

Afines transculturales del animismo pano: una lectura desde la etnosemiótica histórica

Rodrigo Moulian Tesmer,

Instituto de Comunicación Social de la Universidad Austral de Chile,

rodrigomoulian@gmail.com

David W. Fleck Zuazo,

American Museum of Natural History,

dfleck@amnh.org

Resumen

El presente trabajo discute en perspectiva etnosemiótica histórica las hipótesis de relación entre las lenguas pano y takana de la Amazonía, quechua del área andina y chon de la Patagonia. La perspectiva de investigación empleada es translingüística comparada. Las unidades de análisis son constelaciones semióticas de términos afines al lenguaje del animismo pano. Los resultados presentan convergencias con estas hipótesis de filiación lingüística referidas y son indiciales de la existencia de patrones de relación intercultural entre pueblos de Amazonía y Patagonia.

Palabras clave: Etnosemiótica histórica, translingüística comparada, animismo, relaciones larga distancia

Transcultural affinities of Pano animism: an approach from historical ethnosemiotics

Abstract

This paper examines, from a historical ethnosemiotic perspective, the hypotheses of relation among the Pano and Takana languages of the Amazon, Andean Quechua and Chon from Patagonia. The research approach used is comparative translinguistics. The units of analysis are semiotic constellations of terms related to the language of Panoan animism. The results show convergences with this referred linguistic affiliation hypotheses and are indicative of the existence of intercultural relationship patterns between the peoples of the Amazon and Patagonia.

Keywords: Historical ethnosemiotics, comparative translinguistics, animism, long-distance relationships

1. Introducción

La familia lingüística pano es uno de los grupos idiomáticos importantes de la Amazonía en términos del número de entidades que la componen; comprende aproximadamente 32 lenguas, 18 de las cuales se encuentran vivas (Fleck, 2013). Los pueblos hablantes de ellas se distribuyen entre los paralelos latitud 4 y 11 sur y los meridianos longitud 75 y 65 oeste, en un espacio que abarca el oriente de Perú, el occidente de Brasil y el norte de Bolivia. Identificada por Grasserie (1890), la familia cuenta con una importante documentación que ha permitido avanzar en su reconstrucción (Shell, 1965/2008 y Oliveira, 2014), discutir su clasificación interna (Valenzuela, 2003; Ribeiro, 2006; Aguiar, 2018; Oliveira, 2023; entre otros) y ofrecer visiones analíticas comprensivas del conjunto (Loos, 1999; Fleck, 2013).

A partir de los estudios comparativos con las lenguas de la familia takana del norte de Bolivia (Key, 1968; Girard, 1971), ha ganado adhesión la tesis de la unidad genética pano-takana (Loos, 1973, 2005; Campbell, 1997) y acumulado evidencias (Suárez, 1973; Zariquiey y Valenzuela 2022, 2023; Blume et al. 2024). No obstante, el reconocimiento de la familia pano-takana o panotacanan es cuestionado por especialistas dentro del campo (Fleck, 2013; Tallman, 2012). La discusión sobre si las correlaciones léxicas y correspondencias gramaticales expresan un origen común o convergencia histórica constituye un debate abierto.

Previamente, Swadesh (1962) ha planteado la filiación común de las lenguas takana y pano a la que identificó como familia “tacapanan”. De acuerdo con el autor, estas lenguas se encuentran a su vez vinculadas con el moseten de Bolivia y la familia lingüística chon, de Patagonia continental e insular (Tierra del Fuego) y se inscriben dentro de la macrofamilia quechua. Suárez (1973) reafirmó la existencia de relaciones entre la familia pano-takana y la familia chon; un planteamiento coincidente en estos puntos realizaron Key y Clairis (1978) y Key (1978). La investigación de estas posibles relaciones de larga distancia entre Amazonía y Patagonia ha quedado detenida desde entonces. En este trabajo, retomamos esta línea de indagación desde la perspectiva teórico-metodológica de la etnosemiótica histórica, nos focalizamos para ello en el análisis de algunos correlatos transculturales del animismo pano, es decir, en las representaciones y prácticas vinculantes con entidades espirituales. A partir del estudio de recurrencias en

constelaciones semióticas, esperamos iluminar la discusión sobre relaciones lingüísticas y culturales de larga distancia.

2. Perspectiva teórico-metodológica

Nuestra investigación se sitúa en el campo de la etnosemiótica histórica, asumida como una translingüística comparada. La etnosemiótica histórica es una transdisciplina que emplea la información codificada en diversos sistemas de significación para la reconstrucción de la historia de los grupos étnicos, en este caso, de pueblos originarios americanos (Moulian, 2019, 2022). Como advierte Lozano (1979), el trabajo de la semiótica comprende el estudio de los dominios discursivos de los diversos sistemas expresivos que remiten necesariamente a su interpretación desde la lengua según lo planteado por Barthes (1971), lo que hace de la semiótica una empresa translingüística.

El prefijo *trans* denota ‘a través de’, ‘al otro lado’, es decir, lo que cruza algún elemento o espacio. Consecuentemente, la noción *translingüística* designa a lo que ocurre a través de los lenguajes y entre los lenguajes. La perspectiva translingüística de la semiótica sigue transversalmente las prácticas de producción de sentido en los discursos de diversos lenguajes de una matriz cultural y analiza sus enunciados multimodales develando relaciones intertextuales. Su unidad de análisis básica son las “constelaciones semióticas” multimodales (Moulian et al., 2018, p. 214). El concepto alude al conjunto de relaciones de significación que permiten el funcionamiento e interpretación culturalmente densa de una unidad de sentido. En la perspectiva de Lotman (1996), su estudio comprende el nivel de modelización sociosemiótico primario, expresado en los paradigmas lingüísticos y la modelización sociosemiótica secundaria, expuesta en los sistemas discursivos multimodales contextualmente situados.

La perspectiva translingüística comparada que empleamos en este estudio supone la contrastación transcultural de constelaciones semióticas multimodales orientada a evidenciar correlaciones interculturales. Para hacer esto posible, previamente realizamos un estudio de las *architexturas* del animismo pano, entendidas como los patrones expresivos de forma y contenido que configuran y permiten el despliegue de este campo discursivo. El concepto lo derivamos de la noción de *architexto* (Genette, 1989), que designa a los atributos textuales modélicos a partir de los cuales se estructuran y clasifican los textos. La noción de *architextura* se plantea, en tanto, para

denotar a los atributos configurantes distintivos de motivos discursivos, es decir, componentes constantes o recurrentes que ofrecen un sustrato común a sus variantes expresivas. Dado que la noción remite a un acervo de patrones expresivos recurrentes y compartidos, su operacionalización permite una aproximación a dominios discursivos particulares dentro de familias lingüísticas como punto de partida para posteriormente emprender estudios comparativos.

Para su aplicación al estudio del animismo pano, nos concentramos en pueblos de esta familia cuyas lenguas se encuentran vivas y sobre las que existe documentación lingüística y etnográfica accesible de modo de cotejar no sólo los términos que designan a los espíritus, sino las representaciones sociales asociadas a estos y sus usos discursivos. Para ello hemos emprendido una revisión de la información sobre el animismo en catorce pueblos de la familia lingüística. La muestra del estudio integra culturas de las distintas secciones geográficas de la “nebulosa pano” (Erikson, 1993): matsés y matis de la sección norte; marubo, katukina, iskonawa, kapanawa de la sección media; shipibo-konibo de la sección central, kashibo-kakataibo de la sección occidental; amawaka, kashinawa, sharanawa, yaminawa, yamanawa de la sección Juruá-Purús; y chakobo de la sección suroriental. Por razones de espacio presentamos aquí una síntesis de los antecedentes sobre el tema y proveemos un link para acceder a la base de los datos referidos en nuestro trabajo¹.

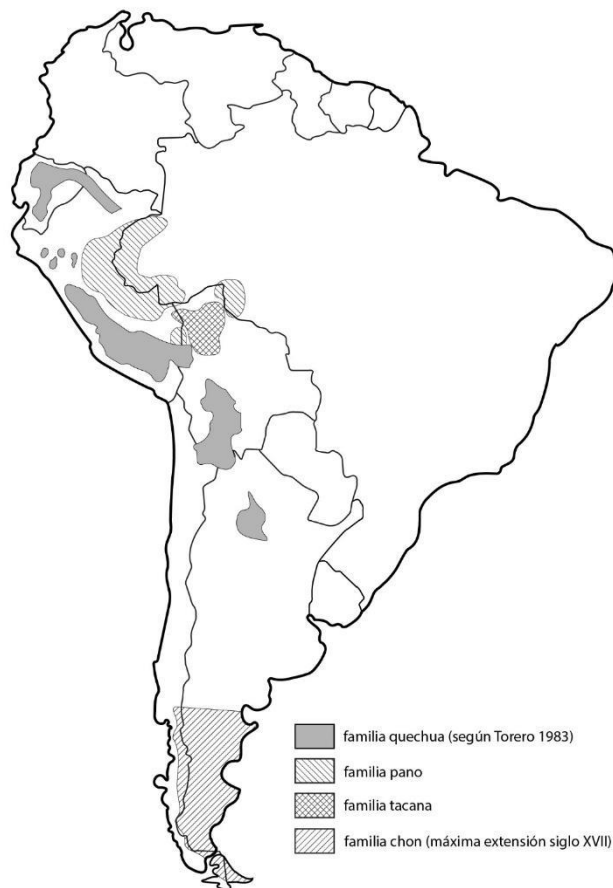
En un segundo momento, empleamos el estudio comparativo de constelaciones semióticas para discutir las hipótesis de filiación propuestas por Swadesh (1962), Suárez (1973) y Key y Clairis (1978). Las constelaciones semióticas propias de las architexturas del animismo pano son comparadas con constelaciones semióticas del campo del animismo de las familias lingüísticas invocadas por estas hipótesis. En particular nos concentramos en la familia takana, la familia quechua y la familia chon, lo que supone atender relaciones areales geográficamente próximas, tanto como de larga distancia (ver mapa). Los antecedentes proceden de fuentes de información documentales de carácter metalingüístico (diccionarios, lexemarios, gramáticas), etnográfico y etnohistórico. Para el enunciado en los términos de las lenguas comprendidas en la investigación empleamos las formas usadas en las fuentes referidas. Como principio metodológico, las unidades

¹ Para los lectores interesados en observar con más en detalle los datos que sustentan nuestro estudio, proveemos un vínculo que permite acceder a nuestra base de datos. <https://drive.google.com/drive/folders/1TnxitHL8sBEy8svKjhGyo-8Y1vRv1wJa?usp=sharing>

de modelización primarias (raíces léxicas y lexemas) son seguidas en sus usos discursivos a través del análisis de fuentes etnohistóricas o estudios etnográficos, procurando ver sus emplazamientos en contextos de enunciación ritual y de narrativas míticas. Para propender a la confiabilidad de los datos, se emplea triangulación de fuentes. Para procurar su validez, se emplea el análisis contextual.

Figura 1

Distribución de familias lingüísticas comprendidas en el estudio



Nota. Elaboración de David Fleck para este artículo.

3. Architexturas del animismo pano

Edward Burnett Tylor (1871/1981, p. 28) propone el concepto de animismo para designar “la creencia general en seres espirituales”, considerada como expresión básica de la religión

primigenia. Para el autor, el animismo comprende el credo en las almas, la continuidad de la vida tras la muerte y el reconocimiento de otros tipos de espíritus. En él encontramos “la semilla de la religión”, según la metáfora acuñada por Clodd (1905).

El concepto es recuperado por Descola (1992, 2012) para caracterizar un tipo de ontología que proyecta los atributos humanos sobre los no humanos, es decir, los trata como personas. En palabras de Descola:

[l]a creencia en que los seres naturales poseen sus propios principios espirituales y, por lo tanto, es posible para los humanos establecer cierto tipo de relaciones personales con estas entidades -relaciones de protección, seducción, hostilidad, alianza o intercambio de servicios. (1992, p. 114)

El *nuevo animismo* comprende la agencia, capacidad, intencionalidad, subjetividad, perspectivismo cognitivo y epistémico y competencia comunicativa de los otros no humanos que conviven o coexisten con las comunidades de nuestra especie. Se trata de una ontología extendida en las sociedades amazónicas (Viveiros de Castro, 1998; Costa y Fausto 2010; Rival, 2012). La noción permite comprender la configuración de los espacios sociales de las culturas en las que participan en el sistema de relaciones una serie de entidades no humanas o más que humanas.

En las sociedades pano, el animismo constituye un amplio y denso campo ontológico articulado a diversos dominios culturales como el chamanismo, el cuidado de la salud, la etiología de la enfermedad, la funebria, la corporalidad, los procesos cognoscitivos e intelectivos y la relación con los elementos del entorno. Una expresión de la unidad cultural pano es la disponibilidad de un conjunto de términos cognados que se inscriben o relacionan con este campo ontológico, operando como denotadores o connotares de los espíritus. Entre estos se encuentra una serie de voces que forman parte del protopano reconstruido (Oliveira, 2014) como *yosin* /yosi[n]/: “espíritu”, *yoŋa* /yoŋa/: “cuerpo”, *mawa* /mawa/: “morir”, *muka* /moka/: “amargo”, *sinan* /sina[n]-/: “pensar”, *onan* /ŋo[n]a[n]/ : “conocer”, *yobe* /yoβi[ka]/: “hechicero”, *ibo* /ʔiʔβo/: “dueño”.

La forma reconstruida *yosi~yosin* /yosi[n]/ (Oliveira, 2014, p. 490) es la de mayor representatividad dentro de la familia. Variantes de ella se encuentran en las catorce lenguas consultadas en nuestro trabajo. Diversos autores han destacado la centralidad e importancia de las

variantes de esta protoforma en la expresión del animismo pano (Cajivilca, 2019; Villar, 2004; Góes, 2007). Las variantes designan a entidades animantes, proveedoras de agencia y sus manifestaciones sensibles (imagen, sombra, viento) a las que se le asignan atributos positivos o nefastos, según el caso. El arco semántico del término polariza sus acepciones entre alma/demonio, en algunas culturas pano, el término asume una extensión universal. Lagrou (1998) apunta que, para los kashinawa, “[t]odo fenómeno en el mundo tiene su lado yuxin” (p. 10); Townsley (1994, p. 216) destaca que en la perspectiva yaminawa todas las cosas vivientes tienen espíritu, fuerza animante signada bajo el término “*yoshi*”. En las ontologías pano, la selva es un espacio habitado por estos espíritus.

El término reconstruido *yora* /yoɾa/ (Oliveira, 2014, p. 490) designa “cuerpo”. Si bien se trata de un concepto opuesto al de espíritu, es un opuesto complementario porque el cuerpo es albergue del espíritu que, a su vez, constituye el principio animante del cuerpo. La designación predominante de esta fuerza anímica corporizada es el *bëro yusin*, espíritu del ojo, que identifica en el brillo de la pupila el principio vital. Encontramos variantes de este sintagma nominal en nueve de las lenguas y culturas comprendidas en el estudio; no obstante, es recurrente en las ontologías pano la identificación de diversos espíritus encarnados. Los kashinawa distinguen cinco espíritus asociados a la persona (Kensinger, 1998); los shipibo, según Eakin, Lauriault y Boonstra (1980), identifican cuatro almas; mientras los matsés distinguen otras tantas (Mayuruna, 2014). En la perspectiva pano, la persona es un dividuo, no un individuo, porque los distintos componentes anímicos se disocian y tienen un destino distinto tras la muerte.

En el protopano reconstruido, la forma *onan* /ʔo[n]a[n]/ denota “conocer” y *sinan* /sina[n]- / “pensar” (Oliveira 2014, pp. 403, 467). Conocimiento y pensamiento son expresiones de la agencia anímica vinculada respectivamente al cuerpo y la mente que se extiende a diferentes tipos de espíritus. En la perspectiva pano, el cuerpo es un dispositivo cognitivo que acumula saber en sus órganos a través de la experiencia. Como muestra Kensinger (1991), entre los kashinawa la piel, las manos, los oídos, los genitales, el hígado disponen de conocimiento que se acrecienta a través de las prácticas de vida. En su cultura, “el conocimiento no existe fuera del cuerpo y es parte sustancial de este” (McCallum, 1999, p. 355), este conocimiento se encuentra vinculado a las manifestaciones espirituales encarnadas y permanece asociado a ellas al momento de la muerte.

Aunque con diferencias en los casos, *sinan*, la capacidad de pensar, se concibe como una agencia anímica más atemporal y trascendente. Al respecto, Lagrou (1991, p. 51) caracteriza la facultad mental del *beró yuxin* como “más sintética y reflexiva” y le atribuye “una tendencia más universal”, comparativamente hablando, que la de *baka*. En el caso chakobo, por ejemplo, *shina* designa “pensar” (Zingg, 1998, p. 252), *shinana*, “mente”, “espíritu”, “alma” (p. 253). Illius (1992, p. 64) señala que en el lenguaje cotidiano shipibo-konibo, el término significa “pensamiento, razón, idea o voluntad”, no obstante, en el campo de la salud, designa un “poder físico o mental” y connota “un poder impersonal vital”. Según el mismo autor (1987), *ani shinan* nombra al poder chamánico.

Entre las categorías pano asociadas al cuerpo, se encuentra *vaka~baka* que designa “sombra”, dimensión sensible vinculada a la corporalidad; con la acepción de espíritu corporal la encontramos en cinco de las culturas consideradas en la investigación. En kashinawa *baka* es “sombra” (Montag, 2008, p. 19); *yuda baka* es una de las acepciones del espíritu del cuerpo (Lagrou, 1998, p. 115). Entre los marubo, *baka* designa a las almas del cuerpo (Montagner, 1985); entre los *yaminawa niafaka* denota “sombra de persona, animales o árboles” (Shive y Eakin, 2021, p. 253); para los yawanawa, *nia vaka* es “la sombra que acompaña el cuerpo” (Pérez, 1999, p. 44). El trabajo etnográfico de Lima (2000) entre los katukina contrasta el *yura vaka*, sombra del cuerpo, con el *wero yushin*, considerado verdadero espíritu. Con la muerte, el *wero yushin* parte rumbo al cielo y alcanza la inmortalidad; el espíritu del cuerpo queda en tierra en torno al lugar donde ha muerto o ha sido enterrado el cadáver. Del mismo modo sucede entre los yawanawa, *via vaka* se transforma en un “alma errante”; el espíritu del ojo, *hurú yuxin*, “asciende al cielo” (Pérez, 1999, p. 128).

En el pano reconstruido *mawan*- designa “morir” (Oliveira, 2014, p. 439). El término marca un momento de tránsito y transformación de la persona y separación de los componentes que devienen en formas espectrales o migran para convertirse en espíritus ultramundanos. Una idea fuerza en este contexto es que el cuerpo tiene pregnancia de espíritu. Por ello algunos antiguos rituales fúnebres se orientaban a la eliminación del cuerpo a través de su consumo ritual, una práctica caracterizada como endocanibalismo, cuyo propósito es permitir la liberación del espíritu (Dole, 1974; Frank, 1980; Torres et al., 2008). Si bien el espíritu de la persona viaja hacia otra vida, el espíritu del cuerpo permanece en su entorno. Entre los shipibo, por ejemplo, el *mahua*

yoshin, ‘espíritu del muerto’, tiene una existencia temporal errante, ronda el pueblo y las casas de sus parientes (Eakin et. al, 1980, p. 63). Su presencia causa desasosiego porque el contacto con ellos es fuente de enfermedad (Caruso, 2005).

La relación de las personas con los espíritus es una actividad relevante en el contexto pano que se encuentra institucionalizada, a ello se abocan diversos tipos de especialistas. Por ejemplo, el término del proto pano reconstruido *yobe*, que designa ‘hechicero’, lo encontramos en seis de las culturas comprendidas en la investigación, en tres de los casos, asume la doble acepción de brujo y curandero. No obstante, en la sociedad marubo, *yobe* designa a los espíritus con los que trabajan los chamanes. El desplazamiento semántico de esta variante cognada tiene un carácter metonímico, pues el significado se mueve en la serie léxica desde el agente mediador a las entidades mediadas.

Mukaya es otra de las voces que les asignan a los chamanes. Literalmente significa ‘con amargor’, es decir, que ‘es amargo’. *Muka~moka* denota ‘amargo’ y connota el consumo de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), liana con propiedades alucinógenas, que se emplea para acceder al mundo de los espíritus. Son considerados amargos el tabaco y el veneno de *kambó*, secreción cutánea de la rana *Phyllomedusa*. El término también participa en el repertorio de cognados reconstruidos (Oliveira 2014, p. 442) de la familia lingüística, lo registramos en nueve de las culturas consideradas en el estudio. La comunicación de los espíritus pasa por el cuerpo a través del consumo de sustancias alucinógenas, como plantea Lagrou (1996, p. 216), *muka* es una sustancia que incorpora poder chamánico. Quien cultiva esta práctica de consumo se transforma en un *onaya*, sabio, persona con conocimiento, como también denominan a los chamanes. Como plantean Calavia et al. (2003, p. 9), “el saber es extraño y amargo”.

Otro de los componentes relevantes del universo espiritual pano son los dueños de las plantas y animales, designados bajo la protoforma *ibo*, esta designa a espíritus tutelares de las especies, considerados también sus padres o maestros. Encontramos sus variantes en uso en ocho de las culturas comprendidas por nuestro estudio. Dentro del extenso campo relacional del animismo amazónico, algunas especies destacan como motivos discursivos pano. Entre ellas tienen un lugar destacado la serpiente (Lagrou, 1991; Lima, 2000), el jaguar (Roe, 2013), el pecarí (Calavia, 2001) y el armadillo (Roe, 1991).

Por último, un rasgo importante presente en las sociedades pano son los rituales de visitación de espíritus. Así sucede en el ritual de iniciación masculino entre los matsés en el que se hacen presentes los espíritus cantores denominados *cuëdënquido* (Matos, 2014). Estos son representados por hombres completamente cubiertos por un traje fabricado con la corteza de un árbol denominado *comoc* que los hace irreconocibles, lo mismo sucede entre los matis, durante los rituales de visita de los *mariwin*. Estos personajes, definidos como espíritus del bosque y considerados ancestros de los matis (Erikson, 1987; Arisi, 2011), se hacen presentes durante las ceremonias de tatuaje de los adolescentes. Se trata de hombres con sus cuerpos pintados y sus rostros cubiertos con máscaras de cerámica denominadas *mariwin maxo* (cabeza de mariwin). Entre los kashinawa también se hacen presentes los espíritus de la floresta, hombres-planta, durante el ritual comunitario denominado *kachanahua* (Deshayes y Keifenheim, 2015). En este caso, el ritual representa los principios de oposición y alianza entre los seres humanos y los espíritus de la selva.

4. Patrones transculturales areales

La familia lingüística takana se compone de cinco lenguas (takana, reyesano, arona, cavineña y ese ejja) distribuidas entre el nororiente de Bolivia y el suroriente de Perú, un espacio donde también se distribuyen lenguas pano. La existencia de relaciones entre estas familias fue planteada por Schuller (1933). Key (1968) y Girard (1971) identificaron correspondencias para el campo léxico del animismo; Key (1968, p. 58) registra la correlación entre las voces *yoši* (shipibo conibo), *yošini* (chacobo) y la voz *edosikia* del *chama*, como denomina al ese ejja, bajo la acepción de ‘espíritu maligno’. Entre los reflejos de protopano en la lengua takana, Girard (1971, p. 158) identifica las correspondencias entre la forma *yoši* del pano y *duci-dosi* del takana. Esto último, no obstante, no es fácilmente reconocible debido a procesos de gramaticalización y, en ocasiones, lexematización, que hacen diferir las formas.

Chavarría (2002) ofrece un análisis lingüístico y etnográfico para la voz ese ejja *edosikiana* [*e-dosi-kiana*] que designa a los espíritus del monte. El prefijo *e-* es un determinante que acompaña a las formas nominales, equivalente al artículo, la forma *dosi* corresponde a la raíz nominal que designa ‘espíritu’ y *kiana* es el pluralizador. El sintagma se encuentra lexicalizado y ha derivado semánticamente hacia nominalización personal, identificando a una entidad espiritual que se

considera poderosa. Chavarría (2002) hipotetiza que esto es influencia cristiana e informa de un campo espiritual plural entre los ese ejja dado que los *dosi* asumen múltiples manifestaciones. La voz también se encuentra en la lengua takana registrada como *edhutsi kuana* (Prada, 2011, p. 39) con las acepciones de “piedras que manejan los brujos para adivinar; poder de brujería; los espíritus más poderosos”. En cavineña (Camp y Llicardi 1989, p. 36), *educhi* designa ‘piedras de virtud’; los autores añaden: “Los brujos tienen estas piedras”. El relato autoetnográfico de Tabo (2008) informa que los *educhi* no sólo son las piedras con las que trabajan los chamanes, sino los espíritus poderosos de la naturaleza que estos invocan. Empleado con mayúsculas, el mismo término, *Educhi*, designa a un espíritu creador, divinizado. Entre los takana, la noción de *edutsi* designa “fuerzas espirituales, que representan los fenómenos de la naturaleza más extraños, como el viento, el sol, la luna, el rayo” (Hissink y Hahn 1987, p. 111), según los autores, ellos regulan igualmente los asuntos humanos como “la guerra, la caza, las enfermedades” (p. 111).

En el plano escatológico, la designación de la muerte y el verbo morir se encuentran entre las correspondencias pano-takana identificadas por Key (1968) y Girard (1971). En el pano reconstruido de Oliveira, la protoforma *mawa-* designa ‘morir’; en shipibo, por ejemplo, *mahuati* es ‘morir’, *mahua* denota ‘cadáver’, *mahua yoshin* designa ‘espíritu de los muertos’, que los shipibo consideran peligroso y perturbador. *Mahua yoshin* es un espíritu errante cuyo aliento produce enfermedad.

Para el prototakana, Girard identifica la raíz cognada *manu* que denota “muerte” (1971, p. 98). En la lengua takana, *manu* significa ‘morir’; *manuji*, ‘cadáver’; *manujiji*, ‘muerto’ (Armentia 1902, p. 66). En cavineña, *maju* expresa ‘muerte’; *majucani*, ‘sepulcro’ (Armentia, 1906, p. 55), *emaju*, ‘cadáver’ (p. 75). En ese ejja, *emano* es ‘muerte’ (Álvarez, 2008, p. 282); *emano’io*, ‘muerto’, ‘que no tiene vida’; *emano’io shawa* se define como ‘espíritu maligno’ y caracterizado como “substancia inmaterial de una persona propensa a pensar u obrar mal” (Machuqui, 2021, p. 74). Chavarría (2002) provee un análisis del concepto de *shawa*, definido como ‘sombra’ y ‘espíritu’. El sintagma nominal *emano’io shawa*, ‘espíritu del muerto’, presenta una estructura formal paralela, correspondencias semánticas y connotaciones similares con *mahua yoshi*. No obstante, Chavarría añade otra función a los muertos, *emanokuana* (*e-mano-kuana*), entre los ese ejja: la de servir como mediadores entre los vivos y los muertos. Igualmente, se encuentran afinidades en el ámbito andino. Caracterizada por Torero (1983, p. 62) como un “complejo

dialectal plurilingüe”, la familia quechua se distribuye entre Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, el noroeste de Argentina y algunas localidades del norte de Chile. El quechua fue adoptado por los incas en la fase de expansión imperial que da lugar al Tawantinsuyo y posteriormente es empleado como lengua franca en el período colonial. Sus variantes se clasifican habitualmente en dos grupos: el quechua de la sierra central de Perú, identificado como Quechua I (Q.I), considerado la variante de origen, y el quechua viajero o Quechua II (Q.II). Este último está compuesto por tres ramas: el quechua de Pacaros (Q.IIA), el quechua de Colombia y Ecuador (Q.IIB) y el quechua sureño que abarca desde Cuzco (Perú), Bolivia y hasta el noroeste de Argentina.

Por su extensión geográfica, cantidad de hablantes y funciones políticas, el quechua ejerce influencia sobre las lenguas amazónicas desde tiempos prehispánicos. Una expresión de ello en la familia pano es la proliferación de relatos sobre los incas históricos y míticos en los repertorios narrativos de los segmentos occidental, central, mediano y Juruá-Purús de la familia. Si bien existen importantes procesos de articulación cultural en torno a esta narrativa, la dirección de la influencia andina es clara. El análisis de las afinidades en el animismo deja abierto a discusión este punto.

Un caso relevante es el de la afinidad entre el término *wak'a* de la familia quechua y la forma pano *vaka*. En el sistema de referencias y orientaciones cosmopráxicas de los hablantes quechua, *wak'a* denota una presencia numinosa *sensu* Otto (2001) que comprende un complejo campo de aplicaciones. Santo Thomas (1560) define esta glosa como “ídolo, adoratorio o cualquier cosa señalada por la naturaleza” (s.p.). En términos operativos, Van de Guchte (1999, p. 155) lo define como “lugar u objeto material que recibió atención ritual y la ‘fuerza’ que habitó en ese objeto o lugar”, en la ontología quechua, esta fuerza situada en la *wak'a* corresponde al *kamaqen*, energía animadora que habita en ella (Taylor, 2000; Duviols, 2016). Como lo señala Salomon (1991), por ello las *wak'a* presentan atributos personales como conciencia y agencia.

La forma pano *vaka~baka* designa a la sombra o espíritu del cuerpo humano, anclado a su materialidad corporal e historicidad, tras la muerte. Ella queda asociada al cadáver y los lugares que habitó; se trata de un espíritu peligroso y temido, al que se evita. Por el contrario, las *wak'a* quechua son objeto de culto y marcan espacio de peregrinación, porque actúan como intercesoras. Un caso conspicuo de presencia de *wak'a* en la Amazonía meridional es Caquihuaca, serranía

sagrada de los takana vinculada a los *edutshi*. Entre los chakobo, el término *beröcamahui* (Zingg, 1998, p. 355) con la designación de ‘espíritu’, forma calcada a *beröyushin*, muestra otro punto de contacto intercultural. En este caso la forma *camahui*, afín a *kamaquen*, sustituye a *yusin*, predominante en la familia pano. Por último, en cuanto a la forma del reflejo lingüístico v o b-w (*vaka~baka / wak’a*), tiene un precedente en los afines *bari*, protoforma pano para ‘sol’ y *wari*, nombre de una divinidad preincaica de carácter ctónico y atributos solares (Moulian y Fleck, 2023).

5. Afines transculturales de larga distancia

La familia lingüística chon es la más austral del continente sudamericano. Se compone de cuatro lenguas extintas: teushen y el aoenik’enk de Patagonia continental; selk’nam y haush de Tierra del Fuego, Patagonia insular. Un correlato intercultural conspicuo propio del campo del animismo es la correspondencia entre *yosin*, del protopano reconstruido (Oliveira, 2014) que designa ‘espíritu’ y el selk’nam *yóši~johšj* que denota a ‘espíritu de bosque’, ‘duende’ (Gusinde 1931/2008, p. 19; Najlis 1975, p. 48). Gusinde (1931/2008, p. 376) caracteriza a los *yóši* como espíritus masculinos que habitan en los bosques, acechando sexualmente a las mujeres y atemorizando a los hombres, el autor señala que, si bien estos se manifiestan bajo apariencia humana, corresponden a *kaspe*, alma o energía animante no humana, Gallardo (1910) añade que sus cuerpos son traslúcidos y tienen la capacidad de hacerse invisibles. Gusinde (1931/2008, p. 351) informa que, para atraer buen tiempo, los chamanes selk’nam prenden fuego al interior de un tronco y conminan a los *yóši* a abandonar el espacio.

Najlis (1975, p. 93) registra el término *johšj k’óš~yoši k’óš* con el sentido de ‘máscara’. Según Viegas Barros (2015, p. 354), este sintagma nominal literalmente significa “cara del espíritu”. El término es relevante porque los selk’nam disponían de un ritual de visitación de espíritus denominado *hain*, representado por personajes enmascarados. En los tiempos míticos, este era un ritual de iniciación femenina que se desarrollaba en el marco de una sociedad matriarcal. En los tiempos históricos, el *hain* fue registrado etnográficamente como un ritual de iniciación masculina (Gusinde, 1931/2008). Según Chapman (1986 p. 126), el término *háiyen* designa ‘matriz’ y representa simbólicamente a los lugares de creación. En el pano reconstruido de Oliveira (2014, p. 398), *ḡawi[n]* es la protoforma para ‘mujer y esposa’. Entre las variantes de

esta forma se encuentran el shipibo conibo *ainbo* que significa ‘mujer’, el cashinawa *ain* que designa ‘esposa’ (Montag, 2008, p. 14).

Si bien la protoforma pano *ʔawi[n]* rebasa el campo del animismo, deja en evidencia la constelación de afines en torno a una instancia de mediación espiritual, como es el ritual de *hain*. En este, la figura de los chamanes denominados *xo'on* juega un papel relevante como orientadora de la acción. En el lexema, el sufijo *-on* indica marca de género masculino. Entre los chamanes matis, grupo septentrional pano, *xo~go* es la fuente de poder de estos especialistas (Arisi, 2011) o, en la definición de Ferreira (2005, p. 65), “espíritu o energía que adquiere el chamán”.

La escatología es un segundo dominio donde se encuentran afinidades de larga distancia. En pano, la forma reconstruida *mawa-* denota ‘muerte’; en takana, la raíz cognada para muerte es *mano*; en aoenik'enk, *majp~maip* designa “alma, espíritu de un muerto, fantasma, retrato” (Fernández, 2004, p. 94-95). En selk'nam, *mehn* denota “imagen, sombra de un individuo” (Najlis, 1975, p. 62). Siffredi (1970) destaca la diversidad semántica del término *maip*, una de cuyas acepciones corresponde a la sombra o espíritu del difunto, pero refiere igualmente a otras entidades anímicas presentes en el paisaje. La autora lo caracteriza como una potencia ambivalente en su valoración, a este se le atribuye un carácter predominantemente “nefasto”; sólo en ocasiones se lo considera benefactor. El trabajo etnográfico de esta investigadora (1968) muestra la predominancia en la representación de *maip* como la sombra o el espíritu de un difunto, su presencia produce desasosiego, se considera un mal presagio y causa potencial de enfermedades. En el caso selk'nam, la voz *mehn* denota al espíritu o sombra extracorpórea de los seres vivos. En la definición de Gallardo (1910, p. 336), es “la sombra del muerto”. Coiazzi (1914, p. 307) añade que el término refiere, igualmente, “a toda pintura, fotografía o estampa”. Bridges (1952, p. 417) advierte que no sólo los seres humanos sino igualmente los animales disponen de esta manifestación espiritual, lo ejemplifica con el *Wash K-Mehn*, espíritu del zorro que puede despistar a los cazadores.

Un tercer dominio de las afinidades transculturales es, precisamente, el de los espíritus animales. *Pano* es el nombre del armadillo gigante (*Priodontes maximus*), glosónimo que nombra a esta familia lingüística amazónica. En teushen, *gano* designa al armadillo de Patagonia (*Zaedyus pichiy*), mientras que en aoenik'enk esta especie se denomina *ano~a:no* (Lehmann-Nitsche, 1913, p. 263; Fernández 2004). En el campo cultural de la familia lingüística pano, *Priodontes maximus*

asume un valor simbólico. Entre los kashibo-kakataibo, *paën* es el padre adoptivo de *Bari*, sol, personaje modelador del mundo (Frank et al., 1993). Para los shipibo, el armadillo gigante es un mediador entre los mundos (Roe, 1991) y se encuentra representado en el cielo por una constelación (Roe, 1996). Entre los kapanawa es considerado un espíritu de los tiempos ancestrales (Loos y Loos 2003, pp. 254, 391); entre los marubo es uno de los espíritus animales relevantes (Montagner 1985). Por su parte, en la mitología aoenik'enk el armadillo, también llamado *piche*, es el dueño del fuego (Bórmida y Siffredi, 1970). El héroe creador aoenik'enk, llamado *Elal*, poseía entre sus trofeos los caparazones de armadillos gigantes. El relato es consistente con el registro fósil de la Patagonia, que comprende al *glyptodon*, mamífero acorazado de grandes proporciones, pariente de los armadillos actuales. En torno a la figura de este ser, denominado *yiékon* por los aoenik'enk, se elabora un ciclo mítico cuyas variantes circulan entre los pobladores de la Patagonia, el gigante acorazado es considerado dueño de los animales. Lagrou (1998, p. 70) informa que lo mismo sucede en el contexto pano, donde “los guardianes de una especie son versiones gigantes [...] del animal”.

6. Discusión y conclusiones

Los datos emergentes del estudio son consistentes con la hipótesis de Swadesh (1962) que pone en relación a las culturas pano, takana, quechua y chon. Las afinidades transculturales pano-takana se expresan tanto en el dominio de la pneumatología como en el de la escatología. Los *yosi* pano tienen su equivalente en la forma *-dosi* takana que designa a los espíritus. Esta correspondencia se ve tamizada por los procesos de gramaticalización takana que incorpora el prefijo nominal *e-* y el sufijo pluralizador *-kiana*~*-kuana*. Procesos de lexematización subsiguientes hacen derivar las formas sintagmáticas en unidades léxicas como *edosikiana*, *educhi*, *edutzi*. La afinidad entre *yosi* y *edosikiana* no es evidente sin tener en consideración estos procesos que informan de la antigüedad de la separación entre lenguas. En el campo de la escatología, las afinidades se expresan de modo manifiesto en las formas *mawa-* y *manu* y sus derivados que designan ‘morir’.

En el caso de las afinidades pano-quechua destacamos las correlaciones multimodales de las formas *vaka*~*baka* y *wak'a*, ambas corresponden a manifestaciones anímicas emplazadas; en el cuerpo o sus inmediaciones en el caso de *vaka*~*baka*; en el espacio, en objetos o el cuerpo de

los ancestros en el caso de *wak'a*. En el caso pano, el contacto con las manifestaciones extracorpóreas de la *vaka~baka* se resguarda y evita; en el mundo quechua las *wak'a* se propician. Si bien las actitudes hacia estas formas anímicas difieren, el mismo o mayor grado de diferencias se encuentran en el sistema de transformaciones de los términos al interior de la propia familia pano. Véase para *yosi* las acepciones de ‘alma’ y ‘demonio’ o para *yube* los significados de ‘brujo’ y ‘curandero’. En el registro de la familia pano, la forma *vaka* se encuentra en sintagmas nominales lexematizados, lo que implica profundidad temporal de la voz. Un ejemplo de ello es la expresión *via vaka*, “sombra que acompaña el cuerpo” en yawanawa (Pérez, 1999, p. 44); *nifaka*, “sombra de personas, animales o árboles” en yaminawa (Shive y Eakin 2021, p. 145), que deriva en el término *diawaa* en la misma lengua (Pérez, 2006, p. 89), en amawaka se encuentra la forma *xavacanavo*, con la designación de “espíritus malos” (Hyde, 2008, p. 100). Es interesante considerar también que el reflejo pano-quechua *v~baw* presenta un equivalente en el afín *bari/wari*. El patrón de prevalencia de las formas, no obstante, presenta una vigencia y distribución contrapuesta. *Bari* es la protoforma reconstruida para ‘sol’, cuyas variantes se encuentran vigentes en la mayor parte de las lenguas de la familia pano; en tanto, *Wari* era una deidad ctónica preincaica con atributos solares, hoy abandonada. En contraste, *wak'a* está vigente en todas las variantes del quechua y se extiende al aymara, mientras en la familia pano encontramos el uso de la forma *vaka~baka* en sólo seis de sus lenguas.

Los datos más interesantes son los afines de larga distancia pano/chon que reactivan las hipótesis de relación planteadas por Swadesh (1962), Key y Clairis (1978), Suárez (1973). Al respecto debe considerarse la constelación de rasgos afines para el caso de *yosi/yóši~johšj*, la articulación de elementos afines en la serie de términos selk'nam *yóši*, *yóši koš* y *hain* y el paralelismo institucional de los tipos rituales. Los rituales de visitación de espíritus se encuentran en el repertorio de prácticas documentadas para la Amazonía, presentes entre los matis y matsés del segmento septentrional pano y entre los kashinawa del área Juruá-Purús. En el plano escatológico, las formas *mawan-*, *manu*, *maip* y *mehn* muestran afinidad lingüística y cultural. Por último, si bien el glosónimo que nombra a la familia pano se define circunstancialmente por las fuentes a las que accede Grasserie (1890), quien identifica a este grupo lingüístico, no deja de ser emblemático que el mismo sea una voz afín a términos chon.

En síntesis, los resultados del estudio de los afines de animismo pano son convergentes con las hipótesis de Swadesh, Key y Clairis y Suárez, mostrando afinidades pano/quechua y relaciones entre las lenguas pano, takana y chon. La falta de reconocimiento académico y discontinuidad de la investigación sobre esta línea de filiación, abandonada a comienzos de los ochenta, se puede explicar por el carácter fragmentario de los datos que presentan sus mentores; los antecedentes que proveen sus estudios son sugerentes, pero insuficientes para demostrar un origen común. La antigüedad temporal en la separación de las lenguas y los problemas de documentación de las lenguas chon son obstáculos para ello. Dado que las lenguas chon se encuentran extintas, el repertorio de datos es acotado.

En este contexto, la perspectiva translingüística comparada que proponemos para el desarrollo de la etnosemiótica histórica promueve el acceso a otras fuentes y tipos de datos que podrían contribuir a evidenciar patrones sistemáticos de relaciones interculturales. En el estado actual de la investigación, nuestros datos resultan indiciales de la existencia de este tipo de patrones e invitan a realizar un estudio más exhaustivo y detallado de las afinidades aquí documentadas.

Referencias

- Aguiar, M. S. (2018). Línguas Páno e suas classificações em família. *Via Litterae: Revista de Linguística e Teoria Literária*, 10(1), 7-26.
<https://www.revista.ueg.br/index.php/vialitterae/issue/view/520>
- Álvarez, J. (2008). *Diccionario español-huarayo*. Centro Cultural José Pío Aza.
- Arisi, B. (2011). *A dádiva, a sovinice e a beleza: Economia da Cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia* [Tesis doctoral, Universidade Federal de Santa Catarina]
<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/94848>
- Armentia, N. (1902). *Tacana: Arte, vocabulario, exhortaciones, frases*. Taller de Publicaciones del Museo.
- Armentia, N. (1906). Arte y vocabulario de la lengua cavineña. *Revista del Museo de la Plata*, 13, 1-120.
- Barthes, R. (1971). *Elementos de semiología*. Alberto Corazón Editor.
- Blume, F., Barrientos, B., Ingunza, A. y List, J. (2024). Cognate reflex prediction as hypothesis test for a genealogical relation between the Panoan and Takanan language families. *Scientific Reports*, 14 (1), 30336.
- Bórmida, M. y Siffredi A. (1970). Mitología de los tehuelche meridionales. *RUNA*, 12(1/2), 199-245.
- Bridges, L. (1952). *El último confín de la tierra*. Emecé Editores.
- Cajivilca, E. (2019). Cuestiones etimológicas del alma originaria. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, 19, 1-25. <https://doi.org/10.20396/liames.v19i0.8652701>
- Calavia, Ó., Carid, M. y Pérez, L. (2003). O saber é estranho e amargo: Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. *Revista Campos*, 4, 9-28.
<https://doi.org/10.5380/cam.v4i0.1596>
- Calavia, Ó. (2001). El rastro de los pecaríes: Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano. *Journal de la Société des Américanistes*, 87, 161-176. <https://doi.org/10.4000/jsa.1846>
- Camp, E. y Liccardi, M. (1989). *Diccionario cavineña-castellano, castellano-cavineña: Con bosquejo de la gramática cavineña*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Campbell, L. (1997). *American Indian languages: The historical linguistics of Native America*. Oxford University Press.

- Caruso, G. (2005). *Onaya Shipibo-Conibo: Sistema médico tradicional y desafíos de la modernidad*. Editorial Abya Yala.
- Chapman, A. (1986). *Los selk'nam: La vida de los onas*. Emecé Editores.
- Chavarría, M. (2002). *Eshawakuana, sombras o espíritus: Identidad y armonía en la tradición oral ese eja* (Vol. 2). Ediciones Programa Forte Pe.
- Clodd, E. (1905). *Animism: The seed of religion*. Archibald Constable & Co.
- Coiazzi, A. (1914). Los indios del archipiélago fueguino. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, XI, 288-352.
- Costa, L. y Fausto, C. (2010). The return of animists: Recent studies of Amazonian ontologies. *Religion and Society*, 1, 89-109. <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010107>
- Descola, P. (1992). Societies of nature and the nature of society. En A. Kuper (Ed.), *Conceptualizing society* (pp.107-126). Routledge.
- Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu Editores.
- Deshayes, P. y Keifenheim, B. (2015). *Pensar el otro: Entre los Huni Kuin de la Amazonia peruana*. Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Dole, G. (1974). Endocannibalism among the Amahuaca Indians. En P. Lyon (Ed.), *Native South Americans: Ethnology of the least known continent* (pp. 302-308). Little, Brown & Co.
- Duviols, P. (2016). *Camaquen upani: Un concepto animista de los antiguos peruanos*. En *Escritos de historia andina* (Vol 1., pp. 147-166). Biblioteca Nacional de Perú e Instituto de Estudios Andinos.
- Eakin, L., Lauriault, E. y Boonstra, H. (1980). *Bosquejo etnográfico de los shipibo-conibo del Ucayali*. Ignacio Prado Editor.
- Erikson, P. (1993). Une Nébuleuse compacte: Le macro-ensemble pano. *L'Homme*, 33(2-4), 45-58. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369628
- Erikson, P. (1987). Matis, les pères fouettards en Amazonie: Bats-moi, mais tout doucement. *L'Univers du Vivant*, 20, 99-115. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/matis-les-peres-fouettards-de-lamazonie-bats-moi-mais-tout-doucement>

- Fernández, A. (2004). *Diccionario tehuelche-español / Índice español-tehuelche*. Escuela de Investigación de Estudios Asiáticos, Africanos y Amerindios (CNWS), Universidad de Leiden.
- Ferreira, R. (2005). *Língua Matis (Pano): uma descrição gramatical* [Tesis doctoral, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório da Produção Científica e Intelectual da Unicamp. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/351333>
- Fleck, D. (2013). *Panoan languages and linguistics*. American Museum of Natural History. <http://hdl.handle.net/2246/6448>
- Frank, E. (1980). "... y se lo comen". Estudio crítico de las fuentes escritas sobre el canibalismo entre los indios pano-hablantes del oriente del Perú y Brasil. Resúmenes de Tesis. *Amazonía Peruana*, 3 (5), 235-340.
- Frank, E., Villacorte, J., Villacorte, C. y Santiago, C. (1993). *Los pueblos indios en sus mitos* (Vol. 2). Editorial Abya Yala.
- Gallardo, C. (1910). *Tierra del Fuego: Los onas*. Cabut y Cía Editores
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos: La literatura en segundo grado*. Taurus.
- Girard, V. (1971). *Proto-Takanan phonology*. University of California Press.
- Góes, R. (2007). A natureza do saber: O lugar do conhecimento na práxis Katukina. *Revista Eletrônica Espaço Amerindio*, 1(1), 116-145. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.2560>
- Grasserie, R. (1890). De la famille linguistique Pano. *Compte rendu de la Septième Session du Congrès International des Américanistes, Berlin 1888* (pp. 438-462). W.H. Kuhl.
- Gusinde, M. (2008). *El mundo espiritual de los selk'nam* (Vol. 1). Serindígena Ediciones. (Original publicado en 1931).
- Hissink, K. y Hahn, A. (1987). *Los tacana: Datos sobre la historia de su civilización*. MUSEF.
- Hyde, S. (2008). *Diccionario Amahuaca*. Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano.
- Illius, B. (1992). The concept of Nihue among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru. En E. J. Langdon y G. Baer (Eds.), *Portals of power: Shamanism in South America* (pp. 63-77). University of New Mexico Press.
- Illius, B. (1987). *Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. Verlag S & F.
- Kensinger, K. (1991). A body of knowledge, or, the body knows. *Expedition*, 33(3), 37-45. <https://www.penn.museum/sites/expedition/a-body-of-knowledge-or-the-body-knows/>

- Kensinger, K. (1998). Los cashinahua. En F. Santos y F. Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. 3, pp. 21-100). Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Key, M. (1968). *Comparative Tacanan phonology with Cavineña phonology and notes on Pano-Tacanan*. Mouton.
- Key, M. y Clairis, C. (1978). Fuegian and Central South American language relationships. En *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (Vol. 4, pp. 635-645). Fondation Singer-Polignac.
- Key, M. (1978). Araucanian genetic relationships. *International Journal of American Linguistics*, 44(4), 280-293. <http://www.jstor.org/stable/1264282>
- Lagrou, E. (1991). *Uma etnografia da cultura Kaxinawa entre a cobra e o inca* [Tesis de maestría, Universidade Federal de Santa Catarina]. Biblioteca Digital de Tesis y Disertaciones de la Universidade Federal de Santa Catarina. <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/75772>
- Lagrou, E. (1996). Xamanismo e representação entre os Kaxinawá. En E. J. Langdon (Org.), *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas* (pp. 197-231). Editora de Universidade Federal de Santa Catarina.
- Lagrou, E. (1998). *Caminhos, duplos e corpos* [Tesis doctoral, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Universidade de São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03012023-135130>
- Lehmann-Nitsche, R. (1913). El grupo lingüístico Tshon de los territorios magallánicos. *Revista del Museo de La Plata*, 22, 217-276. <https://dialnet.unirioja.es/metricas/documentos/ARTREV/7282093>
- Lima, E. (2000). *Com os olhos da serpente: Homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza* [Tesis doctoral, Universidade de São Paulo]. <https://repositorio.usp.br/item/001102972>
- Loos, E. (1973). Algunas implicaciones de la reconstrucción de un fragmento de la gramática del proto-pano. *Estudios Panos, II*, 263-282.
- Loos E. (1999). Pano. En R. M. W. Dixon y A.Y. Aikhenvald (Eds.), *The Amazonian languages* (pp. 227-250). Cambridge University Press.

- Loos, E. (2005). Un breve estudio de la gramática del proto-pano. *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, 11, 37-50.
- Loos, E. y Loos, B. (2003). *Diccionario capanahua-castellano*. Ministerio de Educación del Perú e Instituto Lingüístico de Verano.
- Lotman, I. (1996). *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Cátedra.
- Lozano, C. (1979). Introducción a Lotman y la Escuela de Tartu. En J. Lotman y Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura* (pp. 9-37). Cátedra.
- Machuqui, A. (2021). *Ese ejjaja esowijo ewowi ja'a pokiajji. Diccionario ese ejja - español español - ese ejja*. Foundation for Endangered Languages.
- Matos, B. (2014). *A visita dos espíritos: Ritual, história e transformação entre os Matses da Amazonia brasileira* [Tesis doctoral, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. Acervo Yurarasín. <https://acervoyurarasin.com.br/yurarasin/a-visita-dos-espirtos-ritual-historia-e-transformacao-entre-os-matses-da-amazonia-brasileira/>
- Mayuruna, R. (2014). *A festa dos matses com espíritos cantadores (Cuëdënquido). Projeto Pirayawara*. Programa de formação de Professores do Magistério Indígena no Estado do Amazona.
- McCallum, C. (1999). Consuming pity: The production of death among the Cashinahua. *Cultural Anthropology*, 14(4), 443-471. <http://www.jstor.org/stable/656541>
- Montag, S. (2008). *Diccionario cashinahua*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Montagner, D. (1985). *O mundo dos espíritos: Estudo etnográfico dos ritos de cura Marúbo* [Tesis doctoral, Universidade de Brasília]. Biblioteca Marechal Rondon, Museu do Índio. https://app.docvirt.com/mi_bibliografico/pageid/230363
- Moulian, R. (2019). *Patrones transculturales en la modelización sociosemiótica de los símbolos naturales co-presentes en el Wall Mapu: Un estudio de casos translingüísticos de linajes, préstamos y calcos simbólicos en perspectiva de una etnosemiótica histórica* [Formulación del Proyecto FONDECYT 1200251]. Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID).
- Moulian, R. (2022). *La impronta andina en la cultura mapuche: relaciones translingüísticas, correlatos en tramas simbólicas y constelaciones semióticas centro y sur andinas*. Ediciones Kultrún.

- Moulian, R., Catrileo, M. y Hasler, F. (2018). Correlatos en las constelaciones semióticas del sol y de la luna en las áreas centro y sur andinas. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 23(2), 121-141. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942018000300121>
- Moulian, R. y Fleck, D. (2023). Variaciones sociosemióticas del simbolismo de sol y luna entre los pueblos pano. *Anthropologica*, 51(50), 55-87. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202301.003>
- Moulian, R., Lema, C., Araya, P., Caniguan, J. y Mege, P. (2022). El linaje simbólico de sol y luna en culturas de la familia lingüística chon y sus calcos. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 27(2), 11-31. <http://dx.doi.org/10.56522/bmchap.0010020270002>
- Najlis, E. (1975). *Diccionario selknam*. Universidad del Salvador.
- Oliveira, S. (2014). *Contribuições para a reconstrução do Proto-Páno* [Tesis doctoral, Universidade de Brasília]. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41727>
- Oliveira, S. (2023). Las primeras escisiones de la familia pano: Una propuesta de subagrupamiento en una familia de la Amazonía occidental. *International Journal of American Linguistics*, 89(3), 289-331. <https://doi.org/10.1086/724987>
- Otto, R. (2001). *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial.
- Pérez, L. (1999). *Pelos caminhos de Yuve: Conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawa* [Tesis de maestría, Universidade Federal de Santa Catarina] <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/80950>
- Pérez, L. (2006). *Metamorfoses yaminawa: Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. [Tesis doctoral, Universidade Federal de Santa Catarina] <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/88415>
- Prada, F. (2011). *Diccionario takana-castellano, castellano-takana*. Ministerio de Educación [Bolivia].
- Ribeiro, L. A. A. (2006). Uma proposta de classificação interna das línguas da família Pano. *Revista Investigações*, 19(2), 157-182. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/INV/article/view/1443>
- Rival, L. (2012). The materiality of life: Revisiting the anthropology of nature in Amazonia. *Indiana*, 29, 127-143. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247026964006>

- Roe, P. (1991). Pano Huëtsa Nëtë: The armadillo as scaly discoverer of the Lower World in Shipibo and comparative lowland South Amerindian perspective. *Latin American Indian Literatures Journal*, 7(1), 20-72.
- Roe, P. (1996). Mythic substitution and the stars: Aspects of Shipibo and Quechua ethnoastronomy compared. *Archaeoastronomy*, 12, 193-228.
- Roe, P. (2013). Paragon or peril? The jaguar in Amazonian Indian society. En N. Saunders (Ed.), *Icons of power: Feline symbolism in the Americas* (pp. 171-202). Routledge.
- Salomon, F. (1991). Introductory essay. En *The Huarochiri manuscript: A testament of ancient and colonial Andean religion* (pp. 1-40). University of Texas Press.
- Santo Thomas, D. de. (1560). *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perv*. Francisco Fernández de Cordoua.
- Schuller, R. (1933). The languages of the Tacana indians (Bolivia). *Anthropos*, 28, 99-116, 463-484. <https://www.jstor.org/stable/40447345>
- Shell, O. (2008). *Estudios pano III: Las lenguas pano y su reconstrucción*. Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano. (Original publicado en 1965).
- Shive, I. y Eakin, L. (2021). *Diccionario yaminahua-castellano*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Siffredi, A. (1968). Algunos personajes de la mitología tehuelche meridional. *RUNA*, 11(1-2), 123-132. <https://revistascientificas.testing.filo.uba.ar/index.php/runa/issue/view/374>
- Siffredi, A. (1970). Hierofanías y concepciones mítico-religiosas de los tehuelches meridionales. *RUNA*, 12(1-2), 247-271. <https://revistascientificas.testing.filo.uba.ar/index.php/runa/issue/view/373>
- Suárez, J. (1973). Macro-Pano-Tacana. *International Journal of American Linguistics*, 39(3), 137-154. <https://www.journals.uchicago.edu/toc/ijal/1973/39/3>
- Swadesh, M. (1962). Afinidades de las lenguas amerindias. En *Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses* (pp. 729-738). Berger Verlag.
- Tabo, A. (2008). *Eco de voces olvidadas: Una autoetnografía y etnohistoria de los Cavineños de la Amazonía boliviana*. IWGIA.
- Tallman, A. (2012). The pano-takanan hypothesis: Ancient areal diffusion or long distance genetic relationship [Manuscrito no publicado]. Historical Linguistics Circle, University of Texas at Austin.

https://www.researchgate.net/publication/261179591_2012_Pano_and_Takana_Areal_and_Genetic_considerations

- Taylor, G. (2000). *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Torero, A. (1983). La familia lingüística quechua. En B. Pottier (Ed.), *América Latina en sus lenguas indígenas* (pp. 61-92). Monte Ávila Editores.
- Torres, P., Montag, R. y Montag, S. (2008). *Endocanibalismo fúnebre de los cashinahua*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Townsley, G. (1994). Yaminahua. En F. Santos y F. Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. 2). Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Tylor, E. (1981). *Cultura primitiva. Vol. II: La religión en la cultura primitiva* (vol. 2). Editorial Ayuso. (Original publicado en 1871).
- Valenzuela, P. (2003). *Transitivity in Shipibo Konibo grammar* [Tesis doctoral, University of Oregon]. ProQuest Dissertations & Theses. https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Avalenzuela-2003/valenzuela_2003_transitivity.pdf
- Valenzuela, P. y Zariquiey, R. (2022). Body-part nouns, prefixation, incorporation, and compounding in Panoan and Takanan: Evidence for the Pano-Takanan hypothesis? En R. Zariquiey y P. Valenzuela (Eds.), *The grammar of body-part expressions: A view from the Americas* (pp. 441-466). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198852476.003.0017>
- Van de Guchte, M. (1999). The Inca cognition of landscape: Archaeology, ethnohistory, and the aesthetic of alterity. En W. Ashmore y A. B. Knapp (Eds.), *Archaeologies of landscape: Contemporary perspectives* (pp. 149–68). Blackwell.
- Viegas Barros, P. (2015). *Protochon: Fonología, morfología y léxico* [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires]. Repositorio institucional. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/3013>
- Villar, D. (2004). La noción de yoshiní entre los chacobo de Bolivia: Una interpretación. En M. S. Cipolletti (Ed.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: Individuo y sociedad en tierras bajas, en los Andes y más allá* (pp. 165-201). Editorial Abya-Yala.

Moulian y Fleck: *Afines transculturales del animismo pano: una lectura desde la etnosemiótica histórica*.

- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Zariquiey, R. y Valenzuela, P. (2023). Language classification in Western Amazonia: Advances in favor of the Pano-Takana hypothesis. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, 23, 1-53. <https://doi.org/10.20396/liames.v23i00.8670150>
- Zingg, P. (1998). *Diccionario chácobo-castellano*. Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Ministerio de Educación y Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.