

Estudiar la Religiosidad en Psicología: Una tarea titánica

Danny Daniel Socorro, SJ.

Licenciado en Filosofía, Mención Educación (Universidad Cecilio Acosta). Estudios Especiales en Teología (Seminario Santo Tomás de Aquino). Licenciado en Psicología (Universidad Católica Andrés Bello). Doctorando en Psicología (Universidad Católica Andrés Bello). Profesor de Psicología Social en la Escuela de Psicología de la UCAB

Estudiar el fenómeno religioso es adentrarse a una historia de debates en las distintas ciencias y saberes humanos, en donde la psicología, desde sus inicios, no estuvo exenta (Hood y Spilka, 2013; King y Boyatzis, 2015). Dichos debates, a lo largo de los siglos, han presentado diferentes fachadas, pero hay una tensión que siempre está presente: la validación de la naturaleza personal y social de la experiencia religiosa y sus consecuentes implicaciones.

La predominante tensión se puede observar desde la discusión sobre cuál es el origen etimológico de la palabra Religión. Unos defienden la postura de Cicerón y otros la postura de Lactancio. Marco Tulio Cicerón, quien en el siglo I antes de Cristo, en su obra *Sobre la naturaleza de los dioses (De natura deum)*, en el Libro II (reeditado en 1999), Nro 72, afirma:

... a quienes volvían a tratar con diligencia y -por así decirlo- 'releían' todo lo referente al culto a los dioses, se les llamó 'religiosos', de 'releer' (como 'elegantes' de 'elegir', 'diligentes' de 'mostrar diligencia' e 'inteligentes' de 'mostrar inteligencia', porque en todas estas palabras se alberga el mismo sentido de 'recoger' que se halla presente en 'religioso'. (p. 218)

Para Cicerón (1999) la palabra religión (del latín *religio*) tiene como etimología el verbo activo *relegere*, que significa, como él mismo lo indica, “releer”, ser observantes del “culto a los dioses”. En consecuencia, esta etimología enfatiza el aspecto objetivo y social, cuyo foco es la atención a la precisión ritual, a la preocupación por la exactitud en la realización de los rituales (Vecoli, 2016).

Otros defienden la postura de que el origen etimológico de *religio* es el planteado por Lucio Cecilio Firmiano Lactancio quien en el siglo cuarto después de Cristo, escribe en el libro IV, de su obra *Instituciones Divinas (Divinae Institutione)*, reeditado en 1990:

Nacemos, en efecto, con esta condición... para conocerle a él solo y seguirle. Con este vínculo de piedad estamos atados y ligados a Dios: de ahí el término «religión», que no toma su significado, como interpreta Cicerón, de *relegere* (“escoger”), según dijo en el libro segundo de él Sobre la naturaleza de los dioses. (p. 90)

Contrario a Cicerón (1999), quien resalta el aspecto objetivo y social (*relegere*) de la religión, se coloca Lactancio (1990), quien pone de relieve el aspecto subjetivo y personal al considerar que la etimología de *religio* es el verbo transitivo *religare*, *estar atados-ligados* (Vecoli, 2016). Lactancio partía de la explicación de que como ya se estaba vinculado a la divinidad, la religión une a la persona nuevamente. Por tanto, la religión tiene como rasgo fundamental la vinculación de la persona con la divinidad, dado que *religare* se centra en la idea de lazo, unión,

vínculo, que fundamenta las creencias, el culto, los preceptos, etc. todos ellos derivados de esa vinculación (Enciclopedia de la Religión Católica, 1954).

Este debate, cuya fachada es el origen etimológico, *relegere* (observancia) vs *religare* (vinculación), aparentemente contradictorias, permanece en la psicología con otro tipo de fachada: Religión (institucional) vs. Espiritualidad (personal).

Ante este panorama, el objetivo de la presente investigación documental es presentar los énfasis actuales del debate del estudio psicológico de los fenómenos religiosos y la propuesta de solución.

1. Religión y Religiosidad: Términos tradicionales de la Psicología de la Religión

El término religiosidad, muy presente en la literatura, es utilizado desde sentidos sumamente amplios y muchas veces contradictorios, pero que muy poco ha sido trabajado conceptualmente (Morales, 2018). Además, como parte del mencionado uso amplio, con frecuencia se encuentra en las investigaciones científicas el empleo indistinto de los términos religión y religiosidad, complicándose aún más en las investigaciones de idioma inglés, en donde se usan como sinónimos los términos *religiosity* (religiosidad), *religiousness* (traducido frecuentemente como religiosidad, pero no tiene una traducción literal al español) y religión.

Según los estudios gramaticales, el término religiosidad es un sustantivo que está compuesto por un sufijo nominalizador (*-idad*), que quienes lo llevan hacen referencia a un nombre de cualidad, es decir a una propiedad de ser (Martín, 2005). Por ello, apropiadamente el APA Diccionario de Psicología (APA Dictionary of Psychology) define a la religiosidad como la cualidad de la experiencia religiosa, es decir como un componente que tiene unas características propias. Dicho diccionario diferencia el término religiosidad (*religiosity*) del término inglés *religiousness* que hace referencia a la tendencia a adherirse a las creencias religiosas y a participar en prácticas religiosas (VandenBos, 2015). En consecuencia, los dos términos no pueden ser utilizados como sinónimos en la literatura científica, porque mientras *religiousness* hace referencia a la adherencia a una tradición religiosa específica, la religiosidad (*religiosity*) es una dimensión personal que expresa el grado de vinculación con lo sagrado, independientemente de la afiliación religiosa que pudiera tener un sujeto.

Desde esta perspectiva, es pertinente rescatar algunos puntos resaltados por George Simmel, un importante sociólogo de la religión, quién independientemente de su postura teórica, tiene como aporte, primero, diferenciar el término religiosidad del de religión, porque considera que en toda persona existe la disposición de creer más allá de los dogmas y normas establecidas por una institución religiosa, y esto es porque el creer forma parte de lo humano, de la vida y de la sociedad, más allá de las manifestaciones históricas que pueda tener una religión determinada (Simmel, 2012; Sabido, 2012). Segundo, para Simmel (2012) la religiosidad es definida como una cualidad primaria. El adjetivo primario viene dado porque considera que la religiosidad es un núcleo personal capaz de generar diferentes procesos, como por ejemplo, generar religión. Es una cualidad humana que no se desarrolla de manera homogénea, sino que depende de la especificidad de cada individuo (Simmel, 2012; Gimeno, 2016; Birlanga, 2003).

Estos dos aportes son claves, porque dan una importante base para conceptualizar el término religiosidad como un constructo propio del estudio psicológico, y poder así deslastrarlo del uso ambiguo y coloquial tan presente en la literatura científica.

En los inicios de la psicología, los pioneros en estudiar el fenómeno religioso utilizaron diferentes términos para abordar el constructo. Por ejemplo, Williams James, quien es considerado por algunos como el “padre de la Psicología de la Religión” utilizaba el término religión, pero el uso que hacía de él era más equivalente a lo que en esta investigación se considera religiosidad. James (1986) distingue entre religión personal y religión institucional, considerando que la psicología debe centrarse primordialmente al estudio de la religión personal. Luego en la década de los cincuenta del siglo pasado, Gordon Allport (1950, 1963) quien impulsó el estudio del fenómeno religioso en psicología, después de varias décadas de silencio, aún cuando utilizó indistintamente el término religión y religiosidad, sus importantes investigaciones sobre el “sentimiento religioso” generaron significativos aportes.

Ávila (2003), en el esfuerzo de precisar el constructo apropiado del fenómeno religioso, subraya que la psicología ha utilizado términos como experiencia religiosa, sentimiento religioso, misticismo, etc. que generalmente tienen límites muy imprecisos y frecuentemente se intercambian y confunden. Por ello, propone que el término más apropiado es el de religiosidad.

En el año 1957, el psicólogo Mateo Mankeliunas propone que el área de la psicología que estudia el fenómeno religioso debe llamarse *Psicología de la Religiosidad*, en lugar de llamarse *Psicología de la Religión*, porque dedicarse a esto último supondrá meterse en un campo en donde hay diferentes áreas que no son competencia del estudio psicológico, mientras que aproximarse a la religiosidad implica adentrarse en el campo propio y dedicarse al estudio de las manifestaciones concretas y reales de la experiencia religiosa.

La idea del estudio de la religiosidad como campo propio de la psicología se ha mantenido a lo largo de los años, en diferentes autores. En 1994, Grom explícitamente realiza la pregunta “¿Es la religiosidad un tema de la psicología?” (p.12). Todo su texto es una afirmación a la pregunta y parte de las siguientes premisas: a) en las personas se identifica una dimensión de carácter religioso; b) la religiosidad es un fenómeno tan complejo y multidimensional que debe ser abordado contemplando variables psicosociales y variables intrapsíquicas; c) la psicología debe estudiar “con los criterios de las ciencias experimentales, las condiciones subjetivas -psicosociales e intrapsíquicas- de las vivencias, los pensamientos y los comportamientos religiosos fácticos” (p. 13). En consecuencia, para Grom (1994) la religiosidad no puede ser estudiada como una variable homogénea en donde es abarcada desde las reducidas preguntas como de tener o no fe, de asistir o no a servicios religiosos, etc.

En esta misma línea, Ávila (2003) centrado en la religiosidad como fenómeno de estudio de la psicología, la define como “toda conducta, actitud, creencia que tenga un carácter religioso, independientemente de su origen (la experiencia personal, el aprendizaje, la tradición, la rutina, etc.) y de toda valoración (madurez, sanidad, profundidad, intensidad, etc.)” (p. 57). Esta dimensión no se vive sólo en la propia intimidad, sino que tiende a compartirse con otros, asumiendo formas de expresión social como la oración grupal, ritos compartidos, formulaciones doctrinales, estructuras organizativas, etc. “por lo que reducirla al campo de lo subjetivo supone un riesgo de cercenarla, que por desgracia ha sido muy frecuentemente en la psicología de la religión” (Ávila, 2003, p. 11).

Esta crítica de Ávila (2003) sobre el reducir la aproximación psicológica del fenómeno religioso “al campo de lo subjetivo”, viene dado porque precisamente desde la última década del siglo XX, el debate del predominio de la dimensión personal sobre lo social tomó un nuevo e imponente matiz, aun cuando este movimiento en el ambiente académico y social se venía germinando desde la década de los cincuenta del siglo XX (Schneiders, 1989; Zinnbauer, Pargament y Scott, 1999). Ese matiz tiene como bandera el término espiritualidad, que actualmente se impone en la investigación psicológica de manera arrolladora; su consideración es de vital importancia porque supone matizar algunos elementos para la mejor comprensión del término religiosidad.

2. Espiritualidad: El nuevo protagonista en la psicología

Koenig (2008) señala que al revisar PsyINFO, una importante base de revistas electrónicas de psicología, la palabra espiritualidad apareció en cinco artículos científicos en la década de los setenta, entre los años 1980 y 1989 se identificaron 248 artículos, entre los años 1990 y 1999 la base de datos muestra 1.625 artículos, mientras que entre los años 2000 y 2007 el número de artículos publicados ascendió considerablemente a 4.353.

Bregman (2004), en su artículo titulado *Definiendo la Espiritualidad: Múltiples usos y significados turbios de un término increíblemente popular*, indica que aun cuando la historia antigua de dicho término, en cuanto a su uso, tendió a estar bien identificado, su popularidad actual es, en primer lugar, para sustituir la polaridad del término religión (religión personal-religión institucional) y, en segundo lugar, para centrarse únicamente en un espacio privado que lo diferencie de la connotación pública y determinante que conlleva el término religión.

Espiritualidad es un término que surge como un neologismo en el seno del primer siglo de la religión cristiana, para identificar a las personas que se consideraban estar *bajo la influencia del espíritu de Dios*; pasando luego a transformarse, casi veinte siglos después, en un término adoptado gradualmente por religiones no cristianas, movimientos seculares como el feminismo y el marxismo, hasta impregnar los contextos netamente académicos (Schneiders, 1989). Desde entonces van apareciendo nuevas formas de organizaciones interesadas en desarrollar la fe, utilizando como bandera la espiritualidad; contrastan el debilitamiento de las instituciones religiosas tradicionales con el aumento de la individualización y privatización de lo religioso, impregnando las fronteras de la investigación científica y generando, de esta manera, acentuados desacuerdos entre los científicos que estudian el fenómeno religioso y entre los encuestados sobre el significado de la religión y la espiritualidad; además, se evidencia el paso de conceptualizaciones tradicionales y homogéneas de religión y espiritualidad a perspectivas más sesgadas y de variada interpretación que ponen en peligro a la psicología ante el hecho de perder su foco y rigurosidad en su aproximación al estudio del fenómeno religioso (Zinnbauer, Pargament y Scott, 1999; Zinnbauer y Pargament, 2005).

Paloutzian (2016) aporta otro elemento importante al considerar que el incremento de la aparición del término espiritualidad, en la investigación psicológica, coincide con un contexto mundial afectado por los ataques terroristas acontecidos en Nueva York, el 11 de septiembre del 2001. El autor al realizar una búsqueda, en la misma base de datos PsyINFO, encontró que el número de artículos, en el 2014, con las palabras religión y espiritualidad en los respectivos títulos, fue seis veces mayor que en el 2005, estas publicaciones aparecieron tanto en revistas estándar como en revistas de psicología de la religión.

Este evento generó tal nivel de impacto en la sociedad que Jones (2016) es enfática al afirmar que las aulas de estudios religiosos cambiaron sustancialmente, especialmente en los contextos universitarios; por un lado, el evento impuso la discusión sobre el tema de la religión y los horrores a los cuales puede conducir y, por otro lado, impulsó la tendencia a la disminución de identificaciones religiosas institucionales-tradicionales, y el aumento de la apropiación de la etiqueta “soy espiritual pero no religioso”.

Todos estos cambios y posturas, como se ha mencionado anteriormente, impregnaron el quehacer científico, sin quedarse exenta la psicología que estudia los fenómenos religiosos. Las comunes críticas de Zinnbauer, Pargament y Scott (1999) y la de Ávila (2003) pueden sintetizarse en la preocupación expresada por Pargament en un artículo del 1999: “Mi preocupación es que el constructo religión está perdiendo su riqueza, amplitud y potencia, y en el

proceso, nuestra disciplina se está moviendo hacia una menor sensibilidad histórica, hacia una mayor polarización de lo individual y lo institucional” (p. 14-15).

Como respuesta a la preocupación de Pargament (1999) se ve necesario puntualizar que toda investigación psicológica que enfatice la polarización entre la religión (reduciéndola a ser un fenómeno meramente institucional, restrictivo y negativo) y la espiritualidad (reduciéndola a un proceso personal, subjetivo y positivo) (Pargament, 2013; Zinnbauer, Pargament y Scott, 1999) tiene el peligro de incurrir en un debate de fundamentalistas religiosos. Además, dicha polarización entre religión y espiritualidad ha conducido a la multiplicación innecesaria de conceptos y medidas que llevan a introducir mayores fuentes de error en la investigación (Hill y Pargament, 2003).

Sin embargo, analizar el debate permite evidenciar elementos cruciales en el estudio del fenómeno religioso:

En primer lugar, en la concepción de espiritualidad que enfatiza lo individual subyace una teología que se caracteriza por ser inmanente, distinta a aquella concepción de espiritualidad cuya teología que la sustenta está caracterizada por ser trascendente y teísta, como es el caso de las religiones monoteístas (Frigerio, 2016). En esta misma línea, Chinedu (2018) afirma que el concepto de espiritualidad, existente en muchos ambientes contemporáneos, tiene un enfoque diferente de divinidad; está constituida por una fórmula triangular que resume su comprensión y uso en la estructura: yo-naturaleza-divinidad. En donde la espiritualidad promueve la sacralización de la naturaleza como el sitio de la presencia divina y la actividad en el cosmos, así como la sacralización del yo por las mismas razones.

En segundo lugar, además de esta significativa diferencia teológica, cuyo contenido no puede obviarse en los análisis científicos, es importante resaltar nuevamente la tensión que existe de fondo en todo estudio del fenómeno religioso: la tendencia a enfatizar ya sea su naturaleza personal o su naturaleza social, es decir, parcialidad de los elementos constitutivos que conforman el núcleo caracterizado por ser mixto, interactivo e inseparable. De ahí surge la crítica hecha por Frigeiro (2016) ante la postura de la autonomía de lo espiritual, quien señala que en los argumentos teóricos, de dicha postura, extraen a los individuos de los contextos sociales en donde aprendieron y se desarrollaron. Ante este sesgo, Hill y Pargament (2003) resaltan el hecho de que toda experiencia religiosa se desarrolla en un contexto social y que toda institución religiosa busca que sus miembros lleguen a niveles altos de desarrollo interno y personal en lo que a la experiencia religiosa corresponde, por eso asumir tal separación es incurrir en fuente de error.

En tercer lugar, la gran dificultad de encontrar consenso en la definición de los constructos principales con los que trabaja la psicología que estudia los fenómenos religiosos es la ambigüedad y la vaguedad con que tienden a presentarse. Pargament (1999) es enfático al limitar el área de investigación y por ello afirma que por mucho que se valore el significado de la vida, la autenticidad, la conexión, el crecimiento personal, el holismo y muchos otros procesos que a menudo tienden a ser parte constitutiva de la definición espiritualidad, estos objetivos y valores no se incluyen en el ámbito espiritual a menos que estén conectados con el núcleo común y distintivo de los constructos propios de los fenómenos religiosos como es la noción de lo sagrado. Entendiendo por sagrado a la deidad o deidades, objetos o acontecimientos separados de lo ordinario que para las personas son merecedoras de veneración (Pargament, 1999; Hill y Pargament, 2003; Pargament y Mahoney, 2017).

Lo sagrado, es el núcleo que distingue a la religión y la espiritualidad de otros fenómenos, puede concebirse como teísta o no teísta, tangible o abstracto, inmanente o trascendente, personal o transpersonal, bueno o malo; enfatizando que es la comprensión y la experiencia de las personas de estos elementos lo que hace que la espiritualidad sea distintiva y no totalmente reducible a constructos puramente biológicos, psicológicos o sociales (Pargament, 1999; Pargament y Mahoney, 2017). Eso sí, entendiendo que la percepción de lo sagrado es un

producto de influencias psicológicas, sociales, institucionales, culturales y situacionales (Pargament, Oman, Pomerleau y Mahoney, 2017).

3. Religiosidad, Espiritualidad y Religión

Pargament (1999) una vez que identifica lo sagrado como lo distintivo de los fenómenos religiosos, pasa a ordenar los constructos de espiritualidad y religión. En lugar de enfrentarlos entre sí, considera que están tan profundamente relacionados que ve a la espiritualidad como el corazón de la religión. Define a la espiritualidad como la búsqueda de lo sagrado y a la religión como la búsqueda de significado en formas relacionadas con lo sagrado.

A partir de la última afirmación del párrafo anterior comienza la distancia con la propuesta de Pargament. Se coincide en el núcleo, es decir en lo sagrado como lo propio y lo distintivo de los fenómenos religiosos. También se coincide en concebir a la espiritualidad como un proceso activo de toda persona que valora profundamente los fenómenos religiosos. Pero se difiere en cómo se concibe a la religión, dado que no diferencia entre religión y religiosidad. Porque, en coincidencia con Mankeliunas (1957), Grom (1994) y Ávila (2003); se considera que el centro de estudio de la psicología es la religiosidad, en lugar de la religión.

La religiosidad tiene como núcleo lo sagrado, en función de la experiencia que tiene toda persona cuando la valora y profundiza en ella, por ello, se entiende como una cualidad humana (Grom, 1994; VandenBos, 2015). La religiosidad se caracteriza por ser un fenómeno tan complejo y multidimensional que debe ser abordado estudiando variables psicosociales y variables psicológicas (Grom, 1994). La religiosidad no se vive sólo en la propia intimidad, sino que también tiende a socializarse (Ávila, 2003), he allí su naturaleza personal y social que no están en conflicto, sino que conforman un núcleo caracterizado por ser mixto, interactivo e inseparable

Por ello, se propone que al estudiar fenómenos religiosos se debe concebir a la religiosidad como el grado de vinculación personal con lo sagrado, que al desarrollarse genera dinámicas distintivas, en donde las experiencias de fe, tanto de origen personal como de origen social, tienden a influenciarse mutuamente, constituyéndose de esta manera en percepciones, creencias, actitudes, conductas, afiliaciones, estilos de afrontamiento, etc.

La espiritualidad es, tomando las palabras de Pargament (1999), el corazón de esa cualidad humana, es decir, el corazón de la religiosidad; porque cuando la dimensión religiosa se toma como una prioridad en la vida de la persona, la espiritualidad, al ser un proceso de búsqueda de lo sagrado, juega un papel central, independientemente de estar afiliado o no a un credo institucional.

La religión, tomando las palabras de Simmel (2012), tiene como origen la religiosidad. Se define como la expresión formal e institucional de lo sagrado (Abraído-Lanza y Viladrich, 2012), que de acuerdo al nivel de institucionalización, estará constituido por un sistema de creencias, un cuerpo de normas morales, un determinado conjunto de ritos y símbolos, etc. (Tomasini, 2006; Morales, 2007).

La religiosidad se expresa a través de dos modos, como es su naturaleza: el modo personal y el modo institucional. Pero tal división no se da de manera pura, están en constante interacción. Según Cornwall, Albrecht, Cunningham y Pitcher (1986) el modo personal se compone a través de creencias, sentimientos y comportamientos que encuentran su fuente en la vinculación personal con el fenómeno religioso; mientras que el modo institucional se compone de creencias, sentimientos o comportamientos que encuentran su fuente en una religión formalizada e institucionalizada.

En consistencia con los autores anteriores, Good y Willoughby (2013) identifican dos dimensiones en lo que ellos denominan espiritualidad/religiosidad, dado que en el debate actual no conciben a la religiosidad y a la espiritualidad por separado. Estas dimensiones la denominan de la misma forma: institucional y personal. La dimensión institucional hace referencia a la participación y a las actitudes hacia las organizaciones y tradiciones religiosas, mientras que la dimensión personal hace referencia a los sentimientos y comportamientos que facilitan la vinculación con lo sagrado.

4. Conclusión

La tensión, sometida a constante debate, de la validación de la naturaleza personal y social de la experiencia religiosa y sus consecuentes implicaciones, ha tenido la tendencia de parcializarse por uno de los lados de la balanza, desfigurando y sesgando el fenómeno de estudio.

Religiosidad, Espiritualidad y Religión son tres constructos que están profundamente relacionados, pero con matices propios. Los tres constructos son productos de la configuración de la naturaleza social y personal de toda experiencia con lo sagrado.

La religiosidad al ser concebida como un gradiente de vinculación, se entiende que en un extremo del continuo hay personas que manifiestan una actitud favorable hacia lo sagrado, presentan significativas creencias religiosas, etc., pero no asumen la religiosidad como prioridad en sus vidas y, en consecuencia, la espiritualidad está en su mínima expresión y la afiliación religiosa pudiera o no estar presente; sin embargo, cuando la persona experimenta momentos críticos o momentos especiales, esa dimensión religiosa puede llegar a resaltar y a tomar prioridad en la vida de las personas a través de la oración personal, de las convicciones religiosas, etc. En el otro extremo del continuo, hay personas en donde la dimensión religiosa tiene un valor prioritario en sus vidas y asumen la espiritualidad como una forma de vivir, en donde la oración personal, la creencia en lo sagrado, la participación en actividades religiosas tiende a presentarse como modos de expresión.

Una persona religiosa no es sólo la que es observante (*relegere*) de un credo o tradición religiosa, también es aquella que siente una profunda vinculación (*religare*) con lo sagrado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abraído-Lanza, A. F., & Viladrich, A. (2012). Religion, religiosity, and spirituality. *Encyclopedia of Immigrant Health*, 1280-1285. Editores: Sana Loue and Martha Sajatovic. New York: Editorial Springer. doi: 10.1007/978-1-4419-5659-0
- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion: A psychological interpretation*. New York: The Macmillan Company.
- Allport, G. W. (1963). Behavioral science, religion, and mental health. *Journal of religion and health*, 2(3), 187-197.
- Ávila, A. (2003). *Para Conocer la Psicología de la Religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Bergman, L. (2004). Defining Spirituality: Multiple uses and murky meanings of an incredibly popular term. *Journal of Pastoral Care and Counseling*, 58(3), 157-167.
- Birlanga, J. (2003). Aforismos y virales. L. Wittgenstein y G. Simmel. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 28, 1-14. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es>
- Chinedu, K. (2018). Between Religiosity and Spirituality: Christianity and the Reemergence of the Immanentist Spiritualities. *Theology Today*, 75(2), 233-246. doi: 10.1177/0040573618783423
- Cicerón, M. T. (1999). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Editorial Gredos.
- Cornwall, M., Albrecht, S. L., Cunningham, P. H., & Pitcher, B. L. (1986). The dimensions of religiosity: A conceptual model with an empirical test. *Review of Religious Research*, 226-244.
- Enciclopedia de la Religión Católica. (1954). *Religión*. Tomo VI. Barcelona, España: Dalmau y Jover, S.A.
- Frigerio, A. (2016). La ¿nueva? espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 209-231. Recuperado de <http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/67123/38340>
- Gimeno, J. G. (2016). Secularizaciones y manifestaciones religiosas. *RIPS: Revista de investigaciones políticas y sociológicas*, 15(1), 9-28.
- Good, M. & Willoughby, T. (2013). Institutional and personal spirituality/religiosity and psychosocial adjustment in adolescence: concurrent and longitudinal associations. *Journal of Youth and Adolescence*, 43(5), 757-774
- Grom, B. (1994). *Psicología de la Religión*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *American Psychologist*, 58(1), 64-74.

Recuperado de
http://www.psychology.hku.hk/ftbcstudies/refbase/docs/hill/2003/29_Hill+Pargament2003.pdf

- Holdcroft, B. (2006). What is religiosity?. *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, 10(1), 89-104.
- James, W. (1986). *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Jones K.J. (2016). 9/11 Changed Things: The (Post-Traumatic) Religious Studies Classroom. In: Arel S., Rambo S. (eds) *Post-Traumatic Public Theology*. Cham: Palgrave Macmillan, Cham
- King PE, Boyatzis CJ. (2015). Religious and spiritual development. In *Handbook of Child Psychology and Developmental Science: Socioemotional Processes*, ed. ME Lamb, RM Lerner, pp. 975–1021. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons
- Koenig, H. (2008). Concerns about measuring “Spirituality” in search. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 196(5), 349-355. doi: 10.1097/NMD.0b013e31816ff796
- Lactancio, L. C. F. (1990). *Instituciones Divinas*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Mankeliunas, M. (1957). Introducción a la psicología de la religiosidad. *Revista Colombiana de la Psicología*, 2(2), 153-203. Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/32404/32416>
- Martín, R. (2005). ¿Segmentación morfológica o reanálisis? Formaciones con el sufijo -idad o *-abilidad, *-icidad, *-edad... *Moenia* 11, 269-281.
- Morales, F. (2018). *Religiosidad individual y afiliaciones religiosas en América Latina: Análisis de los factores individuales y nacionales asociados con las brechas de religiosidad entre mayorías católicas y minorías no católicas*. (Tesis doctoral). Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile. Recuperado de <http://www.repositorio.uc.cl/handle/11534/22033>
- Paloutzian, R. (2016). *Psychology of Religion in Global Perspective: Logic, Approach, Concepts*. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 27(1), 1–13. doi:10.1080/10508619.2017.1241529
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3–16. doi: 10.1207/s15327582ijpr0901_2
- Pargament, K. I. (2013). Searching for the sacred: Toward a nonreductionistic theory of spirituality. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality (Vol. 1): Context, theory, and research* (pp. 257-273). American Psychological Association. doi: 10.1037/14045-014
- Pargament, K. I., & Mahoney, A. (2017). Spirituality: The Search for the Sacred. In C.R. Snyder, S. J. Lopez, L. M. Edwards, & S. C. Marques (Eds.), *The Oxford Handbook of Positive Psychology*, (Online), 3rd Edition. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199396511.013.51

- Pargament, K. I., Oman, D., Pomerleau, J., & Mahoney, A. (2017). Some contributions of a psychological approach to the study of the sacred. *Religion, 47*(4), 718–744. doi: 10.1080/0048721x.2017.1333205
- Sabido, O. (2012). Posfacio: Lamirada a la Religiosidad en George Simmel. En: Simmel, G. *La Religión*. Buenos Aires: Editorial Gedisa. Páginas: 111-121.
- Simmel, G. (2012). *La Religión*. Buenos Aires: Editorial Gedisa.
- Schneiders, S. (1989). Spirituality in the academy. *Theological studies, 50*(4), 676-697.
- Hood Jr, R. W., & Spilka, B. (2013). A chronological overview of the psychology of religion. *Religious Studies and Theology, 31*(2), 129-146
- VandenBos, G. R. (2015). APA dictionary of psychology. Second edition. Washington, DC: American Psychological Association.
- Vecoli, F. (2016). Religion. *The Encyclopedia of Ancient History*. Ed. Roger Bagnall, Kai Brodersen, Craige Champion, Andrew Erskine and Sabine Huebner. A John Wiley & Sons, Ltd: USA. doi: 10.1002/9781444338386.wbeah30122
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., & Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of personality, 67*(6), 889-919. doi: 10.1111/1467-6494.00077
- Zinnbauer, B. J. & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and Spirituality. In R. Paloutzian & C. Park (Eds.), *Handbook Of The Psychology Of Religion And Spirituality* (pp. 21-42). New York: The Guilford Press.