



# CHANEKOH Y NGEN: EPISTEMES NAHUA Y MAPUCHE PARA LA DESCOLONIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN MÉXICO Y EL TRABAJO SOCIAL EN CHILE

*Chanekoh and Ngen: Nahua and Mapuche epistemes for the decolonization of intercultural education in Mexico and social work in Chile*

Lorenzo Antonio Bautista Cruz  
Universidad Veracruzana, México

[lobautista@uv.mx](mailto:lobautista@uv.mx)

<https://orcid.org/0009-0007-0481-5572>

Exequiel Antilao Carilao  
Universidad Católica de Temuco, Chile.

[eantilao@uct.cl](mailto:eantilao@uct.cl)

<https://orcid.org/0009-0004-5168-2483>

**Cómo Citar:** Bautista, L., Antilao, E. (2025). Chanekoh y Ngen: epistemes Nahua y Mapuche para la descolonización de la educación intercultural en México y el trabajo social en Chile. *Momboy* (24), 324-338. <https://doi.org/10.70219/mby-242025-403>

## RESUMEN

Este trabajo ofrece una reflexión sobre la relación humano-naturaleza, como la de analizar comparativamente dos epistemes fundamentales: los Chanekoh en el pueblo Nahua de México y los Ngen en el pueblo Mapuche de Chile. Basándose en el conocimiento comunitario arraigado en cada territorio, se argumenta que estas epistemes ancestrales ofrecen aportes valiosos para profesionales de la educación intercultural y el trabajo social que abordan problemáticas territoriales. Nuestra premisa central es que la comprensión de los Chanekoh y los Ngen puede proporcionar pistas efectivas para abordar desafíos globales, como el cambio climático, la sequía y la erosión territorial, que se manifiestan de manera crítica en la crisis del agua que afecta a poblaciones vulneradas en México y Chile. La pregunta de investigación que guía este estudio es: ¿Cómo las epistemes Chanekoh y Ngen sostienen la relación humano-naturaleza en los pueblos Nahua y Mapuche? Desde esta interrogante, nos propusimos rescatar elementos de estas sabidurías para enriquecer la acción profesional de especialistas en educación con enfoque intercultural en México y en el campo del Trabajo Social en Chile. Para este análisis exploratorio, empleamos

Recibido	Revisado	Aceptado
01/06/2025	18/07/2025	10/08/2025



metodologías propias de cada cosmovisión: el tatapowalis y nohnotzalis (acto de hacer conversación y reflexión) en el contexto Nahua, y el nüttram (conversación profunda) en el contexto Mapuche. Las reflexiones compartidas y el conocimiento cultural inherente a estas dos sabidurías se plasman en el presente documento, destacando su potencial para una descolonización epistémica arraigada territorialmente.

**Palabras clave:** Chanekoh; Epistemología indígena; Educación intercultural; Ngen; Relación humano-naturaleza; Trabajo social.

### ABSTRACT

This paper offers a reflection on the human-nature relationship, such as the comparative analysis of two fundamental epistemes: the Chanekoh in the Nahua people of Mexico and the Ngen in the Mapuche people of Chile. Based on the community knowledge rooted in each territory, it is argued that these ancestral epistemes offer valuable contributions to professionals in intercultural education and social work who address territorial issues. Our central premise is that understanding the Chanekoh and the Ngen can provide effective clues for addressing global challenges, such as climate change, drought, and territorial erosion, which are critically manifested in the water crisis affecting vulnerable populations in Mexico and Chile. The research question that guides this study is: How do the Chanekoh and Ngen epistemes sustain the human-nature relationship in the Nahua and Mapuche peoples? Based on this question, we set out to rescue elements of this wisdom to enrich the professional work of specialists in intercultural education in Mexico and in the field of social work in Chile. For this exploratory analysis, we used methodologies specific to each worldview: tatapowalis and nohnotzalis (the act of conversation and reflection) in the Nahua context, and nüttram (deep conversation) in the Mapuche context. The shared reflections and cultural knowledge inherent in these two forms of wisdom are reflected in this document, highlighting their potential for territorially rooted epistemic decolonization.

**Keywords:** Chanekoh; Indigenous epistemology; Intercultural education; Ngen; Human-nature relationship; Social work.

### Las hablas del territorio

El creciente reconocimiento de la crisis socioambiental global ha impulsado la búsqueda de alternativas epistémicas que trasciendan la visión antropocéntrica occidental, históricamente marcada por la separación y la instrumentalización de la naturaleza. En este contexto, el diálogo intercultural emerge como un espacio crucial para explorar la riqueza de las cosmovisiones de los pueblos originarios, quienes han desarrollado intrincadas relaciones de interdependencia con sus territorios durante generaciones.

El presente estudio se inscribe en esta búsqueda, focalizando su atención en la comprensión de la relación humano-naturaleza a través de las epistemes del pueblo Nahua en México y del pueblo Mapuche en Chile. Este enfoque se vuelve particularmente relevante para el trabajo social y la educación intercultural, disciplinas que, a pesar de su labor “cara a cara” con comunidades, a menudo corren el riesgo de abordar problemáticas socioambientales de forma desvinculada del despojo territorial subyacente. Así, al iluminar el vínculo indisoluble entre la vida y el territorio, estas epistemes ancestrales ofrecen una perspectiva crítica y propositiva para repensar las intervenciones y la praxis profesional.

Este trabajo surge de un intercambio académico doctoral en la Universidad Veracruzana, donde el diálogo entre los autores, provenientes de los pueblos Nahua y

Mapuche, reveló convergencias significativas en la comprensión de la interconexión entre los seres humanos y el entorno natural (Antilao-Carilao y Bautista, 2025). Esta resonancia, que trasciende las particularidades geográficas, no solo evidenció una sabiduría ancestral compartida, sino que también se enmarca en la noción de una “indigeneidad transhemisférica” (Keme, 2018). Dicha perspectiva se erige como un marco analítico crucial para comprender cómo las epistemes indígenas, a pesar de sus diversidades, ofrecen un horizonte unificado de pensamiento que contrasta de manera fundamental con la historia de violencia epistémica y colonización impuesta por Occidente. Este trabajo, por tanto, se concibe como una co-construcción de conocimiento que busca articular sistemáticamente las implicaciones teóricas y prácticas de estas convergencias para el campo de los estudios interculturales y la descolonización del saber.

Un punto de encuentro particularmente revelador surgió al compartir nuestras comprensiones sobre las entidades espirituales que custodian la naturaleza en nuestras respectivas tradiciones. Al describir los Chanekoh como los dueños de las aguas, las montañas, los bosques y el territorio en la cosmovisión Nahua, encontramos un eco en la figura de los Ngen que se presentan como los “espíritus dueños” de las diversas formas de vida en el mapuche kimün (sabiduría mapuche). Consideramos que estas epistemes, aunque profundamente enraizadas en territorios geográficamente distintos, comparten una visión del mundo donde la vida no se concibe de forma jerárquica, sino fundamentalmente interconectada y dinamizada por una búsqueda constante de equilibrio y armonía. Este entendimiento ancestral ofrece aprendizajes significativos que desafían las estructuras de conocimiento occidentales, caracterizadas por su énfasis en la dicotomía y la separación entre el ser humano y la naturaleza.

326

Nuestras extensas conversaciones, nutridas por las enseñanzas de nuestras infancias en nuestros respectivos territorios, nos llevaron a explorar cómo estas concepciones ancestrales de la relación humano-naturaleza podrían iluminar y ofrecer perspectivas valiosas para abordar los desafíos socioambientales contemporáneos. Exequiel compartió cómo los Ngen constituyen un sistema de creencia que media y regula la relación del che (persona) con el mapu (tierra-territorio-mundo), entidades que demandan respeto, reciprocidad y una ética del cuidado. A su vez, se explicó cómo los Chanekoh encarnan la sacralidad intrínseca de los elementos naturales y la responsabilidad ineludible de los seres humanos como partes integrales de este complejo entramado de vida.

En este marco de reflexiones conjuntas se inscribe el presente trabajo, cuyo alcance se centra en analizar comparativamente las epistemes de los Chanekoh y los Ngen como pilares fundamentales de la sabiduría ancestral que guía la relación de los pueblos Nahua y Mapuche con sus respectivos territorios. Nuestro objetivo principal es desvelar cómo estas concepciones no son meras creencias, sino sistemas de conocimiento complejos que modelan prácticas cotidianas, informan éticas del cuidado y ofrecen perspectivas valiosas para abordar problemáticas actuales como la crisis ambiental y la necesidad de enfoques interculturales sensibles al territorio. Quedará fuera del alcance de este estudio un análisis detallado de las prácticas rituales específicas asociadas a los Chanekoh y los Ngen en cada comunidad, así como una comparación exhaustiva con otras cosmovisiones indígenas.

La pregunta central que guía esta exploración es: ¿Cómo las epistemes de los Chanekoh en el pueblo Nahua y los Ngen en el pueblo Mapuche sostienen una ética del cuidado y una comprensión propia de la interdependencia entre los seres humanos y las

demás vidas, y qué implicaciones metodológicas se derivan de ello para reimaginar las formas en que se aborda la relación humano-naturaleza en los ámbitos del trabajo social y la educación con enfoque intercultural?

La relevancia de este estudio radica en su contribución a la teoría al ofrecer una perspectiva comparativa desde dos epistemes indígenas concretas, enriqueciendo el debate sobre la descolonización del saber y la necesidad de integrar cosmovisiones no occidentales. Reforzamos la magnitud de esta contribución al evidenciar cómo estas sabidurías ancestrales no son reliquias del pasado, sino sistemas de conocimiento vivos y pertinentes para enfrentar los desafíos globales actuales. Los hallazgos de este trabajo pueden ofrecer orientaciones concretas para profesionales de la educación intercultural y el trabajo social que buscan desarrollar intervenciones más sensibles a los contextos territoriales y promover un diálogo de saberes más equitativo y respetuoso.

Para guiar preliminarmente al lector, el presente escrito se estructura de la siguiente manera: inicialmente, se presenta un marco teórico que fundamenta la necesidad de descolonizar el saber y la relevancia de las epistemologías indígenas. Posteriormente, se profundiza en la comprensión de los Chanekoh y los Ngen a la luz de experiencias personales-territoriales. En la sección subsiguiente, se desarrollará un análisis comparativo sistemático entre ambas epistemes, empleando como criterios principales su rol en la mediación de la relación humano-naturaleza, los principios éticos de cuidado y reciprocidad que promueven, y sus implicaciones para el equilibrio ecosistémico. Este análisis se realizará a través de la interpretación y sistematización de los relatos y saberes compartidos. Finalmente, se discutirán las implicaciones metodológicas para la educación intercultural y el trabajo social, ofreciendo reflexiones finales sobre la potencialidad de estas sabidurías ancestrales para reimaginar nuestra relación con el mundo socio-natural.

### **Más allá de la metáfora, más acá de la naturaleza**

Para abordar la crisis socioambiental y las problemáticas de la relación humano-naturaleza, el presente estudio se ancla en una crítica profunda al pensamiento descolonial hegemónico, buscando una aproximación genuina que no desvincule el saber del territorio ni de las comunidades. Reconocemos que el pensamiento descolonial, tal como lo presenta Mella (2021), se erige como una teoría crítica contemporánea de la modernidad, desvelando cómo esta última ha sido un motor de problemas para América Latina desde la invasión colonial. Su enfoque se propone, fundamentalmente, problematizar los discursos legitimadores del ordenamiento colonial que se instauró con la negación de Abya Yala como un territorio con historias y saberes propios, sirviendo como espacio de expansión para Europa. Como señala Mella, las estructuras sociales impuestas por la colonización continúan moldeando las relaciones en el siglo XXI (p. 243), lo que subraya la urgencia del pensamiento decolonial en el contexto latinoamericano.

Sin embargo, Mella va más allá, enfatizando la necesaria articulación interepistémica entre lo descolonial y lo intercultural. Es en este punto donde nuestro análisis se profundiza, pues Mella advierte que una descolonialidad que ignore los desafíos éticos de la interculturalidad corre el riesgo de convertirse en un proyecto homogeneizador, donde el diálogo se torna “sordo” y se instrumentaliza la diversidad en favor de un nacionalismo estatal (p. 244). Esta advertencia resuena con la preocupación expresada por la investigadora Sami, Pirjo Virtanen (2021), quien, a partir de una pregunta aparentemente sencilla en la Amazonía (“¿cómo beneficiará esto a la comunidad?”), revela cómo incluso las investigaciones críticas pueden estar inadvertidamente interceptadas por la lógica

transaccional del neoliberalismo, tributando a la matriz productiva dominante en su afán por generar conocimiento emancipador.

Esta tensión es profundizada por la investigadora Maori, Linda Tuhiwai Smith (2016), quien, siguiendo a Bishop, refiere cómo incluso los enfoques críticos de investigación han “fracasado al abordar los asuntos de comunidades” (p. 247). Aquí, argumentamos que esto ocurre porque a menudo se teoriza sobre los pueblos originarios como fuentes de sabiduría para reimaginar el mundo, pero se hace sin una participación real y protagónica de estos pueblos, reproduciendo un tutelaje epistemológico que deriva en una especie de “descolonización mesiánica”.

Esta problemática, lejos de ser una ficción, ha sido señalada por diversas intelectuales. Silvia Cusicanqui (2018) critica explícitamente a figuras como Mignolo, cuya labor ha creado “satrapías académicas” vendiendo la idea de descolonización a audiencias del norte, rebautizándola como lo “post-colonial” o lo “descolonial” (p. 27). Desde otra perspectiva, la investigadora indígena Cindy Peltier (2018) denuncia el agotamiento de los pueblos originarios ante la investigación occidental, con la contundente afirmación “nos han investigado hasta la muerte” (p. 1). Esta dinámica mesiánica no se limita a la academia; Martínez-Novo (2009) la identifica también en el pensamiento de izquierda, manifestándose en un “ventrílocuismo” que habla más desde un sentir propio que comunitario, como ya hace más de dos décadas una de las maestras mapuche del trabajo social, Hilda Llanquino (1998) en su carta abierta al presidente de la república de Chile le pregunta “¿Acaso el patrimonio de los temas reales, contingentes, la inteligencia reflexiva del humano, puede ser patrimonio exclusivo de los comunistas?”

Frente a esto, la investigadora afrodescendiente Ochy Curiel (2016) llama a superar ciertas autorías hegemónicas dentro del pensamiento descolonial como el grupo modernidad/colonialidad y a reconocer las voces emergentes de los territorios, incluyendo las nuestras. Este llamado implica un desprendimiento de una academia que, incluso en nombre de la descolonización, ha construido una deuda de reciprocidad casi insalvable con quienes hemos sido sus “sujetos informantes” (Porsanger, 2004), sin reconocernos como portadores de sabiduría y sujetos políticos con capacidad de orientar nuestras propias formas de vida.

Es fundamental señalar que estos influyentes intelectuales, si bien han contribuido a visibilizar las experiencias de los pueblos originarios, a menudo nos referencian de forma periférica, marginal o como meras fuentes de información (Porsanger, 2004), sin considerarnos sujetos orgánicos y políticos que vivimos y pensamos desde nuestras propias epistemes. En concreto, se postulan desde nosotros y por nosotros, pero sin nosotros, convirtiéndonos en meros objetos de sus reflexiones. Esta sutil dinámica mesiánica permite que sus teorías adquieran protagonismo, dejando en la penumbra las voces y saberes de los pueblos originarios. Este fenómeno que a título nuestro como autores llamamos “mesiánico” dentro del pensamiento descolonial, sin embargo, no se limita a un grupo de intelectuales; es una ideología transversal en la academia occidental que moldea la formulación de proyectos de investigación. Los problemas se definen en espacios cerrados, las personas son reducidas a “informantes”, sus sabidurías a “datos” y el proceso de construcción de conocimiento se subordina a la obtención de resultados (Arribas, Dietz y Álvarez, 2020).

Por otra parte, la radical crítica de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM, 2022) en Chile se relaciona directamente con los planteamientos de Tuck y Yang (2021) quienes plantean que el uso metafórico de la descolonización se vuelve particularmente relevante

en este contexto. Argumentan que la descolonización debe ser un proceso real, material y político, centrado en la devolución de tierras y la restauración de la soberanía indígena. Cuando los discursos sobre liberación y justicia social olvidan la centralidad del territorio, se vacía el significado original de la descolonización y se neutraliza su potencial disruptivo.

Siguiendo a Tuck y Yang (2021), observamos que muchos proyectos y discursos críticos, en nombre de la descolonización, paradójicamente perpetúan las estructuras coloniales, generando “movidas hacia la inocencia” donde los colonos se eximen de su responsabilidad histórica sin ceder privilegios ni poder. Incluso mencionan que se recurre a la invención de ancestros indígenas para exculparse de los intentos de erradicación. De esta forma, se mantiene una conciencia superficial de lo descolonial, evitando una verdadera transformación personal y colectiva mientras se continúa ocupando territorios usurpados.

Es por eso que Tuck y Yang subrayan que la descolonización no es un proceso cómodo ni conciliador; es inherentemente conflictivo, implicando la repatriación de la tierra y la autonomía indígena. Por lo tanto, no puede reducirse a sinónimos de justicia social o inclusión que, como discursos críticos, a menudo olvidan la problemática fundamental del territorio.

Por lo tanto, este marco teórico argumenta que una descolonización genuina del saber implica necesariamente la revalorización y el diálogo horizontal con las epistemes ancestrales. Los Chanekoh y los Ngen no solo tensionan la narrativa dicotómica “humano-naturaleza”, sino que también ofrecen fundamentos epistemológicos propios para reimaginar las disciplinas de las ciencias sociales, específicamente la gestión intercultural y el trabajo social que están siendo fuertemente institucionalizados (Antilao-Carilao, 2024b). Al anclarse en la comprensión profunda de la tierra y las complejas relaciones que la animan, estas epistemes posibilitan la construcción de prácticas profesionales enraizadas en los territorios y respetuosas con las antropologías de los pueblos originarios. De este modo, buscamos precisamente jaquear la “descolonización metafórica” que denuncian Tuck y Yang, al presentar una vía concreta para una transformación epistémica y territorial efectiva.

### **Chanekoh: guardianes del territorio. Relación intersubjetiva entre humanos y no humanos**

En contraste con las limitaciones de las aproximaciones descoloniales que como se planteó en el apartado anterior, se desatienden el territorio, esta sección profundiza en las epistemes del pueblo Nahua, presentando a los Chanekoh como el pilar de una relación intersubjetiva y ética con el mundo. Como nimeltahtowa<sup>1</sup> (nahua)<sup>2</sup>, desde nuestra infancia crecemos inmersos en espacios intersubjetivos de gran relevancia para nuestra cultura, una cultura donde la colectividad predominaba, todo se hacía desde lo colectivo, tapalewilis (ayuda mutua), timo'mapalewiah (mano vuelta), pero esta intersubjetividad no solo es entre las personas, sino también en la relación entre el humano y el no humano, seres que son guardianes o dueños de los territorios y de los seres vivos, estos dueños le llamamos chanekoh.

---

<sup>1</sup> Nimeltahtowah se interpreta al español como los que hablamos la lengua verdadera, nos autodenominamos de esta manera ante la lengua castellana. Además, los nimeltahtowah, no decimos soy del grupo nahua, nos autorepresentamos como nimeltahtowah (hablo la verdadera lengua).

<sup>2</sup> Nahua, una manera como la academia o investigadores nos denominaron, una invención desde la investigación.

En este sentido, mi madre y mi abuela quienes sabían curar con plantas medicinales y podían comunicarse con los chanekoh, ellas me enseñaron la importancia de aprender desde la cosmovisión comunitaria y saber comunicarnos con todo lo que nos rodea en nuestro territorio, también de mi abuelo quien toda su vida se dedicó al campo, aprendimos (hermanos) desde la milpa, espacios sagrados que nos dará de comer y que son espacios de enseñanzas - aprendizajes, así mismo, de los ríos y las pequeñas selvas que le llamamos acahualmeh, espacios donde encontramos alimento y seres no humanos que debemos de respetar e interactuar, porque ellos son los guardianes.

La enseñanza aprendizaje de nosotros en nuestra infancia, no era como se representa, como explotación infantil, para nosotros, eran espacios de aprendizajes, sagrados y de sabiduría para el desarrollo como grupo yeh nimeltahtowah (los que hablamos la verdadera lengua) o como nahuas.

En la milpa tenemos a Tamakastzin quien es el dueño del maíz, en los ríos a A'cho'ochin quien es el dueño o guardián de los ríos y chanekohmeh son los guardianes o dueños de todo el territorio donde estamos inmersos los nimeltahtowah.

Nosotros tenemos dueños, estos dueños son los que cuidan nuestra tierra, nuestros montes y ríos, ellos son los guardianes y con los que debemos pedir permiso para todo, es por eso, que necesitamos valorar todo lo que nos rodea (Charla con Reyna Cruz, 2016).

Chanekohmeh<sup>3</sup>, son los guardianes y dueños de todo lo que nos rodea en nuestro territorio, son a ellos quienes debemos pedir permiso para pescar, para ir de cacería, para sembrar en los campos, y si nosotros fallamos en algo, nos envía alguno de sus guardianes (serpientes u otro animal), o si nos asustamos en algún acontecimiento en los ríos o acahuales, son ellos los que se quedan con nuestro tonal<sup>4</sup>, aquí es donde tenemos que comunicarnos con ellos con una serie de oraciones en náhuatl, se invoca desde un término que no nosotros le llamamos mo'nohnotza<sup>5</sup>.

Son saberes que nos fortalece como grupo cultural y nos enseñan a valorar lo que tenemos en nuestros territorios, por este motivo, desde nuestro quehacer nahua y como profesionista perteneciente a un grupo originario, trato de involucrar desde una educación intercultural los saberes y prácticas comunitarias, de esta manera involucrar en las prácticas académicas que no se desarrollan como tal en las instituciones desde un enfoque colonial. Sin embargo, llevar estas epistemes a las aulas y las prácticas académicas, fortalecería los trabajos colaborativos desde miradas transversales y desde las realidades de contextos comunitarios, desde abajo (Bertely, 2013a).

Por lo anterior y en la actualidad como originario nahua, tuve la oportunidad de seguir formándome académicamente, pude comprender diversas miradas y enfoques tanto académicas y comunitarias; sentido por el cual, como profesionista nahua, me reivindicé con una mirada más crítica desde los modelos educativos, pero también visibilizando y autorrepresentando los conocimientos de nuestro grupo nahua, en este sentido desde la Etnogénesis. Donde aprendí, comprendí lo relevante que es seguir resistiendo

---

<sup>3</sup> Chanekohmeh, en plural, el complemento meh quiere decir que está en plural, son seres no humanos que viven e interactúan con nosotros, más bien, nosotros estamos en sus territorios, por lo que debemos de respetar, valorar y pedir permisos.

<sup>4</sup> Tonal, es el espíritu de cada persona (humano).

<sup>5</sup> Del término nohnotza, que se interpreta en el español como se invoca y se dialoga con seres no humanos, como los chanekohmeh.

culturalmente (Sahlins) a pesar de las diversas posturas y con miradas desde lo capital o hegemónicamente; ahora una resistencia cultural desde la parte académica con propuestas comunitarias y colaborativas (ipan toyoloh)<sup>6</sup>.

Por este motivo, desde nuestro quehacer nahua, en la comunidad siempre tratamos de realizar el tatapowalis, es una forma respetuosa de entablar una conversación y comprender lo que el emisor quiere transmitir, es un análisis para poder codificar lo que se está diciendo, de esta manera se puede comprender el mensaje o enseñanzas, en ocasiones estos códigos son transmitidos desde los cuentos, historias de vida, charlas en las milpas, los ríos, selvas o en espacios sagrados (Bautista, 2017). En este sentido, desde la oralidad se transmiten conocimientos y saberes que no se tienen escritos dentro de nuestra cultura nahua, los códigos que contienen los mensajes, son relacionados de acuerdo al contexto en que una persona se encuentre, códigos que representan respeto del territorio, selvas o guardianes, aprendizajes y enseñanzas dentro de la milpa, escuchar y valorar lo que cuentan las personas adultas, entre otros mensajes que desde la infancia nos enseñan para poder llevar a cabo en el futuro, también se refieren al trabajo de manera colectiva o comunitaria.

El término tatapowal, traducido de manera literal al español es charlar, dialogar o platicar, mientras que tatapowalis, es la acción de entablar un diálogo o charla. Desde hace varias generaciones, las personas fueron transmitiendo sus prácticas, conocimientos y saberes desde la oralidad, desde el tatapowalmeh<sup>7</sup>, las y los abuelos platican que nosotros tenemos que dialogar (tatapowah) para poder transmitir los tatapowalmeh que han ido inculcando desde hace muchas generaciones atrás, en este sentido, también es una manera para tomar acuerdos comunitarios, que sirvan en la comunidad y pensando para una mejor manera de mantener lo comunal y lo colaborativo dentro de las comunidades nahuatl, lo que en la actualidad, existen lugares que ya no se valoran el tatapowal entre las familias o dentro de la comunidad.

Para este trabajo hago uso del tatapowalis, de una manera respetuosa y acercamiento con mis nokniwan (hermanos) nahuatl que he podido tatapowah (conversar), de una manera que valoro el tiempo, espacios, confianza, respeto, alimentos que me brindaron en cada lugar que he visitado junto con sus familiares. Para mí hacer tatapowalis es algo simbólico que respeto y valoro de esta hermandad que se promueve desde lo comunitario, desde adentro (Bertely, 2013b). Estas epistemes la utilizo como parte de mi método de investigación para otros trabajos de investigación, porque el generar vínculos y comprender nuestros sentipensares desde el tatapowalis con las personas, es una forma de dar mi palabra (tahtol), un trabajo que en todo momento he cuidado y en sistematizar lo que ellas y ellos me brindaron desde sus voces (tahtolmeh).

Por otro lado, la palabra nohnotzalis (invocar) o monohnotza (acción de comunicarse con los seres no humanos), esta acción no cualquier persona la puede realizar, tienen que ser personas preparadas o que tengan un don de comunicarse con los seres no humanos, es una comunicación e interacción de mucho respeto, no se puede realizar cualquier día, sino más bien, prepararse desde las ayunas, la persona que lo realiza debe cumplir con ciertos requerimientos necesarios para poder desarrollar esta acción.

---

<sup>6</sup> Ipan toyoloh me refiero desde adentro, para los nahuatl del sur nos referimos con estos términos cuando hablamos desde el corazón o desde el corazón comunitario.

<sup>7</sup> Tatapowalmeh, son las palabras o charlas que dejaron las abuelas y los abuelos, o nuestros ancestros.

Esta acción de comunicarse con los seres no humanos es sagrada, son palabras (oraciones) que pocas personas pueden decir, también estos seres como los chanekohmeh te pueden escuchar o no, con ellos son los que se les puede pedir permiso para pescar (Bautista, 2018), ir de cacería o comunicarse para toda persona que se espanta, también llamado momahlih (mal de espanto), para que pueda liberar un tonal (espíritu), se debe de realizar este ritual por varios días, va desde los 3 días, 7 días o más, depende la gravedad del espanto.

Por este motivo, se respetaba estos seres no humanos, son saberes que nos transmitían nuestros abuelos, por eso se conservaban gran parte de nuestra vegetación, nuestra fauna silvestre y nuestros ríos, porque se respetaba y valoraba a los seres no humanos y nuestro entorno sociocultural y socioambiental, la relación entre el humano y el no humano o la naturaleza era de manera intersubjetiva y con gran valor simbólico.

Las miradas y experiencias comunitarias (de lo práctico a lo teórico) de los grupos originarios (nahuas) es relevante para repensar desde lo emic (Dietz) nuevos horizontes para el futuro de la academia (coteorizar); en la cosmovisión originaria no se separa lo social de lo cultural o de lo ambiental con lo humano y no humano, todo se relaciona y está interconectado, desde la academia se le conoce como interdisciplinar; para los nahuas, si algo se altera, repercute en lo sociocultural, lingüístico, ambiental, en lo comunal, entre otros aspectos.

Nosotros como nahuas (masewalmeh<sup>8</sup>, yehmela'tahtowah<sup>9</sup>) en el contexto educativo. Como parte de este grupo cultural, comprendo los conocimientos, experiencias y cosmovisión que se generan en algunas de las comunidades nahuas, pero también las experiencias que vivimos de estos contextos en el espacio académico, a la vez, visibilizar el proceso y los obstáculos que viven las y los estudiantes y egresados a pesar de haber llegado a un nivel de posgrado. Por lo anterior, he aprendido diversos enfoques teóricos y metodológicos, que también hizo despertar en mí una reivindicación originaria, lo que María Bertely llama etnogénesis<sup>10</sup> (como se citó en Sigüenza y Fabián 2013, 99).

### **Ngen: entidades mediadoras de las relaciones entre vidas**

En nuestra forma mapuche de descifrar el mundo, el respeto es un principio cardinal que se desdobra en diversas dimensiones: por ejemplo, el yamuwün orienta el respeto hacia las personas, y en este caso, en relación a este trabajo, el ekuwün rige la relación y el aprecio hacia las demás formas de vida. Los Ngen son la personificación del respeto que atestigua el ritual del ekuwün. Es en el marco del ekuwün donde se expresan rituales fundamentales como el kullitu y el ngillatu, que destacan esta reverencia hacia la vida en su sentido más amplio.

Complementando nuestra crítica a las aproximaciones descoloniales que desatienden la centralidad del territorio en la cual mostramos principal preocupación por la educación intercultural y el trabajo social, esta sección explora la epistemología Mapuche a través de la comprensión de estos Ngen. Mi experiencia vital, arraigada en mi

<sup>8</sup> *Masewal*, se autonombran de esta manera como grupos nahuas en las regiones de la Huasteca, centro de Veracruz y parte de Puebla. Cuando se usa la palabra *meh* significa que es plural, *Masewalmeh* significa nahuas o personas nahuas.

<sup>9</sup> *Mela'tahtowah*; las y los que hablamos la lengua verdadera (náhuatl) en la variante lingüística de Mecayapan.

<sup>10</sup> Para María Bertely el concepto de etnogénesis es una categoría procesual y relacional que alude al protagonismo y la capacidad histórica de un pueblo, lingüística y culturalmente distintivo, de negociar y traducir a su favor los proyectos educativos oficiales. Este protagonismo asegura el control nativo sobre la escuela y sus recursos materiales.

lof Llufluentue –un lugar cuyo nombre evoca la reunión de diversos lof (comunidades) y la fuerza de los relámpagos-, ha sido moldeada por las enseñanzas de mis padres, ambos ancianos. Mi madre, con sus 75 años, y mi padre, con sus 92, me tejieron en la conciencia de que cada espacio, cada ser, merece un profundo respeto (Antilao-Carilao, 2024a).

Desde muy pequeño, fui testigo de sus gestos cotidianos que hablaban de una relación respetuosa con la tierra. Al cruzar un camino, pedían permiso. Al acercarse al agua para beber, la saludaban, explicando su necesidad. Al internarse en el monte, se dirigían a él con respeto, solicitando permiso para tomar lo que necesitaban, ya fuera una rama, un árbol o leña, siempre contando el motivo. Y lo más importante, nunca tomaban sin dar; siempre llevaban semillas, un acto silencioso de reciprocidad que encarnaba la ética del cuidado. Esto me hizo entender que mapu es más que nuestra tierra, es nuestro paradigma de vida, que nos constituye como chengen, como persona que sabemos habitar el territorio desde las premisas epistémicas que orientan nuestra forma de vida (Antilao-Carilao, Vivero y Carrillo, 2025).

Llanquinao (2024) afirma que todo lo que somos como mapuche proviene de nuestro reñima, nuestra familia. Mi comprensión del respeto se grabó también a través de experiencias que, en mi niñez, me desconcertaban. En las noches tranquilas del campo, mientras la familia compartía las vivencias del día, a veces escuchábamos sonidos extraños: el canto de un ave inusual en la oscuridad, un viento súbito que sacudía la casa, un golpe inexplicable. La curiosidad infantil nos impulsaba a mis hermanos y a mí a investigar, pero nuestros padres nos detenían con firmeza: “Dejen que ese ruido se manifieste, dejen que ese viento pase. Si van, les puede hacer mal”. Este “mal” no se refería a brujería, sino a la advertencia de no irrumpir en el espacio de esas otras presencias que habitaban el territorio. Así, sin explicaciones complejas, nos enseñaban a coexistir y a reconocer la agencia de lo invisible, sentando las bases de una relación intersubjetiva con el entorno.

Una práctica fundamental que me inculcaron fue la de dejar algo al tomar del bosque o del campo. Este acto, lo entendí con el tiempo, era una manifestación de responsabilidad. El machi de mi lof, en una de las tantas conversaciones que hemos tenido me ilustró: “así como las termitas dañan la madera, nosotros, los seres humanos, podemos ser la fuerza más destructiva para la naturaleza”. Las aves, los animales, los bosques, los ríos, en su esencia, no generan el daño que nosotros causamos. Por eso, cada vez que tomábamos algo, debíamos devolver algo, un compromiso tácito con el equilibrio de la vida. Mis padres me enseñaron que la naturaleza no es nuestra propiedad, sino la casa que nos acoge.

Los Ngen, se presentan en la cosmovisión mapuche como entidades mediadoras y guardianas del territorio. Son “seres o vidas espirituales que no son físicas necesariamente, sino energías existentes que intervienen en el buen vivir o en el mal vivir” (Loncon, 2023, p. 67), y como “dueños tutelares de la tierra, agua, plantas” (Ñanculef, 2016, p. 35). Bravo et al. (2017) complementan esta visión al señalar que “Los ngen son reconocidos como seres que habitan y velan por los espacios, son una fusión de energía que contienen todos los seres vivos” (p. 168). Curivil (2007) profundiza en esta comprensión al señalar que el mapu (tierra) para los mapuche es mucho más que un espacio físico; abarca una crucial dimensión inmaterial, siendo el hogar de todos los seres vivientes, visibles e invisibles, materiales e inmateriales. Esta interdependencia con los gen se vuelve una parte fundamental de la vida diaria, pues de ellos depende el bienestar material y corporal de las personas.

Hubo dos experiencias en particular que marcaron mi infancia y mi entendimiento del territorio. La primera ocurrió cuando éramos muy pequeños y vivíamos en una situación de pobreza. Recibimos una vivienda subsidiada, pero su construcción se demoró. Mis hermanos mayores y yo íbamos por las noches a cuidar los materiales. Una noche, tras una discusión con ellos, decidí volver solo a la casa de mis padres. Tomé un sendero que atravesaba un rume mallin (humedal). Entonces, al acercarme, vi a dos perros grandes sentados en el camino que, al oír mis pasos, comenzaron a ladrar furiosamente. El miedo me invadió; me agaché y busqué otro camino para evitar el encuentro. Al llegar asustado a casa, mi madre me reprendió con dulzura, “Hijo, te he dicho que no andes así de noche, menos solo. Esos lugares tienen sus propios dueños”. Esa noche, el territorio se manifestó con una fuerza que mi niñez no comprendía del todo, pero que grabó en mí una profunda lección del respeto y la existencia de estas entidades. Esta vivencia temprana se alinea con lo que Huenchucoy y Albertsen (2024) exponen al señalar que “Los ngen son espíritus o energías protectoras de la naturaleza que gobiernan y son dueños de ciertos espacios... La naturaleza, de este modo, no es un espacio solamente biológico o vacío de consciencia” (p. 456), confirmando que esos “dueños” eran una manifestación de la agencia del propio mapu.

En otra oportunidad, tuve una experiencia significativa alrededor de los seis o siete años. Estaba pastoreando el ganado al atardecer. El crepúsculo teñía de rojo el cielo mientras llevaba los animales al corral. Cerca de un monte, vi un ternero comiendo un arbusto. Al acercarme para guiarlo a la manada, el ruido cesó y el ternero desapareció. Me sorprendí. ¿Dónde se había ido tan rápido? Necesitaba reunir a los animales. Fue entonces cuando ese silencio repentino me invadió: ese ternero no era un animal físico, sino algo más, una presencia ligada a ese lugar, y yo había entrado sin seguir el protocolo mapuche de pedir permiso. Me retiré lentamente, disculpándome en voz alta por mi imprudencia. Entonces miré a mis animales y estaban todos reunidos; no faltaba ninguno. Esta fue otra lección directa del territorio, que me enseñó el respeto hacia las demás vidas y hacia las fuerzas tutelares que lo habitan y resguardan.

Hoy, recordando esas enseñanzas y experiencias suscitadas en mi lof, veo con claridad cómo se contraponen a la visión occidental dominante que fragmenta nuestra relación con el mundo. A pesar de que se hable de la relación humano-naturaleza, a menudo se hace desde una perspectiva que nos sitúa como algo separado, distinto. La cosmovisión mapuche, en contraste, reconoce en el mapu una complejidad que va más allá de lo físico, abarcando lo inmaterial y lo espiritual. Como destaca Curivil (2007), “la tierra para los mapuche tiene un significado especial, dado que no es solo el lugar físico donde se vive, sino que abarca también la dimensión inmaterial” (p. 31), un entendimiento fundamentalmente distinto de la reducción occidental del territorio a mero recurso. Esta prioridad al respeto por la vida, las personas y el territorio, incluyendo sitios sagrados como un menoko o un trayenko por la presencia de ngen que garantizan el equilibrio, ha sido una constante en nuestra cultura (Millalén, 2024, p. 123). Incluso el llamado “capitalismo verde”, con su reciclaje y sus soluciones de mercado, no cuestiona las raíces depredadoras de un sistema basado en la acumulación, transformando –como señala Vandana Shiva (2020)– los dones de la naturaleza en “recursos naturales”, y etiquetándonos a nosotros mismos como “recursos humanos”.

De manera similar, la búsqueda de la espiritualidad individual en el fantepu mew (tiempo presente) a veces cae en la trampa del individualismo neoliberal, desconectándose de la dimensión colectiva y territorial. El turismo que explota la fragilidad

de la naturaleza en nombre de una experiencia personal es un síntoma de esta desconexión. Nos creemos agentes de cambio reciclando, sin preguntarnos de dónde vienen esos productos y cómo su producción impacta en la tierra. Así, una solución parcial se convierte en un parche que fortalece el sistema que causa la crisis, en lugar de abordar su raíz.

Mi experiencia en el territorio que me acogió al nacer me enseña que no podemos entender los problemas sociales de manera aislada de su contexto ambiental. Las experiencias referidas soplaron en mi rakiduum (pensamiento) el significado del respeto y me enseñaron a vivir desde una perspectiva cosmocéntrica el territorio. Las ciencias sociales, en su formación disciplinar, a menudo perpetúan esta fragmentación, estudiando la pobreza sin considerar el despojo territorial que la genera en los pueblos originarios. Por ello, la gestión intercultural y el trabajo social deben integrar esta perspectiva territorial para ser realmente efectivos y evitar reproducir las dinámicas de despojo que critican.

Los ngen, esas presencias que mis padres me enseñaron a respetar y que se manifestaron en mi niñez, nos recuerdan que habitamos un mundo de vidas interconectadas, cada una con su propia agencia. Esta comprensión, arraigada en el mapuche kimün, nos invita a repensar nuestra relación con el planeta, a movernos más allá de la lógica de la explotación y a practicar la reciprocidad y el respeto como principios fundamentales, porque territorio no es simplemente tierra, es vida en sentido plural. Mi crianza y mi relación con el entorno viviente que me define como che (persona) en mi lof Llufluentue me han mostrado un camino diferente, una forma de habitar el mundo donde cada vida tiene el mismo valor que mi propia vida y donde el territorio es un tejido vivo del que formamos parte inseparable.

## **Conclusiones**

Nuestra propuesta no ha sido meramente una comparación entre las culturas Nahua y Mapuche, sino un ejercicio de colaboración epistémica profunda. A través del intercambio de nuestros tatapowalis en clave Nahua o Nüttram en clave Mapuche, buscamos trascender la superficialidad del diálogo para generar una conexión emotiva y conceptual entre las prácticas y conocimientos de ambos pueblos. Este proceso nos ha reafirmado en la convicción de que nuestras epistemes son esenciales para la enseñanza-aprendizaje en todos los niveles de los sistemas educativos y especialmente en la educación intercultural y el trabajo social. Como profesionales de origen indígena, consideramos imperativo compartir con las nuevas generaciones la compleja relación entre los seres humanos y la naturaleza, incluyendo a los no-humanos, para así fomentar un equilibrio socioambiental y sociocultural indispensable.

Hemos presentado un marco teórico que argumenta la urgencia de una descolonización del saber que trascienda las narrativas hegemónicas de la modernidad. Es crucial evitar caer en una “descolonización mesiánica” donde las voces y epistemes de los pueblos originarios son instrumentalizadas o referenciadas solo de forma periférica. En este contexto, mi testimonio como Nahua, centrado en los Chanekoh de México, y el testimonio de Exequiel Antilao del pueblo Mapuche, enfocado en la relación con los Ngen desde el territorio chileno, emergen como categorías centrales. Ambos ilustran la profundidad y complejidad de las relaciones entre nuestros pueblos y sus territorios, ofreciendo perspectivas fundamentales para repensar la gestión intercultural en México y el trabajo social en Chile, respectivamente.

En el contexto de México, mi testimonio nahua revela una intersubjetividad expandida donde los Chanekoh, guardianes del territorio, exigen una relación de respeto y permiso para interactuar con el entorno. Esta concepción desafía frontalmente una visión puramente antropocéntrica y explotadora de la naturaleza. Ofrece, por tanto, a la educación con enfoque intercultural herramientas conceptuales robustas para construir modelos que vayan más allá de la mera coexistencia de culturas, impulsando un verdadero diálogo de saberes.

Por otro lado, en el contexto de Chile, la experiencia mapuche con los Ngen subraya una coexistencia activa con presencias invisibles, la práctica de la reciprocidad como principio fundamental y una comprensión del territorio como un entramado de vidas interconectadas. Esta cosmovisión ofrece al trabajo social en Chile una vía inestimable para desarrollar enfoques que trasciendan la individualización de los problemas. Permite integrar la dimensión territorial y espiritual en la comprensión de las vulnerabilidades y las fortalezas de las comunidades mapuche. Considerar a los Ngen implica reconocer la agencia de otras formas de vida y la vital importancia del ekuwün —el respeto en la interacción con el entorno—, lo que puede informar prácticas de intervención más sensibles, culturalmente pertinentes y transformadoras en la Araucanía y otros territorios mapuche.

En ambos casos, la consideración de los Chanekoh en la educación y gestión intercultural mexicana, y los Ngen en el trabajo social chileno, representa un desafío directo a la “descolonización metafórica”. Estas reflexiones anclan la descolonización en una comprensión profunda del territorio y las complejas relaciones que lo animan. Estas epistemes ancestrales demuestran que la descolonización de las disciplinas profesionales requiere un enraizamiento territorial.

Por último, este tiene como límite una reflexión que consideramos aun inicial respecto de lo que son las epistemologías indígenas en las profesiones que aquí hemos señalado, es por eso que aquí enfatizamos de manera específica que las prácticas profesionales deben construirse en diálogo con las cosmovisiones locales y orientarse hacia el respeto y la revitalización de las relaciones intrínsecas entre los pueblos originarios y sus territorios nahuas de Veracruz, México y mapuche de Chile.

**Conflictos de interés:** Los autores declaran no tener conflictos de interés.

**Fuentes de Financiamiento:** Ninguna declarada.

## Referencias

- Antilao-Carilao, E. (2024a). *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio*. Anuario de Posgrado N°1. Universidad Católica de Temuco. <https://repositoriodigital.uct.cl/items/21be3b22-4275-4037-94f5-fe935e456c77>
- Antilao-Carilao, E. (2024b). *Crítica a la Epistemología y Metodología Occidental en el Trabajo Social en Contextos Interculturales*. Anuario de Posgrado N°1. Universidad Católica de Temuco. <https://repositoriodigital.uct.cl/handle/10925/6154>
- Antilao-Carilao, E., Vivero Arriagada, L., & Carrillo Vallejos, G. (2025). Repensar el mundo desde un mapudigma: La construcción sociocultural de la realidad desde

- el mapuche kimün. *Revista Austral De Ciencias Sociales*, (48), 161–177. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2025.n48-09>
- Antilao-Carilao, E., y Bautista, L. (2025) El Mingako y la Milpa como metodologías de investigación para el trabajo social y la gestión intercultural. *Izquierdas*, (54), 1-19. <https://www.izquierdas.cl/images/pdf/2025/54/art16.pdf>
- Arribas, A., Dietz, G., y Álvarez, A. (2020). Producir conocimiento de otros modos. Etnografía más allá del método. En A. Álvarez, A. Arribas y G. Dietz (Coords.), *Investigaciones en movimiento. Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. CLACSO.
- Bautista, L. (2017). *Nuestra mirada en el cine etnográfico: el maíz como elemento de identidad y organización sociocultural en la cosmovisión Nahua de Mirador Saltillo en Veracruz*, México. [Tesis de maestría] Flacso Ecuador.
- Bautista, L. (Director). (2018). *Audiovisual etnográfico TOMELSIN (nuestro maíz)*. <https://www.youtube.com/watch?v=v3YLKq78SzA>
- Bertely, M. (2013a). Debates conceptuales sobre educación multicultural e interculturalidad. En M. Bertely Busquets, G. Dietz y M. G. Díaz Tepepa (Coords.), *Multiculturalismo y Educación 2002-2011* (pp. 41-79). COMIE-ANUIES.
- Bertely, M. (2013b). Introducción. En M. Bertely Busquets, G. Dietz y M. G. Díaz Tepepa (Coords.), *Multiculturalismo y Educación 2002-2011* (pp. 21-30). COMIE-ANUIES.
- CAM. (2022). *Chen ka rakiduum. Pensamiento y acción de la CAM*. CAM.
- Cruz, R. 2016. Nahua de la comunidad de Mirador Saltillo, Veracruz, México.
- Curiel, O. (2019). *Construyendo metodologías feministas desde o feminismo decolonial. Descolonizar o feminismo: VI Sernegra* (pp. 32-51). Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia.
- Curivil, R. (2007) *La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Tinta Limón. [https://tintalimon.com.ar/public/pdf\\_978-987-3687-36-5.pdf](https://tintalimon.com.ar/public/pdf_978-987-3687-36-5.pdf)
- Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva; una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1), 3-26.
- Dietz, G., & Mateos, L. (2008). Los estudiantes indígenas en las universidades latinoamericanas: ¿nuevos sujetos, nuevos enfoques? *Cuadernos Interculturales*, 6(010), 11-14. <https://www.redalyc.org/pdf/552/55261002.pdf>  
[http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892021000200061&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892021000200061&script=sci_arttext)
- Huenchucoy, L., y Albersten, T. (2024). Kimeltuwn Mapuzungunmew: Enseñanza desde el mundo mapuche. *Autoctonía (Santiago)*, 8, 441-466. [https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-82132024000300115&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-82132024000300115&script=sci_arttext)
- Keme, É. (2018). Para que Abiyala viva, las Américas deben morir: Hacia una Indigeneidad transhemisférica. *Native American and Indigenous Studies*, 5(1), 21-41. <https://muse.jhu.edu/pub/23/article/704737/summary>
- Llanquino, H. (1998) Carta abierta al presidente de la republica de Chile. Documento inédito. <https://mapuche.info/organizaciones-comunidades-mapuche-1997-2009/1998/carta-abierta-al-presidente-de-chile-hilda-llanquino-trabol>

- Llanquino, H. (2024). Por la educación nos cambiaron la mirada de las cosas, entonces por la educación también nosotros podemos regresar a nuestra mirada originaria. En E. Antilao (Comp.), *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu* (pp. 131-144). UC Temuco.
- Loncon, E. (2023). *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*. Ariel.
- Martínez-Novo, C. (2009). *Repensando los movimientos indígenas*. Flacso-Sede Ecuador.
- Mella, P. (2021). La interculturalidad en el giro decolonial/Interculturality in the decolonial turn. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(93), 242-255. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/35597/37842>
- Millalén, P. (2024). Legados coloniales, reflexiones y desafíos para el trabajo social en Ngülumapu. En E. Antilao (Comp.), *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu* (pp. 111-130). UC Temuco.
- Ñanculef, J. (2016). *Tayíñ Mapuche Kimün. Epistemología mapuche – Sabiduría y conocimiento*. [https://mapuche.info/wps\\_pdf/nanculef2016.pdf](https://mapuche.info/wps_pdf/nanculef2016.pdf)
- Peltier, C. (2018). An application of two-eyed seeing: Indigenous research methods with participatory action research. *International Journal of Qualitative Methods*, 17(1), 1/12. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1609406918812346>
- Porsanger, J. (2004). An essay about indigenous methodology. *Nordlit*, (15), 105-120. <https://munin.uit.no/bitstream/handle/10037/906/article.pdf>
- Shiva, V. (2020). *Unidad versus el 1%*. Chile, Lom.
- Sigüenza, S. & Fabián, G. (2013). Historia de la educación indígena en la configuración del Estado nacional y la ciudadanía en México. En: Bertely Busquets, María, Dietz, Gunther y Díaz Tepepa, M. G. (coords.): *Multiculturalismo y Educación 2002-2011*, pp. 81-115. COMIE-ANUIES
- Tuck, E., & Yang, W. (2021). La descolonización no es una metáfora. *Tabula Rasa*, (38), 61-111.
- Tuhiwai Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. LOM Ediciones.
- Virtanen, P. (2021) Kimapury reflections: Values and Research Agendas in Amazonian Indigenous Research Relations. In Virtanen, P., Keskitalo, P., & Olsen. *Indigenous research methodologies in Sámi and global contexts*. Boston, Brill Sense, pp. 229-253.