

# REVISTA CIENTÍFICA CIENCIAEDUC

GENERANDO CONOCIMIENTOS



REVISTA ELECTRÓNICA

SEMESTRAL

Volumen 9 Número 1

ENERO 2026

Venezuela



Esta Obra está bajo Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.



**Saberes Ancestrales y Entornos Vitales como eje del Desarrollo Humano en Comunidades Indígenas desde una Perspectiva Ecológica.**

**Autor:** Esp. Daniel Alejandro Llovera Tovar  
Misión Venezolana de los Llanos Centrales  
Correo Electrónico: dllovera@uvoriental.org  
Código orcid: <https://orcid.org/0009-0005-2064-0309>  
Línea de Investigación Matriz: Cultura, Identidad e Independencia. Eje Temático: Cultura ecológica

**Como citar este artículo:** Daniel Alejandro Llovera Tovar “Saberes Ancestrales y Entornos Vitales como eje del Desarrollo Humano en Comunidades Indígenas desde una Perspectiva Ecológica.” (2025), (1,19)

Recibido: 11/08/2025 Revisado: 13/08/2025 Aceptado: 20/08/2025

**RESUMEN**

Este artículo de revisión documental analizó críticamente la centralidad de los saberes ancestrales y los entornos vitales en los procesos de desarrollo humano de las comunidades indígenas. El estudio tuvo objetivo principal analizar los saberes ancestrales y entornos vitales como eje del desarrollo humano en comunidades indígenas desde una perspectiva ecológica. La investigación fue de tipo cualitativo bibliográfico y enmarcada en el paradigma interpretativo, se basó en el análisis de contenido de un corpus de fuentes especializadas. Mediante una matriz de análisis, se categorizaron las contribuciones de autores clave para contrastar y sintetizar perspectivas desde la ecología cultural, los estudios decoloniales y la educación intercultural. Los resultados demuestran una articulación robusta: el modelo de Bronfenbrenner ofrece el andamiaje estructural para comprender la influencia de los sistemas ambientales, mientras que los saberes ancestrales, entendidos como una epistemología relacional y una ética de crianza mutua; proveen el contenido pedagógico que dinamiza dichos sistemas. Los entornos vitales, lejos de ser escenarios pasivos, se revelan como territorios pedagógicos activos y cargados de significado cultural y espiritual, donde microsistemas como la familia-naturaleza y mesosistemas como la comunidad-territorio funcionan como espacios primarios de aprendizaje y socialización. Se concluye que el desarrollo humano en estos contextos debe redefinirse radicalmente como el florecimiento armónico de la relación indivisible entre la comunidad y su territorio. Esto exige abandonar indicadores universalistas y adoptar parámetros basados en la diversidad epistémica, la vitalidad cultural y la sostenibilidad biocultural, abogando por políticas de desarrollo que fortalezcan la autodeterminación y los proyectos de vida propios de los pueblos indígenas.

**Descriptor:** Saberes, ancestrales, entornos, vitales, desarrollo, humano, comunidades, indígenas ecológica

**Reseña biográfica:** Licenciado en pedagogía (UNESR). Especialista en administración de instituciones adventistas (IASD). Acreditación en Orientación e inclusión educativa (Convenio IASD Y Colegio adventistas Braulio Pérez Marció). Administrador de la Misión Venezolana de los Llanos Centrales y Docente de Ética y Valores.



## **Ancestral Knowledge and Living Environments as the Center of Human Development In Indigenous Communities From an Ecological Perspective.**

**Author:** Daniel Alejandro Llovera Tovar

Venezuelan Mission of the Central Plains

Email: [dllovera@uvoriental.org](mailto:dllovera@uvoriental.org)

ORCID Code: <https://orcid.org/0009-0005-2064-0309>

Main Research Line: Culture, Identity, and  
Independence. Thematic Axis: Ecological Culture

**How to cite this article:** Daniel Alejandro Llovera Tovar “Ancestral Knowledge and Living  
Environments as the Axis of Human Development in Indigenous Communities from an Ecological  
Perspective.” (2025), (1,19)

Received: 11/08/2025 Revised: 13/08/2025 Accepted: 20/08/2025

### **ABSTRACT**

This review article critically analyzed the centrality of ancestral knowledge and living environments in the human development processes of Indigenous communities. The main objective of the study was to analyze ancestral knowledge and living environments as the center of human development in Indigenous communities from an ecological perspective. The research was qualitative and bibliographical, framed within the interpretive paradigm, based on the content analysis of a corpus of specialized sources. Using an analysis matrix, the contributions of key authors were categorized to contrast and synthesize perspectives from cultural ecology, decolonial studies, and intercultural education. The results demonstrate a robust articulation: Bronfenbrenner's model offers the structural framework for understanding the influence of environmental systems, while ancestral knowledge, understood as a relational epistemology and an ethic of mutual nurturing, provides the pedagogical content that energizes these systems. Living environments, far from being passive scenarios, are revealed as active pedagogical territories charged with cultural and spiritual meaning, where microsystems such as family-nature and mesosystems such as community-territory function as primary spaces for learning and socialization. It is concluded that human development in these contexts must be radically redefined as the harmonious flourishing of the indivisible relationship between the community and its territory. This requires abandoning universalist indicators and adopting parameters based on epistemic diversity, cultural vitality, and biocultural sustainability, advocating for development policies that strengthen self-determination and the life projects of Indigenous peoples.

**Descriptors:** Knowledge, ancestral, environments, vital, development, human, communities, Indigenous, ecological

**Biographical Note:** Bachelor's degree in Pedagogy (UNESR). Specialist in Administration of Adventist Institutions (IASD). Accreditation in Educational Guidance and Inclusion (IASD Agreement and Braulio Pérez Marció Adventist School). Administrator of the Venezuelan Mission of the Central Plains and Ethics and Values Teacher.



**Esp. Daniel Alejandro Llovera Tovar**

**Saberes Ancestrales y Entornos Vitales como eje del Desarrollo Humano en  
Comunidades Indígenas desde una Perspectiva Ecológica.**



### **Introducción**

El desarrollo humano en las comunidades indígenas no puede entenderse mediante modelos universales y abstractos. Por el contrario, se trata de un proceso profundamente enraizado en contextos específicos, tejido a partir de las relaciones entre las personas, sus saberes y su territorio. En este orden de ideas, el paradigma de la Ecología del Desarrollo Humano, propuesto por Urie Bronfenbrenner, ofrece un marco idóneo para examinar esta complejidad. Este modelo concibe el desarrollo como un fenómeno dinámico que se despliega dentro de un sistema de influencias ambientales recíprocas, desde el microsistema inmediato hasta el macrosistema cultural. Bronfenbrenner (1987, 99), despliega aquí:

Su modelo de sistemas concéntricos (micro, meso, exo y macrosistema), proporcionando una lente poderosa para evitar análisis reduccionistas del desarrollo. El valor de la cita reside en su capacidad para ofrecernos un esquema conceptual que nos obliga a considerar la multidireccionalidad de las influencias ambientales. No se trata de ver al individuo de forma aislada, sino inmerso en una red de relaciones que lo moldean activamente.

En el contexto de este artículo, esta perspectiva es crucial para argumentar que el desarrollo en las comunidades indígenas está inextricablemente ligado a su entorno vital específico, el cual está cargado de significados culturales y pedagógicos. La ecología de Bronfenbrenner nos permite, por tanto, darle un sustento teórico sólido a la idea de que el territorio y las relaciones comunitarias son mucho más que un escenario pasivo; son agentes educativos primarios.

A su vez, García Canclini (2001, 78), “nos previene de visiones esencialistas o puristas de la cultura, mostrando cómo los procesos de intercambio, resistencia y reinterpretación son constantes”. Esta idea enriquece el abordaje al permitirnos entender los saberes ancestrales no como reliquias estáticas, sino como sistemas dinámicos que interactúan y negocian con otros conocimientos, incluyendo los de la globalización. Citarlo ayuda a matizar la discusión, evitando caer en una idealización romántica de las comunidades indígenas. Por el contrario, nos posiciona para analizar cómo los saberes ancestrales se reinventan y adaptan en contextos



**Esp. Daniel Alejandro Llovera Tovar**

**Saberes Ancestrales y Entornos Vitales como eje del Desarrollo Humano en Comunidades Indígenas desde una Perspectiva Ecológica.**



contemporáneos, manteniendo su centralidad en el desarrollo humano sin por ello negar los complejos procesos de contacto intercultural. Desde esta perspectiva, la educación no formal se revela como un espacio clave de dicha hibridación.

Del mismo modo, Toledo (2016,78), conecta “la Ecología del Desarrollo con la noción de saberes ancestrales. El autor argumenta de manera elocuente cómo el conocimiento ecológico tradicional de los pueblos indígenas está ligado a una cosmovisión espiritual y a una ética de la reciprocidad con la naturaleza”. Esta fuente aporta una dimensión crucial al trabajo: la de la sostenibilidad biocultural. Toledo demuestra que el desarrollo humano no puede disociarse del equilibrio ecológico, una idea que está en el corazón de muchos saberes ancestrales. Al incorporar su perspectiva, podemos sustentar la tesis de que el desarrollo humano en estos contextos es, por definición, un desarrollo sostenible. Su análisis refuerza la idea de que los entornos vitales son, a la vez, fuente de sustento material, escenario de aprendizaje y espacio sagrado, integrando así de manera holística las dimensiones que el paradigma ecológico de Bronfenbrenner describe por separado.

Desde esta perspectiva, los saberes ancestrales; entendidos como el corpus de conocimientos, prácticas y cosmovisiones transmitidos intergeneracionalmente emergen no como elementos folclóricos, sino como componentes estructurales vitales de estos sistemas ecológicos. De este modo, el presente artículo realizó una revisión documental bibliográfica para argumentar que los saberes ancestrales y los entornos vitales constituyen el eje fundamental del desarrollo humano en las comunidades indígenas.

En el mismo orden de ideas, la importancia de este análisis radica en su potencial para desafiar visiones hegemónicas del desarrollo y la educación que, con frecuencia, han invisibilizado o menospreciado los sistemas de conocimiento locales. Además, buscó contribuir a un diálogo de saberes que reconozca la validez y la eficacia de estas pedagogías implícitas en la configuración de un bienestar culturalmente significativo. De este modo, el

estudio no solo posee un interés académico, sino una relevancia práctica para el diseño de políticas interculturales verdaderamente respetuosas.

Cabe considerar, el objetivo general de este trabajo es analizar los saberes ancestrales y entornos vitales como eje del desarrollo humano en comunidades indígenas desde una perspectiva ecológica. Para cumplir con este propósito, el artículo se organiza en secciones. La primera profundiza en los fundamentos teóricos del modelo ecológico de Bronfenbrenner, estableciendo su pertinencia para el estudio, examina el concepto de saberes ancestrales, reconociéndolos como el sustrato educativo principal en estas comunidades. Luego se presenta la metodología, resultados donde se articulan los conceptos, ilustrando mediante ejemplos concretos cómo los microsistemas y mesosistemas (como la familia, la comunidad y la naturaleza) funcionan como escenarios educativos privilegiados y conclusiones donde se discute las implicaciones de este entramado para redefinir el desarrollo humano bajo parámetros de diversidad epistémica y sostenibilidad biocultural.

## **Desarrollo**

### **Saberes Ancestrales**

El concepto de saberes ancestrales trasciende la mera acumulación de información antigua. Se refiere a un sistema de conocimiento dinámico, colectivo y profundamente contextual, que se genera, conserva y transmite intergeneracionalmente al interior de los pueblos indígenas. Desde la perspectiva ecológica que adopta este artículo, estos saberes son entendidos como la columna vertebral que estructura las interacciones entre los individuos, la comunidad y su entorno, guiando prácticas concretas que aseguran la supervivencia física y cultural. Toledo (2016, 201), destaca que:

El conocimiento ecológico tradicional de los pueblos indígenas y campesinos es un corpus de saberes prácticos y creencias que se desarrolla a través de innumerables ciclos de observación, experimentación y transmisión oral. Este conocimiento no es solo utilitario; está imbuido de una dimensión espiritual y ética que prescribe una relación de reciprocidad



**Esp. Daniel Alejandro Llovera Tovar**

**Saberes Ancestrales y Entornos Vitales como eje del Desarrollo Humano en Comunidades Indígenas desde una Perspectiva Ecológica.**



y respeto con la naturaleza, viendo en ella no un recurso a explotar, sino un sujeto con el que se establece una relación de parentesco.

En este sentido, esta cita es relevante porque desglosa la naturaleza compleja y multifacética de los saberes ancestrales. En primer lugar, el autor los define como un corpus de saberes prácticos y creencias, lo que inmediatamente aleja la noción de que se trata de un simple anecdótico, elevándolo a la categoría de un sistema de conocimiento estructurado. El proceso que describe observación, experimentación y transmisión oral subraya su carácter empírico y dinámico; no es un dogma estático, sino un conocimiento que se refina con el tiempo.

Sin embargo, la contribución más significativa del autor para el análisis es la ruptura de la dicotomía entre lo utilitario y lo espiritual. Al afirmar que el conocimiento está imbuido de una dimensión espiritual y ética, proporciona una clave esencial para comprender por qué estos saberes son tan efectivos como eje del desarrollo humano: ofrecen un marco integral de significado. La relación de reciprocidad y respeto y la idea de parentesco con la naturaleza son principios rectores que, desde la teoría ecológica, configuran un macrosistema cultural particular. Este macrosistema, a su vez, influye en todos los niveles inferiores (meso y microsistemas), moldeando las prácticas cotidianas y las metas de desarrollo hacia la sostenibilidad y el equilibrio, en lugar de la mera acumulación material. Por su parte, Walsh (2010), señala que:

Los saberes ancestrales son mucho más que conocimiento; son una forma de ser, de estar y de actuar en el mundo. Encarnan una episteme otras, una manera de conocer que desafía la racionalidad occidental hegemónica. Estos saberes están ligados a la memoria viva del territorio, a la lengua, a los ciclos cósmicos y a una comprensión de la vida como un tejido interconectado donde lo humano es solo un hilo más.

Esta autora introduce una capa de profundidad crucial al debate al presentar los saberes ancestrales no solo como contenido, sino como un marco epistémico alternativo. La frase "forma de ser, de estar y de actuar en el mundo" los sitúa en el ámbito de la ontología, es decir, de la concepción misma de la realidad. Esto es vital para nuestro argumento, porque

explica que el desarrollo humano en contextos indígenas está cimentado sobre una base de comprensión del universo radicalmente diferente a la individualista y antropocéntrica predominante.

Cuando la autora habla de "episteme otras", está señalando que los criterios de validez, verdad y utilidad del conocimiento pueden ser distintos. Para el marco ecológico, esta idea es profundamente enriquecedora: sugiere que los mismos sistemas (micro, meso, exo) están impregnados de significados y lógicas relacionales únicas. La conexión que establece De este modo, con el "territorio, la lengua y los ciclos cósmicos" permite operacionalizar este marco epistémico. El territorio, por ejemplo, deja de ser un simple contenedor geográfico (un exosistema) para convertirse en un actor cargado de historia y significado (un elemento del microsistema).

Así, el desarrollo humano no puede medirse con varas universales, porque las aspiraciones de una "buena vida" están definidas por esta red de relaciones significativas en la que "lo humano es solo un hilo más", un principio de humildad e interdependencia ausente en muchos modelos de desarrollo convencionales. Por su parte, Rengifo Vásquez (2009, 215):

El saber ancestral es el fruto de la crianza mutua entre la comunidad y su entorno. No se 'produce' conocimiento sobre la naturaleza, sino que se 'convive' con ella, se la escucha y se la cría, del mismo modo que ella cría a la comunidad. Esta relación de crianza recíproca es la que genera un conocimiento afectivo, empático y profundamente ético, orientado a la reproducción de la vida en toda su plenitud.

Este autor aporta el concepto quizás más potente para articular los saberes ancestrales con la ecología del desarrollo: la "crianza mutua". Esta noción personifica y dinamiza la relación ecológica, yendo más allá de la "influencia recíproca" de Bronfenbrenner hacia una idea de cuidado y afecto activo. La distinción clave que plantea entre "producir conocimiento" y "convivir" es fundamental. El primer término refleja una relación de sujeto-objeto, típica de la ciencia occidental, donde la naturaleza es un ente pasivo para estudiar. El



segundo, "convivir", implica una relación sujeto-sujeto, que es la esencia de una perspectiva ecológica profunda. Este análisis nos permite entender que los saberes ancestrales son, en la práctica, la manifestación de los procesos proximales que Bronfenbrenner considera el motor del desarrollo.

Las actividades diarias de cultivo, caza, rituales y narración de historias no son solo transmisión de información; son actos de "crianza" recíproca que fortalecen los lazos en el microsistema (familia-naturaleza) y refuerzan los valores del macrosistema (reciprocidad). Al estar orientado a la "reproducción de la vida", este saber se convierte en el eje de un desarrollo humano que es, por definición, sostenible y comunitario, donde el bienestar individual es inseparable del bienestar colectivo y del ecosistema.

En síntesis, los saberes ancestrales, desde la mirada de Toledo, Walsh y Rengifo, se configuran como un sistema de conocimiento complejo, epistémicamente distinto y éticamente orientado. Lejos de ser un vestigio del pasado, constituyen un marco activo que da forma a los procesos de desarrollo humano al definir las metas (vida plena, reciprocidad), mediar las interacciones en los microsistemas (crianza mutua) y sustentar los valores del macrosistema (interconexión, parentesco con la naturaleza). Son, por tanto, el sustrato cultural que dota de significado específico a la teoría ecológica en contextos indígenas.

### **Entornos Vitales**

El constructo entornos vitales amplía la noción de "entorno" o "ambiente" utilizada en la teoría de Bronfenbrenner. No se limita a la dimensión física o geográfica, sino que incorpora de manera inextricable las dimensiones históricas, culturales, espirituales y sociales que convierten un espacio en un lugar significativo para la existencia. Para las comunidades indígenas, el entorno vital es un actor pedagógico y relacional en sí mismo, un escenario que es también protagonista del desarrollo. Bronfenbrenner (1987, 41), manifiesta que:

El ambiente ecológico se concibe como un conjunto de estructuras concéntricas seriadas, cada una contenida dentro de la siguiente. Se denominan microsistema, mesosistema, exosistema y macrosistema. El microsistema se refiere al patrón de actividades, roles y relaciones interpersonales que la persona en desarrollo experimenta en un entorno determinado, con sus características físicas y materiales particulares.

La cita del propio Bronfenbrenner establece la base arquitectónica para comprender la multifactorialidad del entorno. La gran contribución de su modelo es la superación de una visión atomizada del desarrollo, proponiendo en su lugar un sistema de capas interconectadas. La definición de microsistema como un "patrón de actividades, roles y relaciones interpersonales" es especialmente relevante para nuestro análisis. En el contexto indígena, este patrón está profundamente determinado por el entorno vital específico.

Por ejemplo, las "actividades" pueden ser la siembra ritualizada o la recolección de plantas medicinales; los "roles" pueden ser los de anciano sabio o joven aprendiz; y las "relaciones interpersonales" se extienden a incluir relaciones con espíritus del territorio o ancestros. Bronfenbrenner proporciona el esqueleto estructural, pero es la cultura la que dota de contenido concreto a cada uno de estos niveles.

Su mención a las "características físicas y materiales" adquiere una profundidad mayor cuando ese entorno físico no es un simple escenario, sino un territorio sagrado. Así, su modelo se revela como una herramienta poderosa para desagregar analíticamente el aparente todo indivisible del entorno vital, permitiéndonos ver cómo cada nivel del sistema (desde la familia hasta las políticas estatales) impacta en el desarrollo. Del mismo modo, Escobar (2014), señala que:

El territorio para los movimientos sociales afro e indígenas es mucho más que tierra o recurso; es el espacio de la reproducción cultural y la identidad, el lugar donde se despliega la ontología relacional de la comunidad. Es un constructo geohistórico y cultural, un espacio de vida donde la naturaleza y la cultura se entrelazan de manera inseparable. Luchar por el territorio es luchar por el derecho a existir como pueblo diferenciado.



**Esp. Daniel Alejandro Llovera Tovar**

**Saberes Ancestrales y Entornos Vitales como eje del Desarrollo Humano en Comunidades Indígenas desde una Perspectiva Ecológica.**



En este sentido, el autor lleva la noción de entorno más allá de la descripción ecológica funcional hacia una comprensión política y ontológica. Su definición enriquece enormemente el concepto de macrosistema en Bronfenbrenner. Mientras que Bronfenbrenner lo define en términos de ideologías y sistemas culturales amplios, Escobar lo ancla en la materialidad concreta del "territorio".

Al afirmar que el territorio es un "constructo geohistórico y cultural", subraya que el entorno vital es una construcción social, cargada de memoria, conflictos y significados. La idea de "ontología relacional" es central aquí: el entorno vital no es un contenedor de objetos, sino una red de sujetos (humanos y no humanos) en relación. Esto profundiza la idea de Bronfenbrenner de las relaciones recíprocas, sugiriendo que la propia identidad del individuo se constituye a través de su pertenencia a este entramado.

Cuando Escobar afirma que luchar por el territorio es luchar por el "derecho a existir", conecta directamente el desarrollo humano con la integridad del entorno vital. Un desarrollo auténtico, desde esta perspectiva, es imposible si se rompen los vínculos que unen a la persona con su territorio, es decir, si se destruye el mesosistema que conecta a la familia con su tierra, o si el exosistema (por ejemplo, una empresa extractiva) contamina o destruye el microsistema natural. Del mismo modo, Medina (2011,89), señala que:

El ayllu (unidad básica de organización social, política, económica y espiritual) andino no es una simple organización social; es la unidad indivisible de la comunidad (jaqi), su territorio (uraqi) y sus deidades (ajayu). Este triángulo vital conforma un sistema de autopoiesis donde cada elemento se crea y se recrea mutuamente. El entorno, por lo tanto, es un organismo vivo del que la comunidad es un órgano consciente, y el desarrollo no puede ser sino el florecimiento armónico de esta totalidad.

De este modo, este autor ofrece una conceptualización holística y orgánica que sintetiza y lleva al extremo la perspectiva ecológica. El concepto de ayllu como la unidad "comunidad-territorio-deidades" es una poderosa metáfora para entender el entorno vital como una totalidad integrada. Esta visión supera la idea de sistemas que simplemente "interactúan" y propone una relación de co-constitución ("autopoiesis"). En términos del modelo de



**Esp. Daniel Alejandro Llovera Tovar**

**Saberes Ancestrales y Entornos Vitales como eje del Desarrollo Humano en Comunidades Indígenas desde una Perspectiva Ecológica.**



Bronfenbrenner, esto implica que los límites entre el individuo (desarrollándose en el microsistema) y su entorno son porosos y permeables; no hay una separación nítida.

Por ello, la persona es "un órgano consciente" de un organismo mayor. Esta metáfora es fundamental para nuestra tesis, porque redefine radicalmente el "desarrollo humano": ya no puede ser medido como un logro individual o un avance lineal, sino que debe entenderse como el "florecimiento armónico de la totalidad". El bienestar de una persona es indisociable del bienestar de la montaña, el río o el bosque que la rodea. Esta perspectiva obliga a una reevaluación profunda de las políticas de desarrollo, que suelen fragmentar esta unidad al intervenir sobre un elemento (por ejemplo, la "tierra" como recurso económico) sin considerar el impacto en la totalidad del sistema vital.

En definitiva, el constructo entornos vitales, iluminado por Bronfenbrenner, Escobar y Medina, se revela como una totalidad compleja, relacional y significativa. Integra los niveles sistémicos de la ecología del desarrollo (micro, meso, exo, macro) con las dimensiones culturales, espirituales y políticas que convierten un espacio en un lugar de vida. Es el escenario activo y constitutivo donde los saberes ancestrales se despliegan y donde el desarrollo humano adquiere su significado específico y comunitario. La integridad del entorno vital es, por tanto, condición sine qua non para la continuidad de los procesos de desarrollo culturalmente apropiados.

### **Metodología**

El presente estudio se configuró como una investigación cualitativa de tipo documental-bibliográfica, orientada por la interpretación y la comprensión profunda de los constructos en cuestión. Su diseño se centró en el análisis sistemático de fuentes textuales para construir una argumentación teórica sólida y coherente.

Esta investigación se enmarcó dentro del paradigma interpretativo. Este enfoque reconoce que la realidad social, y en particular los fenómenos culturales y educativos, está



construida a través de significados, lenguajes y prácticas compartidas. Su objetivo principal no fue buscar leyes generales o explicaciones causales, sino comprender e interpretar los fenómenos desde la perspectiva de los actores involucrados y sus contextos específicos. Al respecto, Gergen (2015, 78), señala que

La investigación interpretativa se interesa por el mundo de la meaning-making [construcción de significado] tal como se experimenta y comprende por las personas en sus interacciones cotidianas. El foco está en la descripción densa y la interpretación de los significados intencionales, las razones y los propósitos que subyacen a la acción social.

Por lo tanto, esta cita es fundamental para justificar la elección del paradigma interpretativo en un estudio sobre saberes ancestrales. Al centrarse en la "construcción de significado" (meaning-making), el paradigma se alinea perfectamente con el objetivo de comprender cómo las comunidades indígenas atribuyen sentido a sus prácticas y a su entorno. El concepto de "descripción densa" implica ir más allá de la superficie del dato para captar las capas de significado cultural que envuelven a los saberes ancestrales y a la concepción de los entornos vitales.

Dado que el objeto de estudio es intrínsecamente subjetivo y culturalmente situado; tratando con cosmovisiones, relaciones con la naturaleza y formas de conocimiento no hegemónicas un paradigma que busque leyes universales sería insuficiente y hasta contraproducente, ya que tendería a descontextualizar y desvirtuar el fenómeno. El enfoque interpretativo, por el contrario, permite respetar la singularidad y la profundidad de estos sistemas de significado, analizándolos en su propia lógica interna.

Del mismo modo, el estudio adoptó un diseño de investigación documental bibliográfica. Este tipo de investigación se caracterizó por la selección, recolección, análisis e interpretación crítica de información contenida en documentos escritos de diversa índole. No genera datos empíricos primarios, sino que se basa en el trabajo con fuentes secundarias para producir una síntesis teórica original, identificar relaciones conceptuales y avanzar en la comprensión de un problema específico. A su vez, Soriano (2018, 112), señala que:

**Volumen 9 Número 1 Enero a Julio 2026 Revista Semestral- Venezuela**

La investigación bibliográfica permite la reconstrucción teórica de un fenómeno a partir del análisis minucioso de la literatura especializada existente. Su valor radica en la capacidad de sintetizar, contrastar y articular diferentes perspectivas para ofrecer una visión integral y crítica sobre un tema, generando nuevo conocimiento a partir de la relectura y reorganización del conocimiento previamente producido.

La definición de Soriano subraya el potencial creativo y crítico de la investigación bibliográfica, alejándola de la idea de ser un mero resumen de fuentes. La frase "reconstrucción teórica" es clave, ya que refleja el propósito de este artículo: no solo describir, sino reensamblar los conceptos de Ecología del Desarrollo, saberes ancestrales y entornos vitales en un marco coherente.

Asimismo, los verbos "sintetizar, contrastar y articular" describen con precisión la labor central del investigador en este tipo de estudio. Dada la naturaleza teórica del problema planteado, la articulación entre dos campos de conocimiento, la metodología bibliográfica es la más adecuada, pues permite rastrear, comparar y entrelazar los aportes de autores como Bronfenbrenner, Escobar, Walsh y otros en un diálogo productivo. La "generación de nuevo conocimiento" no surge de datos frescos, sino de la capacidad de crear conexiones novedosas entre ideas preexistentes, que es exactamente el objetivo de este trabajo.

En una investigación documental, las "técnicas de recolección" se refieren a los procedimientos sistemáticos para localizar y seleccionar las fuentes documentales, mientras que los "instrumentos" son las herramientas que facilitan este proceso. Se emplearon dos técnicas principales: Búsqueda bibliográfica sistemática: Se realizó en bases de datos académicas (Scopus, Web of Science, Redalyc, SciELO), catálogos de bibliotecas universitarias y motores de búsqueda especializados, utilizando una combinación de palabras clave controladas y naturales en español ("educación no formal", "saberes ancestrales", "conocimiento ecológico tradicional", "ecología del desarrollo humano", "Bronfenbrenner", "entornos vitales", "pueblos indígenas", "comunidades indígenas").



**Esp. Daniel Alejandro Llovera Tovar**

**Saberes Ancestrales y Entornos Vitales como eje del Desarrollo Humano en Comunidades Indígenas desde una Perspectiva Ecológica.**



La selección de documentos no buscó ser exhaustiva, sino representativa de las perspectivas clave sobre el tema. Se priorizaron libros, artículos de revistas indexadas y capítulos de libro de autores reconocidos en los campos de la educación intercultural, la ecología cultural y la antropología del desarrollo. Se utilizaron fichas electrónicas (en gestores bibliográficos como Zotero o Mendeley) para registrar de manera estandarizada los datos de identificación de cada fuente (autor, año, título, editorial, etc.).

Del mismo modo, la matriz de análisis documental fue la herramienta central. Se diseñó una matriz en una hoja de cálculo que permitió organizar y analizar la información de cada fuente seleccionada. Las columnas incluyeron: Referencia completa, Constructos principales (Saberes Ancestrales / Entornos Vitales), Aportes clave al marco teórico, Definiciones relevantes, y Relación con la tesis central del artículo.

Por su parte, la técnica de análisis de datos empleada fue el análisis de contenido de tipo categorial temático. Bardin (1996, 32), señala que:

El análisis de contenido es un conjunto de técnicas de análisis de las comunicaciones que utiliza procedimientos sistemáticos y objetivos de descripción del contenido de los mensajes, con el fin de interpretarlos. La inferencia de conocimientos relativos a las condiciones de producción/recepción de estos mensajes se realiza a través de indicadores (cuantitativos o cualitativos).

Por lo tanto, proporciona la base metodológica para transformar el texto de las fuentes en evidencia analizable. Su énfasis en los "procedimientos sistemáticos y objetivos" es crucial para garantizar el rigor, evitando que el análisis sea una mera impresión subjetiva. En el contexto de este estudio, los "mensajes" son los textos académicos seleccionados. El análisis de contenido categorial temático permitió desglosar sistemáticamente estos mensajes para extraer las definiciones, argumentos y posturas de los diferentes autores. La "interpretación" a la que alude Bardin se realizó precisamente al contrastar y relacionar estas categorías emergentes entre sí y con el marco teórico de la ecología del desarrollo. Por ejemplo, al codificar todas las definiciones de "saberes ancestrales", fue posible identificar

los núcleos conceptuales comunes (dinamismo, espiritualidad, relacionalidad) que luego se articularon con el constructo de "entornos vitales".

Este procedimiento cualitativo consiste en descomponer sistemáticamente el texto de los documentos seleccionados para identificar, codificar y categorizar unidades de significado relacionadas con los constructos de investigación. El proceso se desarrolló en tres fases iterativas: Codificación abierta: Lectura minuciosa de las fuentes para identificar fragmentos de texto (unidades de análisis) relevantes para la investigación.

Codificación axial: Agrupación de los códigos iniciales en categorías temáticas más amplias y significativas (ej.: "Definiciones de Saberes Ancestrales", "Dimensión Espiritual del Territorio", "Crítica al Desarrollo Hegemónico"). Codificación selectiva: Integración y refinamiento de las categorías para construir la argumentación central del artículo, articulando los hallazgos alrededor del eje "saberes y entornos como base del desarrollo".

A su vez, para asegurar la calidad y credibilidad de la investigación, se atendió a los criterios de rigor propios de los estudios cualitativos, adaptados a la investigación documental. Siguiendo a Guba y Lincoln, se priorizaron los criterios de credibilidad, dependibilidad y confirmabilidad. Credibilidad (o validez interna): Se buscó mediante la triangulación teórica. Esto consistió en contrastar las interpretaciones y conclusiones emergentes con las perspectivas de diferentes autores y marcos teóricos (ej.: contrastar la visión de Bronfenbrenner con la de Escobar o Walsh). El uso de una muestra intencionada diversa aseguró que se consideraran múltiples puntos de vista sobre el tema.

Dependibilidad (o confiabilidad): Se garantizó a través de la auditoría del proceso. La metodología se ha descrito de manera detallada y explícita en este apartado, permitiendo que otro investigador pueda seguir los pasos realizados (criterios de búsqueda, técnica de análisis) y comprender cómo se llegó a las conclusiones.

Confirmabilidad (o objetividad): Se trabajó manteniendo una postura reflexiva por parte del investigador, reconociendo sus propios sesgos y preconcepciones. Además, el



análisis se sustentó constantemente en citas textuales de las fuentes primarias, lo que permite rastrear el origen de cada interpretación y asegura que las conclusiones se derivan de los datos (textos) y no de impresiones arbitrarias.

## **Resultados**

El análisis documental realizado revela una convergencia significativa entre el marco de la Ecología del Desarrollo Humano y la comprensión de los saberes ancestrales, permitiendo una relectura profunda de los procesos de desarrollo en comunidades indígenas. Los resultados se organizan en torno a cuatro ejes de articulación.

El modelo ecológico de Bronfenbrenner provee un andamiaje estructural indispensable para desagregar analíticamente la aparente unidad indivisible de la vida comunitaria indígena. Sin embargo, los autores analizados coinciden en que su verdadero potencial se despliega al ser llenado con el contenido relacional específico que proponen los saberes ancestrales. Bronfenbrenner (1987, 41) ofrece la arquitectura básica: el desarrollo ocurre dentro de un sistema de influencias recíprocas y concéntricas (micro, meso, exo, macro). Su definición del microsistema como el "patrón de actividades, roles y relaciones interpersonales" en un entorno dado, es el punto de partida.

Por su parte, Escobar (2014, 12) profundiza esta idea al afirmar que el territorio es el espacio donde se despliega la "ontología relacional" de la comunidad. Mientras Bronfenbrenner habla de "entornos", Escobar carga este término de significado político, histórico y cultural. Así, el modelo ecológico deja de ser una estructura abstracta; el *macrosistema* se convierte en la cosmovisión que entiende la naturaleza como un sujeto, y el *microsistema* se materializa en las relaciones concretas de parentesco con una montaña o un río específico.

Del mismo modo, Medina (2011, 89) lleva esta articulación al extremo con el concepto de *ayllu* como la unidad "comunidad-territorio-deidades". Desde esta perspectiva, los

diferentes niveles del modelo de Bronfenbrennero simplemente interactúan; se co-constituyen mutuamente. La familia (microsistema) no puede entenderse separada de su territorio (otro microsistema que es también un actor), y su conexión (mesosistema) es tan fuerte que conforman una unidad de autopoiesis. Mientras Bronfenbrenner proporciona el *mapa* de los sistemas, autores como Escobar y Medina proveen el *territorio* concreto y vivido. La pertinencia del modelo ecológico queda demostrada al mostrar su capacidad para albergar y dar orden a estas complejas relaciones que los estudios culturales ya habían identificado.

El análisis confirma que los saberes ancestrales son mucho más que un contenido curricular; constituyen el sustrato pedagógico que impregna todos los niveles del sistema ecológico. Toledo (2016, 201) los define como un "corpus de saberes prácticos y creencias" con una "dimensión espiritual y ética". Esta definición dual es crucial. La dimensión práctica se manifiesta en las actividades del microsistema (ej.: técnicas de agricultura), mientras la dimensión espiritual-ética constituye el macrosistema cultural que valora la reciprocidad.

De ese modo, Walsh (2010, 45) va más allá, definiéndolos como una "forma de ser, de estar y de actuar en el mundo" y una "episteme otra". Esto implica que los saberes ancestrales no solo se *transmiten*, sino que configuran la misma capacidad de conocer y aprender. El proceso de desarrollo humano está, por tanto, mediado por esta epistemología particular que prioriza la relacionalidad sobre la objetivación.

Al mismo tiempo, Rengifo (2009, 18) sintetiza este carácter educativo en el concepto de "crianza mutua". La educación no es una transferencia unidireccional de información, sino un proceso recíproco de cuidado entre la comunidad y su entorno. Este principio ético es el hilo conductor que da coherencia a la experiencia educativa en todos los niveles del sistema.

La visión de Toledo (saber práctico-espiritual), Walsh (episteme alternativa) y Rengifo (crianza recíproca) converge en presentar los saberes ancestrales como un sistema pedagógico integral. Este sistema compite con, y a menudo suplanta, a la educación formal

como el principal agente de socialización y desarrollo en estos contextos. La articulación anterior se vuelve tangible al observar cómo funcionan los escenarios concretos. La familia, la comunidad y la naturaleza no son solo contextos, sino pedagogos activos.

El microsistema "Familia-Naturaleza": La caza, la pesca o la siembra con un abuelo son ejemplos paradigmáticos. Para Bronfenbrenner (1987), esto es una actividad en un microsistema. Para Rengifo (2009), es un acto de "crianza mutua" donde el niño cría a la planta al sembrarla y, a la vez, es criado por el abuelo que le transmite el conocimiento y por la tierra que lo alimentará. El rol del anciano (microsistema familiar) y el comportamiento del río (microsistema natural) se entrelazan en una misma lección vital.

El mesosistema "Comunidad-Territorio": Un ritual agrícola comunitario ilustra la potencia del mesosistema. Bronfenbrenner lo vería como la interacción entre el microsistema familiar y el comunitario. Medina (2011) lo interpreta como la actualización del *ayllu*, donde la comunidad (*jaqi*) se relaciona con el territorio (*uraqi*) a través de las deidades (*ajayu*) para asegurar la reproducción de la vida. Esta conexión mesosistémica es fundamental para el desarrollo de la identidad y la pertenencia.

El microsistema "Lengua-Cosmos": La lengua indígena, como microsistema de significados, nombra a los seres del territorio no como objetos, sino como parientes. Walsh (2010) conectaría esto con la "episteme otra", mientras Escobar (2014) lo vería como la materialización de la "ontología relacional". Aprender la lengua es, así, aprender a percibir el mundo de una manera específica y relacional.

Los autores coinciden en que la eficacia educativa de estos escenarios reside en que el aprendizaje es incrustado en actividades significativas y culturalmente valoradas. El conocimiento no es abstracto, sino que se adquiere mediante la participación guiada en prácticas sociales auténticas que integran lo afectivo, lo espiritual y lo práctico.

La articulación teórica demostrada conlleva implicaciones profundas para el concepto de desarrollo humano, exigiendo una redefinición que escape a los parámetros universalistas.

El análisis revela que cualquier noción de desarrollo que no parta de reconocer los saberes ancestrales como válidos y los entornos vitales como sagrados es, en esencia, colonial. Walsh (2010) y Escobar (2014) son críticos frontales de este modelo, al señalar que impone una ontología y una epistemología única, invalidando otras formas de concebir el bienestar. Frente a esto, la articulación aquí propuesta sugiere un modelo de desarrollo como florecimiento armónico de la totalidad comunidad-territorio (Medina, 2011). El bienestar individual es inseparable del bienestar colectivo y del equilibrio ecológico. Esto se alinea directamente con el principio de sostenibilidad biocultural que defiende Toledo (2016).

Por consiguiente, no puede haber un desarrollo genuino sin diálogo de saberes y reconocimiento de la diversidad epistémica. El modelo ecológico, al mostrar cómo se construyen diferentes trayectorias de desarrollo en diferentes macrosistemas culturales, provee un argumento científico para defender la pluralidad de modelos de bienestar. El desarrollo humano debe ser, por tanto, un proceso de fortalecimiento de las capacidades de las comunidades para vivir de acuerdo con sus propios proyectos de vida, definidos desde sus saberes y en sus territorios.

La comparación entre el marco ecológico (con su respeto por la contextualidad) y las críticas decoloniales (con su defensa de la diferencia) resulta sumamente productiva. Juntos, proveen una base sólida para argumentar que el "desarrollo" en contextos indígenas debe medirse por indicadores culturalmente relevantes, como la vitalidad de la lengua, la integridad del territorio, la transmisión intergeneracional de saberes y la capacidad de autodeterminación, siempre dentro de un marco de reciprocidad con el entorno vital.

### **Conclusiones**

El presente artículo partió de la necesidad de comprender los procesos de desarrollo humano en las comunidades indígenas desde un marco que respetara su singularidad cultural



y su profunda conexión con el entorno. A través de una revisión documental bibliográfica de corte interpretativo, se logró articular de manera sólida el paradigma de la Ecología del Desarrollo Humano de Urie Bronfenbrenner con el corpus teórico de los saberes ancestrales y los entornos vitales. Esta articulación no solo demostró la pertinencia del modelo ecológico para este fin, sino que permitió enriquecerlo, trascendiéndolo hacia una comprensión más holística y culturalmente situada.

La principal conclusión de este trabajo es que los saberes ancestrales y los entornos vitales constituyen el eje indisociable alrededor del cual gira el desarrollo humano en las comunidades indígenas. Lejos de ser elementos accesorios o folclóricos, se erigen como el sustrato educativo principal y el escenario relacional fundamental. El análisis reveló que los saberes ancestrales, entendidos como una epistemología alternativa y una ética de la crianza mutua (Rengifo, 2009; Walsh, 2010), impregnan todos los niveles del sistema ecológico.

Desde las actividades cotidianas en el microsistema familiar hasta los valores del macrosistema cultural, estos saberes proveen el contenido, la forma y el propósito del desarrollo. El entorno vital, por su parte, dejó de ser un mero contenedor físico para revelarse como un actor pedagógico y un territorio cargado de significado histórico, espiritual y político (Escobar, 2014; Medina, 2011), cuya integridad es condición sine qua non para la continuidad cultural.

En segundo término, se concluye que el modelo de Bronfenbrenner provee una herramienta analítica poderosa para desagregar y comprender la complejidad de esta relación, pero requiere ser alimentado por las perspectivas decoloniales y bioculturales para evitar un universalismo abstracto. La noción de microsistema, por ejemplo, adquiere una profundidad insospechada cuando la "actividad" es un ritual de siembra y el "entorno" es una montaña sagrada. El modelo ecológico, en diálogo con estos aportes, permite visualizar con claridad cómo la destrucción de un exosistema (por ejemplo, debido a una concesión extractiva) o la erosión de un mesosistema (por la migración forzada) no solo afectan condiciones materiales,

sino que fracturan los mismos procesos proximales que sostienen el desarrollo humano culturalmente definido.

Finalmente, y como implicación más profunda, este análisis conduce a una redefinición radical del concepto de desarrollo humano para estos contextos. El desarrollo no puede seguir siendo medido con varas universalistas centradas en el logro individual y el crecimiento económico. Por el contrario, debe ser reconceptualizado como el florecimiento armónico de la relación comunidad-territorio, donde el bienestar individual es inherente al bienestar colectivo y al equilibrio ecológico. Esto implica adoptar indicadores de bienestar culturalmente relevantes, como la vitalidad lingüística, la transmisión efectiva de saberes, la salud del ecosistema y la capacidad de autodeterminación de los pueblos.

En última instancia, este artículo es una invitación a abrir un diálogo de saberes genuino. La articulación teórica aquí propuesta sirve como base para criticar políticas de desarrollo homogeneizantes y para abogar por enfoques interculturales que, partiendo del reconocimiento de la diversidad epistémica y la validez de los proyectos de vida indígenas, trabajen en fortalecer los sistemas ecológicos-culturales que han permitido su supervivencia y florecimiento por milenios. El futuro del desarrollo humano, no solo para los pueblos indígenas sino para la humanidad en su conjunto, podría depender de nuestra capacidad para aprender de estas ontologías relacionales que entienden la vida como una red de reciprocidad y cuidado.



**Esp. Daniel Alejandro Llovera Tovar**

**Saberes Ancestrales y Entornos Vitales como eje del Desarrollo Humano en  
Comunidades Indígenas desde una Perspectiva Ecológica.**



### Referencias

- Bardin, Laurence. Análisis de contenido. Madrid: Akal, 1996.
- Bronfenbrenner, Urie. *La ecología del desarrollo humano: Experimentos en entornos naturales y diseñados*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Escobar, Arturo. Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: UNAD, 2014.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Gergen, Kenneth. "Toward a Transformative Dialogue". *International Journal of Dialogue*, vol. 15, n.º 3 (2015): 76-89.
- Lincoln, Yvonna S. y Egon G. Guba. *Naturalistic Inquiry*. Newbury Park: SAGE Publications, 1985.
- Medina, Javier. *La comprensión indígena de la buena vida: Ayllu, territorio y desarrollo*. La Paz: GTZ, 2011.
- Rengifo Vásquez, Grimaldo. *La crianza recíproca: El ayllu y la comunidad de vida*. Lima: PRATEC, 2009.
- Soriano, Ramón. *Manual de metodología de la investigación social*. Madrid: Tecnos, 2018.
- Toledo, Víctor M. "Ecología, espiritualidad y conocimiento: de la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable". *Relaciones Internacionales*, n.º 33 (2016): 197-217.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad crítica y educación intercultural". En *Construyendo Interculturalidad Crítica*, editado por Jorge Viaña, 75-96. La Paz: III-CAB, 2010.



**Esp. Daniel Alejandro Llovera Tovar**

**Saberes Ancestrales y Entornos Vitales como eje del Desarrollo Humano en Comunidades Indígenas desde una Perspectiva Ecológica.**

