

EL PODER HEGEMÓNICO Y LA APROPIACIÓN CULTURAL DE LAS FESTIVIDADES DE SAN PEDRO Y SAN PABLO EN LA PARROQUIA PICOAZÁ, ECUADOR^a

The hegemonic power and the cultural appropriation of the San Pedro and San Pablo festivities in the Picoazá Parish -Ecuador

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3945>

Recibido: septiembre 2 de 2020. Aceptado: abril 9 de 2021. Publicado: abril 22 de 2021

*Fanny Tubay Zambrano**

^a Artículo derivado de una ponencia en el simposio La Fetichización del Patrimonio: Análisis Críticos y Prácticas Reproductivas Hegemónicas”-XVI Congreso de Antropología de la Unidad Javeriana.

* Docente investigadora Universidad de Cuenca-Ecuador. Magister en Educación Intercultural. Doctora en Educación. Línea de investigación: Estudios interculturales en educación y estudios de género. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9156-0956>. Correo electrónico: fannytubay@hotmail.com

Resumen

Desde la mirada de los estudios de la cultura y la hegemonía del poder esta investigación explora a partir de la perspectiva sus habitantes, el sentir popular y la apropiación de la celebración religiosa de San Pedro y San Pablo en la parroquia Picoazá (Portoviejo, Ecuador). Para este fin se acude a la metodología cualitativa, utilizando la entrevista como herramienta de corte etnográfico. Los resultados plantean un colectivo apegado a la religión con connotaciones significativas en la organización social y cultural del entorno, dando paso a la reproducción de tradiciones heredadas de generación en generación. Las mismas que, a la par, fetichizan y “esencializan” la actividad e invisibilizan otros aspectos inherentes a las prácticas culturales.

Palabras clave

Celebración religiosa; San Pedro y San Pablo; Tradiciones; Fetichización; Cultura.

Abstract

From the perspective of the| studies of culture and the hegemony of power, this research explores its inhabitants' perspective, the widespread feeling, and the appropriation of the religious celebration of Saint Peter and Saint Paul in the Picoazá parish (Portoviejo–Ecuador). For this purpose, qualitative methodology is used, using the interview as an ethnographic tool. The results suggest a group attached to religion with significant connotations in the social and cultural organization of the environment, giving way to the reproduction of traditions inherited from generation to generation. At the same time, the same ones fetishize and essentialize the activity and make other aspects inherent to cultural practices invisible.

Keywords

Religious celebration; Saint Peter and Saint Paul; Traditions; Fetishization; Culture.

Introducción

La investigación procede de una ponencia presentada en el simposio La Fetichización del Patrimonio: Análisis Críticos y Prácticas Reproductivas Hegemónicas (XVI Congreso de Antropología – 2017), en el marco de una reflexión que gira alrededor de la fetichización de la cultura chola montubia en la costa ecuatoriana, apreciada particularmente en las fiestas de San Pedro y San Pablo¹. Las aproximaciones preliminares presentadas en el evento se complementan con una nueva recolección de información en la Parroquia Picoazá en Manabí–Ecuador, durante el año 2018, bajo los mismos lineamientos metodológicos. De este modo, a partir de la perspectiva de un grupo de personas en Picoazá² se analiza su sentido cultural popular, al considerarse en el imaginario social a la festividad religiosa como una de las principales manifestaciones de fe.

Manabí, provincia donde se centrará la investigación, es una población enriquecida por la diversidad de orígenes y bagajes culturales, en donde el aporte al desarrollo económico y social de unos grupos caracterizados por la pluriculturalidad de sus entornos (Tubay, 2020) tiene un sitio preponderante en la memoria histórica y cultural del Ecuador. A través de la historia, si bien los pueblos y nacionalidades sortearon transformaciones significativas en cuanto a sus formas de vida material, expresiones y manifestaciones, esta provincia conserva acervos y acumulaciones fuertemente ligadas a tradiciones culturales, varias de estas son las de corte religioso dedicadas a las vírgenes de Monserrate, del Rosario y de la Asunción, en Montecristi, Portoviejo y Picoazá respectivamente; y a santos de la Iglesia católica como San Roque o San Isidro en Junín, o a San Pedro y San Pablo, estas últimas abordadas en este estudio y que tienen lugar en varios sitios como Portoviejo, Manta, Jaramijó, Rocafuerte y Santa Ana. Otras celebraciones importantes son la Bajada de Reyes en

¹ Pedro fue uno de los doce apóstoles de Jesús, a quien designaría responsable de su Iglesia y de predicar su Palabra. Pablo no fue uno de los doce apóstoles, pero tuvo un encuentro vivo con Jesús, quien lo llamó a convertirse en el apóstol de los gentiles y también a predicar (Biblia de Latinoamérica, 1989; Mesters, 1993).

² Picoazá es una parroquia urbana del cantón Portoviejo, ubicada a 5 km de la urbe, y cuenta con una población de 37.590 habitantes.

Santa Ana, el Festival de la Tradición Oral y el Día de la Semilla en Santa Ana; o el Chigualo en varios cantones de Manabí (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural en Ecuador [INPC], 2017).

Estas tradiciones culturales y religiosas en el imaginario social se muestran resistentes a las nuevas adaptaciones sociales propias de las culturas híbridas, las cuales según Canclini (2017) proponen escenarios culturales dinámicos y capaces de comprender realidades actuales diversas. No obstante, dicha estaticidad ha originado que las significaciones culturales (cultura, identidad, patrimonio) se consoliden y continúen contemplándose bajo idearios sociales invariables y sean motivo de orgullo entre sus habitantes, para quienes abrazarse a una identidad genera un sentimiento de pertenencia y orgullo por sus raíces y costumbres. Según Eagleton (2017) esto obedece a un fenómeno anclado a una nostalgia que no es capaz de ampliar el sentido de la palabra “cultura” a la existencia social en su conjunto. De ahí que ciertas tradiciones en Manabí estén encarnadas a realidades superorgánicas, a conductas institucionalizadas, a estructuras psicológicas y a sistemas simbólicos (Geertz, 1973) poco ligados con la interpretación y transformación del tejido social actual.

Tomando en cuenta estas aproximaciones nos enfocamos en analizar una de las manifestaciones sociales, culturales y religiosas con mayor predominio tradicionalista en Manabí, las Fiestas de San Pedro y San Pablo que, según Villamil et al. (2017), son muy simbólicas por las actividades que se realizan como misas, bailes, juegos pirotécnicos, quema de castillos, baño con perfume entre gobiernos negros y blancos y la gastronomía. Esta manifestación que figura en el calendario oficial festivo del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) fue reconocida desde el 2007 por el estado ecuatoriano como patrimonio cultural inmaterial, debido a su importancia para mantener vivas las costumbres y tradiciones ancestrales en la memoria colectiva local. También la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Villamil et al., 2017) previamente las había considerado trascendentes en la cultura popular local, dado el complejo entramado social y económico que esta genera en todo el año para su organización.

Cultura, fetichización y folclorización

Vale recordar que la validez de la definición de cultura, bajo nociones perdurables como la cuestionaba Margaret Mead (1972), representa el conjunto de formas adquiridas de comportamiento que ponen de manifiesto juicios de valor sobre las condiciones de la vida que un grupo de tradición común transmite mediante procedimiento simbólicos, sean estos el lenguaje, mitos o saberes propios.

Otro concepto lo propone Geertz (1987), para quien cultura es, en cambio, una urdimbre y una ciencia interpretativa de significaciones, que busca la explicación e interpretación de expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie, pero que, teniendo en cuenta este estudio, oculta una alta carga simbólica y poco visible y contiene elementos significativos que son visibles y dan cuenta de lo que no se dice o no se ve en un contexto cultural.

Desde ambas perspectivas podemos señalar que la cultura plantea diversos escenarios para su análisis, pero propone, además, dimensiones que categorizan los estados y mecanismos desde donde operan los diferentes colectivos sociales, teniendo presentes sus necesidades, costumbres, significaciones y resignificaciones, tanto para mirarse a sí mismo y al mundo.

La cultura ecuatoriana y su patrimonio conservan tradiciones y costumbres que dan significado a una identidad elaborada sobre la base de “un sistema de símbolos y de valores que permite afrontar diferentes situaciones cotidianas” (Peña & Naranjo, 2018, p. 252), logrando expresar de manera individual o colectiva lo que sienten, son o representan sus pueblos, desde un ejercicio de relaciones en diferentes niveles.

Canclini (1999) citando a Bourdieu (1990) aclara la diferencia entre cultura y sociedad, infiriendo que esta se encuentra estructurada con dos tipos de relaciones: las de fuerza, correspondiente al valor de uso y de cambio. Y las que se entretajan con esas relaciones de sentido que organizan la vida social

y las relaciones de significación. En estas, el mundo de las significaciones y del sentido práctico constituyen en sí la cultura y las reproducciones que se establecen alrededor.

Tales presupuestos teóricos adquieren relevancia, pues en la provincia de Manabí se forjan relaciones de esos dos tipos alrededor de las tradiciones de corte cultural o religioso, como es el caso de las fiestas de San Pedro y San Pablo, pues se trata de un fenómeno que viene transmitiendo religiosidad y orgullo a sus habitantes a través de los siglos.

Las fiestas inician desde el 24 de junio hasta el 30 de junio de cada año, siendo los sectores de: Montecristi, Colorado, Picoazá, Crucita, Los Arenales, Las Gilces, parroquia San Pablo en Portoviejo, entre otras parroquias de la provincia, donde se vive cada año esta manifestación religiosa de importancia para los pobladores. (Villamil et al., 2017, p. 2)

Desde esas dimensiones encontramos, por un lado, que el acento en la cultura se sigue colocando en torno a la convicción inamovible relacionada con una substancia “espiritual” vacía de contenidos o cualidades que rige la vida humana y es una prueba distintiva y característica (Echeverría, 2019) de los sistemas de organización social. Pero no necesariamente figura como el tamiz que ayuda a decodificar, interpretar y comprender cómo funciona el mundo en un contexto en particular (Peña & Naranjo, 2018).

Según Guerrero (2010), la “esencialización” se debe a que existen relaciones de poder sobre las culturas, especialmente las que son desdibujadas en poblaciones poco privilegiadas y periféricas donde la implementación de una matriz colonial de poder está históricamente presente desde el momento de su conquista. Por ellos es que las sociedades atraviesan periodos de resistencia al cambio por las condiciones del entorno social, cultural o ambiental en el que se contextualiza y tiende a romantizar la cultura. Pero también porque existe una perversa tolerancia represiva de la diferencia, en la que se folcloriza, neutraliza y vacía de sustancia transformadora a la cultura. Las tradiciones de este tipo recaen en un sistema folclorizado, estructurado alrededor de relaciones inter-

subjetivas y dispositivos que activan la enajenación de las representaciones y prácticas desconectadas de sus historias y procesos locales, produciendo su fragmentación y convirtiéndolas en mercancías (Flores, 2015).

La fetichización en este punto entra en escena y se imbrica en términos orgánicos; folk, culturas indígenas y jungla mostrando cómo en torno a lo étnico se sigue consumando una profunda idealización a partir de lo indígena (Silva & Del Carmen, 2016) y de identidades similares como la chola, montubia o afrodescendiente. Un ejemplo de esto es la subjetividad en la que recaen algunas denominadas “minorías étnicas” como la chola, afroecuatoriana o Indígena, cuando son expuestas en actos o festivales culturales como objetivos a través de bailes, vestimentas, alimentos, otros, para el disfrute de una población privilegiada y culturalmente situada en escenarios de poder. Bachiller (2007) señala que esos elementos tangibles dejan ver el lugar que ocupa la alteridad como espectador y consumista de los bienes culturales, y también la “esencialización” de la que es objeto la cultura en su conjunto.

La folclorización se constituye en un mecanismo “de dominación orientado en función de los beneficios de un determinado proyecto que responde al patrón global de poder” (Flores, 2015, p. 19), que desde una postura hegemónica y mercantilista opaca el sentido cultural de la práctica. Por esta razón realizar una crítica del riesgo de fetichización resulta urgente y necesario, puesto que las orientaciones y motivaciones del Manabita en la investigación están amparadas bajo el lente de idolatría dentro del sistema de representaciones sociales y poblacionales (Flores, 2015) de la cultura chola montubia³.

Los saberes y opiniones colectivas tienen una resignificación basada en una fundamentación mítica y espiritual que hace evidente una relegación y el situar en un segundo plano su trato con el mundo. Zambrano et al. (2019) asegura que dichos saberes no han formado ni forman parte de los *currículum* de la educación, porque son considerados periféricos y no constituyen parte

³ Acorde a Sánchez (2018), el pueblo cholo es heredero de las culturas ancestrales, vinculado al mar y a la franja costera cercana, cuyo entorno es pescador y navegante; agricultor, comerciante y artesano, actividades con las cuales construye su filosofía, economía y espiritualidad. El pueblo montubio es el resultado del proceso de fusión de mujeres y hombres de diferentes regiones y culturas a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Esta fusión se consolida a inicios del siglo XIX y se convierte en una identidad y cultura propia vinculada con el monte y con la vida, sustentos de su filosofía, economía y espiritualidad.

del conocimiento occidental institucionalizado según la óptica academicista. Acorde a Mantecón (1993), el fomento de esas prácticas es lo que no da paso a distinguir las múltiples y diversas culturas que coexisten y que son producto de una hibridación cultural. Y por ende de unas relaciones interculturales capaces de valorar la diversidad como enriquecimiento y aprendizaje colectivo.

Lo híbrido refleja la historia de los continuos contactos entre centro y periferia que ha proporcionado a las creativas culturas locales una amplia formación en la asimilación y reformulación de las ofertas metropolitanas. De acuerdo con Mantecón (1993) determinadas prácticas interactúan con las producciones culturales locales, producen mutuas influencias y luego de un tiempo se vuelven irreconocibles, es decir, hibridizadas.

Desde el enfoque social esta noción cultural envuelve el conjunto de todos los aspectos de la actividad transformadora de las personas en su constante intercambio con la naturaleza y otros elementos que conforman la sociedad (González, 2009). Para Bhabha (2007) este proceso de articulación de creencias múltiples “permite la posibilidad de abrazar simultáneamente dos creencias contradictorias, una oficial y una secreta, una arcaica y una progresista, una que admite el mito de los orígenes, y la otra que articula la diferencia y la división” (p. 106). Validando de por sí no solo una forma de concebir la cultura, sino abriéndose a dimensiones que desde una mirada intercultural, multicultural y globalizadora atañan a la producción de saberes, de nuevos modelos de reorganización y cambios sociales y culturales (Richard, 2001).

Metodología

El estudio se inscribe en una investigación cualitativa, cuyo enfoque estima la importancia de la realidad tal y como es vivida por las personas, sus ideas, sentimientos y motivaciones, pero también identificando, analizando, interpretando y comprendiendo la naturaleza profunda de las realidades, su estructura dinámica, aquella que da razón plena de su comportamiento y manifestaciones (Martínez, 1998).

Las herramientas utilizadas son de corte etnográfico: la entrevista semiestructurada y del análisis documental, permitiendo conocer la perspectiva que tienen los colaboradores en torno a unas fiestas populares enmarcadas dentro de las tradiciones como una muestra de la cultura y de la identidad (Ramírez, 2015) y como una manifestación viva de la cultura, el pueblo, sus actores y los escenarios en los que se mueven. La entrevista semiestructurada partió de preguntas planeadas y ajustadas al contexto y a los participantes, recogiendo e integrando las voces y aportes de los interlocutores. Al tratarse de una herramienta de tipo etnográfico ofreció ventajas en cuanto a mayor grado de flexibilidad que las estructuradas, la posibilidad de motivar a los participantes, aclarar términos, ambigüedades y reducir formalismos (Díaz et al., 2013).

Las entrevistas se realizaron entre el 2017 y 2018, se concertaron en reuniones individuales por una sola vez con cada interlocutor, tuvieron una duración entre 25 y 40 minutos; para su fin se diseñó una guía de preguntas abiertas que se expresa a continuación:

¿Qué opina de la cultura? ¿Cómo podría definirla? ¿Qué tan motivados están los portovejenses de participar en las fiestas? ¿Le gustan las fiestas de San Pedro y San Pablo? ¿Participa en ellas? ¿Quiénes participan? ¿Qué tan orgulloso se siente de esta tradición cultural? ¿Considera usted que la festividad contribuye al desarrollo sociocultural de Portoviejo? (ver tabla 1).

Tabla 1. Participantes

Código de identificación	Edad	Género
C1	35	Hombre
C2	60	Mujer
C3	42	Hombre
C4	28	Mujer
C5	72	Hombre
C6	38	Mujer
C7	57	Hombre
C8	65	Hombre

En cuanto al análisis documental se integró la recolección de información complementaria en este abordaje metodológico. Como fuente primaria útil para la revisión literaria y complementaria a los aportes de los interlocutores, se obtuvieron datos de primera mano obtenidos de artículos publicados, documentos oficiales, trabajos asociados a conferencias o seminarios, los cuales según Dankhe (1989) representan uno de los tres tipos básicos de fuentes de información en una investigación.

Los interlocutores participaron voluntariamente, conociendo previamente que los aportes facilitados servirían para participar en el congreso y ser divulgado científicamente. Por cuestiones éticas, se acordó no utilizar sus nombres reales, sino una codificación en su remplazo, tal como se detalla en la Tabla 1.

Finalmente, los resultados fueron vaciados y analizados para dar forma a las dimensiones que emergen de los discursos obtenidos de los participantes: las dimensiones de la cultura; apropiación cultural de las festividades religiosas, el espacio “comunidad social” y elementos culturales; y la reproducción cultural y su importancia en el tejido social y político.

Las dimensiones de la cultura

Si bien las respuestas recogidas no pueden tomarse como una opinión generalizada ni como el reflejo de toda la sociedad Manabita, sí dan pistas del pensamiento de un determinado grupo. Aguado y Mata (2017) señalan que es preciso reconocer que ninguna persona está familiarizada con toda la cultura de la que forma parte, porque esta sirve de un determinado modo, provee condiciones y características culturales, e influyen en la conducta e interpretación de la realidad (personas y acontecimientos), pero no determinan características propias de una cultura como si estas fueran normas fijas.

Cabe destacar que al preguntar a los colaboradores cómo definen la cultura o qué opinan de ella, las respuestas giraron alrededor de tres afirmaciones que dan cuenta de lo antes mencionado.

“La cultura es lo que somos en Portoviejo” (C2, comunicación personal, abril 8 de 2017). “Nuestra cultura es montubia” (C4, comunicación personal, noviembre 1 de 2017).

“Las fiestas de San Pedro y San Pablo son típicas de Picoazá, son parte de nuestra cultura” (C3, comunicación personal, abril 8 de 2017).

“Digamos que eso es lo que somos. La forma como vivimos, trabajamos todo eso que nos enseñaron desde pequeñitos. Cambiar es desobedecer y renegar de nuestras raíces. Eso no se piensa” (C8, comunicación personal, febrero 16 de 2018).

La cultura, al igual que otras dimensiones como el género, según Butler (2007) evoca un ideal de nostalgia y limitaciones, y origina una reproducción sistémica, que contiene elementos enraizados y encapsulados social y culturalmente. El término cultura en ese sentido representa la identidad, el sello y un conjunto de símbolos que únicamente son reproducidos y no construidos con el transcurso del andar histórico contemporáneo; pese a que hay adaptaciones que en la actualidad la definen en escenarios dinámicos, abiertos y cambiantes.

La celebración de las fiestas de San Pedro y San Pablo, aluden a una identidad cultural añorada y estática, un proceso de enajenación de acceso inmediato a una identidad originaria o una tradición recibida (Bhabha, 2007) que es por demás una aceptación positiva de una expresión propuesta generacionalmente. Lo que piensan, sienten y dicen sus habitantes es parte de la estructura y construcción social, en la que coexisten, cohabitan y desde donde se miran a sí mismos. La percepción de este vilo los lleva a aceptar algo que en el imaginario social ya está establecido, por lo que resulta más cómodo encajar en él, y no problematizar o cuestionar prácticas naturalizadas. Lo cual, de acuerdo con los interlocutores, debe llevarse a cabo, porque así lo norma la cultura, y “la cultura es ley, es la voz que manda, es la familia, la tierra” (C8, comunicación personal, febrero 16 de 2018).

“Cultura... es lo que nos enseñan en la casa, nuestros padres. Eso es y eso debemos seguir manteniendo para respetarlos y honrar nuestra tierra” (C1, comunicación personal, abril 8 de 2017).

Nacemos con esto, nos representa y nos gusta lo que hacemos. También el comercio es algo que ya lo llevamos en la sangre. Es como llevamos el pan a la casa, y las fiestas por ejemplo nos alegra la vida y mantiene la fe en los santos que son los que nos guían. (C7, comunicación personal, enero 25 de 2018)

Según Foucault (1982) la desaprensión cultural y el despojo de ideas incrustadas requieren que gestos, discursos que parecen obvios, resulten problemáticos, peligros, difíciles. Solo así podrá replantearse y discutirse la sustantividad desde miradas críticas, nuevas e integradoras, porque mientras estén las culturas dominantes sobre los grupos o minorías étnicas, se seguirá concentrando bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad y de la cultura (Quijano, 2010). Reproduciendo en sí, las mismas ideas y estereotipos a manera de verdades y circunstancias dadas y asentadas.

La identidad como categoría conceptual y organizacional es determinante para comprender el grado de apropiación que tienen las personas en sus espacios, pues delimitan y marcan signos y símbolos. A través de lecturas sociodemográficas podemos denotar una distribución del espacio en entornos urbanos y rurales que obedece a esa segmentación identitaria. Los mestizos, cholos, montubios o afroecuatorianos en el Ecuador ocupan lugares diferenciados en el mapa sociocultural económico, político y educativo, y dentro de estos colectivos figuran otros imaginarios que son propios de las cuestiones identitarias pensadas como límites e intervalos (Derrida, 1981).

En el caso de la cultura manabita, los rasgos identitarios responden a la fetichización de una identidad que es –y sigue siendo– un proceso ambivalente, cuyo resguardo evoca simultáneamente actitudes incluyentes y excluyentes a las manifestaciones de la alteridad (Silva & Del Carmen, 2016). Así vemos determinados rasgos culturales en las autodefiniciones que emergen de los discursos para conocer el lugar que ocupan y a los que pertenecen. Y pese a que la identidad es un concepto polisémico que funciona –bajo borraduras– continúa siendo pensado a la vieja usanza (Hall & Du Gay, 1996).

Dicen que los cholos nacemos con la piel oscura, pero a veces es por el sol y el tiempo que pasamos afuera trabajando. Porque aquí hay gente de todos lados y de todos los colores. Porque somos de Picoazá, ya nos dicen cholos o también nos llaman Picoazos. (C8, comunicación personal, febrero 16 de 2018)

“No son todos iguales, la población es producto de un mestizaje y hay diferentes tonos de pieles, cabellos y rasgos de ojos. Hay cholos o montubios más morenos que otros, más alegres, tristes, eso varía” (C6, comunicación personal, enero 25 de 2018).

“La identidad es esa chola y montubia, es parte de nuestra tradición cultural. Estoy contento con eso. Nos conocen por eso, por trabajadores. Y las fiestas de San Pedro y San Pablo también son parte de nosotros” (C3, comunicación personal, abril 8 de 2017).

Estas definiciones de cultura, y dentro de esta la identidad como categoría, dan cuenta de una apropiación y aceptación de algo que en el imaginario está establecido como norma de vida.

Apropiación cultural de las festividades religiosas

La oralidad manabita narra que las fiestas de San Pedro y San Pablo tuvieron su origen en las costas ecuatorianas, cuando un barco de esclavos africanos naufragó. Los tripulantes huyeron de la embarcación y se asentaron momentáneamente en la costa, sitio en el que vivían pescadores que agradecían según la tradición católica a sus santos por las faenas realizadas en altamar (C6, comunicación personal, enero 25 de 2018).

Desde el aporte teórico, la celebración toma de guion la leyenda que Naranjo (2002) considera como fundamento histórico:

Los habitantes negros de una lejana región llamada Nueva Guinea o la República de África devota de San Pablo, resolvieron visitar a la República de los blancos encomendados a San Pedro. La misión de los blancos era brindarles hospitalidad, comodi-

dades, alimento, fiesta y a su vez hacerles partícipes del gobierno mismo, entregándoles el poder a mitad de la celebración para que los negros tengan oportunidad de retribuir la hospitalidad brindada en un ambiente de confraternidad y regocijo. (p. 8)

En Portoviejo esta tradición se mantiene y evidencia una apropiación general de la festividad como un remanente cultural importante para los habitantes.

“Cada año las comunidades se organizan para los rituales, los bailes y las cuotas económicas, con la finalidad que la fiesta sea reconocida o ‘sonada’” (C1, comunicación personal, abril 8 de 2017).

“Hay que invertir dinero y tiempo, vale la pena porque lo hacemos con gusto. Es nuestra celebración anual y la esperamos con alegría” (C8, comunicación personal, febrero 16 de 2018).

La motivación deriva totalmente de la fe y las creencias religiosas, pero tiene que ver también con aspectos económicos, sociales y culturales que son importantes en la organización de la actividad.

“Alrededor de la fiesta se debe pensar en el gabinete de negros y blancos, la vestimenta, los colores, la temática, la música, la iglesia, las calles y caminatas, los banquetes, el licor, entre otras cosas” (C2, comunicación personal, abril 8 de 2017; C4, comunicación personal, noviembre 1 de 2017).

La participación incluye a grupos familiares y amigos sin importar origen, clase socioeconómica o cultural o diferencia sexual. Por ende, las motivaciones, pese a las limitaciones que pueda suponer lo económico, son amplias y se plasman en algunos extractos presentados a continuación:

“Cada año ya queda pensada la comitiva para el año siguiente, no vemos si tiene o no dinero, si es blanco, cholo o lo que sea. Sino que tenga devoción y fe por los santos” (C7, comunicación personal, enero 25 de 2018).

“He visto a personas gays participar, algunos conforman los gabinetes o también son contratados para preparar las comidas que se sirven en las fiestas. Por eso es una fiesta para todos” (C5, comunicación personal, noviembre 1 de 2017).

“Siempre hay una forma de participar, aunque no tenga dinero, algo ocurre para que el próximo año pueda pagar la fiesta, la ropa y los tragos. Vienen personas de diferentes lugares si los invitamos” (C2, comunicación personal, abril 8 de 2017).

Cabe mencionar que la tradición está condicionada por una creencia religiosa estricta en el colectivo local, y renunciar a participar supone un peligro no solo para quien es invitado a conformar el gabinete o comitiva, sino para sus familiares en conjunto.

Si uno no participa, recibe un castigo. A mi compadre en Estados Unidos lo mató una culebra que apareció en su patio. El año que estuvo en Picoazá no aceptó venir a ser presidente el siguiente año, y miré usted. (C2, comunicación personal, abril 8 de 2017)

Por ese motivo hay quienes aceptan participar, pero no dejan de temer los castigos que supone la tradición. Eso conlleva a que la desapropiación de la cultura sea un tema ajeno a los colectivos de creyentes, pues no es posible cambiar una ideología cuando están de por medio dispositivos de control y poder en las construcciones sociales.

Por tanto, es importante reconocer que la cultura modela no solo los aspectos externos de nuestras conductas, sino además la vida interna de las personas, casi todos los aspectos que se consideran naturales, incluidas las emociones o sentimientos, como el amor, odio, placer, temor, ira, culpabilidad, celos, egoísmo, agresión, aflicción, indiferencia, alegría, la percepción de lo bello o lo feo, de lo bueno o de lo malo, del tiempo, del espacio y de la realidad misma (Guerrero, 2010) están modelados por la cultura.

El espacio “comunidad social” y los elementos culturales

Las celebraciones, rituales, tradiciones u otro acontecer en los espacios privados, públicos y sociales son parte de la condición humana (Arendt, 2009) y son apropiaciones que marcan el pulso de la sociedad y su cultura.

Los espacios privados y públicos cobran mayor visibilidad en cuanto al sentir y vivir de las manifestaciones culturales y populares. El espacio privado comprende la familia y el hogar, en donde se desarrolla la labor encaminada a solventar el ciclo vital (Arendt, 2009). En esta esfera la producción cultural es parte de la vida cotidiana. Es así que la preparación de alimentos, la música o el artesanado tiene su origen en lo privado. El espacio público representa el lugar de la acción y el discurso, donde tiene lugar la praxis cultural en su esplendor. Lo público, según Arendt citada en Sánchez (2015), se refiere a un mundo compartido, creado por objetos fabricados y por acciones que a su vez crean objetos menos tangibles, tales como las leyes, las instituciones o la cultura.

En las representaciones arquetípicas de las fiestas de San Pedro y San Pablo, en las que la Iglesia ocupa un rol protagónico, se observan símbolos descriptivos de la celebración religiosa. Por ejemplo, la imagen de una serpiente –asociada a San Pablo– colgada alrededor del cuello de los participantes de los gabinetes presidenciales (blancos o negros), de banderas, música, comida, bebida y todo lo que se pone en juego durante la celebración festiva, son elementos propios de la cultura anclada a este elemento del patrimonio local. Para Bourdieu (1997) se trata de componentes que delimitan los espacios reales y místicos en los que se fundamenta el concepto de capital cultural.

Para hablar del patrimonio cultural en Portoviejo, acogemos las dimensiones de la simbología, cuya relación con la identidad del pueblo está estrechamente ligada a la vida y al sentido social de pertenencia. Turner (1969) planteaba que el simbolismo es un medio de comprensión del mundo.

La culebra es parte de las ceremonias, esta lo que representa es la protección de nuestros agricultores de las picadas en las faenas de trabajo. En las calles la gente la admira, la venera y hasta se la ponen en el cuello. Ese es el mensaje que nos da San Pablo y nosotros lo transmitimos. (C3, comunicación personal, abril 8 de 2017)

La introducción del concepto *comunitas* asegura que las impresiones simbólicas condensan una estructura arraigada en el pasado y extendida hacia el futuro, en las que lenguaje, leyes y costumbres son pasadas de generación en generación (Turner, 1969). Es entonces que, en estos espacios los propios habitantes con sus costumbres marcan el pulso de la realidad social y estructuran su organización cultural, en ocasiones a través de rituales, bailes, dibujos, cantos u otras expresiones artísticas y culturales propias del sentir popular.

Bailar, rezar, divertirnos, pero tener fe y rendir homenaje es una manera de sentirnos bien, de ser felices. Mire usted que es solo una vez al año, y yo siento que es como que nos preparamos todo el año, para justo ese día dar todo de nosotros. (C5, comunicación personal, noviembre 1 de 2017)

Somos un equipo, los miembros del gabinete tienen sus roles, otros organizan las fiestas y comidas en los palacios, otros se encargan de la vestimenta. Todos somos parte, nadie se queda afuera, porque de alguna manera participamos el pueblo completo. (C1, comunicación personal, abril 8 de 2017)

A pesar de que muchos consideran que la festividad sigue intacta desde sus inicios, lo cierto es que se introducen cambios simbólicos que parecen imperceptibles. Al respecto, un colaborador asienta que en aspectos que tienen que ver con la alimentación, el uso de algunos recursos e incluso la crisis económica influyen en las transformaciones dadas, pero que aun así la esencia se mantiene.

“Las fiestas antes eran mejores, porque había más dinero, ahora es algo similar, pero ya no se invierte tanto en comidas y no se hace la fiesta para todo el pueblo sino para el gabinete y los invitados” (C3, comunicación personal, abril 8 de 2017).

“La tecnología nos ayuda a preservar las fiestas, grabamos y podemos mostrar a nuestros hijos para que la tradición continúe, aunque ellos a lo mejor le darán cambios, según lo que ellos y los tiempos cambien [risas]” (C4, comunicación personal, noviembre 1 de 2017).

La reproducción cultural y su importancia en el tejido social y político

Acorde a la teoría de la reproducción cultural, las relaciones de clase, en realidad, son también el resultado de una acción pedagógica que no parte de una tabula rasa, sino que se ejercen sobre sujetos que recibieron de su familia o de las acciones pedagógicas precedentes (educación primera), por un lado cierto capital cultural y, por el otro, ciertas posturas con respecto a la cultura (Bourdieu & Passeron, 1970). Las mismas que si bien son influenciadas por el tejido social, político y cultural, no son tampoco un destino naturalizado, puesto que dentro de las manifestaciones se tejen otros elementos, posturas y perspectivas.

Hay grupos que son más activos y difieren unos de otros en torno a celebraciones, expresiones colectivas, sentires populares, siendo así que algunos observan muy de cerca y participan de ellos y otros lo hacen desde miradas más distantes. Por ejemplo, cuando preguntamos sobre el involucramiento que tienen con la fiesta de San Pedro y San Pablo, las respuestas mostraron un tejido social desconectado de la herencia cultural en el que se consideran distantes las manifestaciones. Según ellos, si bien se trata de una expresión de la cultura popular chola y montubia con la que se identifican, sus participaciones en varios casos son limitadas, ya sea por un tema ideológico-religioso, económico o territorial.

Si estoy orgulloso de las fiestas, pero no participo en ellas. Hay que tener dinero o endeudarse, por eso prefiero ver los desfiles. Ir a las mismas (C2, comunicación personal, abril 8 de 2017)

“Me gusta mirar todo lo que envuelve, asisto cada año a los desfiles y lo que hacen en la entrada de las iglesias” (C1, comunicación personal, abril 8 de 2017).

“Es un orgullo de nuestra cultura, lo hacen algunos, pero no toda la población” (C5, comunicación personal, noviembre 1 de 2017).

Estas apreciaciones dejan ver dos posturas frente a la celebración. Por un lado, están quienes participan por las presiones sociales o culturales o por iniciativa religiosa propia. Y otros, que prefieren observar desde lo externo, respetando la actividad, pero no sintiéndose involucrados ni comprometidos. Valdría entonces replantear cuáles son las motivaciones concretas y qué papel juega la economía y la religión en el involucramiento sociocultural de la festividad. ¿Quiénes son entonces las personas que optan por participar y quiénes las que no? ¿Cuánto peso tiene el poder religioso en los ámbitos culturales?

Cabe destacar, además, que en la festividad interfieren diferentes instituciones de la sociedad civil, religiosa y cultural. Por una parte, participa el Estado, al tratarse de una actividad presente en la agenda del gobierno seccional (cantón y parroquia); por otra, participan diversos sectores de la sociedad civil, la ciudadanía, la iglesia y organismos culturales.

Coordinamos los festejos de la mano de la iglesia, el padre (sacerdote) participa en el comité organizador, por las misas y los actos religiosos que conlleva. Por ejemplo, en parroquias como Crucita, Jaramijó, se hace una misa en altamar y por eso hacemos todos en conjunto, solos no. (C4, comunicación personal, noviembre 1 de 2017)

La implementación de esta tradición cultural requiere que las autoridades participen en las programaciones para dar mayor énfasis y representatividad social. También la iglesia envía sus propias propuestas para mantener estas festividades acompañadas de la parte religiosa (Villamil, et al., 2017), en la que la presencia del párroco de la comunidad es vital en algunos segmentos de la fiesta popular. La suma de todos esos esfuerzos humanos, económicos y seccionales culminan cada año con la realización de las fiestas de San Pedro y San Pablo.

La importancia de las fiestas refleja la consolidación de un *habitus* que actúa como mecanismo regulador en las prácticas sociales (Bourdieu, 2000) en Picoazá, pero que además aporta al desarrollo socioeconómico de las comunidades que participan y preservan el patrimonio local.

Discusión

La cultura es una construcción que surge en determinado momento histórico y que va modificándose según diversos usos y acorde a los cambios globales y a la dinámica en tres dimensiones concretas (naturaleza, cultura y sociedad) (Canclini, 2004). Cabe recordar que no se trata de desarraigar tradiciones, sino de colocar el lente desde diferentes ópticas, concibiendo aquello que obedece a costumbres necesarias para tejer su entramado e imaginario social, político, cultural y económico, pero también para ir insertando elementos que ayudan a comprender y valorar las arenas de nuevas conformaciones sociales.

Esta noción entre los portovejenses envuelve el conjunto de todos los aspectos de la actividad transformadora del ser humano en su constante comercio con la naturaleza (González, 2009), con la sociedad en el diario intercambio de prácticas sociales y de hecho con la cultura que es parte de la esencia con la que se proyecta la población en todo su sentido. En este espacio la cultura, sus manifestaciones y la simbología permiten hacer una lectura del vilo que envuelve el desarrollo sociocultural, mostrando unas relaciones asimétricas y desiguales, pues el poder simbólico, en este caso, no reside en los sistemas simbólicos, sino que está definido en y por una relación determinada por quienes ejercen el poder y quienes lo sufren (Bourdieu, et al., 2001).

Las costumbres, mitos, leyendas, hábitos, procesos y expresiones, se reducen a una historia contada desde dos polos. Una parte la cuentan los poderosos que se imponen a los dominados (Habermas 1991), quienes ostentan el poder político, religioso, civil o cultural, a través de imposiciones para planificar, cuidar, dirigir y preparar las actividades; la otra parte, quienes ejercen el rol de acción y los discursos, en el escenario donde aparecen y son visibles ante los demás, en las fiestas y actividades en sí. Como señala Arendt (2009), solo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos, solo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad humana. Sin embargo, en este juego de poderes y alteridades quedan fuera otras visiones del mundo, el reconocimiento de los otros, dejando a la luz una parte de la sustantividad que no siempre refleja el pensar, sentir y vivir colectivo. Y más bien fetichiza la

cultura, desde una mirada que la inscribe en la posición exótica de lo lejano en el tiempo y en el espacio, pero que al mismo tiempo se acerca para solventar la curiosidad de otras miradas (Bachiller, 2007) en condiciones desiguales.

En los estudios culturales existe una tendencia a rendirse a la mercantilización fetichizada de los productos culturales, entre ellos las fiestas religiosas y tradicionalistas (Galarza et al., 2020) como las que analizamos; por su estructura organizativa y sus prácticas corren el riesgo de “esencializar” no solo el sentido pagano, sino que también las condenan a su desaparición.

La cosificación cultural hace que aflore y se extraigan aspectos folclóricos y prístinos como producto de experiencias prefabricadas por la tradición (Zambrano, 2019) y que suelen confundirse con cultura.

Otras dimensiones fueron planteadas desde la apropiación cultural como parte inherente al contexto social. En esta esfera percibimos la estaticidad de la actividad desde un proceso colectivo de significación y de identidad, que de alguna manera los hace sentir seguros y contentos de decir al mundo que ellos también tienen “cultura” (Canclini, 2005). Esta necesidad humana y universal de pertenecer a una cultura, a un grupo y ser parte del mismo, y de su historia, es el motor de desarrollo y permanencia de la misma. No obstante, no permite trascender hacia modelos globalizadores tomando elementos vigentes y necesarios para la construcción de un concepto y una práctica contextualizada y pertinente al momento y a la realidad.

Estos cambios y transformaciones representan un eslabón en los estudios de la cultura no solo en Ecuador sino en el mundo, pues el rito de paso⁴ –como proceso de transición– es lento y apegado a viejas usanzas que dan cuenta de creencias prístinas y esencialistas, capaces de obviar los valores simbólicos, los saberes y las articulaciones dinámicas desde un sentido necesario y emergente para la convivencia en entornos matizados por la diversidad cultural.

⁴ Para Van Gennep (2008) en las sociedades tradicionales los ritos de paso marcan la socialización de las transiciones más importantes en la vida del ser humano, como el nacimiento, la iniciación, el matrimonio, la muerte, o cualquier proceso que represente el paso a un nuevo estado o condición, y que, por tanto, contribuya a preservar la estabilidad de la sociedad regulando la posición del individuo en su seno.

Aunque también es visto que las personas con la valorización de su diversidad encuentran lazos y espacios de encuentro en común, que los hacen capaces de reconocerse entre sí (Bromwich, 1995) y construir un proyecto cultural que tiene una historia de base, pero que se va reconstruyendo a su vez desde esa pluralidad y necesidad de expresar todo aquello que va ocurriendo en el transcurso de su historia, desde diferentes modos y mecanismos.

Observamos entonces que la determinación y motivación del portovejense está centrada y analizada con base en quiénes deciden participar y quiénes no. Y pese a que la festividad es declarada como una fecha importante, capaz de paralizar otras actividades económicas, públicas y comerciales, hay quienes no participan directamente. Una mínima parte de la población no encaja con el patrón cultural que proyecta la mirada estática del entramado cultural de la festividad, y eso obedece a que la cultura ha cambiado tanto y está influenciada por diversos factores que la vuelven irreconocible (Mantecón, 1993), pero también flexible e integradora de nuevos hechos, voces y resignificaciones.

Se trata de un proceso de globalización y mundialización de la cultura que requiere hoy más que antes, un trabajo conjunto, articulado y desapropiado de ideas elitistas en torno a los bienes culturales y los capitales socioculturales y económicos. Para Guerrero (2010) es necesario que exista lo siguiente:

Distintas diversidades, de género, regionales, étnicas, políticas, religiosas, ecológicas, generacionales, sociales, movimientos contraculturales, subculturas, o minorías que toman la palabra y cuestionan la existencia de una visión homogeneizante de la vida, a un modelo civilizatorio que impuso una forma única de hacer humanidad y reivindican su derecho a ser reconocidas, valoradas y respetadas en su diferencia. (p. 452)

Capaces de resignificar la historia de los pueblos, siempre que eso implique la fragmentación de las hegemonías de poder que oprimen, legitiman la desigualdad y someten a unos sobre otros en función del estatus, el poder y la clase social (Weber, 1978).

Conclusiones

La cultura Manabita se asienta sobre imaginarios contruidos desde tradiciones, costumbres y estereotipos reproducidos mecánicamente y heredados de una cultura popular y ancestral. Hemos conocido cómo diversas manifestaciones en el entorno reúnen rituales y prácticas para expresarse social, verbal, corporal y culturalmente entre ellos y con otras personas. En consecuencia, las tradiciones de corte religioso como la de San Pedro y San Pablo permiten conocer y comprender cómo la población que la celebra hace uso de distintos rasgos culturales para sentirse identificada con ella, bien sea desde el involucramiento activo entre varias organizaciones de la sociedad o desde posiciones más distantes, que, sin embargo, no alteran el sentido de pertenencia, identidad y orgullo que evoca la cultura en sus distintas expresiones.

A través del estudio se ha podido determinar la importancia que la población le da a la fe como un dispositivo imprescindible para sostener sus vidas en los planos familiares, laborales y sociales. La religión en ese aspecto tiene un papel central en la sociedad en que se asienta, y es en muchos casos un elemento capaz de determinar lo bueno, lo malo y lo que se debe castigar.

La relación que la población establece entre cultura y religión resulta evidente también, dado que plantean tales elementos como dispositivos que norman y posibilitan, además de la interacción, las creencias, la diversión y la devoción de una manifestación cultural, logrando trascender desde épocas remotas y permanecer hasta la actualidad.

Por tanto, la cultura sigue siendo una construcción social y permanente en la que cuenta la historia, la cotidianeidad del presente y no aquello que los poderes hegemónicos intentan imponer y preservar con fines fetichistas y folclorizados. Es, como lo exalta Batalla (2003), una decidida alternativa por un “nosotros” y no porque nos la imponen los otros. De ahí la importancia de romper las distancias y las formas estáticas del término en sus bases epistemológicas y prácticas, y labrar un camino abierto a los procesos de hibridación

cultural, siendo capaces de repensar, integrar y deshacernos de la red de conceptos que operan desigualmente y en los que se halla envuelta la cultura que reproducimos.

Esta propuesta invita a superar la disyuntiva clásica entre reduccionismo económico y culturalismo para intentar liberar la economía de los intercambios simbólicos (Bourdieu, 2000) a manera de historias y verdades dadas e impuestas. Lo que se debe intercambiar y recrear en el imaginario son nuevas concepciones y medios para producir y consumir cultura desde relaciones simétricas, cultural y socialmente justas para todos, evitando caer en el esencialismo. Es imperante entonces desapropiarse de una cultura inmovible para rescatarla y convertirla en un bien patrimonial incluyente, en el que la ciudadanía sea quien defina los horizontes en función de sus necesidades y realidad social, porque es la población la que debe apropiarse de sus tradiciones culturales para fomentarlas, cuidarlas y entrelazarlas con las diferentes esferas de la vida (educación, religión, cultura, economía y sociedad en general).

Esta capacidad cultural sirve para dar un significado propio a las experiencias del contexto de estudio y al aprovechamiento del intercambio de saberes y haceres por medio de celebraciones de este tipo. Eso constituye un bagaje incorporable a la vida de las personas desde un pensamiento democrático y liberador, desde la posibilidad de saber y pensar que otras formas de enunciarse son posibles.

Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Aguado, T. & Mata, P. (2017). *Educación Intercultural*. Editorial UNED.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Bachiller, C. (2007). El exotismo de los cuerpos y la fetichización de la mirada en la producción de las «mujeres inmigrantes» como «otras». En M. J. Sánchez y A. Raigada (Eds.), *Crítica feminista y comunicación* (pp. 186-214). Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Batalla, G. (2003). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. *Cuadernos: Patrimonio cultural y turismo (conaculta)*, 45-70. <https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf/cuaderno3.pdf>
- Bhabha, H. (2007). *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial.
- La Biblia de Latinoamérica. (1989). Editorial San Pablo y Editorial Verbo Divino.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. (1982). *A reprodução*. Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Francisco Alves.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2000). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus; Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P., Inda, A. & Beneitez, M. (2001). *Poder, derecho y clases sociales (2)*. Desclée de Brouwer.
- Bromwich, D. (1995). Culturalism the euthanasia of liberalism. *Dissent*, (42), 102.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Canclini, N. (1999). *Los usos sociales del patrimonio cultural*. Editorial Grijalbo.

- Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Gedisa.
- Canclini, N. (23 de febrero de 2005). *Todos tienen cultura: ¿quiénes pueden desarrollarla?* [Conferencia]. Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, Estados Unidos. <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/080920.pdf>
- Canclini, N. (2017). *Culturas híbridas, poderes oblicuos*. Editorial Grijalbo.
- Dankhe, G. L. (1989). Investigación y comunicación. C. Fernández—Collado y GL Danhke (comps.). *La comunicación humana: ciencia social*. México, DF.
- Derrida, J. (1981). *Positions*. University of Chicago Press.
- Díaz, L., Torruco, U., Martínez, M., & Varela, M. (2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. *Investigación en educación médica*, 2(7), 162-167.
- Eagleton, T. (2017). *Cultura: Una fuerza peligrosa*. Ediciones TAURUS.
- Echeverría, B. (2019). *Definición de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Flores, J. (2015). De la extirpación a la folklorización: a propósito del continuum colonial en el siglo XXI. *Estudios artísticos*, 1(1), 14-37. <https://doi.org/10.14483/25009311.10246>
- Foucault, M. (1982). *La imposible prisión*. Anagrama.
- Galarza, S., López, J., & Mendoza, A. (2020). Los estudios culturales y el problema de la identidad latinoamericana. *Revista Conrado*, 16(72), 116-122. <https://conrado.ucf.edu.cu/index.php/conrado/article/view/1208/1217>
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic books.
- Geertz, C. (1987). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En C. Geertz (Ed.), *La interpretación de las culturas*, (pp. 19-40). Gedisa.
- González, R. (2009). Acerca de la ideología del rock. Una meditación en torno a la contracultura. *La Colmena*, (61/62), 5-16. <https://www.redalyc.org/pdf/4463/446344571001.pdf>

- Guerrero, P. (2010). *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Editorial Abya-Yala.
- Habermas, J. (1991). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. MIT Press.
- Hall, S., & Du Gay, P. (1996). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu Editores.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, (2017). *Calendario Festivo del Patrimonio Cultural Inmaterial Nacional Costa*. Recuperado de <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/9715-2/>
- Martínez, M. (1998). *La investigación cualitativa etnográfica en educación*. Círculo de lectura alternativa; Editorial Trilla.
- Mantecón, R. (1993). Globalización cultural y antropología. *Alteridades* 3(5) 79-91.
- Mead, M. (1972). *Educación y cultura*. Ediciones Paidós.
- Mesters, C. (1993). *Pablo Apóstol*. Editorial San Pablo.
- Naranjo, M. (2002). *La Cultura Popular en la Provincia de Manabí*. Ediciones CIDAP.
- Peña, M., & Naranjo, F. (2018). Reflexiones teóricas en relación con la identidad latinoamericana y el pensamiento de José Martí: un acercamiento inicial. *Didascalía: Didáctica y Educación*, 9(5), 251-260. <http://revistas.ult.edu.cu/index.php/didascalía/article/download/821/818/3330>
- Quijano, A. (Junio de 2010). *Poder y colonialidad del poder*. [Seminario]. Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder en la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú.
- Ramírez, Y. (2015). Las fiestas populares tradicionales, reflejo de la identidad cultural de las comunidades. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*, 1(5), 1-7. <https://www.eumed.net/rev/caribe/2015/05/fiestas.html>

- Richard, N. (2001). *Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana*. Ediciones Clacso.
- Sánchez, C. (2015). *Estar (políticamente) en el mundo*. Bonal letra Alcompas.
- Sánchez, J. E. (2018). *Manabí una identidad chola-montubia en el Ecuador plurinacional del siglo XXI*. [Ponencia]. Encuentro de Académicos en la Fundación Pacífico del Ecuador, Manta, Ecuador.
- Silva, M., & del Carmen, J. (2016). El Ethnic Chic, la moda como encubrimiento. Reflexiones en torno a la fetichización comercial de la estética étnica. *Laocoonte. Revista Estética y Teoría de las artes*, 3(3), 176-192. <https://ojs.uv.es/index.php/LAOCOONTE/article/view/9368/8817>
- Tubay, F. (2020). Representaciones simbólicas del género en Manabí-Ecuador. *Perseitas*, (8), 165-198. <https://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/article/view/3578/2772>
- Turner, V. (1969). Liminality and communitas. En V. Turner (Ed.), *The ritual process: Structure and anti-structure*, (pp. 94-130). Aldine Publishing.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Bolivia Universidad Mayor de San Marcos. Editorial Alianza.
- Villamil, K., Ponce, O., & Ormaza, M. (2017). Las tradiciones de las fiestas de San Pedro y San Pablo en Portoviejo – Manabí. *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (Vol. 1). University of California Press.
- Zambrano, F. M. T. (2019). Turismo, escuela e interculturalidad. *Cuaderno Virtual de Turismo*, 19(1), 94-206. <http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/index.php/caderno/article/view/1398/612>
- Zambrano, F., Loor, Y., Montoya, S., & Cedeño, J. (2019). Diálogo de Saberes: experiencias y aportes del campo a la universidad. *Revista San Gregorio*, (28), 127-135. <http://revista.sangregorio.edu.ec/index.php/REVISTA-SANGREGORIO/article/download/858/12-FANNYII>