



Comunidad náhuat de Santo Domingo de Guzmán. El Salvador
Nota. Tomada del equipo EPSULA, UNICAES, El Salvador.

Territorios de aprendizaje en las comunidades salvadoreñas: contexto histórico y educativo de las comunidades participantes

Ruth Verónica Zavaleta de Quezada
Universidad Católica de El Salvador
ruth.zavaleta@catolica.edu.sv
<https://orcid.org/0009-0008-6759-0419>

Estudiar al indígena náhuat de El Salvador es un reto social que conlleva la búsqueda de su historia y las condiciones de vida en las que se encuentra y cómo sobrevive en una sociedad global. En este capítulo se pretende acercar su historia, especialmente el papel de la mujer como transmisora de cultura y conocimientos; la que guarda en su haber el conocimiento de su identidad y a los hombres el trabajo de campo, su cosmovisión de la vida y las dificultades a las que sobrevive. “La tradición oral resume hechos importantes en el proceso histórico de cada pueblo, los interpreta, conserva y transmite de generación en generación, obviamente asimilando las contribuciones que son aportadas en todas las épocas” (Clará, 2010, p.108).

Rivas (2009) explica lo siguiente:

Cargada por su propio discurso mestizante y homogeneizador, la sociedad salvadoreña contemporánea ha sido incapaz de quitarse la venda de los ojos y descubrir su otra cara el invisibilizado rostro indígena en el espejo de

la otredad como ya lo señalaba Tzvetan Todorov en su libro fundamental *La conquista de América, la cuestión del otro*. Por ello su única reacción ha sido la de reducir a las comunidades indígenas a la marginación y a la subsistencia permanente, a la minoría étnica formada por “los más pobres de los pobres. (p. 9)

Entender el discurso mestizante homogeneizador, en El Salvador implica conocer cómo se ha construido una identidad nacional basada en la cultura identitaria del país. Es decir, que no se puede borrar diferencias culturales ni pensar en todos como “iguales”, pues se estaría ocultando la historia indígena y su legado.

Al referirse a la invisibilización de los pueblos indígenas implica reconocer la amarga historia de un pueblo sufrido por su raza, su identidad y su cultura. Es la negación de la huella de la herencia que deviene en el ser mismo de la persona que nace en un territorio y que ha construido en sus lazos familiares, culturales y sociales su propia identidad.

Lo que el autor expone respecto a la conquista es la imposición de la cultura, de la dominación cultural, que, a los pueblos originarios a la marginación económica y simbólica, en referencia a este tema las comunidades indígenas no solo son pobres respecto al capital económico, sino que también a su desventaja de capitales sociales y culturales respecto a su lugar en la historia y la identidad nacional, según la sociedad moderna, separado de los estándares sociales que se imponen, como social, económico y cultural.

Como afirma Clifford Geertz (2003):

Un conjunto de conceptos y de sistemas de conceptos muy generales y académicos —“integración”, “racionalización”, “símbolo”, “ideología”, “ethos”, “revolución”, “identidad”, “metáfora”, “estructura”, “rito”, “cosmovisión”, “actor”, “función”, “sagrado” y desde luego la “cultura” misma— está entretejido en el cuerpo etnográfico de descripción densa con la esperanza de hacer científicamente elocuentes meras ocurrencias aisladas. La meta es llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños, pero de contextura muy densa, prestar apoyo a enunciaciones generales sobre el

papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva relacionándolas exactamente con hechos específicos y complejos. (p. 38)

Geertz aborda su teoría con conceptos hermenéuticos que destacan el análisis de los grupos sociales, desde su cultura y cosmovisión de la identidad, como un discurso mestizante y homogenizado: Se critica cómo la narrativa dominante en El Salvador tiende a promover una identidad mestiza, como la norma, lo cual homogeniza a la población salvadoreña y borra la diversidad cultural y étnica existente, especialmente la indígena. Desde ese estigma social, se corrompe la ética de la inclusión étnica, dado por ciertas características físicas y sociales.

Sobre la ceguera de la sociedad salvadoreña respecto a la diversidad de su población mestiza e indígena, esta no ha sido capaz de reconocer su “otra cara”, es decir, la presencia y contribución de las comunidades indígenas en la cultura originaria. Esta falta de reconocimiento está ligada a la falta de conciencia y aceptación de la diversidad interna que existía antes de la colonización.

El Rostro Indígena Invisibilizado: A través del concepto de “otredad” —que se refiere a cómo se percibe y trata al otro o lo diferente— se explica cómo los indígenas han sido relegados a un segundo plano, ignorados o invisibilizados dentro de la narrativa nacional. La marginalización y subsistencia permanente, condición de la única reacción de la sociedad salvadoreña en marginalizar a las comunidades indígenas, reduciéndolas a una existencia precaria y permanente como una de las minorías más pobres dentro del país.

Generalmente, en sus casas, las mujeres permanecen descalzas y al salir usan “caites” o sandalias de cuero. Los hombres se visten como cualquier campesino. Para trabajar en el campo, los hombres usan una camisa blanca de manta llamada algodón, sombrero, cebadera y tomate. La cebadera y el tomate son dos prendas importantes para los campesinos también ya que en ellas se porta la comida y la bebida en el campo. El uso del refajo es un indicador de pertenencia de la mujer indígena, pero no es utilizado por todas. (Lemus, 2010, p. 15)

Lemus destaca la caracterización del indígena, cuyos rasgos físicos pueden ser similares a los de las mujeres campesinas, pero subraya, que en cuanto a la vestimenta y tradiciones culturales y su cosmovisión difieren de las demás.

La vestimenta tradicional, como los refajos, se encuentra en declive por diversos factores. Las mujeres náhuat entrevistadas en el estudio de campo señalaron que su adquisición es costosa ya que suelen traerse de Guatemala. Ante la imposibilidad de comprarlos, optan por mandar a hacer los vestidos o adquieren prendas en el mercado local. De hecho, muchas poseen una sola indumentaria tradicional, que reservan para ocasiones especiales como entrevistas, sin usarla en la vida diaria precisamente por su valor y cuidado.

Este distanciamiento de la vestimenta tradicional tiene una raíz más profunda: el estigma social que visibiliza aún más la conciencia de una población que no conoce a los indígenas. Como una madre expresó, “a mis hijas no les gusta el traje, porque les dicen que son indígenas”. Esta afirmación revela cómo la identidad indígena ha estado marcada por la experiencia del dolor y la exclusión. En consecuencia, se ha debilitado el sentido de pertenencia, ya que las comunidades han interiorizado que su apariencia puede ser motivo de marginación. El rechazo a la vestimenta es, en muchos casos, un mecanismo de protección para evitar que las nuevas generaciones sufran esa misma discriminación. En última instancia, es la sociedad en su conjunto la que impone, a través del prejuicio, lo que es aceptable o no.

Esto significa que su papel es central en la historia y tiene un profundo significado cultural. Ella no es simplemente un personaje secundario, sino que es fundamental para la historia y su simbolismo y es quien hereda y transmite la cultura. La mujer indígena es madre, es mujer, esposa, hija, entre otros roles, lo que resalta su papel de mujer, ese es su origen social, las formas de afrontar la vida, la fecunda que da vida y que logra destacar entre la familia.

El análisis de la reproducción de Bourdieu (2009) sobre las desigualdades a través del Sistema Educativo, especifica la intersección del género y el origen social a través del cual las oportunidades de la mujer están en cierta desventaja, se cita lo siguiente:

En esta distribución desigual de las posibilidades educativas de acuerdo con el origen social, varones y mujeres están grosso modo en la misma situación. Pero la ligera desventaja de las mujeres se marca más claramente en la clase baja: si, globalmente, las chicas tienen un poco más de ocho posibilidades sobre cien de acceder a la enseñanza superior mientras que los varones tienen diez, la diferencia es más fuerte en lo bajo de la escala social mientras que tiende a disminuir en los estratos superiores y medios. (p. 19)

Este espacio marca el hito que tiene un grupo social, respecto a los demás. Aquí tanto los hombres como las mujeres indígenas han sido desigualmente atendidos en el sistema de educación en el pasado, ahora hay programas que aseguran un puesto en la educación pública sea escuela o universidad, lo que antes era un sueño ahora es realidad. Pero la generación que sobrevive aún tiene la marca de la exclusión, la cual es una marca de la “violencia simbólica” que se ha internalizado y que lamentablemente se reproduce en las nuevas generaciones.

Son pocos los que han ascendido al campo de la educación. En el estudio de campo se encontró que una de las mujeres de Izalco, una líder religiosa de la comunidad, obtuvo un profesorado, asimismo, un hijo de un indígena logró estudiar también para profesor; lamentablemente son contados las generaciones que han logrado ir a la escuela y más aún a la universidad, son pocos los adultos mayores que saben escribir, “no alcanzamos a ir a la escuela”, dicen algunos, otros dicen “mi papá decía ahí solo a conseguir marido van” otra dijo, “mi mamá me decía de esto, vas a comer, vas a comprar maíz y frijoles” refiriéndose a la elaboración de los petates.

Este ámbito evidencia la posición históricamente marginal que ha ocupado el pueblo indígena dentro de la estructura social. Tanto hombres

como mujeres han sido sujetos de una atención desigual por parte del sistema educativo durante generaciones. Si bien en la actualidad existen programas de inclusión que garantizan un cupo en la educación pública —desde la escuela hasta la universidad—, transformando lo que antes era una quimera en una posibilidad tangible, el peso del pasado es abrumador. La generación que sobrevivió a ese abandono institucional carga consigo la huella de la exclusión, una forma de violencia simbólica que, al ser internalizada, se perpetúa lamentablemente en las nuevas generaciones.

“La Ley machista mata de alguna manera a la mujer, la del racismo a las razas discriminadas, el sistema económico dominador a los miembros trabajadores que sustentan la producción de los excedentes que se apropian las clases dominantes, etc.” (Dussel, 2015, p. 120).

Respecto a la mujer indígena existe un patrón diferenciador en la sociedad salvadoreña, y es la condición de desventaja social y económica que devela la falta de vinculación al sistema social. En la teoría de Bourdieu, se destaca el hecho de que la mujer con desventajas sociales tiene limitantes económicas que la excluyen del sistema escolar, y de las capacidades intelectuales. Se puede ver en la selección de las muestras que son pocas las mujeres indígenas que han logrado su escolaridad completa, y ahora es una compleja historia de narrar, mujeres que ya son adultas mayores.

En uno de los relatos de una mujer náhuat-hablante, se encontró un hecho que, en el sentido de la educación versus la violencia simbólica, es relevante en sus *habitus* y es lo siguiente: “Mis cuatro hijos no quisieron ir a estudiar. Yo mandé al que ya falleció, entonces me contó que la mujer que enseña le decía - ¿Qué dice aquí? -, él solo miraba, - ¿Qué dice lo que está aquí? -, él solo miraba, entonces dicen que diez niños fueron y vinieron llorando. ¿Qué hace usted? Le pregunté, me dijo “Ah, la mujer me dio así, me pegó en las manos y me dijo -Aprenda, para que coma, usted no va a poder trabajar, escriba en el papel-, yo le dije que no quiero”. De allí mi hija “Ah, Me sacó mi ropa, esta chalina, con eso me pegó y con un palo me pegó en las piernas” todos lloran, “Ahora acurríquense” les dijo. La otra, ah venía siempre, y yo le digo a la niña “¿Qué escribiste?”,

ah, el hombre le dice a ella “Estudie para escribir en el papel, para que ponga en el papel que quiere un hombre y que así no sepa su mamá lo que hace”, “Yo no quiero” dijo ella, “Voy a decirle a mi mamá lo que me dijo”, y así fue que me contó. Me dijo “Por eso yo me vine, allí solo me jalan las orejas y me dicen que me vaya a dormir, que haga comales como que soy cangrejo en el lodo”.

De la misma forma, puesto que las sociedades tradicionales excluyen generalmente a la mujer de la escolaridad, puesto que la utilización de todas las capacidades intelectuales se requiere para el desarrollo de la economía y puesto que la entrada de mujeres en las profesiones, masculinas es una de las principales transformaciones sociales que acompañan a la industrialización, se podría caer en la tentación de ver en las tasas de feminización de la enseñanza secundaria y superior un indicador del grado de racionalización y de «democratización» del sistema de enseñanza. (Bourdieu y Passeron, 2009, pp. 333-334)

En El Salvador, los indígenas enfrentan amenazas a sus condiciones de vida, subrayando la necesidad de un compromiso resiliente y apoyo mutuo para garantizar la subsistencia. Esto no solo se ve influenciado por las condiciones económicas, sociales y culturales, sino también por la escasez y la exclusión como efecto de su origen social, y lastimosamente ubicados en áreas geográficas catalogadas por el PNUD (2012) como áreas de extrema pobreza con niveles educativos notablemente bajos. Esta situación conlleva que los niños se vean obligados a colaborar en las tareas domésticas o en labores agrícolas junto a sus padres, dejando de lado su desarrollo educativo lo que a su vez los coloca en una posición de desventaja frente a los que tienen mayores capitales.

Valorar las condiciones sociales de las personas implica un reconocimiento de las múltiples necesidades existentes y mayormente en aquellos grupos minoritarios cuya voz ha dejado de escucharse por diversos factores como el número de población, condiciones económicas y de origen social. Ese peso, que por años ha sido un *status quo* que los ha mantenido en la sombra de la desigualdad, será un criterio de análisis

que perdurará hasta ver una luz de esperanza a las nuevas generaciones que continúen el legado de la cultura náhuat.

Respecto a la educación en la cultura náhuat, es mínima, si vemos los relatos de los acontecimientos desde 1932. El miedo a la violencia simbólica causó una internalización en la población indígena que le causó vivir en el anonimato, no por decisión propia, sino porque la sociedad misma se olvidó de ellos.

Al respecto, Bourdieu y Passeron (1996) sostienen lo siguiente respecto a la educación:

Pero la desigualdad de probabilidades de acceso a la Universidad sólo expresa muy parcialmente las desigualdades escolares socialmente condicionadas, [...], si el origen social o el sexo sólo jugaran su papel de criba diferencial en el acceso a la enseñanza superior y si, una vez conseguida la entrada en las facultades, los contingentes desigualmente seleccionados tuvieran las mismas probabilidades de entrar en los distintos canales, en pocas palabras, si la distribución de los estudiantes entre las distintas facultades, solo dependiera de la «Vocación» y de los «gustos» individuales (considerados como propensiones naturales que escapan a los determinismos sociales). (p. 281)

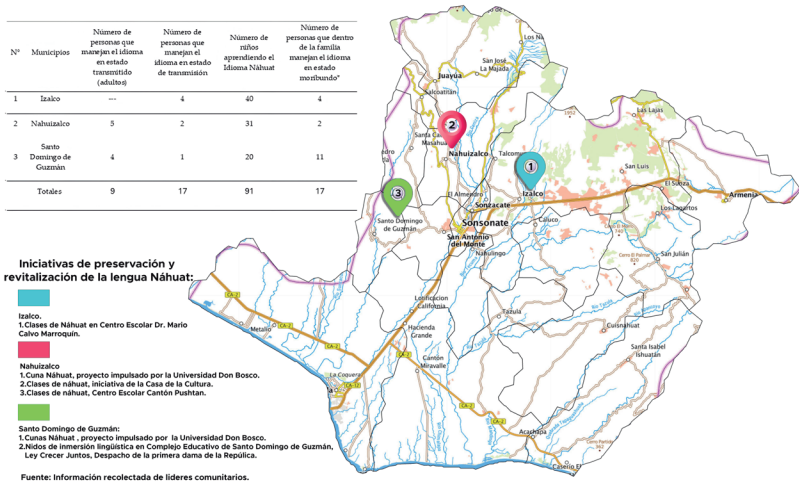
Abordar la teoría de Bourdieu para leer los acontecimientos de las comunidades náhuat respecto a la educación permite visualizar que los *habitus* que se han desarrollado en la persona originaria han hecho mella en sus disposiciones. Uno de los relatos que encontramos muestra que solo un número reducido ha logrado transformar sus *habitus* con respecto a la educación. En la Comunidad de Izalco encontramos dos mujeres que son maestras de nivel básica en el sector público, un hombre profesor en el sector público, así como en el Municipio de Santo Domingo de Guzmán y Nahuizalco se encontraron ocho maestras del idioma, que viven en las comunidades y acercan la cultura mediante sus vivencias y experiencias a las nuevas generaciones, la narrativa de lo vivido para nunca olvidar su origen, su riqueza ancestral.

Estas mujeres y hombres indígenas no fueron a la escuela y/o a la universidad, pero su oralidad refleja sus saberes que no han sido contados en la literatura, hay riqueza de su historia, de su cosmovisión y de sus formas de ver la vida. Se han vuelto maestros de su cultura.

Veamos en el artículo sobre el idioma náhuatl (Zavaleta *et al.*, 2024), se encontró un dato relevante sobre quién es la transmisora de la cultura, del idioma en sí, y de los saberes ancestrales, cómo las fuentes culturales tan ricas se vuelven parte de la cotidianidad de la vida, al recordar cómo la gente vive de la tierra, cómo la cuida y valora porque al final es lo único que tienen.

Que en Santo Domingo de Guzmán existe la mayoría de los hablantes nativos del idioma náhuatl, y en su mayoría son mujeres y adultas mayores que sobrepasan los sesenta años, es decir que ellas son las que rescatan y sienten un mayor peso cultural sobre la transmisión del idioma. (p. 7)

Figura 1
Cartografía de los pueblos originarios, náhuatl



Nota. Zavaleta *et al.* (2024).

Se observa en la imagen las comunidades que se visitaron en una investigación en 2024, tomado del artículo donde se muestra cómo el idioma se ha ido perdiendo y se encuentra en estado moribundo según la ONU, y cómo la mujer se vuelve tan importante en la transmisión de la cultura, no solo en el idioma, sino en los saberes que la han mantenido viva y que a lo largo de la historia han sido producto de sus experiencias.

Estos datos son importantes para reconocer a la mujer como única respecto a la capacidad de transmitir cultura. Esto significa que a pesar de la violencia simbólica a la cual ha sido sometida, aún tiene fuertes *habitus* sobre su cultura y ha sido capaz de cultivarla y transmitirla a sus generaciones.

En ese sentido, Simmel afirma que:

Lo que trae de novedoso el conflicto de la cultura moderna, es que viene a decir, que se ha llegado a un punto de inflexión, a una “situación imprevista”. ahora la vida se rebela contra el principio mismo de la forma, produciendo movimientos que reclaman la soberanía de una vida inmediata. Por lo cual, ya no se da una lucha de la vida contra las formas viejas que ya no la alojan en su interior, y por tanto, aquellas formas deberían ser reemplazadas por otras nuevas. Sino que ahora, en forma inédita, la humanidad asiste a la lucha de la vida contra la forma en general. no contra las formas viejas incapaces en un determinado momento del desarrollo cultural de alojar a la vida, sino contra cualquier forma, por el hecho de ser forma. (Simmel, 2011, p. 15)

El análisis de la cultura moderna, como señala Simmel (2011), ha alcanzado un punto de inflexión sin precedentes. Ya no se trata de la lucha de la vida contra “formas viejas” que han quedado obsoletas, sino de una rebelión inédita “contra la forma en general”. Sin embargo, esta reflexión teórica adquiere una dimensión profundamente concreta y humana al contrastar con las realidades documentadas en las comunidades indígenas y campesinas.

En las entrevistas a profundidad realizadas, se evidenció una potente capacidad de aprendizaje y resiliencia. Los comunitarios, a pesar de las condiciones de extrema precariedad, despliegan una habilidad invaluable

para sobrevivir y ser “útiles” en la sociedad. Esta utilidad no se mide en bienes materiales, ni en criterios individualistas, sino en una soberanía práctica de la vida inmediata, tal como la que describe Simmel.

Un testimonio lo ilustra claramente: “yo trabajo mis petates, y con eso comemos”, “yo”, dice el esposo, “me voy a ver quién quiere que le chapode”. En esta simple declaración late un principio de resiliencia y de autonomía, y una lucha por la vida que se sostiene al margen de las formas económicas y sociales hegemónicas (véase la Figura 2 sobre la elaboración de los petates).

Figura 2

Mujer náhuat, elaborando petates, transforma el tule en pieza de arte, no solo por su valor económico para la sobrevivencia sino también por su valor simbólico en su identidad y cultura



Nota. Tomado del equipo EPSULA, UNICAES, El Salvador.

Esta visita de campo develó el verdadero rostro de la riqueza y la pobreza. La pobreza que se observa, por ejemplo, en la casa de dos adultos

mayores —con una cama de pita, un petate, la ausencia de muebles de cocina, sala y el uso de leña para cocinar— no deviene de la persona, sino de las condiciones históricas de desigualdad y maltrato en las que les tocó nacer. Frente a esto, su casa que para ellos “lo es todo” se erige como un tesoro y un refugio. En esta situación de limitantes, donde la huella de la extrema pobreza es indeleble como la violencia simbólica, su verdadera riqueza es la vida misma, resiliente y perseverante.

Figura 3 y 4

Vivienda de los adultos mayores náhuat, reflejo de las condiciones de vida, ante la desigualdad social



Nota. Tomado del equipo EPSULA, UNICAES, El Salvador.

En este contexto, la mujer emerge como figura protagónica no en una lucha contra la forma, sino como heredera y transmisora de saberes culturales que se llevan en el alma. Su conocimiento —tejido en los petates y sostenido en la memoria— constituye una forma vital y orgánica que resiste la disolución frente a la pérdida de la memoria social. Mientras la cultura moderna puede rebelarse contra el principio mismo de la forma, en estas comunidades se lucha por preservar las formas culturales que dan sentido y sustento a una vida inmediata, demostrando que incluso en la precariedad en la que se vive y la vida misma puede afirmar su soberanía a través de la herencia cultural y la resiliencia humana.

En ese sentido, Bourdieu (1990) hace las siguientes preguntas: “¿Se puede enseñar la excelencia?” Es una pregunta medular. ¿Es posible enseñar algo? ¿Se puede enseñar algo que no se aprende? ¿Se puede enseñar aquello con lo cual se enseña, es decir, el lenguaje? (p. 90).

La pregunta “¿Se puede enseñar la excelencia?” planteada por Pierre Bourdieu trasciende lo académico para volverse un cuestionamiento medular sobre la naturaleza misma del conocimiento y la transmisión cultural. Bourdieu invita a reflexionar que ante la dificultad de “enseñar” sobre las profundidades del conocimiento desde lo sencillo a lo complejo, ¿cómo podríamos capturar y transmitir la esencia de saberes complejos y encarnados, como la “excelencia” en un oficio o una forma de vida?, eso es lo que precisamente pasa al ver a través del rostro de la persona indígena, su conocimiento trasciende y podrá ser contado a través de su vida.

Esta pregunta encuentra una respuesta práctica y contundente en las comunidades náhuat de El Salvador. Para ellos, su cosmovisión, su lengua y sus saberes ancestrales no son solo objetos de enseñanza, sino la base misma de su propia existencia y su única fuente de riqueza inalienable. La excelencia a la que se refiere Bourdieu aquí no es abstracta; se manifiesta en el dominio de su arte, en el conocimiento profundo de las plantas medicinales, en la conexión sagrada con la tierra y en la memoria viva de sus tradiciones. Este es un conocimiento que no se “aprende” en el sentido escolarizado según Bourdieu, sino que se absorbe, se vive y

se reproduce a través de la práctica cotidiana y la transmisión intergeneracional. Se enseña de la misma manera en que se enseña el lenguaje materno: mediante la inmersión, la imitación y la participación en una comunidad que hoy se abre al mundo moderno y nos enseña que siguen cuidando lo suyo.

Frente a esta realidad, el rol de la sociedad moderna debe ser, precisamente, aprender a ver, y reconocer que la verdadera riqueza de una nación reside en estas culturas originarias y en sus sistemas de conocimiento, que han demostrado una sostenibilidad a lo largo de la historia, y aunque sean pocos, nos enseñan que la fuerza no viene de la multitud, sino de la grandeza de la gente que la vive y la proclama desde su ser mismo, desde su cultura.

La lección más valiosa que las comunidades náhuat ofrecen es, justamente, la lección de vivir y sobrevivir.

La reflexión sobre el valor acumulado de los saberes e historia de los pueblos originarios revela el papel protagónico de la cultura en la construcción de su identidad. Esta, a su vez, se fundamenta en un proceso de transmisión ancestral: es a través de los ancestros que el ser humano conoce, reproduce y da continuidad a su cultura, dando un legado a nuevas generaciones que no vivieron los sucesos que marcaron su hito histórico-social.

En este sentido, la perspectiva de Bourdieu y Passeron resulta crucial, ya que ofrecen una definición de cultura que permite analizar este mismo proceso de transmisión y reproducción de forma más sistemática dentro de la sociedad, véase lo siguiente:

La definición de cultura es, pues, siempre, una definición social. Pero la escuela hace propia la cultura particular de las clases dominantes, enmascara su naturaleza social y la presenta como la cultura objetiva, indiscutible, rechazando al mismo tiempo las culturas de los otros grupos sociales. La escuela legitima de tal manera la arbitrariedad cultural. (Bourdieu, 1996, p. 18)

Reflexionando en la cita anterior de Bourdieu y Passeron, donde al imponer la cultura de un grupo como la única “válida”, el sistema escolar vuelve invisible y marginal a las demás. Para los pueblos originarios, como los de El Salvador, cuya cultura, cosmovisión y *habitus* son propios, esta dinámica representa un peligro existencial. En una sociedad cambiante, su legitimación tiende a ser reemplazada por la cultura dominante. Sin embargo, aquellos que se mantienen firmes en sus tradiciones —ya sea porque su vida social se desarrolla al interior de sus comunidades o porque no fueron absorbidos por la escuela hegemónica— logran conservar un sentido internalizado del mundo. Este *habitus*, arraigado y resistente, se convierte así en un acto de preservación que no se deja alterar por el paso del tiempo ni por las presiones de la modernidad.

Referencias bibliográficas

- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y Cultura*. Ediciones Grijalbo Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (1996). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Editorial Fontamara.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2009). *Los herederos, los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. AKAL.
- Geertz, C. (2003). *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa, S.A.
- Guevara, C. C. (2010). *Tradición oral salvadoreña: Mestizaje, religión y valores*. Biblioteca UTEC.
- Rivas, R. y Cañas Dinarte, C. (2009). *La ausencia del otro: Las personas indígenas en la legislación salvadoreña; conceptualización e interpretación de la definición indígena de El Salvador*. Universidad Tecnológica de El Salvador.
- Simmel, G. (2011). *El Conflicto de la Cultura Moderna*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Zavaleta de Quezada, R. V., Martínez Lozano, R., García, G. B., Morales, J. N. y Fuentes Argueta, H. A. (2025). Preservación del náhuat: herencia y transmisión entre los pueblos originarios de Sonsonate, El Salvador. *Anuario de Investigación: Universidad Católica de El Salvador*, 13(1), 65-73. <https://doi.org/10.5377/aiunicaes.v13i1.19906>