

Leer las señas: insectos comestibles y persistencia cultural del pueblo carijona¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n59.03>

NURYS ESPERANZA SILVA CANTILLO²

<https://orcid.org/0000-0003-3948-6274>

Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh), Colombia

nsilva@icanh.gov.co

Cómo citar este artículo: Silva Cantillo, N. E. (2026). Leer las señas: insectos comestibles y persistencia cultural del pueblo carijona *Tabula Rasa*, 59, 43-70.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n59.03>

Recibido: 1 de marzo de 2026

Aceptado: 14 de mayo de 2026

Resumen:

Esta investigación analiza, desde la antropología más allá de lo humano y las ontologías relacionales, cómo el vínculo entre la gente carijona (Miraflores, Guaviare, Colombia) y los insectos comestibles ha contribuido a su persistencia cultural frente a procesos históricos de colonización y violencia. A partir de trabajo etnográfico realizado entre 2018 y 2024, el artículo muestra que los insectos no son solo una fuente de alimentación sino agentes que participan en la vida social: sus «señas» constituyen un sistema semiótico compartido entre la gente y la selva que orienta decisiones, acopla los ritmos ecológicos con los procesos sociales y denuncia afectaciones territoriales. La entomofagia se configura como práctica discreta de resistencia cotidiana, que ha contribuido a mantener en pie un mundo relacional que los procesos extractivos, la colonización y la violencia han buscado dismantelar.

Palabras clave: persistencia cultural; resistencia cotidiana; ontologías relacionales; memoria biocultural; pueblo carijona.

Reading the Clues: Edible Insects and Karijona People's Cultural Persistence

Abstract:

Drawing from more-than-human anthropology and relational ontologies, this research report analyzes how the link between Karijona people (Miraflores, Guaviare, Colombia)

¹ Este artículo hace parte de la investigación «Conocimiento tradicional indígena sobre insectos comestibles», realizada en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) durante los años 2024 y 2025 y financiada por esta institución, y derivada de la investigación doctoral desarrollada entre 2018 y 2024 en la Universidad del Cauca, financiada por la Beca Bicentenario de MinCiencias.

² Doctora en Etnobiología y Estudios Bioculturales, Universidad del Cauca.

and edible insects has favored their cultural persistence face to historical colonization and violence processes. Building upon ethnographic fieldwork carried out between 2018 and 2024, this article shows that insects are not only a food source but also agents participating in social life—their “clues” make up a semiotic system shared between people and the jungle, guiding decisions, harmonizing ecological rhythms and social processes, and warning about territorial harm. Entomophagy is informed as a discreet daily resistance practice, contributing to continue living on a relational world that extractive processes, colonization, and violence have sought to dismantle.

Keywords: Cultural persistence; daily resistance; relational ontologies; biocultural memory; Karijona people.

Ler os sinais: insetos comestíveis e persistência cultura do povo carijona

Resumo:

Esta pesquisa analisa, desde a antropologia além do humano e as ontologias relacionais, como o vínculo entre o povo carijona (Miraflores, Guaviare, Colômbia) e os insetos comestíveis contribuiu para sua persistência cultural diante de processos históricos de colonização e violência. A partir do trabalho etnográfico realizado entre 2018 e 2024, o artigo expõe que os insetos não são apenas uma fonte de alimentação, mas agentes que participam na vida social: seus «sinais» constituem um sistema semiótico compartilhado entre as pessoas e a floresta que orienta decisões, ajusta os ritmos ecológicos com os processos sociais e denuncia impactos territoriais. A entomofagia configura-se como prática discreta de resistência cotidiana, que tem contribuído para manter em pé um mundo relacional que os processos extrativos, a colonização e a violência têm procurado desmontar.

Palavras-chave: persistência cultural; resistência cotidiana; ontologias relacionais; memória biocultural; povo carijona.

Introducción

El interés por el conocimiento tradicional indígena sobre los insectos comestibles surgió de un hallazgo inesperado en el trabajo de campo doctoral sobre los efectos del Programa de Erradicación de Cultivos Ilícitos Mediante Aspersión Aérea con Glifosato (Pecig) en el territorio indígena Carijona de Puerto Nare (Miraflores, Guaviare). La sentencia T080 de 2017 de la Corte Constitucional de Colombia promovía analizar las afectaciones territoriales que habría sufrido la comunidad durante la ejecución del Pecig por el Estado colombiano entre 1995 y 2015. Las fumigaciones llegaron a triplicar las áreas realmente afectadas por cultivos de coca (UNODC, 2022), generando impactos sobre los bosques, las viviendas y las áreas de subsistencia de las poblaciones indígenas. La Corte ordenó un proceso de caracterización de afectaciones y etnorreparación que aún no ha sido concluido.

Durante las visitas de campo, los insectos comestibles eran descritos por la población como animales que ofrecían «señas» de los impactos. Aunque en zonas asperjadas los árboles permanecían en pie, las personas mayores carijona advertían que el bosque había perdido vitalidad: las larvas de mariposas y otros insectos comestibles ya no «prendían en los palos» no tenían la misma presencia. Los suelos se habían vuelto «fríos y estériles», «los animalitos [termitas y hormigas] de comer se perdieron» (Ernesto Carijona, entrevista, 2022), los árboles no fructificaban y lo sembrado no prosperaba. Esta relevancia de los insectos en la comprensión de la vitalidad de la selva y en la denuncia de afectaciones territoriales llevó en 2024 a plantear, en el Icanh, una investigación que permitiera profundizar en la relación entre la gente y los insectos.

El principal resultado de esta investigación permite mostrar que el consumo de insectos ha persistido porque se ha configurado como una práctica discreta que, anclada en el conocimiento del entramado de relaciones ecológicas, ha contribuido a afrontar momentos de crisis. El conocimiento, los significados y las prácticas de consumo de insectos se han configurado como formas de resistencia cotidiana (Scott, 2000) que favorecen la continuidad cultural de los vínculos entre la gente y la selva, frente a los procesos de colonización y la violencia que inducen su fragmentación.

Esta resistencia se teje en un marco más amplio de lucha por los significados de lo salvaje y lo civilizado. Para las personas mayores carijona, encontrar y consumir insectos es altamente valorado. Sin embargo, para muchas personas no indígenas, este consumo se percibe como una práctica «salvaje». Las generaciones indígenas más jóvenes, confrontadas por la colonización y el mercado, «han comenzado a considerar alimentos [nutritivos y locales] como los gusanos de palma [...] como “de indios salvajes”» (Lobo-Guerrero *et al.*, 2000, p. 94).

El caso carijona constituye una contribución a la antropología «más allá de lo humano» (Kohn, 2013): muestra que los insectos participan de la vida social como agentes que producen e interpretan signos. El argumento de Kohn (2013) es que la vida misma es un proceso de signos: todos los seres vivos —no solo los humanos— producen, perciben e interpretan señales para orientar su existencia, de modo que el pensamiento y la representación no son exclusivos del lenguaje humano. En el caso carijona, las «señas» de los insectos son expresión de los signos del bosque: mensajes que la gente ha aprendido a leer y que orientan decisiones colectivas, sincronizan actividades con los ciclos ecológicos y denuncian afectaciones territoriales. La ecosemiótica —el estudio de los signos en su dimensión ecológica— permite precisar cómo estos signos articulan a los distintos organismos del ecosistema (Kull, 1998; Maran & Kull, 2014).

De manera complementaria a la perspectiva semiótica de Kohn, este artículo recurre a la perspectiva fenomenológica de Ingold (2002, 2013) para comprender un aspecto distinto: cómo se comprenden las señas y cómo se aprende a leerlas. Si bien Ingold no comparte el marco de las ontologías relacionales —pues privilegia las trayectorias de vida por encima de las entidades y sus relaciones—, su aporte es de otro orden: mientras Kohn ofrece las herramientas para analizar el sistema de signos, Ingold muestra cómo la habilidad de comprender las señas se adquiere en la observación y en la práctica cotidiana, en el cuerpo y no en la adquisición abstracta de conocimientos. Ambas perspectivas, sin desconocer su diferenciación, permiten analizar tanto la estructura del sistema semiótico como su transmisión intergeneracional.

Los insectos comestibles: entre la repulsión, el vínculo y el reconocimiento cultural

A pesar de que los insectos han formado parte de las dietas humanas a lo largo de la historia, el análisis del conocimiento cultural y las relaciones con este grupo animal ha sido limitado. La aversión occidental hacia los insectos ha restringido perspectivas matizadas sobre su papel histórico en la alimentación y la vida cultural, reduciéndolos a plagas, objetos de repulsión o más recientemente como recurso alimentario, lo que ha velado su dimensión como partícipes y agentes en la vida social.

Costa-Neto y Dunkel (2016) señalan que las referencias más antiguas a la entomofagia aparecen en la Biblia, donde llama la atención que Dios prohibió el consumo de conejos y cerdos mientras permitió el de langostas, saltamontes y grillos (Levítico 11:22). No es claro en qué momento de la historia judeocristiana se pasó del aprecio a la repulsión. Es así como durante la colonización de las Américas, los insectos fueron escenario de choque entre mundos, expresado en el conflicto entre las prácticas indígenas y las de los peninsulares —quienes, según relatos, superaron su disgusto y llegaron a apreciar su sabor (Gumilla, 1781, pp. 148-149)—:

En aquellas concabidades de donde han ido extrayendo el vino ó mosto, se crían al mismo tiempo y muchos días después [...] gran multitud de gusanos blancos, del tamaño del dedo pulgar, que no es otra cosa que una manteca viva; y quitando el asco natural que causa tal potage, es vianda muy sabrosa y muy substancial. He visto Españoles [sic], que de solo ver el guiso de los tales gusanos, se les descomponía el estómago con violentas ansias; y reducidos después de muchos ruegos, á probar uno de aquellos gusanos, el plato lleno les parecía poco. (Gumilla, 1791, pp. 148-149)

Aunque el consumo de insectos ha sido frecuentemente reducido a una suerte de exotismo, hace aproximadamente una década la FAO (van Huis *et al.*,

2013) comenzó a promover el reconocimiento de la importancia histórica y contemporánea de la entomofagia como alternativa frente a la insostenibilidad del sistema alimentario global, cuyos mayores impactos provienen de la producción de alimentos de origen animal (Clark *et al.*, 2022; Xu *et al.*, 2021). La organización destaca que, «debido a que son de sangre fría, los insectos son muy eficientes en la conversión de alimento en proteína (los grillos, por ejemplo, requieren 12 veces menos alimento que el ganado vacuno» (van Huis *et al.*, 2013, p. 2). A esta eficiencia se suma que su recolección se realiza en el bosque, incorpora prácticas de manejo forestal en las que participan principalmente mujeres y niños, no requiere uso intensivo de tierra o agua, y acompaña funciones ecológicas a lo largo de su ciclo de vida.

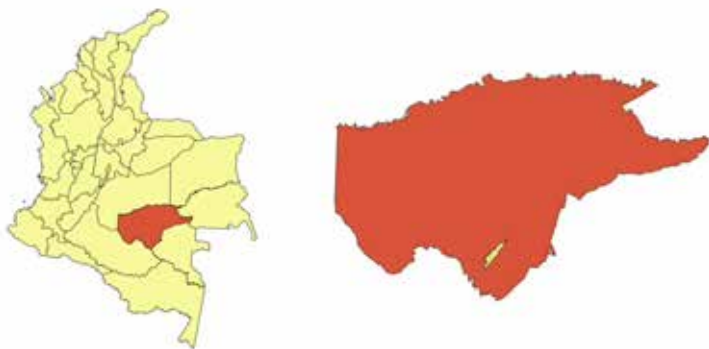
En Colombia, se identificó que al menos siete pueblos indígenas (tatuyo, yukpa, carapana, cubeo, nukak, carijona y andoke) utilizan cerca de 119 especies de insectos comestibles (Cabrera, 2021; Dufour, 1987; Gasca-Álvarez & González, 2021, 2022; Jara, 1996; Jongema, 2014; Paoletti & Dufour, 2000; Ruddle, 1973). Sin embargo, reducir los insectos a su valor nutricional —la «esperanza proteica» que promueven las organizaciones internacionales— reproduce el mismo enfoque que se pretende superar: tratar a estas entidades únicamente como recursos, ignorando su participación en mundos sociales.

Desde los estudios antropológicos en la Amazonia, la relación entre consumidores y consumidos no puede comprenderse como una relación unidireccional de apropiación. Para Viveiros de Castro (2010), en las ontologías amerindias la predación —el acto de comer a otro ser— es una relación social constitutiva: el predador y la presa se definen mutuamente en ese vínculo, que no anula la agencia del ser comido, sino que la incorpora. El acto alimentario construye posiciones, crea lazos y reproduce la diferencia entre grupos. En varios pueblos amazónicos, las relaciones predador-presa, son también el mecanismo simbólico de estructurar alianzas entre grupos. Así mismo los intercambios de alimentos del bosque son actos fundantes de relacionamiento social que van más allá de la nutrición para establecer obligaciones, reciprocidades y vínculos identitarios (Viveiros de Castro, 2010; Jara, 1996). Desde esta perspectiva, la comida no puede reducirse a la ingesta de nutrientes: abarca relaciones territoriales, formas de organización social, significados y afectos que hacen del alimento un fenómeno cultural (Saucedo, 2011; Icanh, 2025).

Contexto de estudio

El trabajo etnográfico se realizó con la comunidad carijona del Resguardo Indígena de Puerto Nare, ubicado en Miraflores, Guaviare, Colombia (Mapa 1). Los carijona habitan las riberas del río Vaupés, afluente del Amazonas, en un ecosistema de bosque húmedo tropical a 180 m s. n. m. (Alcaldía de Miraflores,

2020). La selva, además de ser un sistema ecológico, es, al mismo tiempo, un mundo de signos: diversos organismos —plantas, insectos, aves, suelos— produce señales que los carijona han aprendido a leer a lo largo de siglos de cohabitación (Kull, 1998; Hornborg, 2001).



Mapa 1. Ubicación del Resguardo Indígena de Puerto Nare en el departamento del Guaviare, Colombia

La continuidad como pueblo se ha visto afectada por sucesivos desplazamientos asociados al auge del caucho, la colonización, la economía ilegal de la coca y la violencia derivada del control territorial por grupos armados. Desde principios del siglo XX hasta finales de la década de 1960, la explotación del caucho los obligó a huir desde las cercanías de la Serranía del Chiribiquete —su territorio histórico—, hacia tres regiones distantes: Solano (Caquetá), La Pedrera (Amazonas) y Miraflores (Guaviare). La comunidad de Miraflores, congregada en el Resguardo Indígena de Puerto Nare, con 210 habitantes y tan sólo 15 hablantes de la lengua karijona, constituye el grupo más consolidado de este pueblo (Franco, 2002; Guerrero, 2019; Robayo, 2025; Schindler, 2018).

La explotación cauchera estuvo acompañada por migración de colonos hacia la Amazonía, generando epidemias de gripe, sarampión y tosferina a mediados del siglo XX que diezmaron la población y promovieron cambios culturales: adquisición del español, integración a la economía monetaria y acceso a productos del mercado (Franco, 2002; Guerrero, 2019; Robayo, 2025; Schindler, 2018). Durante la década de 1980, la economía cocalera se expandió con grupos armados que, mediante violencia, limitaron el uso territorial, generaron desplazamiento forzado al tiempo que promovieron la sedentarización entre quienes permanecieron en la región y aumentaron la dependencia del mercado. A partir de 1995, el Estado colombiano implementó el Pecig, con profundos efectos sobre la salud y el ambiente (Corte Constitucional de Colombia, 2017).

Así, durante más de un siglo, los carijona se han debatido entre un modo de vida asociado al conocimiento tradicional del bosque húmedo tropical y el avance de economías extractivas transnacionales e ilegales desarrolladas en medio de la guerra, que limitan el manejo territorial y fomentan la dependencia del mercado para la subsistencia.

Enfoque teórico-metodológico

Esta investigación se inscribe en la perspectiva de las ontologías relacionales y el análisis ecosemiótico. Lo ontológico, en este contexto, no se refiere a que los carijona tengan una «visión cultural» distinta sobre una misma naturaleza objetiva; se refiere a que su mundo es efectivamente otro, en el sentido de que está constituido por entidades, relaciones y agencias distintas de las que reconoce el naturalismo moderno. Como lo sustenta Blaser, «una ontología es una manera de hacer mundo, es una forma de enactuar la realidad» (2019, p. 207). Mientras que el dualismo moderno separa la naturaleza de la cultura, los estudios de Descola (2012), Viveiros de Castro (2003) y Duchesne (2015) muestran que los sistemas ontológicos de pueblos andinoamazónicos configuran un humanismo ampliado: una red de seres con agencia social que cohabitan un entorno, entre quienes es posible la comunicación, la reciprocidad y la coproducción del mundo. En este humanismo ampliado, los insectos no son alteridad radical sino parte constitutiva de la sociedad: son ancestros, guías, mensajeros y agentes del territorio. Las relaciones humanos-naturaleza no solo configuran visiones de mundo: construyen mundos (Escobar, 2015; Viveiros de Castro, 2003).

La categoría local de «señas» representa, para este trabajo, un importante aporte teórico que emerge desde la perspectiva de las mismas comunidades para la valoración y comprensión sobre el vínculo entre la gente y los insectos comestibles. La comprensión de las señas ha surgido de la experiencia de distintas generaciones en un territorio definido, de la interacción, de la consustanciación a partir del alimento y del vínculo de comunicación que permite sostener la vida compartida en la selva húmeda tropical.

Para comprender la categoría local de las señas resulta útil el concepto de *umwelt* formulado por von Uexküll (1982). El *umwelt* es el «mundo propio» de cada organismo: no el entorno físico, sino el conjunto de señales que ese ser vivo es capaz de percibir y a las que puede responder según su forma de vida. La hormiga, el tucán y el ser humano habitan el mismo bosque, pero cada uno vive un *umwelt* hecho de los signos que su cuerpo puede captar e interpretar. El concepto es importante porque implica que percibir e interpretar signos no es una capacidad exclusivamente humana, sino una propiedad de la vida: cada organismo lee su mundo. Las «señas» de los insectos carijona forman parte de un *umwelt* que la gente y la selva han llegado a compartir tras siglos de cohabitación,

un mundo de señas comunes que hace posible la comunicación entre especies. Desde la ecosemiótica (Kull, 1998; Maran & Kull, 2014), esta trama de signos compartidos constituye una semiosis ecosistémica: los problemas ecológicos son, en esta perspectiva, también problemas de signos, pues la desaparición de un organismo o del conocimiento sobre un organismo interrumpe las señas que hacían legible e inteligible el territorio y por ende la capacidad de tomar decisiones y actuar en él para sostener la vida.

El argumento de Kohn (2013) precisa el modo en que operan estos signos. Apoyándose en la semiótica de Peirce, Kohn distingue tres tipos de signos según su relación con aquello que representan. Un signo puede ser un ícono, cuando se parece a lo que representa (como un dibujo); un índice, cuando mantiene con ello una conexión física o de contigüidad (como la huella que indica al animal); o un símbolo, cuando se relaciona con ello por convención (como las palabras). Una novedad en el enfoque de una antropología más allá de lo humano consiste en incorporar los signos icónicos e indexicales —que la vida no humana produce y lee— y no solo los símbolos propios del lenguaje humano. Esta distinción es relevante para el caso carijona: la presencia o ausencia estacional de un insecto es un signo indexical, pues está físicamente conectada con el estado del bosque, leer esa seña es interpretar un índice del territorio. La denominación de los insectos adultos como *yumu* (padre o dueño), en cambio, opera con signos icónicos y simbólicos que organizan las relaciones entre entidades.

Las «señas» forman parte de la memoria biocultural: el conocimiento que surge del acople entre los procesos de evolución biológica y la historia de los sistemas culturales (Toledo & Barrera, 2008; Dacks *et al.*, 2019; Maffi & Woodley, 2010). Su aprendizaje es incorporado —lo que Ingold (2002) denomina *embodiment*—. Este término designa el modo en que ciertos conocimientos no se adquieren como información abstracta, sino que se sedimentan en el cuerpo, en la sensibilidad y en los afectos a través de la práctica repetida, la percepción, el movimiento y el desarrollo de habilidades para habitar un territorio: se pueden saber con las manos, los ojos y los pies incluso antes que con las palabras. Aprender a leer las señas del bosque no ocurre por instrucción verbal, sino caminando junto a quien ya sabe, observando el gesto que señala, afinando la sensibilidad para distinguir un canto o un matiz entre cientos de seres y colores de la diversidad de la selva (Osorio, 2019). Es aquí donde la perspectiva de Ingold (2002, 2013) —fenomenológica, centrada en el habitar y el hacer— complementa una dimensión que el análisis semiótico no captura por sí solo: la del cuerpo que aprende en la práctica cotidiana. Kohn permite analizar qué tipo de signo es una seña; Ingold, cómo ese saber se encarna.

La información que los pueblos reciben del entorno no se reduce a datos, involucra el sentimiento, la estética, a la capacidad de conmovirse con los signos. Se trata de la comprensión afectiva del entorno que ofrece señas sobre la calidad del vínculo y el

grado de bienestar de la relación entre la gente y el entorno. De lo bello se deriva lo bueno y lo saludable (González Bernáldez, 2011b). Esta apreciación sobre lo bueno y lo bello también está ligada con lo que resulta legible (Osorio, 2019). Las culturas retienen conocimientos y prácticas exitosas que «son simultáneamente satisfactorias afectiva y psicológicamente» (González Bernáldez, 2011a, p. 85; Hunn, 2014). En términos de Fals Borda (2002), la lectura de los signos puede ser entendido como un saber «sentipensante». En palabras de Medina (2001, p. 53):

Es así que el sapo, por su modo de ser, sabe asuntos del clima [...] que el hombre, por su propio modo de ser, no alcanza a saber. Pero si el hombre conversa con los sapos puede enriquecerse con la sabiduría de ellos y, viceversa, los sapos que conversan con los hombres se enriquecen en su propio saber. [...] La conversación no se limita al diálogo, al fluir de las palabras, sino que compromete toda nuestra capacidad de sintonizarnos, de latir al mismo ritmo de aquel con quien conversamos. [...] es lograr la empatía mutua. Pero no a todos nos es accesible lo mismo por la percepción y la emoción. Cada quien, según su propia índole, percibe y se conmueve diferentemente. Esto se corresponde con la característica de la incompletud que es propia de todos los seres del mundo vivo [...] cada quien tiene su propia sabiduría que se corresponde con su capacidad de percepción y emoción, así como con su propia vivencia, con su experiencia de vida. Esta conversación requiere ser criada, estimulada para que la vida se recree. (Medina, 2001, p. 53)

La lectura de signos se traduce en decisiones, prácticas y relaciones que mantienen o transforman la materialidad del entorno y la vida social. Por lo tanto, inciden en la configuración del mundo y la estructura de la cotidianidad (Osorio, 2019). En este sentido la continuidad de la vida del monte, en el territorio carijona, es el resultado de relaciones de reciprocidad que se establecen con los demás seres del entorno. En la medida en que la selva es un sistema legible, con quien se establece comunicación, es la base de la subsistencia cotidiana, de la identidad y de la comprensión de la forma de vivir bien, se mantiene un sistema de cuidado mutuo. Algo contrario ocurre con los procesos de colonización, en donde la selva se tumba porque es vista como una maraña no legible, improductiva e incivilizada que debe ser transformada. Así el relacionamiento indígena con la selva configura una forma de sustento y cuidado que da soporte a un mundo compartido: una ontología relacional.

En este sentido, la selva es un entorno legible con el que se establece comunicación y reciprocidad: los dueños espirituales y los demás seres que la habitan configuran una red de agencia social en la que la lectura de las «señas» es fundamento del relacionamiento (Descola, 2012; Duchesne, 2015, p. 192; Kohn, 2013; Viveiros de Castro, 2003).

La configuración de mundos relacionales incorpora una dimensión política: los procesos extractivos, la colonización y la violencia son también una agresión que busca interrumpir los puentes comunicativos entre los pueblos indígenas y las entidades no humanas con quienes coconstruyen sus mundos (Blaser, 2019; Escobar, 2015; Viveiros de Castro, 2003). La persistencia del conocimiento sobre los insectos, de sus denominaciones en lengua karijona y el sostenimiento de las prácticas de recolección y consumo ancladas en el sistema de subsistencia y el modo de vida local representa, en este marco, una forma resistencia, una forma de sostener un mundo relacional que los procesos de colonización y violencia han buscado dismantelar.

Herramientas metodológicas

Esta investigación se deriva del trabajo etnográfico realizado durante seis temporadas de campo en el Resguardo Indígena de Puerto Nare entre 2021 y 2022, y del desarrollo de entrevistas y series de ilustraciones comentadas entre 2024 y 2025 por integrantes de la comunidad. Se implementó una metodología etnográfica con herramientas de investigación participativa: jornadas de recolección, calendarios ecológicos, entrevistas semiestructuradas con mujeres mayores hablantes de la lengua karijona y sus hijas o nietas, e ilustraciones creadas por jóvenes en diálogo con sus madres y abuelas.

Este trabajo, consideró que la dimensión de género influye significativamente en la adquisición, transmisión y uso del conocimiento sobre la naturaleza (Ramos-Elorduy, 2009; Torres-Avilez *et al.*, 2016): mientras los hombres realizan jornadas de pesca y caza al amanecer y tienen un conocimiento más destacado sobre, por ejemplo, la obtención de miel, las mujeres —acompañadas de niños y jóvenes— transitan los senderos donde recolectan frutos y distintas larvas comestibles.

La etnografía participativa fue considerado un método apropiado para el estudio de la semiosis más que humana. Kohn (2013) ha mostrado que la etnografía permite acceder a las formas en que los no humanos participan en la vida social, siempre que el investigador atienda no solo a lo que los humanos dicen, sino a lo que los no humanos hacen y comunican. En términos de Maran (2020), la etnografía opera como trabajo de campo ecosemiótico cuando documenta las prácticas situadas de interacción con el entorno y los sistemas de interpretación de signos no humanos que operan en la vida cotidiana. Las jornadas de recolección, los calendarios ecológicos y las ilustraciones comentadas contribuyen en la comprensión de esa dimensión: no solo el saber sobre los insectos, sino las señas que los insectos mismos producen. Esta metodología fue también considerada como una herramienta para el reconocimiento epistémico y cultural de los pueblos indígenas y su territorialidad (Posey, 1981; Hunn, 2014).

Resultados

Insectos comestibles y persistencia cultural

El principal hallazgo de este estudio es que la recolección y el consumo de insectos constituye una forma de resistencia cotidiana, que funciona a partir de prácticas discretas (Scott, 2000) que sostienen los vínculos naturaleza-cultura del pueblo carijona, los insectos participan en esa persistencia cultural como agentes de la vida social.

Los recorridos de recolección de insectos consisten en actividades realizadas «de camino» hacia otras tareas de subsistencia: preparación y cuidado de la chagra, elaboración de fariña, recolección de frutos, identificación de fibras y maderas, actividades de pesca, caza y visitas a parientes. El consumo de *kore*, larva de mosca de la yuca (también conocida como papá de yuca), resulta de la preparación de fariña utilizada cotidianamente en la alimentación; diferentes tipos de *mojojjoy* y *makaruchichi* se obtienen en la chagra y la recolección de frutos de palmas; *isuru* se recolecta en el árbol de arenillo, cuya madera sirve para la construcción de casas; *wanatureru* y *sebenaye* están en el árbol de siringa, utilizado para la extracción de látex; y *masamasari* está en el árbol de tururi, cuya corteza sirve para trajes festivos. Así, el consumo de insectos se articula con otras prácticas que sostienen la vida, la persistencia de estas prácticas constituye lo que Scott (2000) conceptualiza como formas de resistencia cotidiana: actos que, aunque no articulan una confrontación directa contra formas de dominación, constituyen actos políticos de persistencia cultural y defensa territorial. Toledo (2002) y Davidson-Hunt y Berkes (2003) han argumentado que las comunidades reproducen discretamente los mundos locales, manteniendo sistemas de clasificación, calendarios y estrategias de cuidado territorial. Coulthard (2014) también define las prácticas territoriales cotidianas como la base material de la resistencia cultural que permite la autodeterminación.

La relación entre insectos, comida y persistencia cultural aparece desde los relatos de origen. Los carijona surgieron de las larvas de las moscas verdes, tras la muerte de un gran güio que se había tragado a la población:

La gente iba a cazar paujil (okoimë) y no regresaba [...]. Decidieron ir a buscar al paujil por otro camino y descubrieron que no era un paujil (okoimë) sino un gran güio (ëkëimë) que se estaba comiendo a la gente [...]. Del gran güio habían salido los gusanos de las moscas verdes, el clan de los werewereru. Al entrar en su maloka, el payé de los werewereru nombró a los demás clanes. (Resguardo Indígena de Puerto Nare, 2019, p. 13)

En el testimonio de Gabriel Romero: «Los werewereru, la gente de gusano de mosca verde, era la gente más cobarde, pero manejaban muy bien la cultura, la gastronomía, la comida [...]. Cada clan tenía su trabajo» (Silva, 2023, p. 109).

El relato establece desde el origen una humanidad ampliada con los insectos (Duchesne, 2015; Viveiros de Castro, 2003): larvas-gente que dieron origen a los demás clanes y que encarnan la capacidad de transformación y reconstrucción del pueblo después de la crisis. Pero el relato hace algo más: establece que la relación entre los carijona y los insectos no es la de un consumidor con un recurso alimentario, sino la de un grupo social con sus ancestros. Comer los gusanos del bosque no es un acto de apropiación sino la reconstitución de un vínculo que define quiénes son los carijona en relación con otros seres. Para Viveiros de Castro (2010), en las ontologías amerindias la predación no anula la agencia del ser comido, sino que la incorpora en una relación de reciprocidad que define posiciones sociales. Este vínculo constitutivo se materializa en el *dabukuri*, fiesta en la que se celebra a la abundancia de la selva y el encuentro entre distintos pueblos indígenas de la región: al final de la danza, los hombres entregan un «bojote» de larvas de mojoy a las mujeres con quienes han bailado, en un acto de reciprocidad que refuerza los lazos de alianza y reproduce la sociabilidad colectiva. Una fotografía del baile carijona de 1971, publicada por Robayo (2025, p. 130), muestra a danzantes que representan a los cucarrones y al gusano de mojoy como rostros o máscaras de *Itutari*, la madre monte. Así los insectos aparecen en la mediación de la vida social, y de la relación entre la gente y los dueños de la selva.

Como ha mostrado Jara (1996) para los andoke, los intercambios alimentarios constituyen mecanismos de producción de alianzas sociales. Desde la perspectiva de Viveiros de Castro (2010), estas alianzas también pueden entenderse dentro de un marco relacional donde la alimentación produce vínculos sociales entre diferentes tipos de seres.

Las denominaciones en lengua karijona para los insectos replican y refuerzan la comprensión de la organización del mundo basada en la existencia de seres o dueños espirituales de otras entidades. Los nombres muestran la diferencia entre las etapas larvales y los adultos; la etapa adulta se define como el padre o *yumu* (dueño). Desde la perspectiva de Kohn (2013), este sistema de denominación establece una jerarquía de signos: el adulto —como padre o dueño espiritual— es el símbolo que da sentido a la existencia de sus estadios larvales.

La categoría *arini* (pupa-advino) ejemplifica la agencia de los no humanos: en el caso de las mariposas, las pupas actúan como «advinos» ante quienes la gente lleva sus preguntas, y el movimiento de la cabeza indica una respuesta. Desde la perspectiva de Kohn (2013), esta práctica muestra que los carijona reconocen a las pupas como participantes de procesos semióticos compartidos, capaces de producir signos cuya interpretación orienta la comprensión de la realidad y la acción humana.

Las denominaciones locales permiten comprender que los sistemas de clasificación indígena son multidimensionales: están organizados según criterios ecológicos, morfológicos, simbólicos y prácticos que no necesariamente coinciden con los de la biología occidental (Tabla 1) (Berlin, 1992; Posey, 1981; Santos-Fita & Costa-Neto, 2009). El trabajo etnográfico obtuvo veinte denominaciones en lengua karijona de insectos comestibles (Tabla 1, Tabla 2); la identificación de las especies, en los casos en que fue posible, se apoyó en registros etnobiológicos previos de la Amazonia (Dufour, 1987; Gasca-Álvarez & González, 2021; Paoletti & Dufour, 2000; Wallace, 1854).

Tabla 1. Insectos descritos en la comunidad karijona de Puerto Nare

N.º	Nombres en lengua karijona	Clasificación biológica	Hábitat/Planta hospedera	Tiempo de recolección	Animales que se alimentan del insecto
1	<i>Jëikë</i> (adulto comestible)	Membracidae <i>Umbonia spinosa</i> (Fabricius, 1775)	<i>Kauru</i> guama <i>Inga</i> spp.	Junio y julio	<i>Payecito</i>
2	<i>Wanatureru</i> (larva comestible) <i>Wanatureru yumu</i> (adulto no comestible)	Lepidoptera	<i>Chiwaya</i> siringa	Junio y julio	<i>Wetu</i> , <i>Sereketete</i> , <i>Wakarasa</i> , <i>Dëdekone</i> (carpinteros), <i>Kayakayau</i> (cacao), <i>Ibycter americanus</i> (Boddaert, 1783), <i>Dryocopus lineatus</i> , <i>Melanerpes cruentatus</i> , <i>Celeus flavus</i> (P. L. S. Müller, 1776), <i>Celeus elegans</i> (P. L. S. Müller, 1776)
3	<i>Yakari</i> (larva comestible) <i>Yakari yumu</i> (adulto no comestible)	Lepidoptera <i>Lusura chera</i> (Druce, 1887)	<i>Kauru</i> guama <i>Inga</i> spp.	Junio y julio	<i>Chikare</i> (pájaro payé), pájaro ardilla <i>Piaya cayana</i> (Linnaeus, 1766), <i>Wirijiji</i> (siriri) <i>Tyrannus savana</i> (Vieillot, 1808), <i>Tyrannus melancholicus</i> (Vieillot, 1819)
4	<i>Isuru</i> (larva comestible) <i>Isuru yumu</i> (adulto no comestible)	Lepidoptera	<i>Kirikirisa</i> arenillo <i>Erisma uncinatum</i> Warm., <i>Isuyuru</i> (en barbecho)	Junio y julio	
5	<i>Sabenaye</i> (larva comestible) <i>Sabenaye yumu</i> (adulto no comestible)	Lepidoptera	Siringa	Junio y julio	<i>Chikare</i> (pájaro payé), pájaro ardilla <i>P. cayana</i> , <i>Wirijiji</i> (siriri), <i>T. melancholicus</i>

6	<i>Woto</i> (gusano de cafuche, larva comestible) <i>Woto yumu</i> (adulto no comestible)	Lepidoptera Saturniidae: Ceratocampinae	Siringa, <i>Karajaba</i> caimo de monte <i>Chrysophyllum cainito</i> L., 1753	Junio y julio	<i>Chajoko</i> (tucán) <i>Ramphastos tucanus</i> Linnaeus, 1758
7	<i>Warajana</i> (larva comestible) <i>Warajana yumu</i> (adulto no comestible)	Lepidoptera	Palmas de coco	Agosto y septiembre	
8	<i>Masamasari</i> (larva comestible) <i>Masamasari yumu</i> (adulto no comestible)	Lepidoptera	<i>Rujuji</i> tururí <i>Brosimum utile</i> (Kunth) Oken, 1841	Octubre y noviembre	<i>Payecito</i> , <i>Meku ajodoko</i> (micos de distintas especies)
9	<i>Kabarokaba</i>	No clasificado	Laurel	Cíclico	
10	<i>Wirije</i> (mojojoy pequeño, larva comestible) <i>Wiyó - Wirije yumu</i> (adulto no comestible)	Coleoptera <i>Rhinostomus barbirostris</i> (Fabricius, 1775)	<i>Iwacaba</i> patabá <i>Oenocarpus bacaba</i> Mart., <i>Kumu</i> patabá <i>O. bataua</i> Mart., <i>Amana</i> corombolo <i>Astrocaryum jauari</i> Mart., <i>kuai</i> muriche <i>Mauritia flexuosa</i> L.f.	Ciclo de 4 meses	<i>Wetu y sereketete</i> (carpinteros) <i>Dryocopus lineatus</i> (Linnaeus, 1766), <i>Melanerpes cruentatus</i> (Boddaert, 1783)
11	<i>Ėkējuru</i> (mojojoy grande, larva comestible) <i>Kunumuri - Ėkējuru yumú</i> (adulto no comestible)	Coleoptera <i>Rhynchophorus palmarum</i> (Linnaeus, 1758)	<i>Kumu</i> patabá <i>O. bataua</i> Mart., <i>Amana</i> corombolo <i>A. jauari</i> Mart., <i>kuai</i> muriche <i>M. flexuosa</i> L.f.	Ciclo de 2 meses	<i>Meku ajodoko</i> (micos de distintas especies)
12	<i>Wanaina</i> (larva comestible) <i>Wanaina yumu</i> (adulto no comestible)	Coleoptera	<i>Kumu</i> patabá <i>O. bataua</i> Mart.	Ciclo de 20 días o un mes	<i>Kuikikane</i> (algodonero) <i>Tityra cayana</i> (Linnaeus, 1766), <i>payecito</i>
13	<i>Korotowě</i> (larva comestible) <i>Korotowě yumu</i> (adulto no comestible)	Coleoptera	<i>Sejuku</i> juansoco (cuando el árbol se seca) <i>Couma macrocarpa</i> Barb. Rodr., 1891	Cíclico	<i>Wetu y sereketete</i> (carpinteros) <i>D. lineatus</i> , <i>M. cruentatus</i>
14	<i>Makaruchichi</i> (larva comestible) <i>Makaruchichi yumu</i> (adulto no comestible)	Coleoptera	<i>Sacasaca Parkia multijuga</i> Benth.	Durante la preparación de la chagra cuando se tumban los árboles	<i>Yochi ajodoko</i> (lagartijas de distintas especies)

15	<i>Ajuribekī</i> (chiza, larva comestible)	Coleoptera	En troncos podridos	Durante la preparación de la chagra cuando se tumban los árboles	Lagartijas, lagartos
16	<i>Seri machujuri</i> (grande, termita de danta) <i>Seri konojo jututē</i> (pequeña, cabecita de agua)	Termitidae <i>Syntermes spinosus</i> Emerson, 1949 <i>Syntermes aculeosus</i> Holmgren, 1911	Debajo del suelo rojo en monte de tierra firme	Durante todo el año	<i>Jēremu</i> (oso hormiguero) <i>Tamandua tetradactyla</i> Linnaeus, 1758
17	<i>Kore</i> (larva comestible) <i>Kore yumu</i> (adulto no comestible)	Diptera	<i>Wui</i> yuca (cuando se descompone la yuca) <i>Manihot esculenta</i> Crantz	Durante todo el año, cuando se descompone la yuca en la preparación de la farinā	
18	<i>Mokararawai</i> (avispa de huevos comestibles)	Hymenoptera <i>Polybia</i> sp.		Cíclico	
19	<i>Kurisa tējuru</i> (pata de morroco; huevos, larvas comestibles y miel)	Hymenoptera <i>Melipona</i> sp.	Siringa	Cíclico	
20	<i>Kokoyo arinē dekecha</i> (hormiga comestible que vuela de noche) <i>Kokoyo atunabe dekecha</i> (hormiga comestible que vuela de día)	Hymenoptera <i>Atta laevigata</i> (Smith, 1858) <i>Atta cephalotes</i> (Linnaeus, 1758)	Suelo	Semana Santa	Gallinas, aves y murciélagos

Nota: la identificación de *Jēikē* se basó en Wallace (1854), de *Yakari*, *Makararawai*, *Ėkējurū*, *Wirije*, *Seri*, *Kokoyo*, *Kurisa tējuru* se basó en Gasca & González (2021), Paoletti & Dufour (2000), y Dufour (1987). La identificación de plantas se basó en el Resguardo Indígena de Puerto Nare (2023a), y la identificación de aves se basó en el Resguardo Indígena de Puerto Nare (2023b).

Tabla 2. Documentación fotográfica de algunos insectos comestibles descritos por la comunidad carijona de Puerto Nare

 Woto (<i>Lepidoptera</i>) Foto de Luz Marina Silva	 Yacari (<i>Lusura chera</i>) Foto de la autora.
 Seri (<i>Syntermes aculeosus</i>) Foto de la autora.	 Kokoyo (<i>Atta cephalotes</i>) Foto de la autora.
 Kurisa tējuru (abejas pata de morroco) Foto de la autora.	 Huevos de abeja sin agujijón Foto de la autora.

Los carijona aprendieron qué tipos de insectos podían comerse siguiendo las señas de otros animales —carpinteros, tucanes, primates, osos hormigueros y murciélagos—. Entre ellos destaca el payecito: guía no humano que ocupa una posición de mediador entre la gente y la selva. Al comer insectos, el ave produce un signo indexical que los carijona aprenden a interpretar: lo que el payecito come, los humanos pueden comer. Este aprendizaje a través de la observación de otros comedores no humanos es una forma de aprendizaje mediante la educación de la atención (Ingold, 2002), en la que el conocimiento ecológico se adquiere a través de la práctica compartida con otros seres del bosque: el conocimiento ecológico se transmite a través del cuerpo y la práctica, sin requerir instrucción verbal explícita.

La población describe un detallado conocimiento sobre los ciclos estacionales, fundamental para la subsistencia (Tabla 1). Su uso está determinado por el conocimiento local que permite anticipar e interpretar los ritmos del bosque. La presencia o ausencia estacional de los insectos es un signo indexical del ecosistema (Kull, 1998): una señal de la selva para quienes han desarrollado la sensibilidad para leerla. Las larvas de mariposas se recolectan durante la temporada de lluvias, complementando la época seca de mayor abundancia de mamíferos; los tábanos aparecen durante el verano, cuando nacen las crías de los mamíferos —signo que se interpreta como restricción para la caza en el monte y una protección para las crías—. Los coleópteros presentan un uso cíclico vinculado al manejo de palmas; las hormigas se recolectan específicamente en Semana Santa (Tabla 1). La sincronización de los ciclos sociales con la estacionalidad de los insectos es el resultado de una semiosis ecosistémica cultivada durante generaciones (Maran & Kull, 2014).

El lugar simbólico de los insectos refuerza, roles y prácticas sociales. *Jëikë* no puede ser consumido por mujeres que han dado a luz o están menstruando, su consumo debe realizarse bajo la guía de un *payé*, ya que la transgresión puede causar afecciones de salud. Otras indicaciones culturales se refieren al uso de algunas larvas de *masamasari*, que deben colocarse en las frentes de niñas para evitar que tengan parejas a temprana edad. Esta misma larva debe colocarse en las frentes de los niños para que tengan éxito en encontrar pareja. El consumo moderado de larvas de distintos insectos, define el comportamiento adecuado para evitar el conflicto entre grupos. Así, ciertas consideraciones sobre el consumo de insectos definen prácticas deseables respecto a los roles de género, la conformación familiar y las relaciones entre grupos. Jara (1996), entre los andoke, analiza el papel simbólico de los insectos: las abejas que permanecen en la colmena se asocian con el trabajo femenino, mientras que las avispas con aguijones se asocian con el trabajo masculino de la caza. Más allá de ser alimento, los insectos simbolizan el establecimiento de relaciones y roles sociales estructurados.

Relevancia histórica de los insectos comestibles: entre las crisis, la resistencia y la fiesta

El complejo conocimiento de las redes ecológicas del bosque ha permitido al pueblo carijona refugiarse en los insectos durante períodos de crisis y leer sus señas para la toma de decisiones (Dacks *et al.*, 2019; Osorio, 2019). Este doble papel muestra que la lectura del bosque y la resistencia cotidiana no son dimensiones separadas: se sostienen mutuamente.

Durante la primera mitad del siglo XX, la explotación del caucho consolidó un sistema de deuda y esclavitud que impedía las actividades de subsistencia. El consumo de insectos, realizado de manera discreta, sostuvo la alimentación durante ese proceso:

Cuando no había qué comer, se comía de los gusanos del palo de siringa, [como wanaturerú o sebenayé], en los caminos, se comía la hormiguita [*Atta cephalotes* y *A. laevigata*], manivara [*Syntermes aculeosus*]. Hacíamos caldito, eso era lo que comíamos. Eso era lo que nos sostenía. (Ana María Benjumea, entrevista, 2018)

Los insectos desempeñaron también un papel en la medicina tradicional: la grasa del mojoy se utilizaba para tratar afecciones pulmonares y sanar heridas causadas por el trabajo del caucho, lo que muestra que el vínculo entre la gente y los insectos trasciende la alimentación e involucra relaciones de cuidado.

Después del fin de la explotación cauchera, el pueblo carijona enfrentó la economía cocalera, el conflicto armado y las aspersiones con glifosato asociadas al programa estatal Pecig. La deforestación y la erradicación con glifosato tuvieron efectos sobre las dinámicas ecológicas; los insectos comestibles estuvieron entre las especies afectadas. La gente carijona reconoce la disminución de varias larvas de mariposa, como: *sabenaye*, *masamasari*, *yakari*; de las termitas *seri* y de distintos tipos de abejas:

Sabenaye de siringa desde que hubo fumigación no prende, ni ese yakari [L. chera] había un tiempo en que ese prendía pero hartísimo en la guama, uno lo cogía, lo tostaba y lo comía. Por allá lejos sí disque se prende donde no hay fumigación.

[...] Masamasari del tururí de monte, la gente lo encuentra lejísimos donde no hay fumigación. (Lilia Gómez, 2021)

Los gusanos, los animalitos de comer se perdieron, eso sí fue casi total. Por ejemplo, [...] *seri* ya ni se miraba, esos sí se perdieron. Digo yo que eso fue que se murieron, no se fueron, porque hoy en día que uno molesta en una casita para comer, y si sacan varias veces ellos se van yendo, pero entonces se mira para donde cogieron, porque ellos hacen un caminito y

van reventando tierra. Pero en esos tiempos no se miraba el camino de para dónde se fueron. Ahora sí ya están apareciendo, pero cuánto hace que pasó la fumigación.

[...] Se perdieron los panales de las abejas, [...] la pata de morroco, la abeja de arawato y la abeja de matitikiri que es la que llamamos la abeja del diablo, es una abejita negra. Se perdieron, ya no se ven. (Ernesto Carijona, 2022)

En estos testimonios la lectura de las señas puede observarse con claridad. Ernesto no constata simplemente una ausencia: la interpreta. Al recordar que las termitas *seri*, al desplazarse, «hacen un caminito y van reventando tierra», usa ese rastro —un signo indexical de su presencia— para distinguir entre dos hipótesis, la migración y la muerte; y al no hallar el caminito concluye que «se murieron, no se fueron». Es un razonamiento que infiere lo no visible a partir de las huellas visibles, exactamente la clase de semiosis más que humana que sostiene el manejo del territorio.

La ausencia de los insectos comestibles en los caminos o en las plantas hospederas fue interpretada como señal de impacto territorial. Con la reducción de los insectos se afectaron sus relaciones con las plantas y suelos que habitan, con los animales que también se alimentan de ellos —incluidos algunos peces, para los que ciertas larvas sirven de carnada, de modo que su merma repercute también en la pesca—. Se perdieron también como indicios de los cambios del tiempo y de la fertilidad de los suelos y la selva.

Además de la reducción de animalitos comestibles, la proliferación de la polilla conocida como «gringo» o «come coca» (*Eloria noyesi*) fue leída como advertencia de desequilibrio. La denominación «gringo» puede interpretarse como una forma local de semiosis política, mediante la cual la comunidad incorpora la experiencia de la invasión dentro de su propio sistema de significación, nombrándolo con las categorías que le permiten leer el territorio y denunciar la agresión. El sistema de nomenclatura local no es un inventario pasivo de la naturaleza, sino una práctica activa de producción de signos que responde a las transformaciones del entorno (Blaser, 2019; Duchesne, 2015; Ruíz & Del Cairo, 2016). Hornborg (2001), en su análisis ecosemiótico de la ecología humana amazónica, ha mostrado que las relaciones humano-ambientales mediadas por signos sensoriales directos —percepción corporal, lengua y taxonomías locales— tienden a fortalecer la diversidad ecológica. En contraste, cuando las relaciones pasan a estar mediadas por la lógica de la colonización el vínculo directo con el territorio se rompe y la diversidad se degrada. El Pecig no solo eliminó insectos: sustituyó el sistema de signos que hacía legible la selva.

Desde este análisis los insectos podrían verse como un recurso valorado en tiempos de escasez, y, por ende, que se abandona en periodos de abundancia. Empero, como lo señalan Ruddle (1973), Van Huis (2003) y Dürre & Ratompoarison

(2021), los insectos comestibles también son altamente valorados en tiempos festivos. Entre la gente carijona, el *dabukurí*, celebrado en diciembre, coincide con la mayor abundancia de frutos y reproducción animales, como se señaló, el intercambio de mojoyes entre hombres y mujeres al final de la danza refuerza los lazos de alianza y reproduce la sociabilidad colectiva. Los insectos son entregados en los bailes como gesto de gratitud.

La importancia histórica de los insectos tanto en momentos de crisis como de abundancia ha generado aprecio y un vínculo identitario. En palabras de la señora Ana María Benjumea, «esa sí es comida de indio de verdad»:

Hay épocas que nosotros comemos para el invierno, cuando está el patabá maduro. Uno come *ĕkĕjurĭ* [coleóptero] asado. Nosotros los carijona, cuando los papases de nosotros, cuando íbamos al monte para tener caldito uno sacaba mojoy. Y con ese caldo de mojoy mojábamos fariña, esa sí es comida de indio de verdad, de nosotros carijona. (Ana María Benjumea, entrevista, 2021)

La importancia de los insectos en la comprensión del ser indígena evidencia valores relacionales, entendidos como vínculos que no conducen al uso de la naturaleza para obtener un fin, «sino que más bien constituyen lo que somos como humanos [...] Incluyen acciones, experiencias y hábitos asociados con [...] una vida significativa» (Himes & Muraca, 2018, p. 2; Silva, 2023, p. 33).

Cambios intergeneracionales en el conocimiento sobre los insectos comestibles

Con la incorporación de valores culturales externos asociados a la colonización y el mercado, las nuevas generaciones ven su conocimiento y sus prácticas culturales permanentemente confrontados. La investigación identificó cambios intergeneracionales que afectan el conocimiento, el consumo y las prácticas: mientras que las mujeres mayores de 50 años, hablantes de la lengua Karijona, aportaron entre 9 y 13 insectos comestibles, las mujeres menores de 50 años aportaron entre 5 y 8 (Tablas 3 y 4).

Tabla 3. Insectos descritos por mujeres mayores de 50 años

Ana María Benjumea mayor de 60 años	Lilia Gómez mayor de 60 años	Nohora Narváz 57 años
<i>Ėkĕjurĭ</i> (mojoy grande)	<i>Ėkojurĭ</i> (mojoy grande)	<i>Ėkojurú</i> (mojoy grande)
<i>Virige</i> (mojoy pequeño)	<i>Wirige</i> (mojoy pequeño)	mojoy pequeño
Wanaina		
<i>Makaruchichi</i>		
Chicharra		

<i>Seri</i> (manivara)	<i>Seri</i> (Manivara)	<i>Seri</i>
Masamasari	Masamasari	<i>Masamasari</i>
Yakari	Yakari	<i>Yakari</i>
<i>Wotó</i> (mariposa, cafuche)		
Wanaturerú	Wanturrerú	
	<i>Isuru</i> de río	
	<i>Isurú</i> de monte	<i>Isuru</i>
Kokoyo	Kokoyo	<i>Kokoyo</i>
Jëikë		
<i>Sebenaye</i> (mariposa tiene chuzo que lo pica a uno)	<i>Sebenaye</i>	<i>Sebenaye</i>
		<i>Kore</i> (blanco)

Tabla 4. Insectos descritos por mujeres menores de 50 años

Marta Marín 37 años	Natalí Romero 27 años	Minelva Salgado 25 años	Luz Marina Silva 37 años	Yolvi Velez 20 años
Mojojoy	Mojojoy	Mojojoy grande	Mojojoy grande	Mojojoy
<i>Korotobē</i> (mojojoy de palma seca de patabá)			Mojojoy de palma seca	
	<i>Wanaina</i>	<i>Wanaina</i>	<i>Wanaina</i>	
<i>Seri</i> (Manivara)	Manivara	<i>Seri</i> (manivara)	Manivara	<i>Seri</i>
Tururi	Tururi	Tururi		Tururi
	Gusano de guama	Gusano de guama	Gusano de guama	Gusano de guama
Arriera	Arriera		Arriera	Hormiga culona
<i>Jëikë</i>				
	Gusano de Siringa			
	Gusano de laurel			

La pérdida de la lengua ha conducido a la reducción de categorías para nombrar entidades de la naturaleza, demostrando la interdependencia entre la diversidad lingüística y la biológica (Maffi & Woodley, 2010). Entre las mujeres más jóvenes, la denominación «gusano de siringa» agrupa lo que las mayores nombran con dos términos en lengua karijona: *wanatureru* y *sebenaye*. De manera similar, bajo la categoría mojojoy las mayores describen al menos dos denominaciones: *ëkējuri* y *wirije*.

Esta reducción de denominaciones no es solo una pérdida lingüística: es, en términos ecosemióticos, una reducción de la diversidad de signos que hacían legible el bosque. Hornborg (2001) ha argumentado que los nombres en lengua local y las

taxonomías etnobiológicas, contruidos en siglos de interacción, son ingredientes activos en el manejo sostenible de los ecosistemas. Sin los nombres, los insectos dejan de ser signos diferenciados y se convierten en elementos indistintos de un entorno que ya no puede ser leído. Los cambios en el conocimiento están asociados a los procesos de violencia histórica derivados de las economías extractivas; a las intervenciones educativas que obligan a los jóvenes a dejar los resguardos para recibir educación formal; y a las dinámicas del mercado que sobrevaloran los productos industrializados. En conjunto, han conducido al desacople de los vínculos entre la gente y la selva asociado a diversos factores, la reducción de la abundancia de insectos —que se inscribe, además, en el declive global de la entomofauna documentado por la ciencia (Sánchez-Bayo & Wyckhuys, 2019)— y a los efectos de la colonización, con la ampliación de la frontera agropecuaria que transforma la selva en plantaciones y praderas, el cambio cultural que restringe las prácticas tradicionales de manejo ecológico y erosión del uso de la lengua indígena, que limita la apropiación de categorías para leer la naturaleza.

Conclusiones

Este estudio muestra que los insectos comestibles entre el pueblo carijona no son sólo una fuente de alimentación sino un nodo de la red de vínculos naturaleza-cultura que configura un mundo relacional. Los insectos son, al mismo tiempo, ancestros de clanes, agentes del territorio, mediadores de la reciprocidad social y portadores de señas sobre el estado del territorio. Desde las ontologías relacionales, este caso evidencia que las relaciones entre humanos e insectos producen realidades: constituyen un mundo donde los insectos participan como agentes sociales, orientan decisiones, marcan procesos temporales y son interpretados como signos de las afectaciones territoriales (Blaser, 2019; Escobar, 2015; Viveiros de Castro, 2003).

Los puentes comunicativos entre los carijona y los insectos operan en dos direcciones: la gente lee las señas de los insectos, pero los insectos son ellos mismos intérpretes del bosque (Kohn, 2013; von Uexküll, 1982). Esta comunicación es constitutiva del mundo carijona. La recolección, preparación y consumo de insectos —realizados en el camino hacia otras tareas de subsistencia— constituye un mecanismo discreto y efectivo de persistencia cultural (Scott, 2000; Toledo & Barrera, 2008).

La relación entre los carijona y los insectos trasciende, además, la relación consumidor-recurso para convertirse en una relación constitutiva. El clan de los werewereru —gente-gusano— establece desde el origen un lazo de identidad. El intercambio de mojojeyes en el *dabukuri* materializa ese lazo: los insectos son un vehículo de alianza y reciprocidad colectiva. En varios pueblos amazónicos, los intercambios alimentarios de seres del bosque son mecanismos fundantes de sociabilidad que trascienden la nutrición (Jara, 1996; Viveiros de Castro, 2010).

Las señas de los insectos comestibles indican el estado de bienestar de la sociedad en su relación con el territorio (Dacks *et al.*, 2019; Osorio, 2019). Su presencia o ausencia comunica la condición del bosque y advierte sobre cambios generados por economías extractivas o la aspersión con glifosato. El payecito como pedagogo no humano, las pupas que responden preguntas, la polilla «gringo» como signo político de la invasión: estas interacciones entre humanos, insectos, aves y espíritus son formas de organizar el mundo y la vida colectiva (Blaser, 2019; Descola, 2012; Viveiros de Castro, 2003).

Sin embargo, este conocimiento ha sido afectado por procesos de colonización, violencia y políticas estatales que han resultado en la disminución de la disponibilidad de insectos comestibles, la aparición de especies percibidas como invasoras y la erosión del uso de la lengua indígena. La pérdida de diversidad lingüística es también pérdida de diversidad de signos: sin los nombres que hacen legibles las señas del bosque, el sistema de comunicación entre la gente y la selva se reduce (Hornborg, 2001; Kull, 1998; Maffi & Woodley, 2010; Toledo & Barrera, 2008).

A la luz del renovado interés global en los insectos como alternativa sostenible (van Huis *et al.*, 2013), el caso carijona demuestra que la discusión no puede reducirse al contenido proteico: los insectos forman parte de sistemas ontológicos. Reducirlos a «esperanza proteica» reproduce la perspectiva de objetivar entidades que son actores de mundos relacionales. Cualquier iniciativa de recolección o comercialización debe partir del reconocimiento de su agencia, pues una lógica extractiva podría poner en riesgo tanto la diversidad biológica como las prácticas que han sostenido este conocimiento a través de generaciones.

Kohn (2013) argumenta que la gente y los bosques pueden establecer relaciones a través de signos que superan la comunicación humana; el caso carijona muestra que estos procesos ocurren en territorios históricamente disputados, donde la colonización ha buscado interrumpir precisamente la capacidad de «leer» el bosque. Desde la ecosemiótica (Maran & Kull, 2014), esta interrupción constituye una ruptura de la semiosis ecosistémica que opera en tres planos simultáneos: el ecológico —desaparición de los insectos como signos vivos del territorio—, el lingüístico —erosión de las denominaciones en lengua karijona que hacían legibles esos signos— y el ontológico —desmantelamiento de los marcos de sentido que permitían esa lectura—. La persistencia del conocimiento y el relacionamiento carijona con los insectos es una manera de habitar el mundo que sostiene la diversidad biocultural, anclada en la diversidad ontológica y epistémica.

Agradecimientos

Agradezco a la comunidad carijona de Puerto Nare por su hospitalidad y apoyo. Agradezco al Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales y a la Beca de Excelencia Doctoral del Bicentenario de MinCiencias por su respaldo en el trabajo de campo. Agradezco al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) por su apoyo académico y financiero en el desarrollo del proyecto «Conocimiento tradicional indígena sobre insectos comestibles». Finalmente doy las gracias a quienes evaluaron de manera anónima este artículo, su lectura crítica y sus aportes, fueron de gran importancia para fortalecer el enfoque teórico del trabajo.

Conflicto de interés

La autora declara no tener conflictos de interés.

Referencias

- Alcaldía de Miraflores. (2020). *Instrumento de Ordenamiento Territorial*. Visión Amazonia – Earth Innovation Institute – CPA Ingeniería.
- Berlin, B. (1992). *Ethnobiological classification: Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton University Press.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. En J. Tobar (Ed.), *Diversidad epistémica y pensamiento crítico* (pp. 197-214). Universidad del Cauca.
- Cabrera, G. (2021). Los indígenas de la Amazonia y los insectos. Una visión comparada entre pueblos sedentarios y nómadas del alto río Negro-Vaupés. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 53(3), 506-524. https://www.chungara.cl/Vols/2021/53-3/08-G_CABRERA.pdf
- Clark, M., Springmann, M., Rayner, M., Scarborough, P., Hill, J., Tilman, D., Macdiarmid, J., Fanzo, J., Bandy, L. & Harrington, R. A. (2022). Estimating the environmental impacts of 57,000 food products. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 119(33), e2120584119. <https://doi.org/10.1073/pnas.2120584119>
- Corte Constitucional de Colombia. (2017). *Sentencia T-080 de 2017*. Corte Constitucional de Colombia. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2017/T-080-17.htm>
- Costa-Neto, E. & Dunkel, F. V. (2016). Insects as food: History, culture, and modern use around the world. En A. T. Dossey, J. A. Morales-Ramos & M. G. Rojas (Eds.), *Insects as sustainable food ingredients* (pp. 29-60). Elsevier.

Coulthard, G. S. (2014). *Red skin, white masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. University of Minnesota Press.

Dacks, R., Ticktin, T., Mawyer, A., Caillon, S., Claudet, J., Fabre, P., Jupiter, S., McCarter, J., Mejia, M., Pascua, P., Sterling, E. & Wongbusarakum, S. (2019). Developing biocultural indicators for resource management. *Conservation Science and Practice*, 1(6), e38. <https://doi.org/10.1111/csp2.38>

Davidson-Hunt, I. J. & Berkes, F. (2003). Nature and society through the lens of resilience: Toward a human-in-ecosystem perspective. En F. Berkes, J. Colding & C. Folke (Eds.), *Navigating social-ecological systems: Building resilience for complexity and change* (pp. 53-81). Cambridge University Press.

Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu Editores.

Duchesne, J. (2015). *Caribe, caribana: Cosmografías literarias*. Callejón.

Dufour, D. L. (1987). Insects as food: A case study from the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, 89(2), 383-397. <https://doi.org/10.1525/aa.1987.89.2.02a00070>

Dürr, J. & Ratompoarison, C. (2021). Nature's "free lunch": The contribution of edible insects to food and nutrition security in the Central Highlands of Madagascar. *Foods*, 10(12), 2978. <https://doi.org/10.3390/foods10122978>

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los «derechos al territorio». *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25-38. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2015000100002

Fals Borda, O. (2002). *Historia doble de la Costa*. El Áncora Editores.

Franco, R. (2002). *Los carijonas de Chiribiquete*. Unión Europea – Fundación Puerto Rastrojo.

Gasca-Álvarez, H. & González, W. (2021). Aproximación al uso y aprovechamiento de insectos comestibles en las comunidades indígenas del oriente amazónico colombiano. *Revista Peruana de Biología*, 28(4), e21227. <https://doi.org/10.15381/rpb.v28i4.21227>

Gasca-Álvarez, H. & González, W. (2022). Percepción y uso de insectos comestibles en las comunidades indígenas de Santa María de Itapinima y Piracemo, Mitú, Vaupés, Colombia. *Revista de la Sociedad Entomológica Argentina*, 81(3), 1-20. <https://doi.org/10.25085/rsea.810304>

González Bernáldez, F. (2011a). *Ecología y paisaje*. Fundación Fernando González Bernáldez.

González Bernáldez, F. (2011b). *Invitación a la ecología humana: la adaptación afectiva al entorno*. Fundación Fernando González Bernáldez.

Guerrero Beltrán, D. F. (2019). *The grammar of space in Karijona, a Cariban language from Northwest Amazonia*. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75983>

Gumilla, J. (1791). *El Orinoco ilustrado: Historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes* (Tomo I). Imprenta de Carlos Gibert y Tutó. <http://biblioteca2.ucab.edu.ve/anexos/biblioteca/marc/texto/El%20Orinoco%20Ilustrado%20I.pdf>

Himes, A. & Muraca, B. (2018). Relational values: The key to pluralistic valuation of ecosystem services. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 35, 1-7. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2018.09.005>

Hornborg, A. (2001). Vital signs: An ecosemiotic perspective on the human ecology of Amazonia. *Sign Systems Studies*, 29(1), 121-152. <https://doi.org/10.12697/SSS.2001.29.1.09>

Hunn, E. (2014). To know them is to love them. *Ethnobiology Letters*, 5, 146-150. <https://doi.org/10.14237/eb1.5.2014.297>

Ingold, T. (2002). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.

Ingold, T. (2013). Anthropology beyond humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38(3), 5-23. https://anthropological.cloud/wau/wcaa/archive/downloads/wcaa/dejalu/feb_2015/ingold.pdf

Instituto Colombiano de Antropología e Historia. (2025). *Informe sobre las comunidades Sikuaní, Amorúa, Piapoco, Piaroa, Achagua, Guayabero y Puinave de los municipios del Vichada*. Icanh.

Jara, F. (1996). La miel y el aguijón. Taxonomía zoológica y etnobiología como elementos en la definición de las nociones de género entre los andoke (Amazonia colombiana). *Journal de la Société des Américanistes*, 82, 209-258. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1996_num_82_1_1637

Jongema, Y. (2014). *List of edible insects of the world*. Wageningen University.

Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.

Kull, K. (1998). Semiotic ecology: Different natures in the semiosphere. *Sign Systems Studies*, 26, 344-371. <https://doi.org/10.12697/SSS.1998.26.15>

Lobo-Guerrero, M., Herrera, X., De Greiff, J. & Luque, A. (2000). *Matavén: Selva corazón de la salud*. Etnollano.

Maffi, L. & Woodley, E. (2010). *Biocultural diversity conservation: A global sourcebook*. Routledge.

Maran, T. (2020). *Ecosemiotics: The study of signs in changing ecologies*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108942850>

Maran, T. & Kull, K. (2014). Ecosemiotics: Main principles and current developments. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 96(1), 41-50. <https://doi.org/10.1111/geob.12035>

- Medina, J. (2001). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Buena Vida*. GTZ.
- Osorio, C. (2019). *Representaciones y epistemes locales sobre la naturaleza en el Pacífico sur de Colombia*. Universidad del Cauca.
- Paoletti, M. G. & Dufour, D. L. (2000). Edible invertebrates among Amazonian Indians: A critical review of disappearing knowledge. *Environment, Development and Sustainability*, 2(3), 195-225. <https://doi.org/10.1023/A:1011461907591>
- Posey, D. (1981). Wasps, warriors and fearless men: Ethnoentomology of the Kayapó Indians of Central Brazil. *Journal of Ethnobiology*, 1(1), 165-174. <https://ethnobiology.org/sites/default/files/pdfs/JoE/1-1/Posey1981.pdf>
- Ramos-Elorduy, J. (2009). La antropoentomofagia y las culturas. En E. M. Costa Neto, M. Vargas Clavijo & D. Santos Fita (Coords.), *Manual de etnozoología* (pp.200-214). Tundra Ediciones.
- Resguardo Indígena de Puerto Nare. (2019). *Itu: conocimiento del pueblo Carijona sobre la naturaleza*. Ministerio de Cultura.
- Robayo, C. A. (2025). *Los carijonas cuentan historias en su lengua*. Icanh – Universidad Nacional de Colombia.
- Ruddle, K. (1973). The human use of insects: Examples from the Yukpa. *Biotropica*, 5(2), 94-101. <https://doi.org/10.2307/2989658>
- Ruíz, D. & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 193-204. <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Sánchez-Bayo, F. & Wyckhuys, K. A. G. (2019). Worldwide decline of the entomofauna: A review of its drivers. *Biological Conservation*, 232, 8-27. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2019.01.020>
- Santos-Fita, D. & Costa-Neto, E. (2009). Sistemas de clasificación etnozoológicos. En E. M. Costa Neto, M. Vargas Clavijo & D. Santos Fita (Coords.), *Manual de etnozoología* (pp. 67-94). Tundra Ediciones.
- Saucedo, G. (2011). Antropología alimentaria y nutricional. En A. Barragán Solís & L. González Quintero (Eds.), *La complejidad de la antropología física* (Tomo II, pp. 393-425). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Schindler, H. (2018). *Die Karihona: Eine Carib gruppe Nordwest-Amazoniens*. Herbert Utz Verlag.
- Scott, J. C. (2000 [1985]). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.
- Silva, N. (2023). *Los vínculos perdidos: conocimientos del pueblo carijona sobre la naturaleza frente al programa de erradicación de cultivos ilícitos mediante aspersiones aéreas con glifosato (Pecig)*. (Tesis doctoral). Universidad del Cauca. <https://repositorio.unicauca.edu.co/xmlui/handle/123456789/10038>

Toledo, V. (2002). Ethnoecology: A conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature. En J. R. Stepp, F. S. Wyndham & R. K. Zarger (Eds.), *Ethnobiology and biocultural diversity* (pp. 511-522). International Society of Ethnobiology.

Toledo, V. & Barrera, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria Editorial.

Torres-Avilez, W. M., Medeiros, P. M. & Albuquerque, U. P. (2016). Effect of gender on the knowledge of medicinal plants: Systematic review and meta-analysis. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*, 6592363. <https://doi.org/10.1155/2016/6592363>

UNODC. (2022). *Colombia. Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2021*. Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito. https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/INFORME_MONITOREO_COL_2021.pdf

van Huis, A. (2003). Insects as food in sub-Saharan Africa. *Insect Science and Its Application*, 23(3), 163-185. <https://doi.org/10.1017/S1742758400023572>

van Huis, A., van Itterbeeck, J., Klunder, H., Mertens, E., Halloran, A., Muir, G. & Vantomme, P. (2013). *Edible insects: Future prospects for food and feed security*. Food and Agriculture Organization FAO. <https://www.fao.org/4/i3253e/i3253e.pdf>

Viveiros de Castro, E. (2003). Perspectivismo y multinaturalismo en América indígena. En A. Chaparro & C. Schumacher (Eds.), *Racionalidad y discurso mítico* (pp. 191-243). Universidad del Rosario.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.

von Uexküll, J. (1982 [1940]). The theory of meaning. *Semiotica*, 42(1), 25-82. <https://doi.org/10.1515/semi.1982.42.1.25>

Wallace, A. R. (1854). On the insects used for food by the Indians of the Amazon. *Transactions of the Entomological Society of London*, 2(8), 241-244. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2311.1854.tb02224.x>

Xu, X., Sharma, P., Shu, S., Lin, T.-S., Ciais, P., Tubiello, F. N., Smith, P., Campbell, N. & Jain, A. K. (2021). Global greenhouse gas emissions from animal-based foods are twice those of plant-based foods. *Nature Food*, 2(9), 724-732. <https://doi.org/10.1038/s43016-021-00358-x>