, p. 21), define essas atitudes como “opiniões, concepções ou mesmo manifestações concretas que as pessoas têm acerca de sua própria língua, da(s) língua(s) de outros grupos sociais e, sobretudo, da variação linguística”.

Estudos sobre crenças e atitudes linguísticas entre os Palikur-Arukwayene (Labontê; 2023; Batista, 2022; Barros, Batista, 2023) demonstram uma atitude positiva do povo em relação ao parikwaki, considerada a língua mais fácil, a língua mais usada ou a língua de comunicação familiar. Por outro lado, quando atribuem ao português maior importância para a leitura, a escrita, a escola, a cidade ou o futuro profissional (Batista, 2022), expressam uma atitude positiva diante da língua dominante, produzida por condições históricas e sociais que ultrapassam a vontade individual dos falantes.

Essa distinção é importante porque impede que a valorização do português seja interpretada como simples abandono da língua indígena. Como observa Orlando (2024), as atitudes linguísticas não são escolhas neutras. A autora afirma que, no caso das línguas indígenas, o comportamento dos falantes diante das línguas que falam deve ser analisado a partir do contexto conflituoso em que essas línguas se encontram, pois o falante não “abandona” sua língua materna; antes, o contexto sócio-histórico o leva, muitas vezes, a valorizar a língua majoritária. No caso Palikur-Arukwayene, o português se apresenta como língua de acesso à escolarização, ao trabalho, à cidade, aos serviços públicos e à interlocução com o Estado. Seu prestígio, portanto, é socialmente produzido.

O conceito de prestígio linguístico, nesse contexto, é fundamental. Conforme Bagno (1999), o prestígio não é inerente a uma língua ou variedade, mas construído socialmente. Na comunidade Palikur-Arukwayene, essa dinâmica se manifesta na percepção de que o português possui maior prestígio por estar associado à educação formal e ao progresso socioeconômico, enquanto o parikwaki é valorizado sobretudo em contextos culturais e identitários. Isso não significa que o Parikwaki seja desvalorizado internamente; ao contrário, ele possui forte prestígio comunitário. O que ocorre é uma distribuição desigual dos prestígios: o parikwaki é a língua da identidade, da família, da aldeia, da memória e da oralidade; o português é a língua da escola, da escrita institucional, da cidade, da mobilidade e das relações externas.

Essa distribuição desigual aproxima a situação sociolinguística Palikur-Arukwayene de uma relação diglôssica. A diglossia, conforme retomada por Orlando (2024) a partir de Silva e Bonifácio (2021), define-se como fenômeno próprio de comunidades bilíngues em que uma língua majoritária e uma língua minoritária são utilizadas em situações sociais distintas. A autora também recupera Orlandi (1988), para quem a noção de diglossia, ao contrário de certas concepções idealizadas de bilinguismo, permite evidenciar os conflitos linguísticos e o poder de dominação que uma língua exerce sobre outra em contextos coloniais. Essa chave teórica é produtiva para compreender o Parikwaki porque a língua não está simplesmente “em contato” com o português; ela se encontra em relação assimétrica com uma língua nacional, escolarizada, oficial e institucionalmente prestigiada.

Os dados provenientes do levantamento sociolinguístico realizado por Silva (2016) reforçam a forte vitalidade oral do parikwaki. Entre os habitantes das aldeias arukwayene, 94,04% falam alguma língua indígena, e apenas 5,96% não falam língua indígena; além disso, o parikwaki aparece como primeira língua indígena de 93,66% dos habitantes das

aldeias, seguido pelo kheuol, com 6,17%. A proficiência declarada também é significativa: entre os falantes de parikwaki como primeira língua indígena, 96,14% estão no grupo “fala tudo”, e 97,51% declararam ter sido criados falando a língua. Esses dados demonstram que a transmissão intergeracional ainda se mantém e que o parikwaki continua sendo adquirido no interior das relações familiares e comunitárias.

No entanto, a vitalidade oral não elimina a vulnerabilidade sociolinguística. Silva (2016) afirma que o parikwaki atende aos critérios de Wurm para línguas potencialmente ameaçadas, principalmente pela pressão do português, “língua nacional e dominante cujo conhecimento é solicitado na escola, atividades comerciais e mesmo nos contatos com outros povos indígenas” (Silva, 2016). A ameaça, nesse caso, não se manifesta necessariamente como interrupção imediata da transmissão, mas como deslocamento funcional da língua. O parikwaki permanece forte na oralidade, mas encontra limites na escrita, na escola e em espaços institucionais, domínios nos quais o português tende a ocupar posição de maior prestígio.

Essa tensão aparece claramente nos dados de Barros e Batista (2023). Quando perguntados sobre a língua de maior facilidade oral, 90,90% dos professores, 88,20% dos alunos e 94,10% dos membros da comunidade da Aldeia Kumenê apontaram o parikwaki. Na compreensão oral, os percentuais também são elevados: 90,90% dos professores, 94,10% dos alunos e 88,20% da comunidade indicaram o parikwaki como a língua mais acessível. Esses resultados revelam uma atitude positiva em relação ao parikwaki enquanto língua de uso cotidiano e de competência comunicativa. Nos termos de Calvet (2002), os falantes constroem imagens, sentimentos e comportamentos diferenciados em relação às línguas, e essas imagens orientam seus usos e avaliações.

Quando se passa para a leitura e a escrita, contudo, a hierarquia se desloca. Barros e Batista (2023) mostram que, embora o parikwaki seja altamente valorizado na fala e na compreensão oral, sua presença diminui quando a pergunta envolve leitura e escrita. No caso da escrita, o português ganha destaque entre os alunos, sendo indicado por 58,80% como língua de maior facilidade para escrever, enquanto o parikwaki aparece com 41,20%. Quando a pergunta se refere à importância de escrever uma língua, a assimetria torna-se ainda mais evidente: 88,20% dos alunos e 82,40% dos membros da comunidade consideram importante escrever em português, enquanto apenas 11,80% dos alunos e 17,60% da comunidade indicam o parikwaki. Esses dados evidenciam uma relação diglósica na qual o

parikwaki é língua de oralidade e pertencimento, enquanto o português se consolida como língua da escrita escolar e da mobilidade social.

Esse quadro permite problematizar a relação entre vitalidade linguística, prestígio e distribuição funcional das línguas em situação de contato assimétrico. O parikwaki apresenta sinais relevantes de vitalidade, na medida em que continua a ser falado, compreendido e transmitido intergeracionalmente em determinados segmentos da comunidade. No entanto, seu prestígio sociolinguístico encontra-se mais fortemente associado aos domínios comunitários, familiares, rituais e identitários, nos quais a língua opera como marcador de pertencimento étnico e memória coletiva. O português, por sua vez, embora não tenha produzido uma substituição integral do parikwaki nas práticas comunicativas internas, ocupa posições de maior capital simbólico e funcional nos domínios institucionais, escolares, administrativos e nas relações com a sociedade envolvente. Trata-se, portanto, de uma situação em que a vitalidade da língua indígena coexiste com uma hierarquização sociolinguística que atribui à língua dominante maior valor instrumental e maior legitimidade pública.

Nesse contexto, os falantes podem manifestar atitudes positivas em relação ao Parikwaki, reconhecendo-o como língua de identidade, ancestralidade e pertencimento, e, simultaneamente, atribuir ao português maior utilidade social, mobilidade e eficácia comunicativa em espaços de poder. Essa coexistência de avaliações aparentemente contraditórias é característica de contextos de minorização linguística, nos quais a língua indígena permanece afetivamente valorizada, mas a língua dominante é percebida como recurso necessário para a circulação social, o acesso a direitos e a inserção em esferas institucionais mais amplas.

A noção de crença linguística ajuda a compreender esse processo. As atitudes linguísticas estão relacionadas aos juízos de valor e às crenças dos falantes sobre as línguas. Essas crenças orientam percepções, escolhas e comportamentos. Entre os Palikur-Arukwayene, uma crença recorrente é a de que o parikwaki é uma língua forte e que não será perdida. Barros e Batista (2023) afirmam que esse discurso público sobre a língua pode levar à subestimação dos desafios enfrentados pela transmissão intergeracional, pois os Arukwayene, ao acreditarem na força da língua, nem sempre a reconhecem como ameaçada ou em processo de perda de espaço - e prestígio - para o português.

Ora, essa crença na força da língua tem duplo efeito. Por um lado, constitui uma forma de lealdade linguística, pois expressa orgulho, pertencimento e confiança na

continuidade do Parikwaki. Botassini (2015), associa a lealdade linguística ao sentimento de orgulho em pertencer a determinado grupo linguístico. Por outro lado, quando não acompanhada de políticas efetivas de fortalecimento, essa mesma crença pode produzir imobilização, na medida em que a comunidade pode não perceber a urgência de ampliar os usos escritos, escolares e institucionais da língua. Assim, a crença de que o parikwaki é “forte” precisa ser lida tanto como índice de prestígio identitário quanto como possível obstáculo à percepção de vulnerabilidade.

Um fato importante a ser destacado é que as escolas do povo Palikur-Arukwayene ainda não alfabetizam sistematicamente as crianças em parikwaki. Embora a língua permaneça viva na comunicação cotidiana, sua presença na escola não se traduz, necessariamente, em um processo regular de alfabetização inicial na língua materna. A escrita em parikwaki circula em materiais religiosos, registros comunitários, iniciativas de professores, materiais didáticos pontuais e práticas escolares específicas, mas não se consolidou, de modo amplo e contínuo, como base do processo de aprendizagem da leitura e da escrita nas séries iniciais. Essa situação ajuda a compreender a instabilidade da escrita: muitos falantes dominam a oralidade da língua, mas têm experiências desiguais com sua forma escrita, o que produz inseguranças, variações gráficas, dúvidas recorrentes e diferentes critérios para decidir o que é considerado “correto” ou “mais adequado” na ortografia.

Essa instabilidade é o efeito de uma história escolar em que o português ocupou posição dominante na alfabetização e na produção escrita. Silva (2016) observa que, embora a alfabetização entre os Palikur-Arukwayene seja realizada por professores indígenas, ainda persiste a carência de materiais didáticos direcionados à língua materna, e apenas as disciplinas Cultura Indígena e Língua Materna se diferenciam do currículo das escolas não indígenas (Silva, 2016, p. 78). É nesse contexto que a Oficina de Revisão da Ortografia Parikwaki e o *I Inetit Parikwaki Ganhan* adquirem relevância política e pedagógica.

3. I Inetit Parikwaki Ganhan - Primeiro Encontro da Língua Parikwaki

A Oficina de Revisão da Ortografia Parikwaki e o *I Inetit Parikwaki Ganhan* são acontecimentos centrais para a análise desenvolvida neste artigo. Realizado entre 1º e 5 de dezembro de 2025, no Casarão Comunitário da Aldeia Kumenê, Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque/AP, o Encontro foi precedido pela Oficina de Revisão da Ortografia da Língua Parikwaki, realizada entre os dias 24 e 30 de novembro de 2025, reunindo professores indígenas das escolas do povo Palikur-Arukwayene para discutir, analisar e

propor ajustes à ortografia historicamente utilizada na escrita da língua. Essa ortografia, originalmente sistematizada por Diana Green no contexto de sua atuação entre os Palikur-Arukwayene, desempenhou papel fundamental na constituição de uma tradição escrita em parikwaki.

Trata-se, portanto, de uma ortografia pioneira, cuja importância histórica não se apaga com o processo de revisão; ao contrário, é justamente por sua centralidade na trajetória recente da língua que sua análise exigiu cuidado, tendo sido acompanhada por Diana Green, que muito gentilmente, em reuniões online e entrevistas, se dispôs a explicar as escolhas ortográficas, embasamento fonológico e limitações à época de sua proposição ortográfica. Registre-se aqui também, que Diana Green em nenhum momento se opôs a mudanças na ortografia, entendendo-as, inclusive, como necessárias. Em todos os momentos em que nos reunimos sua preocupação recaiu sobre o ensino sistemático da língua, de forma que os mais jovens pudessem, de fato, apreender a ortografia e que está fosse a mais próxima da língua atualmente em uso.

Dito isso, deve-se frisar que a primeira sistematização ortográfica do parikwaki foi produzida em um contexto histórico, político e tecnológico bastante distinto do atual. À época, eram poucos os Palikur-Arukwayene alfabetizados em português, a escola ainda não possuía a abrangência contemporânea e os recursos disponíveis para a escrita eram limitados, incluindo as restrições impostas pelo uso de máquinas datilográficas e por sistemas gráficos pouco adaptados à representação de determinados sons da língua. Além disso, a presença dos Palikur-Arukwayene nos dois lados da fronteira Brasil-Guiana Francesa impunha à ortografia o desafio de circular entre falantes - escolarizados ou não - em tradições linguísticas distintas, atravessadas pelo português, no lado brasileiro, e pelo francês, no lado guianense. Nesse cenário, determinadas escolhas gráficas buscaram produzir uma escrita relativamente compartilhável entre os Palikur-Arukwayene do Brasil e da Guiana Francesa, evitando sinais ou convenções que pudessem dificultar sua circulação em um dos dois contextos escolares e linguísticos.

Ao longo das décadas, contudo, as condições sociolinguísticas do povo se transformaram significativamente. No Brasil, a população cresceu, a escola intercultural e bilíngue foi um direito constitucional conquistado e a educação escolar indígena se consolidou, professores indígenas foram formados, os usos escritos da língua se ampliaram e o contato com o português tornou-se mais intenso, tanto pelos deslocamentos para fora da Terra Indígena Uaçá quanto pela presença de não indígenas nas aldeias, especialmente

profissionais vinculados à saúde, à educação e a outras políticas públicas. A esses fatores somam-se o acesso crescente à televisão, à internet, aos celulares e às redes sociais, que passaram a interferir nos modos de circulação da língua, da escrita e das práticas comunicativas. Nesse novo contexto, aspectos da ortografia anteriormente estabilizada começaram a ser percebidos como fonte de dificuldade para o ensino, a aprendizagem e a produção escrita, sobretudo entre crianças e jovens em processo de alfabetização. Além disso, os Arukwayene situados no lado brasileiro da fronteira passaram a reivindicar uma ortografia mais aderente aos seus próprios usos linguísticos e às suas práticas locais de fala e escrita. Essa demanda se relaciona ao fato de que, na Guiana Francesa, a escolarização formal ocorre em francês, o que tende a incidir sobre os repertórios linguísticos dos Palikur-Arukwayene daquele território, tanto na oralidade quanto nas práticas escritas, produzindo interferências, acomodações e reorientações gráficas influenciadas pela língua de escolarização.

A relevância do *I Inetit Parikwaki Ganhan* está no fato de ter deslocado a escrita do campo estritamente técnico para um espaço de deliberação comunitária sobre os usos legítimos do parikwaki. Ao reunir cerca de 200 participantes, o encontro colocou em relação diferentes regimes de autoridade sobre a língua — lideranças, professores, sábios e sábias, pastores, estudantes, pesquisadores e linguistas —, evidenciando que decisões ortográficas envolvem não somente critérios fonológicos, mas também memórias de letramento, expectativas escolares, práticas religiosas, relações intergeracionais e projetos de continuidade linguística. As situações e falas discutidas a seguir são tomadas, portanto, como enunciados metalinguísticos por meio dos quais os participantes avaliam a língua, negociam seu valor social e disputam os modos de sua transmissão, escrita e circulação.

4. Kinetihuwaki: entre consensos e tensões

O objetivo desta seção não é propor nem desenvolver uma análise fonológica da língua Parikwaki, embora a fonologia constitua um elemento incontornável em qualquer processo de formulação ou revisão ortográfica. O interesse central consiste em examinar como, em uma situação concreta de planejamento linguístico comunitário, a ortografia passa a operar como arena de negociação sociolinguística. Discutir a escrita de uma língua indígena não implica apenas decidir como sons serão representados graficamente; implica também definir quais usos serão legitimados, que sujeitos serão reconhecidos como autoridades linguísticas, que memórias de letramento serão preservadas ou tensionadas e que

projetos de futuro serão inscritos na língua. A revisão foi orientada por três objetivos principais:

- (i) fortalecer a língua, tornando sua escrita mais clara, coerente e mais próxima da forma como ela é atualmente falada pelas comunidades;
- (ii) apoiar a alfabetização bilíngue nas escolas arukwayene, garantindo que crianças, jovens e adultos aprendam a ler e escrever de maneira mais consistente e segura;
- (iii) harmonizar a escrita entre diferentes aldeias e gerações, reduzindo variações ortográficas herdadas de momentos anteriores de registro da língua e aproximando as práticas de escrita do sistema fonológico em uso hoje.

Entretanto, tais objetivos não podem ser lidos como metas consensuais em si mesmas. No contexto do *I Inetit Parikwaki Ganhan*, eles foram submetidos a processos de interpretação, adesão, contestação e deslocamento. Todos pareciam concordar que era preciso fortalecer o Parikwaki; mas essa concordância inicial não significava que todos atribuíssem o mesmo sentido a “fortalecer”, “ensinar”, “escrever”, “corrigir” ou “valorizar” a língua. As falas² dos participantes registram opiniões sobre a ortografia bem como explicitam crenças, atitudes e ideologias linguísticas em disputa.

Logo no início do Encontro, a fala de Edivaldo Maximilien, cacique da aldeia Kumenê, inaugura um primeiro regime de valorização. Ao afirmar que “essa nossa língua é mais importante que tudo e não podemos esquecer dela e que devemos saber valorizar ela”, Edivaldo posiciona o parikwaki como emblema de pertencimento coletivo e como capital simbólico interno à comunidade. Contudo, a sequência da fala introduz uma inflexão importante: “nós devemos começar a buscar conhecimento sobre a nossa língua porque ela também é poderosa” e “precisamos ainda estudar mais sobre ela, para que ela não desapareça”. A língua é “mais importante que tudo”, mas, paradoxalmente, pode desaparecer se não for estudada. A força simbólica do parikwaki não elimina, portanto, sua vulnerabilidade sociolinguística e o discurso de Edivaldo produz, ao mesmo tempo, uma afirmação de lealdade linguística e uma consciência de risco.

² Uma equipe técnica realizou o registro audiovisual integral do *I Inetit Parikwaki Ganhan*. Esse material constitui um documento histórico relevante e poderá subsidiar análises futuras sob diferentes perspectivas. A maior parte das intervenções ocorreu em parikwaki; para este artigo, as falas selecionadas foram transcritas e traduzidas por Lenise Felício Batista. Optou-se, neste momento, por utilizar apenas a versão em língua portuguesa.

Em outro momento do encontro, Zilar dos Santos destaca que os professores estavam “*tentando resolver algumas coisas da língua para poder ensinar os nossos filhos*”. Ora, “resolver” indica que há algo na escrita ou na sistematização da língua que passou a ser percebido como problema, já identificado pelos professores e que precisa ser organizado para circular na escola. Ao mesmo tempo, Zilar afirma que as crianças devem aprender e não esquecer o parikwaki, “*mesmo que eles aprendam a língua do não indígena mas junto com a nossa língua*”, Zilar reconhece o português como língua necessária mas destaca que sua aprendizagem não deve produzir substituição da língua do seu povo.

Aqui surge uma primeira tensão com o discurso comunitário mais amplo sobre a escola. Se Zilar formula uma defesa de bilinguismo aditivo, pesquisas sociolinguísticas (Batista, 2022; Labontê, 2023) já demonstraram que, na prática escolar, o português ocupa posição mais forte como língua de expectativa familiar e mobilidade socioeconômica. Para Zilar, a escrita garantirá a permanência da língua, pois quando a língua estiver “*escrita e registrada*”, ficará “*para os nossos netos e para a geração futura*”. Essa fala parece, à primeira vista, reafirmar uma concepção positiva da escrita, mas revela uma mudança importante no regime de transmissão. Se o parikwaki foi, historicamente, transmitido pela oralidade, com base na convivência familiar e comunitária, agora a escrita passa a ser investida como garantia adicional de continuidade. A transmissão oral, embora fundamental, já não é reconhecida como suficiente e a ortografia assume a função de estabilizar a memória linguística da comunidade.

Essa percepção encontra eco em Adonias Guiome, quando afirma: “temos que refletir bem sobre tudo isso [...] porque estamos falando da nossa língua parikwaki para que futuramente ela não se perca, para as futuras gerações saibam escrever, saibam ler”. A fala de Adonias desloca o debate da preservação da fala para o letramento em parikwaki. Em sua concepção, a língua se fragiliza se não puder ser lida, escrita e ensinada de maneira sistemática. Em outro momento, ele relata a avaliação de professores não indígenas do SOMEI³: “*alunos arukwayene eles não sabem falar português e também não sabem escrever em português, porque isso acontece?*”. Sua resposta é: “*nós Arukwayene temos que saber falar bem a nossa língua, nós temos que saber ensinar nossos filhos a ler também, temos que aprender a falar o português também*”. O enunciado tenta equilibrar dois regimes de valor: o Parikwaki como língua de identidade e continuidade; o português como língua

³ Sistema Organizacional Modular de Ensino Indígena

de circulação escolar, institucional e extraterritorial. No entanto, a própria necessidade de responder à crítica dos professores não indígenas revela que o português funciona como medida externa de competência. A escola, mesmo indígena, é atravessada por uma avaliação que toma o português como índice de sucesso ou fracasso.

A fala de Eliane Felício radicaliza esse ponto ao trazer sua experiência pessoal de letramento. Ao ser perguntada se sabia escrever em parikwaki, respondeu: *“eu falei não. Porquê, eu falei que eu não sou ensinada de língua parikwaki em criança”*. O que aparece na fala de Eliane é a ausência de condições institucionais de aquisição da escrita. Eliane não se responsabiliza individualmente por não escrever em parikwaki; ela aponta para uma história escolar que não a formou como escritora da própria língua e acrescenta que *“nós temos livros didáticos em português, nós não temos livros didáticos em Parikwaki”*. Eliane explicita que o prestígio da escrita em português também decorre de uma infraestrutura material de letramento que não é fornecida a língua parikwaki.

Eliane confronta diretamente qualquer interpretação idealizada da revisão ortográfica. Não basta desejar que o parikwaki seja escrito; é necessário produzir os meios sociais para que essa escrita exista. A ausência de livros didáticos, materiais de alfabetização, práticas curriculares e formação sistemática cria um mercado escolar profundamente desigual e a escrita só se sustenta quando há uma ecologia de letramento capaz de reproduzi-la. É nesse ponto o professor Jeremias Labonte relata que, em reuniões, muitos pais afirmavam: *“Eu quero que o professor Jeremias fale em português bem com os meus filhos. Se ele não falar então eu não quero meu filho estude com ele de novo. Ele não tem conhecimento para ensinar”*. A fala é forte porque revela que, no interior da própria comunidade, o domínio do português funciona como índice de competência docente.

A fala de Jeremias confronta, portanto, a fala de Edivaldo. Se, no plano identitário, o parikwaki é “mais importante que tudo”, no plano escolar o português é percebido como prova de competência. Essa não é uma contradição individual entre participantes, mas uma ambivalência estrutural já identificada nos estudos de Batista (2022). O resultado é uma tensão sobre a função da escola indígena. Ela deve priorizar o português, porque os filhos precisam circular fora da aldeia? Deve priorizar o parikwaki, porque sem ele a língua perde domínio escrito? Ou deve construir uma política bilíngue que não seja apenas tradução do português para a língua indígena?

Jeremias ainda afirma que já tentou pensar conteúdos para as crianças, *“certo com a idade deles”*, mas que alguns parentes não queriam que os professores ensinassem na língua

indígena. O ancião Emiliano Iaparrá afirma que *“é bom estudarmos sobre a língua do não indígena, é bom aprender sobre a nossa língua também”*, Emiliano formula uma posição conciliatória mas que visa atender a dois mercados linguísticos distintos. Quando diz que fala *“bem e bonito”* em sua língua e que também deve falar *“muito bem”* entre os não indígenas, Emiliano explicita uma competência situada: dentro do território, o parikwaki garante reconhecimento; fora dele, o português é necessário para não ser diminuído diante dos outros.

Ao mesmo tempo, Emiliano introduz uma concepção normativa da língua ao dizer que aqueles que não sabem falar bem o Parikwaki *“de acordo com a pronúncia certa”* podem aprender agora, escrevendo no papel para *“saber pronunciar direito”*. Mais adiante, afirma que é preciso *“saber falar bem o verdadeiro parikwaki e saber bem o som”*. Do ponto de vista sociolinguístico, não há língua sem variação, entretanto, do ponto de vista dos falantes, a ideia de *“verdadeiro parikwaki”* responde a uma percepção de deslocamento e perda em que a comunidade falante parece querer tornar a ortografia um mecanismo de correção, estabilização e recuperação de uma forma considerada mais legítima.

Aqui aparece outra tensão. A revisão ortográfica buscava aproximar a escrita da língua atualmente em uso, mas algumas falas desejam que a escrita também ajude a preservar ou recuperar formas percebidas como mais corretas ou antigas. Essa disputa torna-se ainda mais evidente no debate sobre o “h”. Até esse ponto, os participantes parecem concordar que a língua precisa ser ensinada, registrada e fortalecida. Mas, quando a discussão chega ao grafema concreto, o consenso se fragmenta. Gedael Martins pergunta: *“como vocês vão explicar [...] para os senhores pastores? Porque tem muito ‘h’ na palavra de Deus”*. A pergunta desloca o debate da fonologia para a autoridade religiosa. A grafia anterior não é está ancorada em textos bíblicos, práticas de culto, hábitos de leitura e trajetórias de alfabetização em que *“palavra de Deus”* opera como legitimadora de uma tradição escrita.

Essa fala confronta a ideia de que a revisão ortográfica poderia ser decidida apenas pela adequação entre som e grafema. No caso concreto, mesmo que o grafema <h> assuma representações sonoras fonologicamente questionáveis, possui valor social e, principalmente, religioso. Ao afirmar sua posição, Gedael não se apresenta como alguém contrário à mudança em abstrato, mas pede que os responsáveis, no caso os professores indígenas que eram favoráveis as mudanças, *“assumam a responsabilidade”* e pergunta como explicarão a mudança *“dentro da igreja”*.

A palavra responsabilidade introduz uma dimensão fundamental: mudar uma ortografia é redistribuir custos sociais. Quem reensinará os leitores antigos? Quem revisará materiais? Quem convencerá os pastores? Quem responderá à resistência dos mais velhos?

Joercy Orlando sintetiza essa dimensão ao afirmar que, ao tirar o “h”, seria *“como se estivéssemos tirando algo que vai fazer falta para a gente porque já estamos acostumados com ele”*. Nilton, por sua vez, introduz outro critério: a legibilidade interétnica. Ao defender que a comunidade pode permanecer com o “h”, afirma que, se fosse usado outro sinal, *“seja Galibi-Marworno e Karipuna podem ler nossa língua, até os não indígenas vão saber ler nossa língua porque vai estar parecido com a língua deles”*. A fala de Nilton expressa o entendimento de que a escrita do parikwaki deve ser socialmente legível apenas para os falantes nativos da língua.

Uma ortografia muito aderente ao sistema fonológico local pode ser pedagogicamente útil para os falantes, mas menos transparente para leitores externos acostumados a outras convenções. Inversamente, uma ortografia mais próxima de grafias regionais ou do português pode ampliar legibilidade externa, mas manter ambiguidades internas. Nilton explicita, portanto, uma tensão entre iconicidade fonológica, economia pedagógica e circulação social. A decisão ortográfica precisa escolher, ou ao menos hierarquizar, esses critérios.

Ao final, Nilton recoloca a comunidade como instância soberana de decisão: *“Se todos nós moradores da aldeia Kumenê, se nós decidimos e falar que queremos permanecer com uma forma de falar, com o som ‘h’, então pronto já está bem para mim. Mas e vocês todos, comunidade? Se vocês falarem que está bom levantem as mãos para permanecer assim mesmo”*. Interessante é observar que a fala de Nilton desloca novamente a autoridade. O linguista pode explicar; o professor pode propor; o pastor pode resistir; o estudante pode reivindicar materiais; mas a legitimidade da decisão precisa ser ratificada coletivamente.

No entanto, esse consenso procedimental também precisa ser problematizado. Votar ou levantar as mãos não elimina assimetrias internas de compreensão, autoridade e acesso à metalinguagem técnica. Jeremias explicita esse limite ao afirmar que a professora explicou *“seguindo o conhecimento daqueles que estudam a língua, de acordo com o conhecimento daqueles que chamam de linguistas”*, mas que *“todos nós que nunca ouviu falar sobre isso não vai conseguir entender”*. Para que a participação seja efetiva, é preciso que os critérios técnicos sejam traduzidos, discutidos e apropriados. Caso contrário, corre-se o risco de produzir uma decisão formalmente coletiva, mas tecnicamente opaca para parte dos

participantes. Essa observação recoloca o papel do linguista. O conhecimento especializado não pode ser imposto como autoridade final, mas também não pode ser apagado em nome de uma ideia genérica de participação. A tarefa é criar uma metalinguagem compartilhada, capaz de articular análise fonológica, experiência dos falantes, prática pedagógica, memória religiosa, expectativas escolares e usos futuros da escrita.

5. Apontamentos finais

A revisão da ortografia parikwaki não encerra uma discussão sobre a língua; ao contrário, inaugura outro patamar de responsabilidade coletiva sobre seus usos escritos, escolares, comunitários e institucionais.

O caso Parikwaki mostra que a vitalidade oral, embora fundamental, não garante por si só a ampliação dos domínios sociais da língua. Uma língua pode permanecer intensamente falada e, ainda assim, ser minorizada. Para que isso não ocorra – ou deixe de ocorrer – com o parikwaki, a escola ocupa lugar estratégico nesse processo. Se, historicamente, ela contribuiu para consolidar o português como língua de maior prestígio escrito, também pode tornar-se um espaço de reversão parcial dessa assimetria. Para isso, não basta incluir o parikwaki como conteúdo, disciplina ou recurso auxiliar de tradução. É necessário que a língua organize práticas regulares de alfabetização, leitura, escrita, produção textual, registro de narrativas, elaboração de materiais didáticos e circulação de saberes próprios. A nova ortografia somente produzirá efeitos consistentes se estiver articulada a uma política continuada de formação docente, produção de materiais, acompanhamento pedagógico e avaliação comunitária de seus usos.

Também é necessário reconhecer que toda mudança ortográfica produz custos sociais. A adoção de uma nova referência escrita exige tempo, formação, materiais, explicações públicas, negociação com leitores habituados à grafia anterior e diálogo com espaços religiosos e comunitários nos quais a escrita já circula. Por isso, a implementação da ortografia deve ser pensada como processo gradual, acompanhado e documentado. A questão não é substituir uma tradição gráfica por outra de modo abrupto, mas construir condições para que a nova escrita seja compreendida, ensinada, apropriada e ajustada pelos próprios falantes. A estabilidade ortográfica, em línguas indígenas, não se impõe por decreto; ela se constrói pelo uso socialmente sustentado.

Os debates em torno da letra <h> demonstraram, de modo exemplar, que os grafemas não são neutros e processos de revisão ortográfica precisam criar espaços de explicitação

das ideologias linguísticas que atravessam a escrita. Não se trata de eliminar tensões em nome de um consenso artificial, mas de torná-las discutíveis, compreensíveis e politicamente manejáveis.

A atuação do linguista, nesse contexto, também precisa ser reposicionada. O trabalho técnico permanece indispensável, sobretudo na análise fonológica, na identificação de regularidades, na avaliação da funcionalidade gráfica e na elaboração de materiais de apoio. No entanto, o linguista não pode ocupar o lugar de árbitro final da língua. Sua função é produzir mediações, traduzir critérios, explicitar alternativas, indicar consequências pedagógicas e sociolinguísticas de cada escolha e contribuir para que a comunidade disponha de elementos suficientes para decidir.

Como encaminhamento, torna-se fundamental que o *I Inetit Parikwaki Ganhan* não permaneça como evento isolado. Sua continuidade como instância periódica de deliberação sobre a língua pode consolidar um modelo próprio de gestão linguística arukwayene, capaz de acompanhar os efeitos da nova ortografia.

Outro apontamento necessário refere-se à documentação. O registro audiovisual do Encontro, as falas transcritas, os debates sobre grafemas, as justificativas apresentadas e os encaminhamentos coletivos constituem um acervo de grande valor histórico, linguístico e antropológico. Esse material está sendo organizado, salvaguardado e será devolvido à comunidade em formatos acessíveis, podendo subsidiar futuras pesquisas, materiais didáticos, formações de professores e reflexões internas sobre a língua.

Por fim, o processo analisado neste artigo aponta para uma compreensão ampliada de ortografia. No caso do parikwaki, a revisão ortográfica tornou visível que a língua permanece viva não porque está fora do conflito, mas porque é continuamente discutida, tensionada, ensinada, defendida e reinventada por seus falantes.

Referências bibliográficas:

BAGNO, Marcos. *Preconceito Linguístico: O Que É, Como Se Faz*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BAGNO, Marcos. *Dicionário Crítico de Sociolinguística*. 1. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2017.

BARROS, Elissandra; BATISTA, Lenise Felício. Qual(is) língua(s) você fala? Investigando crenças e atitudes linguísticas entre os Palikur-Arukwayene. *Revista Linguística*, Rio de Janeiro, v. 19, n. esp., p. 50-77, 2023. DOI: 10.31513/linguistica.2023.v19nSup.a60394.

BATISTA, Ailton. *Origens dos clãs Palikur-Arukwayene: Kinetihwakri Amin Ku Karintak Arukwayene Himaw*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, 2018.

CALVET, Louis-Jean. *Sociolinguística: uma introdução crítica*. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2002.

CAPIBERIBE, Artionka Manuela Góes. *Os Palikur e o cristianismo*. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

IBGE. *Censo Demográfico 2022: indígenas: primeiros resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/>. Acesso em: 30 jun. 2026.

FAGGION, C. M. Estigma, cultura e atitude: investigações preliminares sobre o binômio prestígio/estigmatização na linguagem da Região de Colonização Italiana da Serra Gaúcha. In: FROSI, V. M.; FAGGION, C. M.; DAL CORNO, G. O. M. *Estigma: cultura e atitudes linguísticas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2010.

IOIÔ, Adonias Guiome. *Kayka Aramtem: Dança/Festa do Turé entre os Palikur-Arukwayene*. 2019. 140 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

LABONTÊ, Euvecio Santos. *Qual(is) língua(s) você fala? Crenças e atitudes linguísticas dos estudantes Palikur-Arukwayene na Escola Indígena Estadual Moisés Iaparrá, Aldeia Kumenê*. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, 2023.

MUSOLINO, Álvaro Augusto Neves. *Migração, identidade e cidadania Palikur na fronteira do Oiapoque e litoral Sudeste da Guiana Francesa*. 2006. 187 f. Tese (Doutorado em Estudos Comparativos da América Latina e Caribe) – Ceppac, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2006.

ORLANDO, Aldiere. *Ensino da Língua Palikur e do Português na Escola Indígena Estadual Moisés Iaparrá: as percepções dos líderes (clãs) da Comunidade Kumenê*. 2023. 98 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2023.

ORLANDO, Dilziane Labonte. *Panorama da situação sociolinguística dos Palikur*. 2024. 131 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2024.

SILVA, Elissandra Barros da. *A língua Parikwaki (Palikur, Arawak): situação sociolinguística, fonética e fonologia*. 2016. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.