

Tradición y praxis religiosa: producción de sentido e identidad. (Aproximación a un estudio antropológico)

Autores: Alejandro Torres Gómez de Cádiz Hernández
Universidad de Holguín.
Grethel Fernández González
Universidad de Holguín.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

La memoria colectiva es, a pesar del discurso escéptico de corte posmoderno, la clave hermenéutica para entender y resguardar la identidad de una cultura concreta. Las formas de objetivarse esa memoria es amplia y multicondicionada, y su estudio obliga a la mirada holística y desprejuiciada. Entonces, ser fiel a la herencia cultural implica buscar esos espacios donde ella nos ofrece con mayor nitidez su biografía, los campos que imbrican no solo los saberes construidos sino también el devenir del saber común, el ethos popular.

Uno de esos campos es el religioso. En él se revela el complejo entramado de las culturas, de su devenir, aun cuando se vuelva opaco por la secularización y la desacralización de la vida cotidiana.

En esta ponencia, intentamos aproximarnos a la comprensión de un fenómeno cultural complejo, desde una perspectiva diacrónica: la relación que guarda la inusitada pentecostalización del protestantismo y el crecimiento de denominaciones escatológicas con sus tradiciones culturales. (tomando como muestra la región de Holguín, donde obran hoy más de 25 denominaciones pentecostales y los Testigos de Jehová tienen una membresía aproximada de 10 000 miembros)

Partimos entonces de considerar que este fenómeno tiene factores causales en toda la configuración étnico-social y religiosa que posee la provincia y el tipo de actor que generó en su devenir, así como las coyunturas económicas-sociales que atravesamos.

A lo largo de todo el trabajo se realizará un itinerario del asentamiento religioso en la región y sus vínculos con las tradiciones religiosas, apoyados por una vasta información visual en multimedia.

Expresión religiosa y prácticas simbólicas: las relaciones significantes con la identidad regional.

La religión es un fenómeno multicondicionado, el análisis de la base social de una determinada institución religiosa esta vinculada al contexto sociocultural.

El protestantismo de un sistema religioso que esta determinado, a escala social, por responder flexiblemente a las demandas religiosas de determinadas clases y sectores. Su asentamiento y expansión en culturas ajenas a la que le dio su origen estructural y simbólico, demuestran su capacidad de adaptabilidad, de “trasponer fronteras”¹².

América Latina es un ejemplo clásico. La influencia norteamericana, como cultura que se impone desde un centro de poder, ha sido decisiva en ese proceso de expansión protestante en nuestro ámbito regional.

Los más significativo ha sido, ver como estructuras y complejos teológicos litúrgicos han sido asumidos por grupos de personas portadoras de una cultura secular, ancestral, totalmente ajena al universo simbólico de propone el protestantismo. Son complejos procesos de aculturación o transculturación, y como recientemente se ha señalado de hibridaciones culturales.

Se ha señalado, que la religión es una de las fuentes naturales para la formación de identidades. Ofrece a la gente los sueños que le gusta soñar sobre la vida y el futuro (Droopers y van Kessel/ 1988: 65). Sin embargo, estamos planteando una dicotomía, la religión conformadora de identidad en el protestantismo implica una variación o negación de la identidad anterior.

El crecimiento inusitado de la base social, de tipos de denominaciones que hemos analizado y la aparición de grupos religiosos no protestantes como Fe Baha'i o Judíos Mesiánicos en la provincia de Holguín implican un profundo cuestionamiento del rol de la identidad y la tradición en su base social.

Los estudios sobre identidad, han cobrado una relativa importancia en los saberes sociales que genera el Tercer Mundo. Indiscutiblemente, en el proceso de globalización, las culturas mas afectadas son precisamente aquellas de herencia místico gestual, amparadas en una lógica simbólica, propia de los modelos cotidianos

¹² Laplantine (1996) expone que en la recomposición del campo religioso como reacción a la modernidad puede adoptar dos direcciones: los sistemas “que ignoran fronteras” (formas religiosas fuera de la religión) y los que “trasponen fronteras” (formas religiosas que se reinstitucionalizan)

locales, que están siendo desplazadas forzosas o inconscientemente por la lógica racional tecnocrática, de corte global, que imponen los centros de poder.

La cultura cubana no escapa a este proceso. La crisis de los 90 reactivó los peligros que implicaba el desarraigo. De este modo la polémica entorno a la identidad, se puso sobre el tapete, alcanzando cierto grado de madurez conceptual, dado en lo impreciso y ambiguo que puede resultar el tema.

Al tomar la identidad¹³ como eje articulador, en el análisis sobre procesos religiosos, se hace indispensable despojarse de concepciones dogmáticas y politizadas, para asumirlo como complejo dialéctico de las profundas relaciones internas. Es válido plantearse entonces, las implicaciones identitarias en un contexto determinado, del crecimiento y auge de un sistema religioso que no posee los elementos sociales de la tradición.

Como ha planteado el investigador Miguel Rojas, la identidad se despliega en una espacio geo socio cultural concreto, donde la tradición desempeña un papel vertebral. La identidad se forma en la interacción de la tradición y la aculturación, dando como resultante la transculturación. “La tradición, del *latin traditio*, lo que pasa de una de época, generación o cultura a otra.” (Rojas/2000:571).

Como hemos señalado, la provincia de Holguín es un contexto sociocultural de compleja y rica conformación étnica, que en la centuria pasada impulsó el asentamiento de denominaciones protestantes.

Como puede deducirse, del proceso de asentamiento en la región, las denominaciones pioneras y de mayor proyección social, no son precisamente las que más crecen actualmente.

En la provincia, al igual que en el resto del país, se está produciendo una pentecostalización del protestantismo¹⁴, pero particularmente en esta parte de Cuba crecen, de igual modo, denominaciones escatológicas y otras altamente

¹³ Al igual que el objeto de estudio de esta investigación, existe una marcada tendencia a considerar los análisis sobre identidad como privativo del saber psicológico o sociológico, padeciendo de la misma estrechez epistémico y metodológica que asume el estudio de la institución religiosa campo de la sociología o la antropología: “el término identidad cultural es de índole filosófica antropológica y sociocultural y no de naturaleza socio psicológica...” (Rojas/ 2000: 596.

¹⁴ Coincidimos con el investigador J. Ramírez Calzadilla que la dirección esencial en el campo religioso cubano no es hacia una protestantización de la religión en Cuba sino a un a pentecostalización del protestantismo cubano.

fundamentalistas, las cuales no sobrepasan los cincuenta años de presencia, en una región fundada en el siglo XVIII.

Es obvio que la tradición, como parte de la identidad cultural, no puede tener un contenido petrificado. Varios estudiosos, desde posiciones epistémicos diversas, han coincidido en que la tradición no es solo estereotipos socialmente organizados en la experiencia del grupo, es también una forma de control del tiempo, orientándose hacia el pasado pero que le otorga influencia al presente, con proyección al futuro, es decir, es una forma de organización de la memoria colectiva.

La base social fundamental, de estas denominaciones, está conformada por campesinos o emigrantes de zonas rurales a la periferia de la ciudad. Teniendo en cuenta los resultados del trabajo de campo realizado sobre estas denominaciones, podemos articular el análisis en torno a dos puntos dicotómicos:

- ❖ El desarrollo de denominaciones escatológicas, con discurso fundamentalista, implican un reto a la identidad sociocultural al ubicar al individuo en un espacio de divorcio con el contexto, generando importantes rasgos de destradicionalización.

- ❖ La conformación de la identidad sociocultural de la región, implicó la construcción de tradiciones religiosas extáticas y de creencias mágicas religiosas, que favorecen la adaptabilidad de instituciones protestantes portadoras de un discurso teológico y litúrgico homólogas a dichas tradiciones.

El investigador Elio Mansferrer, en sus análisis sobre el campo religioso mexicano, al caracterizar las denominaciones fundamentalistas como los Testigos de Jehová planteaba:

“Nosotros pensamos que la sociedad mexicana tiene una tarea adicional, explicarse por que, en un país considerado históricamente el modelo de nacionalismo latinoamericano, han desarrollado un número tan alto de personas que renuncian a esos elementos de su identidad nacional.” (Mansferrer/2000:40)

Cuba no escapa a la preocupación del investigador mexicano. La provincia de Holguín, cuenta con una de las mayores membresías de Testigos de Jehová del país. De igual modo, posee denominaciones surgidas en la coyuntura de la crisis económica como Mormona, menonita, Metodistas en Protesta así como algunas pentecostales caracterizadas por su fundamentalismo.

Un discurso teológico escatológico de aristas ahistóricas, que implican renunciación al pasado y evasión de la realidad social como mecanismo de “salvación”. Ubican al sujeto social en un espacio de divorcio con su contexto, al considerar este último causante del “mal”. A partir de la conversión, este sujeto se considera un elegido, portador de una conciencia religiosa premilenarista, es decir en espera de la segunda venida palpable de Cristo, como antecedente del comienzo del reino milenarista. Un premilenarismo, que al nivel de institución se asume en una concepción posttribulacionista, la Iglesia será arrebatada después de la catástrofe.

En el caso de Testigos de Jehová y menonitas, también implican una enajenación en torno a los símbolos instituidos en el contexto político cultural, no solo los sancionados por el poder, al ubicar en su universo simbólico como centro adorativo solo al ente sobrenatural.

En este caso los individuos que se convierten a estas denominaciones reconfiguran su identidad, ajena a las articulaciones tradicionales, en un espacio de rigidez normativa:

Por lo tanto, estamos en presencia de un proceso dialéctico de reelaboración de la identidad religiosa y social de un individuo o grupo, que origina una contradicción o ruptura entre la identidad heredada y sus nuevos referentes (identidad vertical y horizontal.¹⁵)

Son grupos de personas de origen campesino, portadores de una identidad heredada sólida, amparada en la tradición y el contexto y que por su expansión y préstamos culturales (direccionalidad horizontal) modifican su identidad a un sistema que niega su pertenencia, pues sus parámetros referenciales dejan de poseer sentido histórico contextual.

Indiscutiblemente, no es una negación absoluta, conservan un grupo importante de referentes al pasado, como hábitos y costumbres que les permiten conservarse en el contexto, pero son partícipes de una desculturalización al convertirse.

Por ejemplo, en una región de fuerte tradición hispánica, un gran por ciento de la población rural ha asumido un complejo dietético (justificado por normas rituales) totalmente diferente al tradicional, como pueden ser la prohibición de consumir carne de cerdo, cualquier tipo de carne roja, café, bebidas alcohólicas. De igual modo,

¹⁵ Ver concepciones sobre identidad de Miguel Rojas (2000) quien utiliza esta clasificación.

renuncian a tradiciones seculares como son las fiestas campesinas, celebración de cumpleaños y la música. Así como tendencias desarticuladoras de la convivencia comunitaria como la endogamia.

En las técnicas empíricas e historias de vida, aplicadas a personas pertenecientes a estos grupos religiosos se refleja un alto índice de descomprometimiento con la realidad, avalados por una rígida posición apolítica.

Claudia Molinari plantea, en sus estudios sobre este tema en América Central, que algún tipo de crisis precede y acompaña la conversión religiosa y que esta es una respuesta adaptativa y conciente que ocurre en un contexto social de cambios transcultural o en conflicto (Molinari 2002).

El crecimiento de la base social de estas denominaciones, tiene su coyuntura en una profunda crisis económica, que generó una serie de impactos psicosociales desfavorables para el sostenimiento de la identidad cultural, como son la insatisfacción y desorientación que generan un sentimiento de desprotección, la crisis de sentido, el desmoronamiento de valores legitimados y el consecuente vacío espiritual.

El otro aspecto controversial está dirigido hacia la existencia de elementos tradicionales en la identidad sociocultural de la provincia que favorecen la adaptabilidad estructural de las instituciones religiosas al contexto, esencialmente sobre la base de elementos como el éxtasis, la oralidad, el exorcismo y la sanidad divina.

En Holguín, en la configuración del campo religioso, es predominante la presencia de denominaciones pentecostales. Las denominaciones de mayor cantidad de feligreses son precisamente la Asamblea de Dios y otras, como la Iglesia Apostólica Primitiva.

El siguiente análisis parte, de la tesis de varios estudiosos del pentecostalismo en América Latina, que plantean que la tradición de una comunicación preferentemente oral favorece el desarrollo del pentecostalismo.

El asentamiento pentecostal, se produjo en contexto de crisis en la región, donde la situación social era semejante a la que presentan muchas regiones de América Latina. Una sociedad golpeada por una deprimente situación económica, donde resaltaban grandes sectores sociales empobrecidos. Sin embargo, el sustrato de la tradición que prefiere una comunicación oral y gestual (incluyendo un manifestado poco hábito de

lectura) subsiste con fuerza, independientemente del desarrollo educacional y cultural que ha implicado el proceso revolucionario.

El culto que se afinca en la transmisión del mensaje bíblico oral, con fuerte énfasis en la gestualidad, en detrimento de la lectura hermenéutica de la Biblia, es más cercano a sectores sociales como campesinos, marginales o individuos de bajo nivel cultural y educacional.

Es evidente que resulta mucho más atractivo para este sector las características de la liturgia pentecostal que responde a sus capacidades de interpretación del mensaje religioso y su conciencia masiva religiosa.

El incremento de intelectuales en denominaciones tradicionales también responde a la posibilidad de alinear su cosmovisión a un discurso teológico y litúrgico mucho más sistematizado y abstracto, donde se precisa de un nivel alto de análisis hermenéutico.

Dentro del pentecostalismo resalta su condición de ser un sistema religioso, que basa su complejo litúrgico en el éxtasis. El éxtasis no es privativo del pentecostalismo, está presente en el desarrollo evolutivo de los sistemas religiosos desde la antigüedad. Como se evidenció en la investigación Carlos Córdova (2000) el Espiritismo de Córdón es un sistema religioso que tuvo su origen en la región oriental, esencialmente Granma, Tunas y la zona occidental de la actual provincia de Holguín, en el siglo XIX.

Su desarrollo sobre la población campesina de la región fue convirtiéndolo en un elemento clave de la cultura religiosa local, entre los sectores más humildes, con alta presencia en las zonas suburbanas.

De este modo, fue estableciéndose una tradición respecto al éxtasis. El pentecostalismo se asienta en esta región en la década del 50 del siglo XX, en un contexto de crisis económica social y crece esencialmente en las mismas zonas de desarrollo del espiritismo.

Por lo tanto, estamos en presencia de una herencia religiosa de tradición extática, cuyo reflejo en la psicología religiosa (como aspecto emocional de la conciencia religiosa) favorece y se engarza con la demanda de sentido mágico religioso que oferta la liturgia del pentecostalismo.

El pentecostalismo tomó auge entre la población campesina y sigue siendo esta su base social esencial, incluyendo las zonas suburbanas donde es predominante la inmigración del campo y los sectores obreros más humildes.

Para esta población, el sistema extático del pentecostalismo les resultó asimilable con la tradición espiritista y creencias heterodoxas, ya que responden a las mismas funciones práctico ilusorias, alienadoras y terapéuticas.

Sin embargo, el pentecostalismo ha logrado una base social mucho más estable y nutrida de sectores sociales heterogéneos, dado en la elaboración sistemática de su discurso teológico y litúrgico.

La liturgia pentecostal, a pesar de su diversidad y variaciones realizadas por líderes de denominaciones autónomas, cuenta con un complejo cultural estratificado, donde todos giran en torno a la concepción extática.

Uno de los canales más evidentes de adaptabilidad al contexto del pentecostalismo es su dinámica concepción del espacio cultural.

Esta morfología cultural corre en un orden que depende, en la mayoría de las ocasiones, de la interpretación de la doctrina (experiencias) que hagan el líder o la congregación, pero que siempre presenta inicialmente un condicionamiento psicogrupal de la experiencia mística, que se quiere lograr a través del canto e himnos tradicionales que conllevan a la glosolalia y al éxtasis profético¹⁶.

Independientemente de la interpretación teológica de la glosolalia o su justificación bíblica, que delimita cierta elaboración teórica, el éxtasis funciona como mecanismo, para el individuo de contacto directo con la entidad sobrenatural.¹⁷

En la base social esta “experiencia” es clave en su concepción, lo que al lograr sanción institucional se hace ajustable a sectores diversos, incluyendo la presencia de universitarios, intelectuales

La sanidad divina es uno de los mecanismos más singulares del pentecostalismo. Independientemente de su justificación teológica, forma parte de una tradición

¹⁶ En sus análisis morfológicos del culto pentecostal Bernardo Campo expone: un culto típicamente pentecostal es el espacio donde se genera el éxtasis místico y comprende varios momentos consecuentes. (Campos /2002: 78)

¹⁷ La “santificación interna”: que lleva al estado de gracia como medio de salvación se logra en un segundo bautismo en el espíritu santo expresado en el éxtasis sin que medien factores alucinógenos.

ontogenética de la religión, que desplaza los poderes curativos a entes sobrenaturales. Junto al éxtasis, el exorcismo, la adivinación, la sanidad divina es una muestra de lo que persiste en el pentecostalismo de rituales mágico religiosos, que lo convierten en un sistema que satisface las demandas de sectores humildes o individuos y grupos de personas, independientemente de su estatus socio – clasistas o nivel educacional.

La cultura cubana presenta, en su imaginario popular, una muestra amplia de manifestaciones mágico religiosas con poderes de curación. Desde las peculiaridades del catolicismo popular que dominó en la génesis de la cultura autóctona, hasta la transculturación con complejos religiosos africanos, caribeños y asiáticos.

En la provincia de Holguín predominó, por razones étnicas y raciales, complejos religiosos como el catolicismo y el espiritismo de cordón. Este último posee una importancia medular en torno a las curaciones milagrosas.

La deprimida situación de la salud pública, durante la República Neocolonial, en la región y las grandes proporciones de campesinos y emigrantes fueron claves para la proliferación de estas prácticas mágico religiosas, ya a través del espiritismo cordonero o concepciones religiosas heterodoxas y luego pequeñas muestras de sistemas afro caribeños, como el vodú, centrado en la presencia de braceros antillanos.

A este cuadro se le suma, a partir de la década del 50, el pentecostalismo y el Bando Evangélico de Gedón, que atrajeron la atención de grandes masas de personas tanto en zonas rurales como urbanas, con sus campañas de sanidad.

Sin embargo, es preciso aclarar, por su predominio algunas características de la sanidad divina en el pentecostalismo.

La sanidad se administra dentro de un espacio cultural, a través de un ministro o persona poseedora del “Don”. Presenta una justificación bíblica (Isaías 53: 3–5, Mateo 8:16–17 o Pedro 2:24) y otros textos de veterotestamentarios como Job.

En la mayoría de los casos la sanidad¹⁸ está estrechamente vinculada a la práctica del exorcismo (o “liberación” en terminología pentecostal). A diferencia del espiritismo, los individuos son exorcizados de demonios satánicos, representantes del “mal” y nunca de espíritus obsesores. Estos demonios pueden, sin embargo, asumir formas

¹⁸ Dentro del pentecostalismo las prácticas chamánicas y mágico religiosos son anatemizadas por considerarlas no cristianas y productos de sistemas amorales que utilizan el mal en sus curaciones.

zoomórficas, típicas de animales de la región o simbólicos como lechuzas, sijú, perros, gatos, cerdos o incluso insectos.

El mecanismo de exorcismo no difiere, en cuanto al método, de sus homólogos en el espiritismo o complejos afrocubanos. Se realizan en estado de trance del individuo, bajo las imposiciones verbales, conjuradas por el “capacitado” por la institución para este tipo de culto. Solo que en el pentecostalismo se ciñe estrictamente a una invocación cristiana ¹⁹.

Dentro del tiempo cultural, se sitúa también un espacio de sanidad, dentro o fuera del templo, en dependencia de la cantidad de personas. Precedido por oraciones y cantos, la administración de la sanidad se realiza por varias vías.

En las congregaciones pequeñas, habitualmente se unge simbólicamente y se procede a la “imposición de manos” para la curación, donde sí se logra “el milagro” el creyente pasa al altar, a testimoniar su curación. Este elemento implica un acto de legitimización del ritual, que contribuye al estado de sugestión colectiva.

En los templos de gran tamaño (ejemplo: Templo del Buen Pastor, de la zona urbana del municipio Holguín, tiene capacidad para 400 personas), el encargado de administrar la sanidad invoca a la oración personal, con una auto imposición de manos. En las grandes campañas de sanidad desarrolladas en la localidad, por predicadores como Orson Vilas o Luis Campos, se han reunido hasta 1000 personas, produciendo variadas manifestaciones de “curas milagrosas”.

A pesar de los grandes esfuerzos del Estado revolucionario, y los logros palpables en el campo de la salud y de los profundos procesos de desacralización de la vida cotidiana, que implica nuestro sistema educacional e instituciones culturales, las prácticas mágico religiosas prevalecen en el imaginario popular de estas regiones.

Estimuladas por la crisis económica de los 90, la carencia de medicamentos y medios habituales de salud, unido a las condicionantes psico–sociales propias de la crisis de sentido, el pentecostalismo volvió a ser una opción alternativa a las curaciones de enfermedades que la ciencia o el sistema de salud no podía enfrentar.

¹⁹ Estas invocaciones varían según las denominaciones y concepciones del Ministro, muchas son creaciones propias transmitidas oralmente. Por lo general tienen como centro exclamaciones en torno de la “Sangre de Cristo ” o “Te reprendo demonio” así como alusiones a la derrota de Satanás. Es importante la constante de palabras como “suéltalo”, o “libéralo”.

En una encuesta realizada a miembros de estas denominaciones el indicador referente a la sanidad demostró lo siguiente: el 60% considera a esta como alternativa objetiva ante la incapacidad de las ciencias médicas; un 32% considera una opción secundaria, solo viable en casos extremos. El resto asume la sanidad como única vía de curación.

La sanidad divina dentro del pentecostalismo y otras denominaciones como gedeonistas, es un mecanismo que se engarza con el complejo entramado de tradiciones religiosas de la región. Su predominio en zonas rurales intrincadas de la provincia y en barrios suburbanos, la dotan de una base social susceptible a estas manifestaciones mágicas religiosas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Aun cuando las pretensiones de esta ponencia no están ubicadas para agotar tan complejo fenómeno cultural, solo inspirar al debate y la búsqueda, se imponen a modo de conclusión alguna reflexión concreta.

De este modo consideramos que el pentecostalismo en Holguín ha tenido un desarrollo inusitado en los últimos 50 años acelerado por las crisis económicas sociales. Sin embargo, en él se opera una fuerte relación dialéctica, entre los tipos de instituciones predominantes y la conciencia religiosa de su base social, las que son portadoras de complejos doctrinales, litúrgicos y normativos, en la siguiente dirección:

Una tendencia predominante que responde y se transculturaliza con tradiciones, que forman parte de la conciencia religiosa de sus actores sociales, al interrelacionarse e impactar en sus diferentes niveles a elementos mágicos religiosos y prácticos ilusorios, asistemáticos, provenientes de creencias heterodoxas en la religiosidad popular, como son: la oralidad, la sanidad divina, el exorcismo y otros.

El estudio de estos campos culturales no solo revelan las causalidades de fenómenos complejos, también rescata, argumenta y solidifica la memoria colectiva. Sirva este modesto trabajo para incitar el abordaje crítico y fructífero de nuestra cultura.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Arce, S (1997) Las Iglesias Pentecostales y los movimientos carismáticos en Cuba desde una perspectiva cubana._ En Carismatismo en Cuba._La Habana: Ediciones CLAI
- Arce,R(1997) Carismatismo en Cuba._La Habana: Ediciones CLAI
- Bastián, J.P.(1983) Protestantismo y sociedad en México._ México: CUPSA
- Berges, J(1996) Apuntes sobre la religión en Cuba._ En Revista Cuba Socialista # 1: La Habana.
- Berger,P y T. Lukmann(1992) La construcción social de la realidad._ México: FCE
- Bordieu,P.(1971) Génesis y estructura del campo religioso._ en Revista francesa de Sociología # 12:París
- Cardenas,R(1995) Religión, producción de sentido y Revolución._ En Revista Temas. # 4 : Cuba
- Campo,B(1999) Morfología del culto pentecostal._ En Revista de Teología Pentecostal ,Enero 14:Lima
- _____ (2002)La fuerza del espíritu. Claves para la interpretación del pentecostalismo._Editorial CLAI: Costa Rica
- Campiche, R(1987) Sectas y nuevos movimientos religioso, divergencias y convergencias._ México: Tierra Nueva
- CIPS.(1990) La religión en la cultura._ La Habana: Editorial Academia.
- Córdova, C y O. Barzaga(2000) El espiritismo de Corden._ La Habana: Editorial Fernando Ortiz
- Delgado, M(1993)La religiosidad popular: en torno a un falso problema. __ En Gazeta de Antropología No. 10: texto 10-08:España.
- Durkheim,E(1958) Las reglas del método sociológico._México: FCE
- (1954) Las formas elementales de la vida religiosa._ México: FCE
- Droogers,A y Van Kessel,J (1988) Secular views and sacred vision._ Amsterdam: Free University Press
- Garavaglia, J.C.(1987) Economía, Sociedad y Regiones._ Buenos Aires: Ediciones de la Flor
- Geertz, C. (1992) La interpretación de las culturas._ Barcelona: GEDISA
- Grashdan, V.D(1966) El pentecostalismo y la contemporaneidad._ En Cuestiones de Ateísmo Científico No. 2. Moscú
- Hollenweger, W(1975) El pentecostalismo. Historia y Doctrina. _Buenos Aires: Editorial Aurora
- Houtart,F.(2001) Los nuevos movimientos religiosos derivados del protestantismo._ En Revista Caminos. # 22.
- Lalive, Ch.(1968) El refugio de las masas. Estudios sociológicos del pentecostalismo chileno._ Santiago de Chile: Editorial Pacifico
- Linton, R. (1963) Cultura y personalidad.__ México: Fondo de Cultura Económica.
- Maduro,O.(1980) Religión y conflicto social._ México: Editorial CEE

- Mardones , J. M..(1994) Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión._ Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Masferrer, E.(2000) Sectas o Iglesias. Viejos o Nuevos movimientos religiosos._ Méo: Plaza y Valdés Editores.
- (2000) La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México._ México: Plazas y Valdés Editores.
- Ramírez, J.(1995) Religión y Cultura: las investigaciones socio religiosas._ En Revista Temas # 1. La Habana
- _____ (1997) Religión, cultura sociedad en Cuba._ En Revista Papers # 52.
- _____ (2000) Religión y cambio social en los 90 cubanos._ LASA. web
- Ramos, M .A (1986) Panorama del Protestantismo en Cuba._ San José : Ediciones Caribe.
- Redfield, R.(1973) La pequeña comunidad. Sociedad y cultura campesina._ La Habana: Editorial Ciencias Sociales
- Rojas, (2002) La teoría de la identidad cultural y la globalización . _ En Filosofía y Sociedad: Editorial Félix Varela
- Schafer, H (1992) Protestantismo y crisis social en América Central . _San José: DEI.
- _____ (1999) El espíritu de la creación, la Iglesia y la persona._ En Vida y Pensamiento. Vol I. San José: Costa Rica.
- Schultze,Q.(1998) Oralidad y poder en el penecostalismo latinoamericano._ En Revista Caminos.#13 – 14.
- Stoll,D (2002) ¿América Latina se vuelve protestante?._ w.w.w.nodulo.org
- Weber, M.(1998) Economía y sociedad._ México:Fondo de Cultura Económico.
- (1969) La ética protestante y el espíritu del capitalismo._ México: Fondo de Cultura Económico.
- Wilson, B(1970) Sociología de las sectas religiosas._ Madrid; Guadarrama