

## El aprendizaje informal de los arakmbut

Sheila Aikman\*

El conocimiento necesario para que los hombres arakmbut se conviertan en cazadores competentes y buenos padres de sus hijos, o para que las mujeres de este mismo grupo puedan ser cultivadoras habilidosas, buenas madres y cocineras, se adquiere de tres maneras distintas pero interrelacionadas: por medio de las enseñanzas de los ancianos, a través del contacto con el mundo espiritual en los sueños y con la experimentación de vivencias personales. Por ejemplo, un arakmbut que “sabe” (*e’nopwe*) cazar una huangana, lo ha aprendido de las tres formas mencionadas,<sup>1</sup> que corresponden, a su vez, a diferentes tipos de conocimiento. En este sentido, la educación arakmbut es intrínsecamente diferente a la de la escuela.<sup>2</sup> Este capítulo indaga acerca del modo de aprendizaje de los niños arakmbut y la aplicación del mismo en su propio beneficio, en el de la familia y en el de la comunidad. La última sección pone en evidencia que la educación formal se transforma en algo útil únicamente cuando es incorporada a la experiencia arakmbut.

### 1. Tres métodos de aprendizaje

#### *Conocimiento por experiencia*

Un niño debe aprender acerca del monte y sus animales si quiere llegar a ser un buen cazador y para ello debe ser capaz de alejarse de la comunidad y adentrarse en el bosque. Para poder hacerlo de una manera segura necesita la guía de ciertos espíritus ayudantes.

Un niño aprende los primeros rudimentos de la cacería en compañía de su madre y hermanos, utilizando una honda para cazar pájaros en los límites del pueblo y a lo largo de la trocha que los lleva a la chacra de su madre. A la edad de 11 o 12 años comienza a

---

\* En: *La educación indígena en Sudamérica: Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú*, Cap. VII, IEP, 2003. pp.157-179.

<sup>1</sup> Goody (1982), haciendo referencia a Lodagoo, identifica tres formas de adquirir conocimiento.

<sup>2</sup> Cf. Bloch (1993), señala que dentro de los Zafimaniry de Madagascar los diferentes tipos de conocimiento son inseparables de sus creencias acerca de la maduración del cuerpo, la persona, la naturaleza de la sociedad y las plantas y animales que habitan en el mundo natural.

acompañar a su padre como observador en sus viajes por el monte. Además, realiza cortas excursiones en compañía de amigos de su misma edad, llevando consigo su propio arco y flecha para perfeccionar su puntería practicando en pequeños pájaros y animales. Durante la adolescencia caza cada vez más solo, teniendo como blanco aves de mayor tamaño y micos. En cada salida aumenta su conocimiento acerca del terreno y del comportamiento animal. También es una oportunidad para desarrollar su habilidad para rastrear y acechar a los animales de caza. Cuando un *wambo* ha aprendido a fabricar su propio arco y sus flechas observando a su padre, más o menos a los 18 años, éste lo lleva a las principales zonas de cacería del clan, que comprenden sitios pantanosos donde el ronsoco se revuelca, y salados donde se encuentran el tapir, el venado y el puerco de monte.

Las niñas, por su parte, van aprendiendo poco a poco acerca del manejo del sistema agrícola y su diversidad de cultivos, a través de la experiencia adquirida al ayudar a su madre trabajando en su chacra. Luego, al establecer su propio campo de cultivo como mujer casada, su aprendizaje continúa avanzando, al igual que su entendimiento del manejo que las mujeres mayores aplican a la biodiversidad de plantas cultivadas. En un principio, una mujer joven casada tiene una sola chacra en que cultiva productos principales como plátano, maíz, yuca, y algunos frutales. Estas comidas complementan la carne que el esposo lleva al hogar. Con el paso de los años, ella aumenta el número de chacras y ya no solamente aporta suficiente alimento para su familia sino que aumenta la variedad de cultivos, introduciendo por ejemplo maní, diferentes variedades de batata, aguacate, calabaza, y varias frutas.

Además de diversificar sus cultivos, las mujeres mayores se vuelven expertas en las diferentes variedades de cada uno de ellos, mostrando un conocimiento extenso de sus propiedades y conociendo las condiciones óptimas para su crecimiento. Una *wetone* (mujer joven) de San José identificó siete variedades de piña que tenía en su chacra, mientras que otra diez años mayor pudo identificar, con la ayuda de una anciana, diecisiete variedades entremezcladas al azar que crecían en sus tierras. Las mujeres poseen un conocimiento igualmente sofisticado de otros cultivos, como por ejemplo plátanos, maíz, yuca, y también de plantas domesticadas no comestibles como *kumo* y achiote rojo. La sabiduría femenina acerca de sus chacras, aprendida de miembros mayores de su familia o de su clan, incluye frecuentemente prácticas rituales. Por ejemplo, después de sembrar semillas de melón, una mujer debe ir a acostarse sin bañarse si quiere que la fruta madure. La batata debe ser sembrada por un niño y no por una mujer: el niño pone las semillas en los huecos que la mujer ha preparado anteriormente, y luego los tapa. Si la mujer hiciera esto no podría prender el fogón en la noche.

El conocimiento femenino acerca del monte es desarrollado de manera similar. Dos mujeres, una adolescente *muneyo'po* y una joven *muneyo*, lograron nombrar juntas 27 frutas comestibles del monte y 7 gusanos comestibles. Su conocimiento etnobotánico es, por lo general, prolífico. Por ejemplo, son capaces de distinguir diversas variedades del árbol llamado "setico", basándose en las fibras que proporcionan para ser enrolladas en hilos: una, produce hebras para flechas, otra, fibras para tejer mochilas, y una tercera, hilos para arcos.

La construcción de una casa es otro ejemplo del conocimiento detallado del medio ambiente que los individuos van absorbiendo progresivamente durante años de aprendizaje y experiencia. La casa de una familia nuclear, con el piso elevado sobre postes y con techo tejido de hoja de palma, posee madera de al menos quince especies diferentes de árboles, siendo cada una seleccionada por una propiedad en particular, como durabilidad, fortaleza, ligereza, o bien inmunidad contra los insectos. Cuando fue a construir su casa siendo recién casado, un joven *wambokerek* nos contó que tenía muy poco conocimiento acerca de las maderas que debía usar, teniendo que pedir ayuda a su padre y a sus tíos. Ellos le indicaron los mejores tipos de árboles en los alrededores del pueblo, y él escogió entre ellos las variedades apropiadas. En la actualidad, después de haber construido dos casas, conoce exactamente cual es la madera adecuada para cada parte de la casa y donde la puede encontrar (los colonos, en cambio, construyen sus casas a partir de un solo tipo de madera, frecuentemente caoba, que obtienen tumbando los árboles con motosierra). Las casas *arakmbut* pueden ser construidas muy rápidamente, y duran en promedio entre cuatro y siete años.

#### *El conocimiento mediante el sueño*

Un joven que quiera convertirse en un cazador exitoso debe conocer el mundo de los espíritus, así como la ecología del monte y el comportamiento de los animales que piensa cazar. Los espíritus son una importante fuente de conocimiento para los que viven en el mundo visible. Por tal motivo, hombres y mujeres deben ir aumentando lentamente su habilidad para contactarlos cada vez más estrechamente, lo que se propicia utilizando una combinación de diferentes medios directos e indirectos, que incluyen mitos, canciones, cuentos y sueños.

Durante el sueño (*wayorok*), el *nokiren* abandona el cuerpo y entra en el mundo espiritual, libre del tiempo y del espacio. Cuando se es niño el *nokiren* se encuentra muy

levemente unido al cuerpo. Por esta razón, cuando los niños sueñan existe el peligro de que el *nokiren* sea atraído lejos de ellos y que nunca regrese, ocasionando la muerte. Sin embargo, los adultos pueden recoger información esencial a partir de sus sueños. Por ejemplo, un cazador es visitado por espíritus benéficos, conocidos como *ndakyorokerí*, que aparecen bajo la forma de mujer haciéndole insinuaciones sexuales al mismo tiempo que le señalan donde debe ir a cazar y cuantos animales debe matar (Gray 2002b). Las mujeres no revelan sus sueños, ya que ello probablemente crearía problemas en su matrimonio al admitir que sueñan con hombres jóvenes. A medida que un hombre se convierte en sabedor a través de sus sueños y su contacto con el mundo espiritual, puede entonces tomar una inclinación hacia la cacería de alguna especie en particular, y de esta manera establecer relaciones con espíritus que le ayuden a cazar dichas especies.

Todos los arakmbut poseen el mismo potencial para soñar y establecer una relación con los espíritus del mundo espiritual. Por otra parte, no hay especializaciones entre ellos. Sin embargo, algunos individuos, conocidos como *wamanoka'erí*, de los cuales puede haber muchos en una comunidad, utilizan sus conocimientos de la selva y el mundo espiritual para realizar curaciones. Ellos son sabedores especiales de ciertas especies naturales y ciertas enfermedades. Además poseen un gran repertorio de cantos para curar (*chindign*). En un comienzo estos cantos son aprendidos de familiares mayores. Sin embargo, a medida que una persona se vuelve más experimentada, desarrolla sus propios *chindign* para los espíritus animales que le son familiares.

Un *wamanoka'erí* cura evaluando los síntomas y cantando el *chindign* apropiado. Los síntomas se asocian con espíritus animales específicos. Por ejemplo, una enfermedad que proviene del ataque de un espíritu del tapir es tratada por un *wamanoka'erí* cantando un *chindign* para este animal. En dicho canto, describe una selva llena de las más tentadoras comidas para un tapir, y de esta manera, aleja el espíritu del animal de su víctima. Los *chindign* son ricos en información referente al terreno y al comportamiento de las especies del monte, reflejando de esta manera el conocimiento detallado que posee el *wamanokaeri*. Algunas veces utilizan una forma antigua del lenguaje harakmbut, y pueden además incluir lenguaje animal que los ancianos han aprendido a través de años de contacto con el animal en cuestión. Por lo tanto, son solamente los ancianos, y usualmente los hombres, quienes poseen esta riqueza de conocimiento. Como se mencionó en el capítulo anterior, el conocimiento espiritual aumenta mientras la fortaleza física y el poder político van decayendo a medida que el *nokiren* se va separando del *waso* siendo atraído a la vida posterior del mundo espiritual.

El soñador más sabedor es el *wayarokeri*, quien cuenta con la habilidad de buscar ayuda del mundo espiritual en nombre de la comunidad, viajando por el cosmos y mirando el pasado, el presente, y el futuro. Para convertirse en un *wayorokei* una persona debe abstenerse de comer la carne que ha cazado, estableciendo de esta manera una relación privilegiada con los espíritus animales, hasta lograr finalmente establecer conversaciones con ellos. Gracias a esta relación privilegiada, el *wayarokeri* puede dar consejos importantes a otros miembros de la comunidad o a la comunidad entera, como por ejemplo la localización de cacería o la presencia de espíritus malos. En San José, todos los *wayarokeri* conocidos hasta ahora han sido hombres.

En los años setenta, algunos estudiantes de la escuela misionera de El Pilar fueron introducidos por el Ese'éja al uso de la planta alucinógena conocida como *ayahuasca*. Hoy en día, esta manera de contactar los espíritus es utilizada solamente por los adultos jóvenes. Las personas responsables de introducir esto en San José prefieren comunicarse con el mundo espiritual a través de los medios tradicionales del *wayorok* ("sueño").

#### *El conocimiento transmitido por los ancianos*

Los hombres y mujeres ancianas de la comunidad, además de tener una comprensión detallada del monte, del río y de los animales y espíritus que viven allí, son el "depósito" de la mayoría del conocimiento mitológico arakmbut. A pesar de que todos ellos conocen un número considerable de mitos, algunos son reconocidos como sabedores y mejores narradores. En noches estrelladas y de luna, los arakmbut se sientan afuera escuchando cuentos, riendo, y participando en la representación. En realidad hay un narrador reconocido, pero otros ancianos y adultos alegran el relato produciendo ruidos de animales, comentarios, bromas y apartes, que crean una atmósfera de actividad comunal y "actuación" colectiva. Los mitos no son enseñanzas dirigidas a un individuo o grupo de edad en particular, y son disfrutados por personas de todas las edades, aunque no se espera que un niño menor de diez años recuerde parte de la narración.

Fuera de los tres grandes mitos de Wanamey, Marinke y Aiwe (capítulo 6), existen otros más cortos en el repertorio arakmbut cuya narración toma entre media y una hora. Dichos mitos tratan sobre las relaciones de los arakmbut con los espíritus, de la de los cazadores con los animales de monte, especialmente animales de cacería grandes como el tapir, el puerco de monte y el caimán, y de la transformación de los animales en humanos. Otros mitos se relacionan con las chacras y la producción de cultivos: por ejemplo la

narración de Chiokpo habla de una estrella que ayuda a una mujer a limpiar malezas y a cultivar su chacra.

Los cantos arakmbut son más cortos que los mitos, y describen el comportamiento de una amplia variedad de animales, como por ejemplo el tigre, el tapir, el guacamayo rojo y azul, y el bagre. En San José, cuatro o cinco ancianos son reconocidos como buenos cantores (en 1992), siendo especialmente admirados dos hombres por esta habilidad, particularmente por su capacidad de improvisación y por su manera distintiva de repasar y reinterpretar el contenido de cada canto. Las mujeres muy rara vez cantan excepto para su familia inmediata, pero de todas maneras las buenas cantoras son conocidas por toda la comunidad. Los hombres jóvenes conocen también un buen número de canciones acerca de animales y aves, pero los ancianos las rechazan porque las consideran sin esencia. El siguiente "canto del tapir" es un buen ejemplo del canto de un anciano:

El ave *weika* acompaña al tapir como un animal domesticado y le quita con su pico garrapatas de su piel. Cuando el tapir se halla cerca de la oropéndola también le quita garrapatas con su pico. El tapir habla con las aves coquetamente. El tapir canta sss.

El cazador, escuchando al *weika* y el silbido del tapir, puede matar al tapir ya que oye en donde está. Cuando el tapir recibe el balazo corre con alegría. El tapir no siente la herida y muere feliz. El tapir muere. Cuando muere hay relámpago.

La cría del tapir sigue en el camino al tapir mayor. Primero va el viejo, luego el bebé. El tapir pequeño está con sus padres por un año. El tapir macho se aparea con su madre y la hembra con el padre. El *windak* (tipo de punta de flecha) debe ser muy fuerte para poder matar al tapir.

En el pasado, cuando los arakmbut aún vivían en los *haktone* comunales, cantar formaba parte de la rutina diaria. Los ancianos cantaban antes del amanecer y en la noche, cuando todos estuvieran acostados y pudieran escucharlos. Estos cantos no tenían que incluir necesariamente palabras comprensibles, a excepción tal vez de *o'me* "está amaneciendo". Simplemente cantaban para animar a los jóvenes, y los otros hombres a veces se unían a ellos en su canto. Los ancianos también cantaban antes de un baile con el fin de alentar a los jóvenes, ya que se esperaba que lucharan. Además, los cantos prestaban soporte moral y consejo práctico:

La cerveza de maíz se encuentra lista. jóvenes, ustedes deben estar muy animados para este baile. Esto los puede sorprender, pero debemos luchar contra todo aquel que nos ofenda. De

esta manera, nadie debe vacilar en una pelea. Los jóvenes no deben temer. Esta pelea no es a muerte: no es como luchar con arcos y flechas. Es fácil acercarse al enemigo. No teman. Deben prepararse todos los *wambo* que van a recibir el *e'paimpak* ("ceremonia de las plumas") en este baile. Igual deben hacer todos los que van a tener el *e'mbogntokoy* (perforación del labio).

En esta lucha deben defender a la gente de la maloca. No se cansen en la pelea. No van a enfrentar ningún peligro. Ustedes también han practicado. Usen su fuerza para resistir los golpes. *Ku ku ku*, los golpes suenan terrible desde la lejanía. La gente se asusta. Pero no teman cuando los enfrenten. La lucha es corta. No va a durar mucho, solo un tiempo muy corto. Peleen en el medio, donde se hallan los hombres. Después de algunos minutos los ancianos pueden decir si ustedes son buenos. Los alabarán como buenos luchadores, *wamankeri*. Vamos al Karene, al Kipodnue. ¡Vamos! (Ireyo, San José).

Los jóvenes arakmbut se encuentran en contacto con diferentes fuentes de conocimiento: la experiencia personal, el mundo de los espíritus, los ancianos y otros adultos, o bien sus mismos compañeros. El conocimiento es organizado y enmarcado dentro de los parámetros que definen la visión arakmbut del mundo. En su cosmología, la interacción entre los mundos visible y espiritual en la selva, el río, y la comunidad constituye un proceso epistemológico axiomático. Dentro de este marco ontológico, los individuos tienen la posibilidad de desarrollar su propio entendimiento acerca de la dinámica de estas relaciones, siendo asistidos por el *wayorokeri*, quien les ayuda a interpretar y armonizar su relación con el mundo espiritual. En los años ochenta, San José contaba con un respetado *wayorokeri*, a quien consultaban y escuchaban todos los miembros de la comunidad, sin importar su clan- Sin embargo, nadie se veía obligado a seguir su consejo. Su conocimiento acerca del río, el monte, y el mundo de los espíritus moldeaba el entendimiento de la comunidad acerca de la realidad (ver Gray 1997a). Interpretaciones posteriores de la realidad a raíz de una reciente interacción con el mundo espiritual desde la muerte del *wayorokeri*, ha redefinido la visión arakmbut del mundo, demostrando un proceso de ajuste conceptual dentro de parámetros estables.

## **2. Valores y destrezas comunitarios**

Los arakmbut tienen dos mitos, conocidos como Serowe y Wainaron, que muestran su percepción acerca de la forma en que los niños deberían aprender. Serowe cuenta la historia de un niño que aprende a pescar, mientras que Wainaron relata la de otro que aprende a cazar. En cada uno de los mitos aparece un abuelo (*pane*), dueño de cada dominio, que enseña al niño a establecer relaciones benéficas con los espíritus, siendo esto

parte integral del aprendizaje para llegar a ser un buen cazador o pescador. Sin embargo, los jóvenes desobedecen frecuentemente al abuelo, y sufren por ello. De esta manera, los mitos no solo explican la forma en que un niño aprende las primeras nociones de ser hombre, sino también la manera de aprender a aprender.

### **El mito de Serowe**

Había una vez un pequeño niño que iba a bañarse muy temprano en las mañanas. Esto era algo muy peligroso, y una mañana se encontró en otro mundo debajo del río. Estaba solo con el cielo, el monte y el río, hasta que vio aves de río que se dirigían a él. Le arrojaron piedras y lo rodearon, pero una luna gigante vino y lo salvó, y lo llevó a su casa. La luna era *pane* (abuelo), dueño de los peces.

Al día siguiente, fueron a pescar en una gran extensión del río, llena de *sikidnmbi* (pez monstruoso con aspecto de ballena). La luna entró en el agua. Para ella, los *sikidnmbi* parecían como bagres pequeños. La luna dijo al niño que buscara tierra más alta, en donde pudiera estar seguro cuando el nivel del agua subiera debido a la cercanía de un *sikidnmbi*. La luna atrapó al monstruo, rompió su cabeza y la arrojó.

El próximo *sikidnmbi* se acercó, y la luna le dijo al niño que no se acercara. La luna sacó su flecha de pescar y mató al pez para él mismo. Luego, para el niño, se metió más en el agua e hizo una ola alta que dejó innumerables *boquichico* saltando a la orilla. Para la luna ellos eran pececillos. Envió al niño a recoger hojas para envolverlos pero, mientras el niño no estaba, los envolvió en un paquete tan pequeño que uno nunca hubiera imaginado que había tantos pescados en su interior. Se fueron entonces a casa, ahumaron el pescado y comieron.

Algunos días después salieron de nuevo para atrapar *sikidnmbi*. Tomaron arpones y papayas como camada. La luna puso la papaya en el agua y los *sikidnmbi* se acercaron. Envió al niño al suelo más alto, y disparó su flecha contra el monstruo. Éste hizo tanto ruido que el niño corrió para ver que había pasado. El niño fue atrapado por la ola y se encontraba hasta el cuello en el agua, pero la luna lo salvó y lo reprendió por haber desobedecido.

De regreso a la casa de la luna, ésta le dijo que pronto tendría que regresar a su pueblo. Esperaron algunos días, y una noche salieron hacia una quebrada en que había muchos peces. La luna tejió una gran trampa para peces y la colocó a través de la entrada de un remanso. Luego recogió todos los pescados que había atrapado en su trampa y los arrojó a la playa. La luna le dijo al niño que fuera y recogiera algunas hojas, para que así no viera lo que iba a hacer. Cuando el niño se hubo ido, recogió todos los pescados y los comprimió dentro de un pequeño paquete de hojas. Cuando el niño regresó no pudo creer que la luna había puesto todos esos pescados en un solo paquete.



La luna se fue para encontrar una hoja grande, y en su ausencia el niño abrió el paquete. Explotó, y los pescados se salieron. Cuando la luna *regresó* se puso muy brava con el niño. Volvió a empacar los pescados. Entonces le dijo al niño que cerrara sus ojos y lo condujo a otro lugar. Cuando el niño abrió sus ojos se encontraba parado en el banco del río, cerca de su casa. Los arakmbut no pudieron creer que se encontraba de vuelta. Ya había crecido hasta convertirse en un hombre joven. Dijo a la gente que alistarán el fuego para ahumar el pescado, y abrió el paquete. Salieron todos los pescados. Había suficiente para toda la comunidad.

Los *eventos descritos* en este mito expresan la transformación del niño en adulto joven, a la par que su progreso a través de las *diferentes etapas* de aprendizaje que van desde aprender a pescar en aguas poco profundas siendo un *wasipo*, pescar desde la orilla alta del río como *wambo* con un arpón envenenado para disparar a los *peces más grandes*, hasta finalmente aprender a construir una trampa para *peces* ya en la edad de *wambokerek*. El mito muestra también los encuentros con los espíritus del mundo invisible, desde su primera reunión con ellos en forma de aves que lo atacan, a sus *experiencias en el mundo espiritual* debajo del río, hasta su *rescate y relación* educativa con su abuelo. Nadar en la madrugada es muy peligroso para un *wasipo* (a pesar de ser beneficioso para el *crecimiento de wambo'po*) ya que no sabe como controlar los espíritus que encuentra. Después de que la luna viene en su ayuda, el niño pone su propia vida en peligro al desobedecer a la luna durante su viaje de pesca. Cuando desobedece por segunda vez y abre el paquete de pescado, la luna se enfurece ya que el niño no se encuentra preparado aún para entender o controlar el conocimiento que está recibiendo del mundo espiritual. Gracias únicamente a que se encuentra en el mundo espiritual es posible salvarlo y continuar, de *este modo*, su aprendizaje. Asimismo, el niño en el mito de Wainaron se encuentra al borde de ser asesinado, después de morir dos veces, pero el anciano –Manko, el “abuelo del monte”- lo salva.

El mito de Serowe pone de manifiesto los peligros que están escondidos en el mundo espiritual con el fin de enfatizar que los niños deben prestar atención a los consejos de los adultos. Implícitamente, los niños arakmbut deben ser obedientes, ya que aprender en el mundo visible no permite el mismo margen de error que se observa en los mitos. Un aprendiz debe ser paciente y obediente, y estas cualidades tienen que ver con la confianza y el respeto, tanto para el profesor como para lo que se enseña. La guía que se da al niño está hecha para protegerlo de los diferentes peligros, tales como el poder de los monstruos en el río y el poder del mundo espiritual en el paquete de pescado.

Los niños son disciplinados desde muy temprana edad inculcando en ellos el temor hacia todo aquello que es *toto*, o sea el peligro que está con los espíritus cuando se congregan, Por ello los adultos repiten frecuentemente “¡No, no hagas eso porque es *toto*!”, o “¡*Toto* se los va a llevar!”, o “¡Ten cuidado con el tigre!”. En efecto, los tigres son asociados con *toto* y su cercanía es un aviso de peligro proveniente del mundo espiritual. Cuando un niño hace algo que lo pone en peligro a él o a un hermano a su cuidado, sus padres le pegan con ortigas, o con la mano o le gritan y tuercen su cabello.

Las destrezas y el conocimiento que adquiere el niño en Serowe se pueden aplicar inmediatamente en el mundo arakmbut. Para ellos, aprender es algo que se hace para poder realizar el diario vivir. Este proceso de aprender y madurar está claramente señalado al final del cuento cuando el niño es un hombre joven al regresar a su hogar. El aprendizaje se estructura de acuerdo a la edad asegurando de esta manera que cada faceta del conocimiento no *aventeje* a otra; por ejemplo, aprender a lanzar un arpón no supera el aprendizaje del establecimiento de relaciones con el mundo espiritual. De esta manera, los arakmbut pueden dedicarse a actividades productivas y disfrutar de sus frutos sin enfrentar ningún peligro, tal y como ocurre cuando el niño en Serowe es invitado por la luna a comer los pescados pequeños que no son dañinos, siguiendo la advertencia de no ponerse en contacto con los peligrosos *sikidnmbi*. En el mito de Wainaron se observa algo semejante, pero esta vez el niño desobedece y come la carne prohibida, muriendo. Esa narración ilustra lo que podríamos llamar “una teoría de aprendizaje arakmbut”, a través de la cual se enseña la manera de cazar en el monte.

No se encuentran mitos semejantes para las niñas, pero esto no implica que no se les aplique la misma “teoría de aprendizaje”. Lo que muestra es que las habilidades particulares de pescar y cazar llevan al hombre a tener un contacto más directo y potencialmente más peligroso con el mundo espiritual. Una mujer joven aprende trabajando con su madre en la chacra, y durante las expediciones colectivas de las mujeres en el monte para recoger chontaduro, huevos de charapa y ciertos invertebrados comestibles. También obtiene conocimiento a partir de mitos relacionados con las actividades femeninas. La mujer aprende a sembrar, a gobernar un bote, y a recoger frutos sobre todo por imitación y experimentación junto con amigas de su misma edad y a conocer el mundo espiritual a través de los sueños. Los mitos, cantos y *chindign* los conoce a través de su madre y de mujeres mayores con las que pasa gran parte del día.

En las narraciones de Serowe y Wainaron cada uno de sus “maestros” enseña lo suficiente a los niños para llevarlos a la edad adulta y prepararlos para las relaciones con el

mundo espiritual que implica ser adulto. En realidad, el conocimiento de un hombre joven aumenta a partir de este momento en proporción al compromiso que asuma para aprender. Antes de la llegada de la misión, un *wambo* arakmbut buscaba profundizar su entendimiento del monte con la ayuda de su padre, un tío o algún otro familiar. De esta forma se preparaba para la ceremonia de *e'paimpak* y su entrada en la edad adulta. La tradición continúa manteniéndose, ya que un *wambo* y un joven *wambokerek* consultan a los miembros mayores de la comunidad, generalmente (aunque no siempre) pertenecientes a su mismo clan, para que les enseñen con toda su complejidad las palabras y los cantos de la cultura arakmbut. Para ellos, los aprendices deben buscar al maestro, y no al revés. Para estos jóvenes no existe una edad exacta en que el aprendizaje deba llevarse a cabo. La medida del tiempo en el aprendizaje se deja a la completa discreción del individuo y a su interés en estar con los ancianos. Es el individuo, y no el maestro, según la teoría arakmbut, quien toma la iniciativa en la transmisión del conocimiento de la cultura.

En San José, un anciano está enseñando a su yerno *chindign* y por lo tanto pasan juntos un corto tiempo cada día. Su hijo también se encuentra aprendiendo, aunque más lentamente, ya que, según él, le resulta difícil recordar la información acerca de las especies del monte que se mencionan en dichos cantos. Sin embargo, no existe una gran presión sobre él para que aprenda, ya que no es un cazador entusiasta. Por ello no se siente obligado a aumentar su conocimiento acerca del monte. De hecho, admite tener que seguir las trochas que están bien marcadas, para no perderse cuando está siguiendo a los animales. Por el contrario, otro joven *wambokerek* apareció una noche con una grabación de un *chindign* acerca del puerco de monte, que había estado escuchando con mucha atención aunque no había logrado entender mucho por lo que llevó la grabación a un anciano, que era su mentor, para que lo ayudara a comprenderla. En respuesta a las preguntas del joven, el anciano explicó algunos de los *chindign*, y continuó grabando dos cantos que hablaban acerca del tigre.

Los niños arakmbut están acostumbrados desde muy temprana edad a los mitos, cantos, y en menor medida a los *chindign*, y continúan escuchándolos a través de su vida entera. Ellos encuentran un nuevo potencial en ellos a medida que van pasando por las diferentes edades. Por ejemplo, un niño que ha estado escuchando el mito de Wainaron desde que recuerda puede encontrarle un nuevo significado en el momento en que empieza a explorar el monte en busca de pequeñas aves y lagartijas. De manera similar, un joven *wambokerek* retorna los *chindign* y los valora más a medida que entiende mejor los animales del monte por medio de la cacería y de sus sueños. Sin embargo, estos jóvenes no cantan los *chindign* en público, en parte debido a su inexperiencia con el mundo espiritual, y

en parte porque su habilidad para representarlos correctamente les haría hacer el ridículo, y recibir un regaño. Esto se muestra de igual manera en el mito, cuando el comportamiento inapropiado de Chipomeme ocasiona su ridículo y finalmente su muerte.

El principio fundamental de todo esto es que ser sabio para los arakmbut consiste en saber utilizar el conocimiento para fines beneficiosos, bien sea como jardinero, cazador, curandero (*wamanoka'eri*) o soñador (*wayorokeri*). El conocimiento es reconocido no tanto por su almacenamiento en el cerebro sino por su aplicación práctica, como por ejemplo en la producción de comida o en las curaciones de relaciones “malas” con el mundo espiritual. El aprendizaje es por lo tanto demostrable: por ejemplo, si un *chindign* produce una curación es debido a que el *wamanoka'eri* es un sabedor. Si por el contrario no hay curación, se considera que se ha hecho mal el diagnóstico y que se ha utilizado un *chindign* equivocado. También es posible que los responsables del fracaso sean factores del mundo espiritual, ya que ellos se encuentran en general relacionados con cualquier desorden o problema como enfermedades, fracaso en la cacería, en la pesca, o en la chacra.

La teoría de aprendizaje arakmbut se remonta a su mitología, la cual pone énfasis en la importancia de la obediencia, la paciencia, el respeto y la confianza, tanto para el maestro como para el estudiante. Los mitos muestran, por ello, que el aprendizaje avanza a medida que el individuo observa y escucha a los ancianos. También enfatizan la importancia de una correlación entre la adquisición del conocimiento y la habilidad práctica, y con las diferentes etapas del desarrollo personal y social. Este marco del entendimiento progresivo asegura que el aprendizaje acerca del mundo visible y del mundo espiritual sea un proceso integrado. La siguiente sección observa el contexto empírico en el cual se lleva a cabo el proceso de aprendizaje.

### **3. El proceso de aprendizaje**

Una niña que aprende a tejer una mochila, o un niño que aprende a hacer un arco se encuentra en la misma posición que los niños de los mitos: aprenden ya que se encuentran predispuestos a hacerlo, y los frutos de su aprendizaje tendrán un significado directo en sus vidas. El ejemplo de una niña que aprende a tejer una estera ilustra los pasos envueltos en el proceso de aprendizaje y la interacción que tiene lugar entre el maestro y la alumna.

Es imposible encontrar dentro de la sociedad arakmbut un solo caso en que una madre se ponga a enseñar deliberadamente a su hija a tejer una estera. Por el contrario, la técnica es dominada después de muchos años de observación y de participación gradual en

las diferentes etapas de la fabricación, y después de conocer la ubicación (la orilla del río y el pueblo), los materiales (bambú o corteza) y la secuencia de la actividad en sí. Las esteras, en las cuales duermen los arakmbut adultos, son hechas exclusivamente por mujeres adultas (*wetone*) y jóvenes (*muneyo*). Una *muneyo'po* de diez años de edad llamada María sabía fabricar la estera paso por paso, a pesar de que nunca había producido una de principio a fin. Su hermana de diecisiete años ya las realizaba, pero ésta no es considerada una actividad apropiada para una niña. Entonces, María ayudaba a su mamá a tejer las esteras que la familia necesitaba para dormir. Por ejemplo, ella tomaba el lugar de su madre cuando ésta se ocupaba de dar el pecho a su bebé, o bien cuando preparaba la comida.

La misma estructura de aprendizaje es mantenida en todas las actividades que una *muneyo'po* debe realizar cuando se convierte en *muneyo*. Por ejemplo, es responsable de tejer una mochila (*wenpu*) para su futuro esposo, tiene que cargar los productos de la chacra hacia la comunidad (hasta 45 minutos de caminata), debe preparar esos productos y cocinarlos, cortar y cocinar la carne y el pescado, además de remar con el bote. De esta manera, a una *muneyo'po* como María no se le pide realizar tareas para las cuales no esté preparada en el sentido físico, intelectual, ni espiritual.

Diversos estudios documentan la interacción social entre el aprendiz y el maestro en situaciones de aprendizaje informales, en las que el estudiante posee de antemano un extenso conocimiento previo y es introducido a nueva información y actividades que están de acuerdo con su potencial (ver Little 1990, Laserna 1989, Childs y Greenfield 1980, Philips 1972). De esta forma el maestro se asegura de que el alumno no “fracase” y cualquier error que pueda cometer en un procedimiento particular es inmediatamente corregido al hacerlos sentirse ridículos frente a los padres, hermanos y compañeros de edad. La madre de María recuerda con alguna amargura el día en que, siendo una *muneyo* en la misión de Shintuya, fue reprendida a gritos por una vieja tía enfrente de todos los demás por estar sembrando maní de una manera errada. Al igual que los niños protagonistas de los mitos de Serowe y Wainaron, ella fue reñida por no seguir el ejemplo de los adultos. El ridículo, además de ser utilizado para corregir errores, promueve la igualdad, asegurando que ninguna persona sobrepase a otra. En el aula los maestros estimulan la exhibición de los conocimientos de una manera competitiva, pero en la comunidad estas demostraciones se hacen particularmente ridículas.

De esta manera, el proceso de aprendizaje arakmbut ejemplifica la teoría de Vygotskian de que el aprendizaje informal es una transacción entre el maestro y el alumno,

en que el intercambio social es el vehículo fundamental de la educación (a diferencia de lo que ocurre en la educación formal, donde el maestro actúa solo) (Bruner 1985). Los paralelos con otros pueblos indígenas son claros y muy difundidos. Lasema (1989) considera el aprendizaje en una comunidad indígena en el sur de Colombia en términos de las relaciones sociales que la rodean. Señala la forma en que el maestro, generalmente la madre, construye un “andamio” o sistema de soporte alrededor del aprendiz, que le ayuda a realizar exitosamente una tarea determinada (ordeñar el ganado y cocinar, especialmente). Los navaho de Arizona y Nuevo Méjico corroboran la evidencia encontrada en los arakmbut: “El conocimiento se construye a través de la expansión recursiva del primer entendimiento de los niños, utilizando el diálogo significativo y la interacción social. Los aprendices juegan un papel determinante dentro de este proceso; son buscadores activos y usuarios del conocimiento” (McCarty et al. 1991: 51-52).

La educación indígena está tipificada por la combinación de métodos activos e interactivos. Ejemplos de esto se encuentran a lo largo de la vida diaria arakmbut. Un joven *wambo* llamado Juan estaba aprendiendo a conducir el bote de su padre, que tenía un motor de 40 hp. Cada vez que la familia viajaba por el río, los adultos confiaban los controles a Juan- En uno de los viajes realizados, el río era particularmente estrecho y poco profundo haciendo difícil la navegación, ya que podía haber troncos sumergidos o ramas salientes. A medida que la corriente se hacía más fuerte, Juan era ayudado por sus hermanos mayores: uno se sentó junto a él y el otro daba instrucciones desde la proa del bote. En un momento crítico, el hermano sentado a su lado tomó los controles. Juan no se resistió ni se disgustó, y volvió a tomar guiar el bote una vez que el peligro hubo pasado. El viaje llegó a su fin sin que nada ocurriera, y nadie comentó acerca de la destreza del *wambo*. Él mismo interpretó esta falta de comentarios como un reconocimiento del aumento de su habilidad (y la sonrisa con la que me miró dejaba ver la satisfacción que sentía por su comportamiento). Juan estaba aprendiendo de una manera cooperativa, en una asociación confiable y alentadora que le brindaba un “andamio” a partir del cual podía continuar escalando realizando actividades nuevas y cada vez más complejas. El contexto de aprendizaje es clave para que se lleve a cabo el proceso de aprendizaje (ver Jacob 1997). Heath y McLaughlin (1994) hablan de “apropiación participativa” cuando la transmisión de conocimiento, aptitudes y actitudes se manifiestan gracias a un proceso de participación. En nuestro ejemplo, por medio de la “apropiación participativa”, Juan estaba aprendiendo una habilidad nueva, el arte de navegar en el río con un bote motorizado, participando directamente en dicha actividad.

Para aprender a enrollar las fibras, las niñas (*wasipo*) se sientan a la sombra de un gran árbol junto con sus madres, tías, y hermanas mayores, en el contexto familiar y usualmente temprano en la mañana o en la mitad de la tarde. Tuve la oportunidad de observar a dos niñas de seis años de edad dominando la técnica de enrollar las fibras del árbol "setico", previamente lavadas y preparadas, encima de sus muslos. La labor de las niñas consistía en unir las fibras a una pieza pequeña de hilos ya listos. De vez en cuando, una mujer mayor del grupo revisaba su trabajo, lo recogía y añadía a lo hecho, y les devolvía la madeja de hilos a las niñas para que continuaran con su obra. Al contrario de los que ocurre en el aula, aquí no se daba ningún tipo de explicación verbal ni demostración didáctica. Tampoco se realizaba ningún comentario acerca del trabajo realizado por las aprendices que, por su parte, no hacían ningún intento por obtener aprobación. De esta manera, las niñas continuaban trabajando en silencio y diligentemente. A la mañana siguiente, habiéndose sentido motivadas, se sentaron juntas en un tronco fuera de la cocina queriendo mejorar sus intentos anteriores.

Al igual que en la mitología de la cultura, los niños arakmbut aprenden según la edad, conocimiento y experiencia anterior, dentro de un contexto que sin lugar a dudas es familiar y seguro. Las niñas aprenden a fabricar los hilos al observar a las mujeres mayores. A esta temprana edad entienden, gracias al mito de Serowe, que el aprendizaje comienza por el respeto hacia sus mayores y hacia el conocimiento que ellos poseen. La interacción de la niña con sus "maestras" es predominantemente no verbal, a pesar de que el contexto en el cual aprenden es altamente oral, tal y como se observa en las reuniones diarias de las mujeres, que constituyen un foro de discusión e intercambio de información.

La educación informal que se observa en los arakmbut de San José es un claro ejemplo de lo que Lave llama "conocimiento en práctica", que se refiere al que es adquirido a través en la vida diaria (1988:14)<sup>3</sup>. El aprendizaje implica la participación en un contexto significativo dentro de una "comunidad" de practicantes, y la responsabilidad del producto final recae por igual en la comunidad y en los aprendices (Lave y Wenger 1991). Es así como encontramos un gran contraste entre el proceso de aprendizaje arakmbut y el utilizado en la educación formal en la escuela de San José (ver cuadro 4). Los arakmbut adquieren un entendimiento de su mundo a través de los patrones culturales y sociales de sus prácticas de aprendizaje y este conocimiento es definido de acuerdo a la edad, sexo, clan,

---

<sup>3</sup> Rival (1996) utiliza la "construcción de la práctica" según la teoría de Lave para examinar la escolaridad y la continuidad cultural en los indígenas Huaorani de la región amazónica ecuatoriana. Concluye que la cultura Huaorani no es un conjunto de textos fijos, o bien un sistema semántico, sino el producto del conocimiento práctico adquirido a través de una relación directa con el mundo.



residencia y lengua del individuo, es adquirido por medio de la participación en un contexto familiar significativo.

---

**Cuadro 4**  
**La educación arakmbut en comparación con la educación escolar**  
**(según censo comparativo de Teasdale 1977)**

---

La Comunidad de San José

La Escuela de San José

**Contexto**

El aprendizaje se lleva a cabo en el contexto de la vida diaria. El aprendizaje esta legitimado por su significado para la comunidad entera. El conocimiento se define según la categoría social.

El aprendizaje se distancia de la vida diaria y del medio ambiente del estudiante, incluyendo sus relaciones interculturales con los *wahaipes*. El aprendizaje esta orientado a la adquisición d información y dirigidos hacia logros individuales. En teoría, el conocimiento es accesible a todos.

**Medio**

Se emplea una variedad de modalidades. El conocimiento viene a través de los sueños y de la experimentación misma, y de los ancianos. La comunicación no verbal es frecuentemente importante. El aprendizaje es un proceso activo e interactivo, con un alto grado de autonomía y motivación intrínseca por parte del aprendiz.

El conocimiento viene de textos escritos (libro y tablero) y del maestro. El lenguaje, particularmente en su forma escrita, es esencial. El uso del lenguaje oral es controlado por el maestro y exclusivamente español. Los estudiantes son motivados extrínsecamente.

**Contenido**

El énfasis se pone en que el individuo practique para adquirir habilidades específicas y entienda la relación existente entre lo visible y lo espiritual por medio de la practica de dichas habilidades. El aprendizaje es una preparación para la participación en el mundo social en el cual vive el aprendiz y para su interacción con el mundo espiritual. El aprendizaje prepara para la participación en el mundo social en que vive el aprendiz y para su interacción con el mundo espiritual.

El aprendizaje formal, que comprende predominantemente lectura, escritura y matemática, es un fin en sí mismo. La aplicación del aprendizaje a situaciones específicas de la vida real requiere de habilidades e iniciativa que el sistema formal no fomenta. El aprendizaje prepara para el cambio y el "progreso".

**Proceso/estructura**

La mayoría del aprendizaje tiene lugar a través de la participación en contextos significativos. Los roles del maestro y los estudiantes no están prescritos rígidamente. Los modelos son dados por adultos competentes y compañeros. Un aprendizaje posterior se inicia por la búsqueda de un mentor entre los miembros mayores del clan. El acceso al conocimiento es restringido según la edad y el género. La habilidad para utilizarlo se estructura a través de las relaciones con el mundo espiritual.

La educación se da a los estudiantes por medio de agentes seleccionados específicamente para cumplir con el papel de transmisores. Sin embargo, este sistema altamente estructurado falla debido a la excesiva burocratización y el aislamiento extremo tanto de la escuela como de los maestros. El énfasis se pone en la estructura y contenidos del aprendizaje, y no en el proceso en sí.



Una persona es reconocida como sabia y diestra si es capaz de traducir ese entendimiento en una acción que tenga un beneficio demostrable para la comunidad. Esto, a su vez, depende de la relación de la persona con los espíritus del monte y del río, que cambia a lo largo de la vida. Como hemos visto, esta relación determina la habilidad arakmbut para protegerse ellos mismos y otros miembros de la familia contra los peligros asociados con el mundo espiritual. Para los arakmbut, la mayor parte de las actividades tales como la pesca, la cacería, la horticultura y la recolección en el monte se encuentran directamente relacionadas con el mundo espiritual. Por tal motivo, deben lograr hacer contacto con él y usar ese mundo de una manera beneficiosa. Por ejemplo, los jóvenes arakmbut aprenden los principios del proceso de aprendizaje a partir del mitológico mundo espiritual, representado en las narraciones de Serowe y Wainaron entre otras. Al aplicar estos principios, los niños, los muchachos y los jóvenes adultos adquieren el conocimiento que les permitirá ser competentes, productivos y fuertes a través de su vida adulta. Por lo tanto, el mundo espiritual es una fuente de conocimiento para los arakmbut, quienes constantemente reelaboran su visión del mundo, mientras crean y recrean su cultura, basándose en cambios en las relaciones entre el mundo visible y el espiritual.

#### **4. Utilizando el conocimiento escolar**

El mundo espiritual actúa como un mecanismo de nivelación que obliga a un pescador o un cazador a controlar la cantidad de presas atrapadas. Para ganar estatus, el individuo debe aportar suficiente carne para distribuir a sus familiares y parientes, pero, al mismo tiempo, debe evitar pescar o cazar en exceso ya que esto traería enfermedades. De esta manera, el respeto se consigue, por un lado, dando, y por otro, utilizando el conocimiento para el beneficio colectivo de la comunidad, y no para el provecho personal. En contraste, la escuela formal en San José, y en general las escuelas peruanas, tienen metas y principios incompatibles con los de los arakmbut. Al imperar en ellas principios y objetivos tales como el individualismo, la competencia y el desempeño académico, alimentan la esperanza de propiciar la entrada al competitivo mercado laboral, de obtener retribuciones económicas y prestigio ligado al éxito económico, y finalmente, de hacer posible la movilidad social. A pesar de la aparente contradicción existente, los arakmbut han sido capaces de entretelar la educación formal dentro de su propia epistemología cultural. Al igual que otras formas de conocimiento, el aprendizaje escolar es valorado si se usa en favor de la comunidad, y un *wamandoyeri* (estudiante) obtiene respeto si utiliza sus conocimientos con ese fin.

Durante mi trabajo de campo, dos estudiantes arakmbut se encontraban estudiando en universidades privadas en Lima. Ellos han sido financiados a lo largo de su carrera por becas de entidades extranjeras, administradas a través de la FENAMAD, que cubrían las matrículas, los costos de mantenimiento y viajes ocasionales a la comunidad. Las organizaciones que los patrocinaban percibían estas ayudas como una inversión a favor de los individuos mismos, pero más importante aún, a favor de todo el pueblo arakmbut. Los estudiantes sintieron sobre ellos el peso de las expectativas de la familia, la comunidad y la federación. La comunidad esperaba que ellos, una vez graduados, resolvieran los problemas de colonización, explotación y abuso que enfrentan los pueblos de habla harakmbut. También estaban conscientes de los costos que su ausencia ocasionaba a sus familias y de la carga extra de trabajo que suponía para sus hermanos. Además, su educación arakmbut se vio interrumpida.

Estos estudiantes completaron sus estudios en 1997, convirtiéndose en los primeros arakmbut graduados de la universidad. Sin embargo, esta distinción había sido adquirida a un alto costo personal, por las miserables condiciones de vida que habían sufrido debido a sus pobres becas, y por los años de aislamiento solitario de su propio pueblo. La mayoría de sus compañeros pertenecían a familias ricas de la clase media peruana, que vivían cómodamente en la metrópolis urbana donde habían crecido. Sin embargo, los estudiantes arakmbut no se encontraban solos; tomaron contacto con otros estudiantes indígenas de la selva peruana, y juntos formaron la Asociación de Estudiantes Indígenas de la Selva Peruana (ADEISP). Esta organización proveía:

Un enfoque para la moral y la solidaridad política, y un compromiso hacia los pueblos que nos apoyan en nuestros esfuerzos para completar nuestros estudios [...] lejos de nuestro propio mundo. Nuestro lema es el de terminar nuestros estudios y regresar para trabajar junto con los miembros de nuestra comunidad y nuestros líderes. Por esta razón, somos diferentes a todos los estudiantes blancos que buscan profesiones que les den dinero para ser así compensados por sus esfuerzos y los gastos económicos que tuvieron para poder completar sus estudios (ADEISP s/f)

Los estudiantes arakmbut compartían la meta de regresar a trabajar con miembros de su propia comunidad y de utilizar sus conocimientos colectivamente. Durante sus visitas a Madre de Dios no se quedaban dormidos sobre sus laureles académicos. Después de meses o años de ausencia debían convencer a sus familias y a su comunidad de que seguían valorando su identidad arakmbut, y que no la habían rechazado para tomar ninguna otra. Estas eran ocasiones para reforzar su identidad indígena, y para asegurarse de que su

educación arakmbut no se había detenido, sino que mantenía su ritmo de acuerdo a la edad y a la madurez física. Ellos sabían en el fondo que, más allá de los éxitos, premios y logros académicos que consiguieran, el prestigio dentro de la comunidad vendría del hecho de ser arakmbut, y que esto sólo podría lograrse a través de los procesos de aprendizaje indígena.

En realidad, el hecho de ser *wamandoyeri* no brinda respeto por sí solo. En efecto, una persona que vive solamente gracias a las habilidades de un *wamandoyeri* es conocida como *wanamba*, es decir una persona débil. Un arakmbut es respetado por su “fortaleza”. Para un hombre, esto significa que no le teme al trabajo físico fuerte (*e'mba'a*), como tumbar o buscar oro, que es competente en trabajos de destreza (*e'ka'a*), tales como la cacería, la pesca o producir hijos. Ser un *wamanoka'eri* que conoce y entiende (*e'nopwe*) el mundo espiritual confiere también prestigio, pero por encima de todo el uso de la fortaleza en beneficio de la comunidad entera.

Los dos graduados arakmbut crecieron con sólidas raíces culturales basadas en sus respectivas comunidades de San José y Boca Inambari. Además, gracias a sus lazos con el movimiento indígena durante los años de escuela y universidad, desarrollaron una conciencia fuerte y positiva acerca de su identidad indígena. Su contacto con el movimiento indígena tuvo lugar a nivel regional (a través de la FENAMAD), a nivel nacional (por medio de la AIDSESP) y a nivel internacional (a través del COICA y del Grupo de trabajo de las Naciones Unidas en Pueblos Indígenas). Ello los ha ayudado a resistir las presiones “etnocidas” e individualistas de la educación formal.

Al igual que los *wamanoka'eri* son reconocidos por su éxito en el diagnóstico y curación, los estudiantes lo serán como *wairi* (caciques encargados de las relaciones externas de la comunidad) si utilizan su conocimiento “exterior” en la búsqueda de soluciones a los problemas de origen externo que enfrenta la comunidad. Se espera que ellos atajen problemas como las invasiones de territorio, enfrenten a los colonos en nombre de la comunidad y escriban las cartas oficiales de la misma, en lugar de tener que depender de los maestros de la escuela que pertenecen al mundo “exterior”. Si por algún motivo fallan en la aplicación constructiva de su conocimiento, no se reconocerán ni respetarán los años de trabajo duro invertidos en la educación formal ni sus logros en ese campo. Su educación formal es sometida a los mismos criterios de evaluación del aprendizaje arakmbut. En realidad, si ellos valoran su identidad como graduados y como *wambokerek* (hombres arakmbut) deben asegurarse de que la primera satisfaga las expectativas de la segunda, logrando que su especialización académica beneficie a la comunidad en general.

El estudio que se ha realizado en este capítulo acerca de las prácticas informales del aprendizaje arakmbut resalta los contrastes marcados con respecto a la educación formal. Como vimos anteriormente, la educación formal niega la existencia, y por lo tanto la legitimidad, del conocimiento arakmbut. La educación bilingüe intercultural, que por definición se deriva del análisis de la interrelación entre dos sistemas (en este caso educación formal e informal), tiene la tarea de romper la hegemonía de la educación formal y de refutar la dicotomía existente entre la lengua nacional y las lenguas indígenas, es decir, la oposición entre lo escrito y lo oral.