

Estableciendo vínculos: entre los estudios de los movimientos sociales y los movimientos religiosos en Argentina

Linkages: between studies of social movements and religious movements in Argentina

Recibido: Abril, 11, 2011

Aceptado: Junio 1, 2011

Julieta Capdevielle

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Resumen

La mayoría de los trabajos sobre movimientos sociales se centran en sujetos como el movimiento de derechos humanos, movimientos ecológicos, movimientos feministas, entre otros. A lo largo del presente trabajo focalizamos nuestra mirada en las: Iglesias Evangélicas en la Argentina. Grupo que no ha sido abordado con tanta frecuencia por los teóricos de los movimientos sociales. En muchas ocasiones se han tratado a los movimientos sociales y a los movimientos religiosos como categorías sociológicas excluyentes. En los últimos años, varios autores han enfatizado la necesidad de un mayor reconocimiento mutuo entre dos áreas del conocimiento de grupos sociales cuyos intereses y objetos de estudio frecuentemente se superponen: el de los nuevos movimientos religiosos y el de los movimientos sociales (Hannigan 1990, 1991; Mauss 1993; Marostica 1995; Frigerio y Semán inédito) Como bien señalan Mauss y Hannigan, el desconocimiento por parte de quienes se ubicaban en un campo de lo que sucedía en el otro impidió que los avances en uno fueran incorporados en el otro y viceversa (Frigerio, 2002: s/n). En la primera parte del trabajo, damos cuenta de los estudios previos que abordaron a la iglesia evangélica como un nuevo movimiento social. Posteriormente intentamos enriquecer dichos trabajos con algunos otros conceptos teóricos provenientes del campo de estudio de los movimientos sociales. Por último, concluimos con una reflexión sobre el alcance del concepto de nuevos movimientos sociales.

Palabras claves: Nuevos movimientos Sociales; Movimientos religiosos; Iglesia Evangélica.

Abstract

Most of the Social Movements' researches are centered in subjects such as the Human Rights, Ecologic, and Feminist Movements among others. Through this study, special attention will be focused in the Evangelic Churches in Argentina. This group has not been frequently discussed by Social Movements' theorists. Commonly, the Social and Religious movements have been considered as excluding categories. During the last years, several authors have emphasized in the necessity of a higher mutual recognition between two areas of knowledge of social groups whose interests and objects of study are frequently overlapped, the new religious and social movements (Hannigan 1990, 1991; Mauss 1993; Marostica 1995; Frigerio y Semán original.) As it has been pointed out by Mauss y Hannigan, the lack of knowledge of those who are placed in one field, about the events on the other side, impeded that the advances of one were incorporated into the other one, and vice versa (Frigerio, 2002: s/n.). In the first part of the study, previous researches addressed to the Evangelic Church as a new Social Movement were explained. Secondly, it was aimed to enrich the theoretical concepts originated in the social movements' study field. This research concludes with a reflection about the reach of the new Social Movements concept.

Keywords: New Social Movements, Religious Movements, Evangelic Churches.

Introducción

Los estudios sobre las acciones colectivas de los últimos veinte años se han concentrado principalmente en dos momentos históricos que coinciden en su emergencia: el correspondiente al ocaso de la dictadura militar y la transición democrática de los ochenta, y el de la crisis del modelo neoliberal, en los noventa (Di Marco, 2004:8).

Las acciones colectivas que emergieron en los últimos años de la dictadura militar fueron objeto de investigaciones que estudiaron los movimientos sindicales y barriales en áreas urbanas y populares, de derechos humanos, de jóvenes y su vinculación con el rock nacional (Jelin, 1987). Estos estudios observaban la reformulación de las prácticas sociales y su vinculación con un sentimiento ético, humanizante y democratizador que intentaba superar los

horrores de la dictadura militar (Di Marco, 2004: 8-9).

Los movimientos socioculturales de la última década han modificado los patrones de organización y de producción de la sociedad, y han generado diferentes condiciones sociológicas para la acción colectiva, que, a su vez, modifican los escenarios políticos (Calderón, 2009:9). A diferencia de los movimientos sociales de los ochenta con fuerte orientaciones estatales/ políticas, los nuevos movimientos sociales se multiplicaron y con ello, se diversificaron las organizaciones. A su vez estos nuevos movimientos modificaron los temas y demandas y surgieron nuevas modalidades de protesta con una lógica de manifestación preponderantemente cultural apelando a múltiples subjetividades.

Hay, entonces, un espectro amplio de movimientos sociales. No podemos pasar por alto el hecho de que los movimientos sociales de hace veinticinco años tenían fuertes orientaciones estatales/ políticas y que, por el contrario, muchos de los actores de hoy buscan sus propias identidades culturales y espacios para la expresión social, ya sea política o

no». (Marostica, 1994:5). De este modo, las formas de acción colectivas contemporáneas muestran asociaciones de protagonistas por tiempos breves, localizadas y sin constituir necesariamente identidades colectivas en el espacio-tiempo (Di Marco, 2004: 9).

El estudio de los Movimientos Sociales en América Latina ha sido objeto de numerosos abordajes. Es posible marcar en las investigaciones dos ejes de diferenciación. Una parte de las mismas distingue a quienes parten de la denominación de los movimientos sociales, justamente en el caso del estudio de aquellas acciones en las que los autores se consideran como pertenecientes a un movimiento. Por otro lado, quienes colocan las protestas como unidad de análisis se basan en la crítica al uso indiscriminado del concepto de movimiento social, que se aplica comúnmente a cualquier forma de acción colectiva. Esta es la razón por la que Schuster y Scribano (2001:47) utilizan el concepto de protesta social, definiéndolo como “acontecimientos visibles de acciones pública contenciosa de un colectivo, orientados al sostenimiento de una demanda (en general con referencia directa o indirecta al estado), con

características contenciosas e intencionales y visibilidad pública (manifestaciones, concentraciones, movilizaciones públicas) (Di Marco, 2004:14).

Movimientos sociales y los movimientos religiosos en Argentina: relaciones y puntos de confluencia

El concepto de marco interpretativo en los estudios de la iglesia evangélica en la Argentina

El análisis de las Iglesias Evangélicas en Argentina como un nuevo movimiento social llegó de la mano de los trabajos de Mathew Marostica (1994). Quien marcó una fuerte correlación entre la expansión evangélica y la aparición de los nuevos movimientos sociales en la Argentina. Para Marostica (2000) la unidad evangélica en la Argentina permite un análisis de las iglesias evangélicas con los conceptos de teorías de movimientos sociales y facilita la identificación de líderes evangélicos nacionales.

El eje central de los estudios de este autor (1997, 2000) lo constituyó el concepto de marco interpretativo aplicado al estudio de la Iglesia

Evangélica en la Argentina. Dicho concepto le permitió dar cuenta del proceso mediante el cual los evangélicos se transformaron en un movimiento cohesionado, a partir de una condición histórica de antagonismo. Empleando un concepto desarrollado por Snow y Benford (1992) y teniendo en cuenta las observaciones de Tarrow (1994) sobre los ciclos de protesta, el autor muestra como los primeros líderes carismáticos del movimiento evangélico construyeron un marco interpretativo maestro, una orientación de carácter general, que a un tiempo sirvió de base y condicionó la elaboración marcos específicos por parte de los líderes posteriores. (Carozzi, 1998: 31-32). Para Marostica el uso del marco interpretativo que denominó “el Complot Católico” por parte de los líderes evangélicos en la Argentina coincide con momentos importantes en el desarrollo político del movimiento (Marostica, 2000:13).

Hasta por lo menos 1982 (cuando se hizo una reunión casi nacional de los pastores evangélicos) no existían líneas de comunicación ni contacto entre muchas de las iglesias y ministerios evangélicos. La construcción de una «identidad cultural» y la búsqueda de sus

propios «espacios de expresión social.» son algunas de las transformaciones relevantes de este nuevo movimiento religioso. La conformación de ACIERA (la organización interdenominacional en donde están asociados casi todas las iglesias del movimiento), la organización de cruzadas masivas, las estaciones de radio cristianas Independiente que ofrecen programación para los creyentes, la construcción de un partido político, el Movimiento Cristiano, y la existencia entre los pastores prácticas uniformes hablan de esta identidad compartida .

Por otro lado, para Marostica desde la perspectiva de las estrategias, la movilización de recursos, y los requisitos organizacionales el movimiento evangélico en la Argentina actual tendría una posición privilegiada entre los movimientos sociales por la existencia dentro de la comunidad evangélica muchos recursos que no tienen otros movimientos sociales. Existen en la comunidad capacidades técnicas avanzadas para la utilización de los medios electrónicos, la prensa, y la organización de reuniones masivas. Además, los evangélicos tienen cierta ventaja respecto de lo que Olson llama «el problema de la acción colectiva,»

porque ya están organizados y movilizados para otro fin: la evangelización. Olson demuestra que los sindicatos gozaron históricamente de la ventaja de tener gente ya movilizada para negociar con el capital, y que eso facilitó su entrada en otros asuntos sociales. La misma lógica se aplica al, movimiento evangélico: como ya están organizados para lograr la salvación eterna de todos los argentinos, esa movilización y los grandes recursos a ese fin se podrán utilizar para otros objetivos más terrenales (Marostica, 1994:13-14).

La protesta contra la Ley de Libertad de Conciencia y Religión

Sin duda, la protesta más eficaz (y la única que ha utilizado los recursos generales de la comunidad) ha sido contra la Ley de Libertad de Conciencia y Religión propuesta por el Poder Ejecutivo en 1993. Hasta se podría afirmar que los esfuerzos contra la iniciativa de ley representa el acto catalítico en la historia de la movilización política del movimiento evangélico Argentino.

Para Mathew Marostica (2000) los líderes evangélicos utilizan este marco interpretativo cuando han identificado metas políticas para el movimiento

nacional, reemplazándolo al diablo como agente principal de los problemas del movimiento con la amenaza del Complot Católico. Así que en 1993, cuando los líderes del movimiento quisieron movilizar a los creyentes y a los pastores locales contra una propuesta ley de control a religiones minoritarias, el complot aparecía con frecuencia en medios Evangélicos y en discursos públicos de líderes. La movilización masiva en septiembre del 1993 de evangélicos contra esta propuesta de ley, que el gobierno llamó “la ley de libertad religiosa” todavía representa la más importante actividad pública de evangélicos argentinos en la historia de la nación (Míguez 1999; Marostica 2000). A la concentración asistieron más de seis mil creyentes, constituyendo la primera concentración masiva de evangélicos por motivos políticos en la historia Argentina. La propuesta ley murió con sólo la media sanción (Marostica, 2000: 24-25).

Ecos del mismo marco interpretativo del complot católico se escucharon en medianos del 1999 cuando líderes evangélicos quisieron motivar a los miembros del movimiento para llegar en forma masiva al Obelisco de la Avenida 9 de Julio (símbolo de la nación argentina).

En el día 11 de septiembre de 1999 aparecieron aproximadamente 250.000 Evangélicos frente al Obelisco para demostrar a la nación que querían reclamar su lugar en la sociedad argentina. En los dos momentos más significativos de movilización evangélica para fines políticos de la historia argentina, los líderes del movimiento utilizaron la idea del complot católico para dar sentido a los esfuerzos del “pueblo de Dios”.

En síntesis, el marco interpretativo del Complot Católico se utiliza en los momentos históricos en que los líderes evangélicos nacionales intentan movilizar a la comunidad con fines directamente políticos. En sus esfuerzos para movilizar actividad en 1993, los líderes evangélicos aparentemente descubrieron que el marco interpretativo del Complot Católico funcionó para atribuir las dificultades del movimiento a actores mundanos en vez de siempre atribuirle todos los problemas al diablo. Interpretando la propuesta ley como una amenaza a los intereses del movimiento dentro del marco interpretativo del complot católico, los líderes pudieron incitar actividades públicas y políticas que simplemente no habían sido posibles por motivos

teológicos antes de 1993. El éxito contra la nueva ley estableció al Complot Católico como un marco interpretativo con una fuerte resonancia dentro del movimiento.

La identidad como elemento central de los movimientos religiosos

Simultáneamente Alejandro Frigerio (2002) ha estudiado los movimientos religiosos desde el concepto de identidad. Enfatizando los puntos de encuentro entre los movimientos sociales y movimientos religiosos, así como la utilidad de aplicar perspectivas desarrolladas en el estudio de un tipo de movimientos para comprender lo que sucede en el otro.

Para Frigerio los grupos religiosos y muchas organizaciones de movimientos sociales cumplen un rol activo en la transformación de identidades (personales, sociales y colectivas) de quienes se acercan a ellos. En varios trabajos, Snow y sus colegas han señalado que "la construcción de identidades, intencionada o no, es inherente a todas las actividades de utilización de marcos interpretativos. Estas no solo unen ideológicamente a los individuos con los grupos, sino que

también proponen, refuerzan o modifican identidades que van desde colaborativas a conflictivas. Hacen esto situando conjuntos relevantes de actores en el tiempo y el espacio y atribuyéndoles características que sugieren determinadas relaciones entre ellos y actividades que les son específicas. Las identidades personales y colectivas se ofrecen y afirman principalmente a través de dos maneras -analíticamente distinguibles pero interconectadas- 1) a través de la realización de la acción colectiva misma (protestas, celebraciones, marchas) y a través de los procesos de utilización de marcos interpretativos (Frigerio, 2002:s/n).

El discurso de la identidad personal es entendido como una retórica "construida de acuerdo con guiones provistos por el grupo" y "redefinidos continuamente a la luz de nuevas experiencias". Los actores de los movimientos sociales pero también de los movimientos religiosos proveen vocabularios y narrativas "apropiadas" para que los participantes y los simpatizantes puedan reconstruir sus identidades personales de maneras que los unan más o los comprometan más con el movimiento.

El alineamiento de marcos interpretativos no sólo es un esfuerzo por establecer una conexión entre los valores y fines del movimiento con los de los individuos a los que se dirige, sino que también es una estrategia retórica para alinear las identidades personales de los posibles miembros con la identidad colectiva propuesta por el movimiento.

Releyendo los estudios previos

En este apartado nos proponemos enriquecer los estudios de Marostica y Frigerio a la luz de otros aportes teóricos.

En primer lugar, nos parece importante analizar las estructuras de oportunidades políticas (Mc Adams y otros: 1999) que facilitaron la protesta de 1993 contra la Ley de Libertad de Conciencia y Religión por parte del movimiento evangélico argentino.

Con el concepto de estructura de oportunidades políticas se trata de analizar los cambios en la estructura institucional o en las relaciones informales de poder de un sistema político dado. Se busca analizar las dimensiones del sistema político que pueden volver más o menos permeable la acción colectiva. Las oportunidades

políticas se incrementan sólo si existe una interacción entre ellas y los cambios estructurales y de percepción que ellas mismas contribuyen a catalizar.

Las iglesias evangélicas tienden a constituir un horizonte común en su interacción con la sociedad civil y el Estado cuando sus intereses básicos parecen afectados. Esta reacción ha sido fortalecida por el crecimiento demográfico de las iglesias en la segunda mitad de la década del 50 y en la década del 80, con sus dinámicas de movilización de masas mediante campañas de predicación y sanidad. La vigencia de la democracia, por otra parte, favoreció estas dinámicas. La mayor libertad religiosa (ha disminuido el “costo” para la disidencia), fueron en parte, fruto de estas transformaciones producidas en el campo político. La pluralización y la diversificación del campo religioso en la Argentina fueron facilitadas el retorno democrático (Míguez, 2001:74). Es así que, la reapertura democrática de 1983 así como la consecución de ciertos reconocimientos por parte de la sociedad civil, el Estado y la propia jerarquía católica constituye una de las bases sobre la que se acentuó el movimiento Evangélico Argentino.

En palabras de Tarrow (1997) podemos definir la protesta evangélica de 1993 como una acción colectiva, es decir, como “el desafío que se plantea a las autoridades o a los oponentes en nombre de un colectivo que comparte objetivos comunes y que logran instalar una apelación en el espacio público a partir de una demanda que busca ser generalizada”. Es decir, que la acción colectiva es por un lado un desafío que se plantea al estado. Ésta puede empezar siendo una acción individual pero tiene la pretensión de hacerse generalizada. La acción colectiva debe reunir dos componentes es un nombre y una voz que implica un nosotros, que instala una demanda, e interpela un ellos.

Las acciones colectivas surgen cuando se dan situaciones de exclusión respecto a las identidades colectivas, es necesario que las personas, como mínimo se sientan agraviadas por una situación determinada y crean que la acción colectiva pueda contribuir a solucionar esta situación (lo que se denomina procesos enmarcadores).

En el caso evangélico, los procesos de visibilidad pública y crecimiento les confirieron a las iglesias como conjunto

una autopercepción identitaria más fuerte de su “nosotros” colectivo, y este reconocimiento de sí mismas tiende a incrementarse cuando se presenta el sentimiento de que otros limitan o dañan sus intereses, como en el caso de la posible aplicación de la Ley de Libertad de Conciencia y Religión implicaba un control sobre las religiones minoritarias.

A su vez, para los evangélicos la Libertad ante la ley significaba más que un simple derecho de existir en un estado laico. La Iglesia Católica es la única institución en la Argentina que goza de personería jurídica como iglesia. El artículo primero de la constitución establece que: “La Nación Argentina adopta para su gobierno la forma representativa republicana federal”. Y el artículo segundo que: “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”. El último enunciado constituye la piedra angular de un sistema asimétrico, cuando establece por defecto que el Estado discrimina las confesiones restantes. De acuerdo con el art. 33 del Código Civil, la Iglesia Católica es una persona jurídica de derecho público y cuenta, a través del Concordato celebrado con la Santa Sede en 1966, con una regulación especial para sus relaciones

con el Estado. De esta manera, nunca cesaron de existir significativos intercambios de orden político, moral, cultural y económico entre el Estado y la Iglesia Católica. Mientras tanto y en la otra orilla, las demás entidades religiosas son personas jurídicas de derecho privado. A partir del encuadre legal se constituyen dos campos religiosos, el campo católico y el campo de los cultos no-católicos, enmarcados en un esquema asimétrico de tolerancia (Wynarczyk, 2003:149).

Para funcionar legalmente y poder administrar recursos económicos y contratos de trabajo, los cultos no-católicos deben inscribirse en el Registro Nacional de Culto en calidad de entidades religiosas, y a continuación deben hacerlo por segunda vez ante los organismos competentes en calidad de asociaciones civiles. Finalmente, y en virtud de la segunda inscripción, las organizaciones inscriptas en el Registro Nacional de Culto son asociaciones civiles igual que los clubes sociales y deportivos, pero cuentan con un número llamado “fichero de culto” (Wynarczyk, 2003:150).

Los miembros de los grupos sociales subordinados, en este caso los

grupos evangélicos, inventan y hacen circular contradiscursos, en espacios discursivos paralelos, lo que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas a las hegemónicas sobre sus identidades, intereses y necesidades, contribuyendo a la ampliación de la confrontación discursiva.

Durante el 2000 las protestas encabezadas por las iglesias evangélicas continuó, logrando que el Ministerio de Relaciones Exteriores sancionara a comienzos del año 2000 la creación de un Consejo Asesor de Libertad Religiosa en el ámbito de la Secretaría de Culto de la Nación, integrado por profesionales de reconocida actividad en la materia, pertenecientes a distintas confesiones y tradiciones religiosas, aunque no las representan institucionalmente. El mandato para el Consejo era crear el anteproyecto de una nueva ley de culto. El Consejo quedó formado por cinco miembros de origen católico, tres de origen evangélico, dos de origen judío, uno de origen católico ortodoxo griego y uno de origen musulmán (una mujer). Estas doce personas, comenzaron a sesionar regularmente, presididas por el Secretario de Culto de la Nación y su Jefe de Gabinete, que actuaba como moderador.

Uno de los abogados de la Secretaría de Culto acompañó el trabajo del equipo tomando a su cargo la redacción de actas, preparación de documentos y agendas.

Luego de trabajar durante más de un año, el Consejo alcanzó la redacción de un anteproyecto de ley que tiende hacia el fortalecimiento de las relaciones democráticas en la sociedad argentina dentro de un marco de respeto a la diversidad cultural, aunque, como es de suponer, no resulta posible re mover la piedra angular del sistema de inequidad señalado.

A modo de cierre

Podemos encontrar tres tipos de representaciones básicas en el ciclo de protestas encabezados por los evangélicos.

- 1) Un estado de injusticia a revertir, cuando se construye la concepción de una injusticia colectiva lo cual desemboca en la acción.
- 2) Sentido de agencia: lleva a los individuos a creer que se puede hacer algo para cambiar ese estado.
- 3) Identidad del grupo.

Los movimientos sociales, no deben ser interpretados sólo en términos políticos sino que debe ser concebidos también como representando prácticas culturales en la construcción de espacios comunitarios. Siguiendo a Melucci, (1994) señaló el significado oblicuo de los movimientos sociales: no sólo entendibles como movimientos de demanda, sino como lugares de constitución de nuevas subjetividades y experiencias, donde se ponen a prueba nuevas formas de relación social, de interacción y de prácticas.

De acuerdo con la literatura sobre los nuevos movimientos, ésta es una dicotomía falsa - la rebelión simbólica también constituye una forma de acción social. Precisamente, parte de los objetivos de esta literatura es ampliar lo que cuenta como acción colectiva y protesta social. Los movimientos sociales de hoy no se restringen a las actividades políticas tradicionales sino que desafían nuestras formas más establecidas de comprender la práctica política y su relación con la cultura, la economía, la sociedad, y la naturaleza... es importante que no desechemos algunas formas de la acción colectiva por su alcance limitado en los términos sociales observables.

Referencias

- Calderón, F. (2009) “Prólogo. Los movimientos socioculturales en tiempos de inflexión”, en Calderón, Fernando (coord.) Cuadernos de gobernabilidad democrática. Tomo 4. Escenarios de gobernabilidad, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Carozzi, M. (1998) “El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos” en Sociedad y Religión, v. 16-17, pp. 33-52.
- Di Marco, G. (2004) “Introducción”, en Di Marco, Graciela y Palomino, Héctor. (Comp.) Reflexiones sobre los movimientos sociales en la Argentina, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones.
- Frigerio, A. (1999) “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos del Cono Sur” en Alteridades 9, pp. 5-18.
- Frigerio, A. (2002) “El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas” en GT " Religião e Sociedade " XXVI Encontro Anual da ANPOCS Caxambu.
- Jelin, E. (Comp.) (1987) Movimientos sociales y democracia emergente/1, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Mc Adams, D., Mc Carthy J., y Zald M. (1999) “Oportunidades, estructura de movilización, y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales”, en Mc Adams, D., Mc Carthy J., y Zald M. (Comp.) (1999) Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Madrid, Istmo, pp.21-46.
- Marostica, M. (1994) “La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social”, en Sociedad y Religión, Buenos Aires, N°12.
- Marostica, M. (2000) “La nueva política evangélica: el movimiento evangélico y el complot católico en la Argentina”, en Ciencias Sociales y Religión, Porto Alegre, año 2, N° 2, pp. 11-30.

Melucci, A. (1994) “Qué hay de nuevo en los movimientos sociales?” En Laraña E. Y Gusifield J. Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad. Madrid, Academia, pp. 119-149.

Miguez, D. (1999). “Why are Pentecostals Politically Ambiguous?”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 58.

Miguez, D. (2001) “La conversión religiosa como estrategia de supervivencia: Los pentecostales y el descenso social durante “la década perdida”, en *Intersecciones Antropol.* N° 2, pp. 73-89. ISSN 1850-373X.

Scribano, A. y Shuster, F. (2001) “Protesta social en la Argentina de 2001: entre la normalidad y la ruptura”, en *La protesta social en Argentina. Observatorio social de América Latina (OSAL)*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, año 2, n° 5, septiembre.

Tarrow, S. (1997) *El Poder en Movimiento*, Madrid, Alianza.

Wynarczyk, H. (2003) “Los evangélicos en la sociedad argentina, la libertad de cultos y la igualdad. Dilemas de una modernidad tardía”, recuperado en <http://www.prolades.com/cra/regions/sam/arg/capitulo10-evangelicos.pdf>

Julieta Capdevielle, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. E-mail: julietacapdevielle@gmail.com