

**La estructura del comportamiento religioso,
variable de análisis en la orientación educativa
moderna**

Luis Alberto Bernal Sarmiento
Universidad de Cuenca (Ecuador)

La estructura del comportamiento religioso, variable de análisis en la orientación educativa moderna

Preliminary sociological, anthropological and psychological study of the structure of religious behaviour

Luis Alberto Bernal Sarmiento

Universidad de Cuenca (Ecuador)

neurotecnologiahumana@gmail.com

Fecha de recepción: 1 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 11 de diciembre de 2021

Resumen

El homo religiosus experimentó el mundo natural como un espacio sagrado, la inclinación a percibir el universo de esta manera obedeció a una motivación espiritual profunda que está en la base del comportamiento religioso, la experiencia espiritual es una dinámica fenomenológica biológica que impulsó a los homínidos al desarrollo del simbolismo que, en lo posterior, desembocó en los imaginarios religiosos humanos. La religión es una estructura externa al grupo, la sociedad occidental moderna establece sus cimientos en preceptos morales religiosos monoteístas, que funcionan como reglas de actuación social. El objetivo de este artículo fue analizar, desde un punto de vista sociológico, antropológico y psicológico, la estructura del comportamiento religioso-espiritual. A través de tal análisis se desprende que la psico-estructura-espiritual debe ser evaluada en conjunto con otros elementos que integran los procesos de la orientación educativa moderna para mejorar la calidad de vida de las personas.

Palabras clave: Comportamiento religioso; Cultura; Orientación pedagógica; Educación; Psicología

Abstract

Homo religiosus experienced the natural world as a sacred space, the inclination to perceive the universe in this way was due to a deep spiritual motivation that is at the base of religious behavior. Spiritual experience is a biological phenomenological dynamic that prompted hominids to development of symbolism that, later on, led to human religious imaginaries. Religion is a structure external to the group, modern Western society establishes its foundations in monotheistic

religious moral precepts, which function as rules of social action. The objective of this article was to analyze, from a sociological, anthropological and psychological point of view, the structure of religious-spiritual behavior, through such analysis it follows that the psycho-spiritual-structure must be evaluated in conjunction with other elements that they integrate the processes of modern educational guidance to improve people's quality of life.

Keywords: Religious behaviour; Culture: Educational guidance; Education: Psychology.

1. INTRODUCCIÓN

Considerando que la religión como, constructo estudiado por la ciencia, ha sido complejo de aprehender, no porque no se tenga establecido claramente el objeto de estudio, sino se debe precisamente a que este, es demasiado amplio, por ello definir la religión no ha sido una tarea fácil. Varias definiciones tienen sus sesgos y críticas, sin embargo estas aproximaciones se han incorporado en una solución teórica moderna conocida como pluralismo definicional (Cornejo, 2016).

El factor sentimental de la religiosidad se estudió desde los inicios históricos de la psicología de la religión y la espiritualidad, actualmente estos comportamientos: creencia, rito, afecto, así como los elementos irracional y fenomenológico integran el estudio de la amplitud de la arqueología religiosa. En el seno de las discusiones epistémicas antropológicas y sociológicas (desde sus inicios), se generó un debate sobre si la creencia antecede y causa el rito, o es el rito el que antecede y causa la creencia. Esta investigación considera que el origen y el contexto de la religión primitiva más remota (cargada de *absoluta-sacralidad*), estuvo ligado a las primeras manifestaciones simbólicas de los antropoides primitivos, y estas a su vez, fueron impulsadas por mecanismos corporales que generaron un intrincado proceso psicofisiológico.

Friedrich Schleiermacher en el año 1799 inició con una incipiente óptica psicológica de la religión asociada al pensamiento romántico frente al racionalismo de su época, pensaba que la experiencia religiosa era puramente sentimental y emocional, en este escenario la vivencia de religión adquiere un carácter subjetivo y por tanto universal, creía que se tenía que cultivar y recuperar el mundo subjetivo (Martínez-Guerrero, 2010). Otros autores que teorizaron sobre la función de la religión desde un punto de vista psicológico han sido: James, Freud, Jung, Bergson, Blondel, Fromm, Frankl, entre otros. En la década de los años sesenta del siglo XX, Allport y Ross (1967) investigaron de manera empírica el constructo orientación religiosa. Durante los años noventa del siglo pasado en países anglosajones se estudiaron rasgos espirituales y religiosos en contextos de salud (Koenig *et al.*, 1997; Piedmont, 1999).

En Sudamérica y en América Central existen algunas investigaciones sobre las variables que son objeto de estudio de este artículo (González-Rivera, 2017; Quiceno y Vinaccia, 2009; Simkin, 2017). En Ecuador, la psicología de la religión y la espiritualidad y la psicología de enlace no se habían relacionado a nivel de investigación. Estudios científicos efectuados en el austro ecuatoriano iniciaron el análisis de constructos numinosos moduladores de la personalidad en contextos de salud (Bernal, 2020).

2. ETIMOLOGÍA DE RELIGIÓN Y DE ESPIRITUALIDAD

Sarró (2007) sostiene que, Lactancio en su obra *Instituciones Divinas* postuló que el constructo religión se deriva de religare, San Agustín defendió este postulado. Anterior a ellos, para Cicerón la palabra religión se desprendería de relegere verbo latino que suele traducirse como releer, según él, también podía significar *prestar atención cuidadosa*. Se puede decir que la religión crea comunidad, en tal sentido la religión es altamente religadora. Desde la lingüística, Émile Benvenisti tradujo relegere con un verbo francés poco utilizado recollecter que puede ser explicado así: *retomar como una nueva elección, retornar a una síntesis anterior para recomponerla*.

En muchas lenguas de África occidental, la palabra para religión es, dine, procedente del término árabe al-din, cuyo campo semántico e institucional recubre más o menos lo mismo que el concepto, de raigambre latina, de *religión*. Los bagas, agricultores de arroz de la costa atlántica de Guinea Conakry, afirman que el término kafir quiere decir *quién no conoce a Dios*. En esta línea de pensamiento, Dios es un objeto de conocimiento, de esta manera, hay quienes lo conocen y quienes no lo conocen. Varios bagas, que han sido influenciados por orientaciones religiosas cristianas y musulmanas que enseñan que el tiempo va hacia adelante, dicen que muy antiguamente sus ancestros no conocían a Dios. Ellos construyen en ese continuo releer y religar, el presente con el pasado. Por medio de la religión surge lo que se puede denominar una *teoría indígena de la modernización*, desde esta óptica la historia humana está sujeta a una temporalidad lineal y progresiva que sitúa a unos pueblos por *delante* de otros, aunque, aquellos pueblos que quedan relegados pueden, si así lo desean, integrarse en la gran rueda del progreso convirtiéndose a la religión (Sarró, 2007).

El mundo occidental percibe el devenir del tiempo de manera lineal en contraposición a algunas sociedades arcaicas y etnias actuales que lo concebían, y conciben, como cíclico, en cualquier sentido, esta variable adquiere un carácter subjetivo. El tiempo, para los homínidos antepasados del homo sapiens, y para los hombres modernos, se observa en el firmamento y en los fenómenos estelares, al igual que en los ciclos de la naturaleza, a partir de estos intercambios (organismo-naturaleza-comos) se construyeron las mitologías que integraron las distintas religiones de las culturas arcaicas.

Edward Tylor implantó el concepto antropológico de *animismo*, para este autor la religión es la creencia en seres espirituales, que es una tendencia inherente al organismo humano, con este criterio se superaba a los sectores que consideraban que la religión es la creencia en un Dios único, o es, la existencia de una estructura jerárquica sacerdotal o de un templo. Los primeros historiadores de la religión concluyeron que había pueblos sin religión y pueblos con religión, la Escuela Panbabilonista formuló por primera vez una oposición entre *culturas elevadas* poseedoras de templo y escritura y *culturas primitivas* sin los elementos anteriores. Una de las limitaciones de la concepción tayloriana es entender la religión como un sistema de creencias (Sarró, 2007).

La religión es una realidad polisémica que afecta a cualquiera de las cuatro combinaciones posibles entre: creencias en lo sobrenatural, actitudes rituales, emociones ante la trascendencia y las instituciones que cada sociedad se ha encargado de regular. Algunos de estos fenómenos son individuales y otros colectivos, unos son de orden psicológico y otros de orden material, los hechos y representaciones que pueden ser considerados como religiosos no comparten un único rasgo universal, teniendo en cuenta las múltiples combinaciones que se pueden establecer en las diferentes culturas (Cornejo, 2016).

3. SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Carl Marx, que mantuvo diálogos intelectuales con Feuerbach, habló de una conciencia alienada que tiende a olvidar que la cultura, fue y es aún, creación de la dinámica humana, así los cuerpos religiosos son *ideologías* que encubren y legitiman la exclusión social, justificando el poder de los dominantes y amaestrando a los oprimidos, la frase *la religión es el opio de los pueblos*, muy discutida y reinterpretada, sintetizaría lo expuesto por Marx (Beltrán, 2007). Weber, en sus manuscritos teorizó acerca de la función de las ideas religiosas sobre la acción. Existe un gran poder motivacional en las experiencias y los sistemas de creencias religiosas que influye sobre la acción humana. Para él, el carisma es la representación de las formas habituales de dominación, el individuo que posee esta cualidad es capaz de marcar un nuevo orden social y modo de vida (Weber, 2012).

El carisma únicamente adquiere sentido en el momento en que es reconocido por un grupo; el líder carismático tiene una influencia notable en sus integrantes; y el carisma es una gran fuerza revolucionaria temporalmente ligada a la tradición (Beltrán, 2007). Weber analizó la categoría secta que es, una estructura cerrada que representa la resistencia activa o pasiva enfrentada a la religión institucionalizada. La iglesia en contraposición a la secta, sobresale por ser una comunidad con varios o multitud de adeptos, posee una estructura abierta facilitando las transacciones comunicacionales con la sociedad en general (Weber, 2012).

Las categorías del entendimiento vienen a ser las raíces de los juicios humanos que se obtienen a través de nociones de: tiempo, espacio, género, cantidad, causa, sustancia, personalidad. Al analizar las creencias religiosas primitivas el investigador se topa con las más importantes de tales categorías. Para Durkheim, la religión es un fenómeno esencialmente social, las representaciones religiosas son representaciones colectivas que manifiestan realidades colectivas, los ritos son maneras de actuar que surgen para establecer referentes mentales en el interior del grupo que los ejecuta. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas (Durkheim, 2013).

La religión como institución adquiere objetividad dentro de una sociedad. Así este objeto de estudio es algo externo al sujeto, aunque, cuando la persona explora el mundo, la religión se interioriza. Durkheim, propuso el concepto de identidad religiosa que conlleva un alto poder explicativo para comprender la actividad humana. En su obra *Formas elementales de la vida religiosa* identificó dos formas religiosas: las formas elementales y las formas complejas, también realizó una distinción entre lo sagrado y lo profano (Beltrán, 2007). Las formas elementales de la religión encuentran sus cimientos en la mentalidad de las sociedades arcaicas, las religiones primitivas contemplan los elementos constitutivos de las formas complejas (religiones metafísicamente más sofisticadas). El desarrollo de la religión, ha seguido una suerte de evolución, inicialmente, el sistema representacional fue de orden naturalista-animista.

El naturalismo está relacionado con todos los fenómenos y objetos naturales (orden material), por ejemplo: ríos, astros, plantas o rocas; en tanto que el animismo se asocia con los seres espirituales, divinidades, el alma, entre otros, a esta categoría pertenecerían agentes animados y conscientes distintos a los hombres, especialmente por los poderes atribuidos y por su capacidad de pasar inadvertidos ante la visión humana. Para algunos autores el animismo del cual brotó el naturalismo sería la religión primitiva, otros en cambio, teorizaron que el culto a la naturaleza estuvo en el punto de partida de la vida religiosa (Durkheim, 2013).

La esfera sagrada se encuentra fuera de la experiencia habitual e infunde temor y reverencia al igual que permite a la comunidad rendir culto a su propio aspecto sagrado por medio de la adoración de símbolos (Beltrán, 2007). En términos psicodinámicos, esta introyección se presenta desde las primeras etapas de la vida. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza del aspecto sagrado y de las relaciones que mantiene consigo mismo este aspecto y con el aspecto profano. Lo sagrado significa para Durkheim –separado- y tabuizado (objeto de prohibiciones específicas) (Cornejo, 2016).

De esta manera, los ritos son reglas de conducta delimitados por un sector sacro, la función del rito es establecer la manera en la que deben comportarse los hombres en relación a la esfera sagrada. Por contraparte, al aspecto profano le corresponde

todo lo que lo aleja del carácter sagrado, para entender conceptual y empíricamente la esfera sagrada, el ámbito profano es un requisito. Una religión es un sistema de creencias y ritos, esta configuración de símbolos, objetos y prácticas sagradas se sostiene por relaciones de coordinación y subordinación, en tanto que la Iglesia es un grupo cuyos integrantes están unidos por mantener una fe similar y porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y los intercambios con el mundo profano, además esta representación colectiva se manifiesta en prácticas idénticas (Durkheim, 2013).

Frente a la pregunta durkheimiana ¿Qué funciones sociales cumple la religión? Bourdieu (2006) la reformuló preguntándose a cerca de la función política que la religión cumple para las diferentes clases sociales de una sociedad específica, puesto que para este autor, la estructura de la religión está fundada en un principio de división política, la cual impone los inicios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo (particularmente del social) en la medida en que establece un sistema de prácticas y de representaciones que forman parte de la estructura natural-sobrenatural del cosmos.

La religión, institucionalmente establecida, es la expresión por excelencia de las creencias y de los valores comunes del grupo, en tanto que la magia se traduce como el conjunto de creencias y de las prácticas distintivas de las categorías dominadas en determinados momentos históricos (e.j. las mujeres) (Bourdieu, 2006). Para Bourdieu (2006) los sistemas simbólicos se encargan de establecer una correspondencia entre las estructuras sociales de dominación y las estructuras mentales, el campo religioso se encargaría de configurar la dominación simbólica. Estas teorizaciones corresponden a lo que se conoce como la sociología de la religión (Beltrán, 2007).

La reproducción, la difusión y el consumo de un tipo determinado de salvación, legitima las propiedades materiales o simbólicas asociadas a una posición determinada en la estructura social, es decir, la función genérica de legitimación se asocia a los intereses religiosos de las diferentes posiciones que integran la estructura social. Queda el espacio suficiente para que profetas o reformadores religiosos hagan su aparición y desobedezcan el monopolio de los bienes simbólicos de salvación, así se llega a conmover la organización social (Bourdieu, 2006).

El discurso mítico, con base en símbolos divinos, como Jesús de Nazaret o Siddhārtha Gautama, manejado por los *líderes* de las diversas iglesias y movimientos religiosos, puede distorsionarse cuando se utiliza con fines individuales, parcialitas y políticos que lo llevan a la corrupción, pues precisamente el ideal de la institución religiosa, en dirección humanista, es llevar a las personas a una experiencia trascendental o immanente que consistiría en *conectar* con Dios, un Poder Superior o, con vivencias místicas de gran intensidad, con este tipo de experiencias de unidad, los homo sapiens llegarían a superar la dualidad metafísica. Se superaría el ser en el mundo, pues el ser y el mundo, llegarían a ser una totalidad.

Las demandas religiosas de la pequeña burguesía y las de las fracciones dominantes de las burguesías que identifican a Dios y la Naturaleza, y lo real y lo ideal se encuentran en *el ideal histórico que camina hacia su triunfo final*, esto debido a que los grupos despojados y olvidados se encargarían de mantener una imagen más catastrófica de la historia, pues están expuestos al sufrimiento humano en mayor intensidad que los colectivos favorecidos (Bourdieu, 2006).

Según Foucault, desde heurísticas cuyo cuerpo teórico se encuentra inserto en los sistemas de pensamiento. Existen cuatro tecnologías que han estado presentes a lo largo del desarrollo humano, cada una representa una matriz de la razón práctica, sin embargo, es difícil que funcionen por separado, estas son: (1) Tecnologías de producción, permiten al hombre producir, transformar o manipular objetos. (2) Tecnologías de sistemas de signos, que posibilitan emplear a los humanos: símbolos, significaciones, sentidos. (3) Tecnologías de poder, son aquellas que determinan el comportamiento de los sujetos, son comandos que dirigen a los grupos y son utilizados con fines que benefician a las estructuras de poder, los mecanismos descritos objetivan al sujeto. Y, (4) tecnologías del yo, que permite a los hombres cometer por sí mismos o con asistencia de otros, una cantidad de operaciones sobre sus cuerpos y almas, creencias y comportamientos o cualquier otra forma de ser, alcanzando una transformación sobre sí mismos, la meta final de estas tecnologías sería dejarse envolver por un estado de felicidad, pureza, sabiduría o incluso inmortalidad (Foucault, 2008).

En la antigua Grecia iniciaron discusiones que han dejado marca en el mundo occidental moderno, las premisas *conócete a ti mismo* y *cuida de ti mismo* eran muy importantes en la filosofía y en el diario vivir de esta civilización, eran la cara de una misma moneda. En la época moderna, los sujetos han introyectado específicamente la creencia *conócete a ti mismo*, y se ha prestado menor atención a *cuida de ti mismo* (Foucault, 2008). Continuando en esta dirección, el cuidado de uno mismo, es potenciar el espíritu humano partiendo de una práctica constante, que lleve al individuo a conocer su self, y que esta experiencia a su vez, conduzca al cuidado y al equilibrio interno. La época helenística dio paso a la fenomenología del yo, es decir se inicia con dinámicas de exploración de la conciencia, la poesía y el teatro son sin duda grandes referentes de las primeras tecnologías surgidas en el campo artístico. Con lo expresado, no se dice bajo ningún punto de vista que otras civilizaciones no tenían estas nociones artísticas, únicamente que, es indudable la influencia del pensamiento griego en el pensamiento moderno.

Las tecnologías de poder se han empleado por diferentes instituciones. De este modo, el propio estado representa la meca desde donde se aplican a gran escala las tecnologías del poder. En el ámbito religioso como en el cristianismo (monjes católicos), y en otras religiones, las tecnologías del yo, enfocadas en la vida interna, históricamente han estado sujetas al control de las autoridades religiosas de mayor rango. En torno a las grandes revelaciones que se han producido según las diversas

mitologías que sustentan los cuerpos religiosos, hasta cierto punto, las religiones por medio de sus líderes han perfilado un estilo de vida para quienes se adhieren a sus creencias y rituales, estas directrices morales y maneras de comportarse son un signo de control y dominio de los grupos (Foucault, 2008).

Para miles de personas el cristianismo ortodoxo se resume en la frase de Jesús: *Yo soy el camino, y la verdad y la vida, nadie viene al Padre sino por mí*, Juan 14:6 (de la Biblia). Se puede establecer que la metodología trazada por esta escuela religiosa es la única vía de acceso a dios, y todo lo que escapa a ella, ingresaría en el terreno de lo profano. Por otro lado, Buda en el año 2.500 a. C. enseñó a sus discípulos que *debían buscar la verdad*, esta propuesta dejaría lugar para que cada sujeto llegue por sí mismo a la *iluminación*. Sin embargo, tanto el budismo como el cristianismo son intuiciones religiosas con base en las jerarquías.

Se debe considerar que en las corrientes monoteístas exotéricas Dios es una manifestación que creó el cosmos, de esta manera el mundo se encuentra sujeto a su designio (Bernal, 2017). En el Brahmanismo, Shiva es un principio divino cíclico, es al mismo tiempo el destructor y el creador de mundos y universos. En el budismo, que es una corriente religiosa no teísta se establece una serie de virtudes que deben ser practicadas por los adeptos para conseguir un estado de paz mental.

4. PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y DE LA ESPIRITUALIDAD

La psicología de la religión y la espiritualidad es una disciplina científica que estudia la función psicológica que cumple la religión y la espiritualidad, se interesa por el comportamiento religioso, las experiencias místicas y los sistemas de creencias ligados a lo sobrenatural o divino, presentes en el sujeto y en el grupo. Esta disciplina, en la cual se integran varios saberes de la propia ciencia psicológica, y desde la investigación, requiere apoyarse en otras áreas de conocimiento como: la arqueología, la antropología, la neuroteología o la biología. La psicología de la religión encuentra aplicaciones en diversos campos, entre ellos: la psicología de enlace, la psicología clínica, la institución educativa, la empresa, la comunidad.

Esta disciplina, en asociación con la paleoneurobiología, se interesa por la estructura de la conciencia, puesto que, en el inicio de la vida subjetiva, tanto la de los antepasados humanos como la de los niños muy pequeños, los símbolos vienen a ser un puente psicológico, hologramas primarios, intermediarios entre el ambiente y el organismo que, en lo posterior, adquieren mayor complejidad, debido a que el organismo aprende toda una gama de experiencias sensoriales.

4.1. Espiritualidad

Una de los modelos de psicoterapia existencial, la Logoterapia, dentro de su marco teórico asume que el conflicto es una crisis de naturaleza espiritual, de tal manera que la enfermedad en sentido tradicional no es asumida como tal. El *vacío existencial* es una abstracción terapéutica y, además, primero es un estado psicofenomenológico vinculado estrechamente al humano. Antropológica y filosóficamente, los hombres tienen una inclinación al sufrimiento pues el vacío puede anclarse a diversas situaciones humanas, frente a estas circunstancias el sujeto debe descubrir el sentido que tiene su vida. Este proceso posiblemente dure toda la existencia en ciertos casos, en otros, obtener un sentido resulte menos complejo. El sentir existencial estará sujeto a variables como el desarrollo, el sexo, el tiempo, la geografía, la clase social, empero el estado de plenitud existencial es universal.

Blondel expresó que hay una inclinación indestructible que tiene el ser mortal hacia un Ser Trascendente, es aquí donde toda la humanidad encuentra lo primordial de sus aspiraciones, en Él localiza la paz interior. Este estado es un desarrollo que utiliza las facultades psíquicas como puente que comunica con el Absoluto (Mankeliunas, 1957). Preguntas que trascienden el tiempo rondan las divagaciones humanas, las respuestas a estas preguntas se obtienen por medio de una dialéctica la cual depende del cuerpo teórico que se encarga de analizarlas. Lógicamente, la filosofía académica como popular se ha ocupado de las preguntas: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo, a dónde voy? ¿Qué hay después de la muerte? ¿Mi vida tiene un propósito? A pesar de que la ciencia puede responder a estos cuestionamientos (algunos), el humano tendría una predisposición para reflexionar profundamente sobre las preguntas existenciales en algún momento de su vida, así esta evaluación adquiere una tonalidad subjetiva pues evalúa la propia fenomenología.

El término Noética que proviene del griego *Nous* y significa *espíritu*, es un componente inherente al humano, adquiere una dimensión espiritual que conduce a la dimensión psicológica y fisiológica, estas tres dimensiones configuran una unidad inseparable. Estudiando las modificaciones de carácter de los reclusos del campo de concentración, Frankl patrocinó que por encima de los marcadores fisiológicos y psicológicos, éstos eran sustancialmente algo más: una actitud espiritual (Ferrández, 2019).

La espiritualidad es la indagación íntima para entender las respuestas a preguntas profundas sobre la vida, el significado personal y universal de esta, y su relación con lo sagrado, no amerita necesariamente el desarrollo de rituales religiosos, ni la formación de una comunidad (Koenig, McCullough y Larson, 2001). La espiritualidad es una potencia filogenética, que impulsó e impulsa un emergente psicológico, a saber, las representaciones arquetípicas que se han programado en la neuropsicología del hombre a lo largo del devenir cognitivo de la especie homo (Bernal, 2018). Piedmont postuló que la espiritualidad y la religión son constructos

que gozan de universalidad puesto que, las variables numinosas y en especial la espiritualidad es una motivación innata del organismo. El dominio espiritual, según este autor debe incorporarse al modelo de los cinco factores de la personalidad, de ser así, sería conocido como el sexto factor (Piedmont, 1999).

La espiritualidad es una variable morfosiológica (estructura biológica emocional), que se encontraba latente en los homínidos que existieron millones de años atrás, esta información genética espiritual fue transferida a las primeras hordas homo. Hace más de un millón de años, inicia el mundo psicológico, el cual ha migrado de un pensamiento simbólico, pasando por un pensamiento animista hasta el pensamiento tecnológico de la era moderna (Bernal, 2018).

4.2. Religión

La invención de la escritura dio inicio al desarrollo de la religión institucionalizada hace aproximadamente 5000 años (Ries, 2016). La religión se puede vivir de dos formas: (1) una forma religiosa proyectada al exterior y, (2) una forma espiritual proyectada al interior del sujeto. La primera forma de vivir la religión está basada en la institución, la persona asume una epistemología religiosa, moral y se realizan las prácticas de culto en grupos reducidos o grandes. La segunda manera de experimentar la religión es de naturaleza espiritual, la persona vive su religiosidad apelando a la interiorización profunda en soledad, a la exploración de su self en el mundo y es subjetiva (Allport y Ross, 1967). Esta forma de religiosidad tiene origen en las primeras vivencias psicofenomenológicas de los homínidos, ancestros de los hombres modernos (Bernal, 2020).

La religión es una institución socialmente objetiva basada en normativas y reglas morales que acercan al feligrés a una conexión con Dios o con lo sagrado, de acuerdo al sistema religioso, incorpora en sus procesos a la espiritualidad, en tanto que la espiritualidad, como proceso, no necesita vincularse con la religión (Bernal, 2018). Lévi-Strauss formuló que el mensaje religioso es el producto de una operación intelectual, pues este surgiría de un cuerpo cuasi sistemático de contestaciones a cuestiones que reposan en el terreno de lo existencial (Beltrán, 2008).

5. ESTRUCTURA DEL COMPORTAMIENTO RELIGIOSO

5.1. Lo sagrado

Investigaciones recientes demuestran que el humano de las grandes culturas fue quien creó la palabra sagrado, con la cual intentó describir una experiencia particular puesto que fue testigo de ella. A lo largo de la historia, el hombre ha tenido el sentimiento de la presencia de una potencia misteriosa que determina su comportamiento. En el Lapis Niger un texto de la época romana, que fue descubierto en Roma en 1899 se

encuentra el vocablo Sakros que indica una forma de pensamiento y comportamiento que se ha dispersado por todas las tierras afectadas por migraciones indoeuropeas. La raíz sak, es el principio de las formulaciones de lo sagrado, forma el verbo latino sancire, que significa hacer posible que algo se convierta en real (Ries, 2016).

Lo sagrado conduce a las bases de lo real y tiene que ver con la estructura fundamental de los seres y las cosas. En la antigua Sumeria, lo sagrado era inseparable de la cosmogonía. En Egipto lo divino se plasma en las edificaciones de piedra y sus grabados, estas tecnologías arquitectónicas perduran hasta nuestros días. En las tres grandes religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam, el estatuto de lo sagrado cambia pues los hombres se hallan con un Dios único, personal y trascendente (Ries, 2016). De esta manera, lo sagrado como una categoría a priori se va proyectando en diversas abstracciones, experiencias, fenómenos físicos, objetos, entre otros.

Para el cristianismo, la salvación de los hombres se obtiene por la fe y por la práctica de un comportamiento correcto, esto fue enseñado por el dios convertido en hombre y adquiere un carácter sacro. Los mantras y la meditación que asume el budismo, igualmente adquieren un carácter sacro. Una tribu naturalista, ubicada en el Amazonas, que no ha sido afectada por la mano del mundo occidental, se encontraría en una experiencia constante de sacralidad, pues el medio ambiente circundante es el mismísimo mundo sagrado.

5.2. Símbolo, imaginario y sistemas de creencias

Desde una perspectiva antropológica, los símbolos son los elementos principales de la estructura del comportamiento religioso, en tanto que psicológicamente, son representaciones mentales primarias simples (Bernal, 2020). Entre los griegos symbolon designaba un objeto cortado en dos partes, que eran conservadas por dos personas diferentes y estaban destinadas a reconocer a aquellos que las llevaban: identidad, confianza, alianza y fuerza con la virtud de unir. El símbolo es un signo que reconduce a una realidad invisible, tiene una estructura de significante (correspondiente al mundo visible, río, piedra) que conduce al significado (mundo invisible, lo que el hombre debe descubrir) (Ries, 2016).

El punto de inicio de la simbolización se presenta cuando los impulsos procedentes del cosmos y de toda la naturaleza sufren las pulsaciones subjetivas de la psique humana, entre estos dos polos ocurre una transacción continua que representa el motor de la imaginación creadora (Durand, 2007). El homo habilis desarrolló una psicología basada en símbolos una vez que su organismo se encontraba tanto morfofisiológica como cerebralmente capacitado para ello. El símbolo es el producto sofisticado y complejo del contacto establecido entre el hombre arcaico con la naturaleza y la bóveda celeste (medio ambiente) (Bernal, 2020). Por medio de los objetos las imágenes despiertan la conciencia en los homines sapiens (transformación

de objeto a imagen), todas las culturas del mundo son creadas y encuentran sus cimientos en la imaginación simbólica del hombre. La creatividad de la conciencia humana está basada en la función biológica del símbolo (Ries, 2016).

Se puede asumir que los símbolos son los componentes psicológicos nucleares de la estructura del comportamiento religioso que se instauró hace miles de años debido a las vivencias innatas de lo sagrado. Estas vivencias de los hombres del pasado configuraron en las cadenas genéticas un sentimiento de naturaleza numinosa que, a su vez, impulsó la percepción de los homínidos *fuera de sí*, y desde aquí no hay retorno. En el plano psicológico, cuando los humanos arcaicos *salen de sí y retornan hacia sí*, algo cambia, pues el retorno implica que el sujeto aprende por primera vez a introyectar una imagen producto de la capacidad neuro-cognitiva que se instauró por evolución. Desde aquí se configura un espacio virtual, una interfaz holográfica que llevó a los homínidos a un desarrollo espectacular de signos, de sistemas de pensamiento, de ideologías, al desarrollo de las personalidades, llevó al humano a la complejidad sociológica.

El imaginario social es una estructura configurada por esquemas cognitivos y comportamentales, absorciones psicológicas de la cultura y de la sociedad que se organizan por medio de una construcción subjetiva en el cerebro humano. A través de estas construcciones se han explicado los fenómenos naturales como la muerte o enfermedad (Bernal y Saavedra, 2020). En este contexto, las imágenes adquieren un valor subjetivo, que comparten aspectos objetivos precisamente por medio de los significantes culturales y sociales. El imaginario es una variable antro-po-psicológica que abarcaría un extenso rango de imágenes (articuladas por significados de los cuales emergen). Entre ellas, las imágenes primordiales o arquetipos, que son representaciones relativas a la suma de las primeras experiencias del simbolismo sagrado que tuvo lugar en los homínidos ancestros de los hombres modernos.

Los primeros sistemas simbólicos desembocaron en sistemas de creencias (SC), es así que los símbolos son los elementos más simples de los SC y especialmente de las creencias religiosas. Los sistemas de creencias son conjuntos de mapas cognitivos que representan la realidad y se encargan de guiar a las personas en el funcionamiento social, los primeros sistemas de creencias construidos por el homo sapiens fueron de naturaleza religiosa, por medio de ellos explicaron sus orígenes. Los SC espirituales- religiosos son construcciones cognitivas moldeadas por el tiempo y el contexto histórico (naturaleza y cultura) en la que evolucionan los grupos biológicos homínidos (Bernal, 2020). La pregunta verdadera, al menos antropológicamente es ¿Quiénes somos?, con ella, vienen incorporadas otras inquietudes. Intentando responder científicamente a estas interrogantes, que son propias de nuestro contexto (es decir de las epistemologías modernas), la investigación se encuentra con algunas dificultades, aun así, el conocimiento acerca del anthropos, es bastante prometedor.

5.3. Acercamientos paleoneuropsicológicos

En el neolítico se sitúa el nacimiento de las religiones, entendidas como sistemas de creencias y ritos, sin embargo, se debe tener presente que las metodologías de investigación moderna se van superando y mejorando, por lo que esta argumentación es maleable a los nuevos hallazgos. La antropología religiosa se interesa por el conocimiento referente al homo religiosus, es decir se interesa por la comprensión del hombre que vive la experiencia de lo sagrado, el cosmos tiene para el hombre un significado sobre el cual se funda la ley de las correspondencias, *colina originaria y templo o fertilidad del terreno y fecundidad de la mujer*. Desde el paleolítico se han encontrado rastros de religiosidad, situados en este contexto la unidad de experiencia espiritual, sería común a todos los homínidos con capacidad de simbolización (Ries, 2016), pues la experiencia espiritual obedece a factores genético-evolutivos.

La fenomenología y la hermenéutica son metodologías que conducen a los estudios antro-po-religiosos (Ries, 2016). Actualmente otras disciplinas como la antropología física y la paleoneurobiología, una rama de conocimiento relacionada con el estudio de la neurobiología de humanos y animales antiguos, se suman a la hora de generar teoría antropológica religiosa. El término paleoneuropsicología sería un constructo relativo al estudio de la estructura psico-espiritual homínida, la investigación moderna debería acoger a esta posible rama de investigación, que teóricamente tendría mucho aporte a la hora de comparar la psicología del hombre arcaico con la psicología del hombre moderno, reconstruir el futuro prestando atención al pasado, asumiendo que el organismo (cerebro) humano se encuentra *programado genéticamente por un lenguaje espiritual*, la ciencia moderna debe conocer esta continuidad en el desarrollo de la especie y la estructura del fundamento psico-espiritual.

5.4. Fenomenología de la religiosidad

Otto postuló que el hombre tiene una tendencia *a priori* para percibir lo santo, la esencia de la religiosidad es el efecto de la intuición inmediata del Ser Absoluto. No es posible acceder a este Absoluto más que con la parte irracional del aparato psicológico. El objeto primordial del conocimiento irracional se denomina lo numinoso, una especie de voluntad divina que se manifiesta en la psicología individual al igual que en la sociedad. Según el mismo autor, para que los homínidos humanos puedan captar una realidad misteriosa (lo sagrado) se requiere un proceso: la voluntad divina motiva en el homo sapiens un sentimiento de terror pues se experimenta como criatura. La potencia divina exige por parte de la criatura el respeto y la obediencia, este respeto puede conducir hasta el aniquilamiento de la persona cuando ingresa en contacto con este ser absoluto, la actividad numinosa influye en los humanos una fascinación especial que es la fuente de alegría y beatitud en quienes vivencian internamente este Infinito (Mankeliunas, 1957).

Este proceso antropológico religioso es análogo al desarrollo psicológico humano, desde épocas muy tempranas, el niño explora el mundo para construir la realidad. Esta dinámica se da puesto que el sentimiento de ser una criatura (complejo de inferioridad) inicia; una de las emociones primarias de los homo sapiens, el miedo, tiene sus orígenes en etapas antiguas de la evolución homínida (*tremendum*). Existencialmente, el humano experimentaría constantemente la sensación de estar rodeado por un *misterio* (tercera fase), que teóricamente se traduciría en una sensación de vacío existencial (es posible que las otras fases también puedan desembocar en una sensación de vacío existencial). La cuarta fase (*facinans*), en términos psicológicos, es la metacognición que el homo symbolycus tiene sobre el potencial humano, estos procesos se encuentran ligados a estadios cognitivos más sofisticados que tienen lugar habitualmente en homo sapiens adultos y también están asociados al desarrollo de la ciencia y la tecnología.

Se puede decir que el humano moderno es un macro sistema de creencias y comportamientos (sin ánimo de sonar a mero reduccionismo) que se articulan en una estructura social determinada. En la actualidad, la ciencia tiene un gran impacto en los sistemas cognitivos que aportan explicaciones sobre el hombre y el mundo. En los niños en general, y, sobre todo, en los más pequeños existe una tendencia a la fantasía y, por ello, al pensamiento sobrenatural. Aquí se puede establecer otra analogía en el campo antropológico, la infancia de la humanidad estuvo marcada por el pensamiento naturalista-animista. Nociones sobrenaturales a cerca de los fenómenos del mundo interno y externo, al igual que una variedad de rituales, se han originado en diferentes etnias y, a día de hoy, estas creencias y prácticas continúan (Bernal, 2018).

5.5. Mito y Rito

El mito narra sucesos que se remontan a los orígenes, al tiempo primordial y fabuloso de los inicios. Trata sobre realidades que existen en el mundo, explica la génesis del cosmos, del hombre, las plantas, los animales y la vida. Habla de la mediación de seres sobrenaturales con lo cual describe la irrupción de lo sagrado en el mundo. El mito es una historia *Santa de los Pueblos*, dicho constructo está estructurado por sistemas de significantes (símbolos) (Ries, 2016). La mitología de un pueblo, es un gran cuerpo cognitivo-holográfico, es decir una red compleja de creencias e imágenes, por medio de la cual el pasado adquiere un valor abstracto que logra ubicarse en el presente. Todos los sistemas religiosos tienen mitologías (simples o complejas). El mito tiene un mensaje, transmitir la *historia santa* pues es el fundamento de la creencia del hombre en la divinidad (Ries, 2016).

En el Rigveda la palabra rito significa orden inmanente del cosmos. Es el dharma, la ley fundamental inseparable de la naturaleza. De aquí, se desprende el sentido de rito que expone las tareas a realizar en cada estación en relación con

el dharma. Analizando la diferencia entre los ritos mágicos y ritos religiosos, se visualiza que la magia se caracteriza por un deseo de dominio mediante las fuerzas particulares cósmicas, en tanto que, la religión está ligada a la trascendencia (Ries, 2016). Los ritos son demarcaciones colectivas, pequeñas o grandes, que se trazan con el movimiento (o pasividad) del cuerpo, con signos, gestos o vocablos, de esta manera se instaura un campo sagrado desde el que parte y se elabora el ritual, cualquiera que sea. El ritual asume una técnica, está diseñado para incursionar en la realidad ontológica, se trata de un camino que va desde el significante al ser (Ries, 2016).

Hay acuerdo de algunos grupos científicos al momento de considerar que los primeros enterramientos tienen una antigüedad próxima a los 90.000 años (Martínez, 2003). Entre los ritos funerarios de los cuales la arqueología ha dado rastro tenemos a: los realizados por el hombre de Neanderthal (localizados en las cuevas de Qafzeh), luego los del paleolítico superior y después los del neolítico. Las ofrendas depositadas en las tumbas, la disposición de los enterramientos, la utilización del color ocre rojo sobre el cadáver, las conchas insertadas en las órbitas oculares y el trato especial a los cráneos, son indicios de la creencia en una vida ultramundana (Ries, 2016).

Las primeras nociones sobre la muerte desempeñaron un aspecto clave en la evolución de la conciencia, la psique humana siente una fuerte inclinación a pensar en el más allá. Los discursos religiosos sobre la muerte adquieren significados que establecen el correcto desarrollo de los hombres en comunidad, porque después de la muerte biológica, el alma seguiría con su destino, este dependerá de las acciones que tuvo el sujeto en vida, lo cual es cierto sobre todo para la religión católica. En tanto que, para el budismo tibetano, la conciencia como principio espiritual, atraviesa, una vez que el cuerpo perece, por una serie de bardos (o proyecciones psicológicas) antes de migrar a otra matriz, es decir antes de renacer.

6. LAS TEORÍAS ANALIZADAS EN CONEXIÓN CON LA ORIENTACIÓN EDUCATIVA

El denso cuerpo teórico descrito en apartados anteriores, debe ser utilizado para elaborar diseños y aplicaciones de programas psicoeducativos y psicoterapéuticos. Es lógico pensar que para elaborar programas educativos de corte psicoespiritual se requiere tener una teoría clara sobre la estructura del comportamiento religioso, lo que se plasma a lo largo de este estudio. Además, se debe tener presente a otras variables que configuran el contexto educativo, ellas son: la cultura, la personalidad y el compromiso académico.

Para comprender la conceptualización de la orientación educativa, el discurso que gira en torno a esta disciplina debe ser examinado desde diferentes ángulos como: histórico, epistémico, prescriptivo, descriptivo, normativo y crítico (Bisquerra y Álvarez, 1998). En su caso, el modelo de programas cuyas raíces conceptuales

obedecen a entendimientos modernos de la orientación educativa persigue un triple propósito: de prevención, de desarrollo y terapéutico, dentro de un enfoque ecológico-sistémico, además teoriza sobre la importancia de intervenir en distintos contextos sociales en los que las personas se desenvuelven (Ministerio de Educación Política, Social y Deporte de España y Centro de Investigación y Documentación Educativa, 2009). Atendiendo a la relación existente entre el orientador y la persona orientada, en el campo educativo se han propuesto tres modelos, uno de ellos es el modelo clínico-médico.

La cultura es el conjunto de motivos, valores, creencias, identidad e interpretaciones del sentido sobre una serie de eventos significativos, que son el producto de las experiencias compartidas por los integrantes de una colectividad y se transmiten de una generación a otra. Se pueden distinguir dos tipos de expresiones culturales: las prácticas culturales y los valores culturales (House *et al.*, 2004).

Considerando que la cultura es uno de los recursos más poderosos en el proceso de la orientación académica, esta variable tiene que ser incluida dentro de un proceso integral y multidimensional de acompañamiento a las personas con base en la orientación (Ministerio de Educación del Ecuador, 2017). La personalidad en sentido general, está compuesta por: intelecto, temperamento, carácter, tendencias de pensamiento y conducta y rasgos religioso-espirituales. El desarrollo de esta variable está sujeta a la herencia y al genotipo, a su vez es moldeada por la experiencia, por el aprendizaje y por su entorno cultural. Para un número importante de académicos la dimensión espiritual es un factor más de la personalidad (Piedmont, 1999).

No se puede orientar sin una evaluación profesional que explore las particularidades de la persona y sus preferencias (Ministerio de Educación del Ecuador, 2017). Desde la teoría de la personalidad de Holland elaborada en 1997 se pueden identificar seis tipos de personalidad conocidos por el acrónimo RIASEC: Realista, Investigativa, Artística, Social, Empresarial y Convencional. Esta teoría revela que la personalidad es el principal constructor de los conceptos que definen la ocupación, lo que posibilita que la persona se convierta en quien aspira llegar a ser (Ministerio de Educación del Ecuador, 2017).

Detectar y aumentar la información y el conocimiento sobre las diversidades culturales de un país fortalecerá la orientación encauzada a la construcción de los proyectos de vida de los estudiantes, puesto que el contexto cultural tiene una influencia marcada en el desempeño educativo, el mercado de trabajo y el ambiente laboral (Ministerio de Educación del Ecuador, 2017). De esta manera la orientación educativa es una actividad que se enfoca en los aspectos de la personalidad de los estudiantes de distintas edades. Componentes de la personalidad como los sentimientos religiosos y la trascendencia espiritual, tienen que evaluarse per se, y en relación a la calidad de vida de grupos de estudiantes, igualmente las variables antes indicadas (cultura, compromiso académico). La orientación académica y sus programas psicoeducativos tienen que recurrir a técnicas psicopedagógicas de

corte espiritual tanto de evaluación como de aplicación durante los procesos de orientación.

Promocionar la salud desde la intervención educativa es fortalecer aquellos factores que mejoran la calidad de vida, la incorporación de la familia al quehacer escolar y el desarrollo personal de los individuos (De Vincezi y Tudesco, 2009). La promoción de la salud y la calidad de vida son tareas inherentes a las corrientes más modernas de la orientación educativa. La psicoeducación brinda recursos para optimizar la calidad de vida de las personas cambiando la percepción y el afrontamiento ante las condiciones externas. Se trata de un proceso amplio que puede orientarse a la psicopatología (p. ej. la psicopedagogía clínica) o a personas en general (como la orientación a lo largo del ciclo vital). La dinámica psicoeducativa pretende mejorar la calidad de vida conforme al bienestar común (Galli, 2006).

Reflexionar sobre la educación y su relación con el mejoramiento de la calidad de vida implica promover las capacidades de elección y favorecer la equivalencia de las oportunidades cuando se accede a recursos que posibilitan acrecentar la autonomía de las personas desde ámbitos de educación formal como no formal (De Vincezi y Tudesco, 2009). Otra variable de peso en el desempeño de los estudiantes es el compromiso o bienestar académico, el cual se expresa, entre otras formas, en el denominado engagement. Experimentar engagement conlleva a aplicar conocimientos y capacidades en el trabajo, además implica comprometerse plenamente con las tareas del quehacer diario (Lisbona, Morales y Palací, 2009). También, se lo considera como un indicador de bienestar (Salanova *et al.*, 2000). Se ha reportado que los estudiantes que presentan más engagement en la vida académica son quienes obtienen mayor éxito académico (Svanum y Bigatti, 2009).

La calidad de vida es una categoría que actúa como variable interna y externa, y está presente a lo largo del desarrollo psicofísico de las personas, tiene especial relevancia en los procesos de enseñanza-aprendizaje. Se expresa en términos objetivos y subjetivos. El primero, está determinado por factores como el contexto socioeconómico, el estado de salud y el nivel educativo (Galli, 2006). El segundo, considera la autopercepción que la persona tiene de su calidad de vida en las siguientes dimensiones: física, psicológica, social y existencial (Cohen *et al.*, 1996). Si bien el estudio de estas variables se viene realizando de modo específico en contextos culturales particulares, su consideración transcultural requiere de mayor desarrollo. Lógicamente, el bienestar y la calidad de vida de las personas se insertan dentro de una cultura, esta fórmula (persona-cultura-persona) asumiría una dialéctica circular específica en todas las sociedades.

Ecuador es diverso culturalmente, por ello la Orientación Vocacional y Profesional es un gran desafío, el multiculturalismo que es un signo de sociedades heterogéneas influencia en los potenciales caminos y en la toma de decisiones de las personas (Ministerio de Educación del Ecuador, 2017). La diversidad cultural es un signo definitorio de España desde sus orígenes, afirmación que surge por la herencia

histórica árabe-musulmana y judía, como por la variedad lingüística y cultural de las regiones que conforman este país, a esto hay que sumar la presencia de población gitana en el territorio desde hace más de cinco siglos. Empero, recientemente se ha prestado atención especial a esta situación, posibilitando una reflexión sobre la influencia de la cultura en la conformación del sistema educativo (Ministerio de Educación Política, Social y Deporte de España y Centro de Investigación y Documentación Educativa, 2009).

La Orientación Psicopedagógica es un proceso de asesoramiento continuo y sistemático, enfocado en todos los aspectos de las personas, cuyo énfasis primordial está en la prevención y en el desarrollo personal, social y de la carrera. Este proceso se realiza a lo largo del ciclo vital, mediante la implicación de los distintos elementos educativos y sociales (Molina, 2004). Una forma de orientación es la Educación para la Salud, que no se restringe únicamente a los sectores de la educación formal y de la salud (De Vincezi y Tudesco, 2009). La orientación media para que los estudiantes accedan al conocimiento de su self para que establezcan manejos sociales y comunicaciones en el terreno de las interacciones humanas óptimas.

La denominada educación positiva incluye numerosos elementos espirituales, muchos de ellos comunes a la psicología positiva, que señalan la relevancia de la dimensión espiritual en la teoría pedagógica moderna. Sirvan como ejemplo de estas experiencias todo el movimiento *Aulas felices*, los avances teóricos relativos a las competencias espirituales, el desarrollo de la denominada *pedagogía del silencio* y la denuncia social en torno al analfabetismo espiritual, entendido como la incapacidad para: tomar distancia de la realidad, enfrentarse a la pregunta del sentido de la existencia, maravillarse ante la realidad, valorar los actos, analizar el propio sistema de creencias, valores e ideales, sentirse parte de un totalidad (Torralla, 1997).

Los modelos de funcionamiento psicológico integrales tienen que incorporar información sobre la esfera espiritual. La espiritualidad es una fuente intrínseca de motivación que influye en la adaptación básica de la personalidad a su contexto (Piedmont, 2012), esta motivación adquiere matices sentimentales que en los niños son moldeados por la cultura y la educación. La religiosidad es el resultado del impulso espiritual subyacente (Piedmont y Toscano, 2016). Tal parece que la espiritualidad está sujeta a etapas de desarrollo, se han propuesto algunos modelos que presentan limitaciones teóricas: las etapas del desarrollo de la fe de Fowler en el año 1981 y las etapas del desarrollo espiritual de Helminiak en el año 1987 (González-Rivera, 2019), aunque tienen mucha valía pues dan cuenta del dinamismo espiritual que se suscita en el sujeto.

Identificar las necesidades espirituales en los diferentes estadios de la vida humana es tarea de la investigación. Las diferentes etapas y las necesidades espirituales que presenta el humano interesan a la institución educativa, precisamente en este ambiente la persona y los grupos maximizan sus potenciales y aprenden conceptos y prácticas que se sostienen en entendimientos científicos y epistemológicos actuales,

o al menos es lo que se espera. Estos se utilizan para lograr una organización social adecuada.

7. CONCLUSIONES

Las subdisciplinas denominadas sociología de la religión, antropología de la religión y la psicología de la religión son cuerpos epistemológicos que se han elaborado mediante las metodologías de investigación con las que se cuenta en estos campos. Uno de los puntos de encuentro entre estas disciplinas, a más de la misma variable analizada, es la forma de tratar el objeto de estudio, como una estructura que se ha constituido por evolución. Aunque, se debe tener presente que cada corriente *visualiza con su lente* lo que indaga, no es menos cierto, que todas ellas confluyen en un sistema científico que se encargan de agruparlas (Ciencias de la Religión). La religión es una estructura externa e interna al sujeto y a los grupos homínidos, desde el exterior, se encarga de instaurar una organización para que las personas se muevan dentro de los límites marcados por los sistemas de creencias de las distintas religiones, para conseguir este propósito, los sistemas simbólicos posibilitan la asociación entre las relaciones de dominio y las estructuras mentales.

La espiritualidad y la religión son parte de un continuo complejo, a pesar de que presentan una diferencia, específicamente, cuando se considera a la religión como ente organizado. En este contexto, las prácticas espirituales obedecen a las metafísicas de las distintas religiones, en tanto que la espiritualidad *más laica y secular* no está ligada a un cuerpo teórico o, si lo está, adquiere un valor de carácter introspectivo y, por lo tanto, espiritual. Con ello, se entenderá que la espiritualidad como potencial biológico y psicológico, está en la base, no únicamente de la religión organizada, sino de la cultura moderna total. Simbólicamente, el hombre es religioso, pues los símbolos son los anclajes que vincularon la psicología de los primeros hombres con una realidad que empezaron a descubrir y luego a transformarla. El desarrollo de la masa cerebral fue posible gracias a la neuroplasticidad.

El cerebro de los hombres más arcaicos fue moldeado por la contemplación perceptual mantenida con la naturaleza, la bóveda celeste y el espacio sagrado. La estructura del comportamiento religioso estuvo ligada al proceso morfo-fisiológico de hominización, de esta manera la experiencia numinosa que tuvieron los homínidos que dieron paso a la especie humana actual, fue similar en todos ellos. El imaginario religioso es una macro estructura cognitiva-holográfica, producto de la neuroplasticidad, constituido por: símbolos, imágenes, mitologías, rituales y creencias. Teóricamente, se puede proponer que la paleoneuropsicología, se traduciría como la disciplina destinada a comparar la psicología homínida a lo largo de su devenir como especie simbólica, esta rama encuentra sus cimientos en: la psicología de la religión y la antropología religiosa y física, también en la paleoneurobiología, ciencia con la cual estaría muy asociada al igual que con las neurociencias.

Este recorrido teórico realizado sobre la religión y la espiritualidad tiene que desembocar en el terreno de la aplicación (y lo ha hecho, por ejemplo, en la salud), enfocándose específicamente en el ámbito del aprendizaje. La educación moderna debe incorporar en sus mallas curriculares a los procesos de carácter psico-espiritual, basados en la investigación con evidencia. Se hipotetiza que la ejecución de estos programas psicoeducativos con diferentes grupos etarios escolarizados desarrollaría el potencial espiritual para una cultura de paz.

Una de las tareas fundamentales de la educación es llevar a todos sus integrantes al máximo desarrollo de las capacidades físicas, psicológicas y espirituales, así, se requiere que profesionales capacitados en procesos psico-antropológicos, diseñen y ejecuten la educación del futuro, es decir la educación de punta, basada en la técnica y en el conocimiento más actual de la arquitectura emocional-cerebral-cognitiva humana.

Al margen de caer en dogmatismos que no resultan benéficos cuando se intenta llegar a la verdad, tecnologías como la meditación, la contemplación, el hatha yoga y la autoinstrucción cognitiva (oración) han demostrado ser efectivas para una buena salud. Por medio del modelado de los títeres se pueden promover programas psicoespirituales en escuelas o con niños pequeños, aunque esta técnica no se limita a estas edades. Las técnicas deportivas o artísticas se pueden incorporar al trabajo psico-espiritual con los adolescentes. En los adultos, técnicas de respiración, la imaginaria guiada, el contacto con la naturaleza, el diálogo socrático y la exploración gestáltica.

Por todo lo mencionado, se deben gestionar esfuerzos para trabajar programas experimentales longitudinales y transversales dentro de los propios contextos educativos, en los centros de asistencia psicosocial para adultos mayores, en la empresa, o para ser aplicados en espacios que son dominio de la psicología de enlace. Según la investigación moderna, la orientación educativa y sus aplicaciones deben migrar a contextos de salud y a centros de asistencia psicosocial para adultos mayores.

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allport, Gordon y Ross, J. Michael. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 5, n. 4, pp. 432–443. DOI: 10.1037/h0021212.
- Beltrán, William (2007). La sociología de la Religión: Una revisión del Estado del arte. In: *Creer y poder hoy: memorias de la cátedra Manuel Ancizar*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, pp. 75-94. ISBN 9789587017465
- Bernal, Luis (2017). Aproximación neurocientífica a la esfera religiosa. Estrategias de afrontamiento espiritual y calidad de vida en personas que presentan experiencias oncológicas. *Maskana*, pp. 50–76. Disponible en: <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/maskana/article/view/1877/1377>

- Bernal, Luis (2018). Adaptación y Validación Psicométrica de la Escala Estrategias de Afrontamiento Espiritual en Cuenca-Ecuador. *Revista médica HJCA*, vol. 10, n. 3, pp. 228–234. Disponible en: <http://revistamedicahjca.iess.gob.ec/ojs/index.php/HJCA/article/view/153/137>
- Bernal, Luis (2020). Validación psicométrica del inventario sistemas de creencias en Ecuador. *Psychology, Society and Education*, vol. 12, n. 2, pp. 33–47. DOI: 10.25115/psye.v10i1.2741.
- Bernal, Luis y Saavedra, Roxana. (2020). El imaginario social de curanderas urbanas sobre el ritual de limpia en los andes ecuatorianos. Manuscrito entregado para publicación.
- Bisquerra, Rafael y Álvarez, Manuel. (1998). Concepto de orientación e intervención psicopedagógica. *In Modelos de orientación e intervención psicopedagógica*, pp. 9–22.
- Bourdieu, Pierre. (2006). Génesis y estructura del campo religioso (1971) (traducción de Alicia Gutiérrez). *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, vol. 27, n. 108, pp. 29–83. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/137/13710803.pdf>
- Cohen, Robin., *et al.* (1996). Existential well-being is an important determinant of quality of life: Evidence from the McGill Quality of Life Questionnaire. *Cancer*, vol. 77, n. 3, pp. 576–586. DOI: 10.1002/(SICI)1097-0142(19960201)77:3<576::AID-CNCR22>3.0.CO;2-0.
- Cornejo, Mónica. (2016). Las defeniciones de lo religioso en la antropología social. Conceptos y discusiones clave de un universal cultural. *Bandue*, 9, pp. 67–88. Disponible en: https://eprints.ucm.es/43773/1/Cornejo_2016_Las%20definiciones%20de%20lo%20religioso.pdf
- Durand, Gilbert. (2007) *La imaginación simbólica*. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu.
- Durkheim, Émile. (2013) *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Feher, Shoshanah y Maly, Rose. (1999). Coping with breast cancer in later life: The role of religious faith. *Psycho-Oncology*, vol. 8, n. 5, pp. 408–416. DOI: 10.1002/(SICI)1099-1611(199909/10)8:5<408::AID-PON409>3.0.CO;2-5.
- Ferrández, Raquel (2019). La Dimensión Noética de La Salud en la Logoterapia de Viktor Frankl. *THÉMATA. Revista de Filosofía*, n. 60, pp. 27–40. DOI: 10.12795/themata.2019.i60.2.
- Foucault, Michel (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. 1ra ed. Buenos Aires: Páidos.
- Galli, Dora (2006). Autopercepción de calidad de vida: un estudio comparativo. *Psicodebate. Psicología, Cultura y Sociedad*, 6, pp. 85–106. DOI: 10.18682/pd.v6i0.443.
- González-Rivera, Juan. (2017). Integrando la Espiritualidad en la Consejería Profesional y la Psicoterapia: Modelo Multidimensional de Conexión Espiritual. *Revista Griot*,

- vol. 10, n.1, pp. 56–69. Disponible en: <https://revistas.upr.edu/index.php/griot/article/view/8827>
- González-Rivera, Juan (2019). Espiritualidad a lo largo de la vida : Implicaciones para la psicología, in *Desarrollo Humano: Travesía de Oportunidades y Retos*, pp. 291–309.
- House, Robert. *et al.* (2006). *Culture, Leadership, and Organizations: The GLOBE Study of 62 Societies*. Thousand Oaks Calif: Sage Publications.
- Koenig, Harold. *et al.* (1997). Religious coping in the nursing home: A biopsychosocial model?, *International Journal of Psychiatry in Medicine*, vol. 27, n. 4, pp. 365–376. DOI: 10.2190/M2D6-5YDG-M1DD-A958.
- Koenig, Harold; McCullough, Michael y Larson, David. (2001) *Handbook of religion and health: a century of research revised*. New York, Oxford: University Press.
- Lisbona, Ana; Morales, Francisco y Palací, Francisco (2009). El engagement como resultado de la socialización organizacional. *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, vol. 9, n. 1, pp. 89–100. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2873396>.
- Mankeliunas, Mateo (1957). Introducción a la psicología de la religiosidad. *Revista Colombiana de Psicología*, vol. 2, n. 2, pp. 153–203. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/32404/32416>
- Martínez-Guerrero, Luis (2010). La influencia de la obra teológica de Scheleiermacher en la Psicología de la religión de William James. *Revista de historia de la psicología*, vol. 3, n. 2–3, pp. 63–73.
- Martínez, Ignacio (2003). El origen de la mente simbólica : la evidencia paleontológica. *Ars Medica. Revista de Humanidades*, 1, pp. 16–29. Disponible en: http://revistadehumanidades.es/revista/v2n1/El_origen_de_la_mente_simbolica_la_evidencia_paleontologica.pdf
- Ministerio de Educación del Ecuador (2017). *Manual de interpretación del Inventario de preferencias profesionales de jóvenes (IPPJ)*. Quito, Ecuador.
- Ministerio de Educación Política, Social y Deporte de España y Centro de Investigación y Documentación Educativa (2009). *Orientación educativa: fundamentos teóricos, modelos institucionales y nuevas perspectivas*. 2nd edn. España: Secretaria General Técnica del Ministerio de Educación , Política Social y Deporte de España.
- Molina, Denyz (2004). Concepto de orientación educativa: diversidad y aproximación. *Revista Iberoamericana de Educación*, vol. 35, n. 1, pp. 1-22. DOI: <https://doi.org/10.35362/rie3512924>
- Piedmont, Ralph (1999). Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model. *Journal of Personality*, vol. 67, n.6, pp. 985–1013. DOI: 10.1111/1467-6494.00080.
- Piedmont, Ralph (2012). Overview and Development of Measure of Numinous Constructs: The Assessment of Spirituality and Religious Sentiments (ASPIRES) Scale in *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. Oxford University.

- Piedmont, Ralph y Toscano, Marion (2016). Assessment of Spirituality and Religious Sentiments (ASPIRES) Scale. *Encyclopedia of Personality and Individual Differences*, pp.1-5. DOI: 10.1007/978-3-319-28099-8_87-1.
- Quiceno, Japcy y Vinaccia, Stefano (2009). La salud en el marco de la psicología de la religión y la espiritualidad. *Diversitas: Perspectivas en Psicología*, vol. 5, n.2, pp. 321–336. Disponible en : <https://www.redalyc.org/pdf/679/67916260008.pdf>
- Ries, Julien (2016) *El origen de las religiones*. Madrid: LIBSA.
- Salanova, Marisa, *et al.* (2000). Desde el burnout al engagement: ¿Una nueva perspectiva? *Revista del Trabajo y de las Organizaciones*, vol. 16, n. 2, pp. 117–134. Disponible en: <https://journals.copmadrid.org/jwop/files/63236.pdf>
- Sarró, Ramón (2007). Cómo los pueblos sin religión aprenden que ya tenían religión: notas desde la costa occidental africana. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, n. 23, pp. 103–122. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/136824/231602>
- Simkin, Hugo (2017). Adaptación y Validación al Español de la Escala de Evaluación de Espiritualidad y Sentimientos Religiosos (ASPIRES): la trascendencia espiritual en el modelo de los cinco factores. *Universitas Psychologica*, vol. 16, n. 2, pp. 1–12. DOI: 10.11144.
- Svanum, Soren y Bigatti, Silvia (2009). Academic Course Engagement During One Semester Forecasts College Success: Engaged Students Are More Likely to Earn a Degree, Do It Faster, and Do It Better. *Journal of College Student Development*, vol. 50, n.1, pp.120-132. DOI:10.1353/csd.0.0055.
- Torralla, Francesc (1997). Pedagogía Del Silencio. *Molí*, vol. 27, pp. 9–15.
- De Vincezi, Ariana y Tudesco, Fedra (2009). La educación como proceso de mejoramiento de la calidad de vida de los individuos y de la comunidad. *Revista Iberoamericana de Educación*, vol. 49, n.7, pp. 5. DOI: 10.35362/rie4972047.
- Weber, Max (2012). *Sociología de la religión*. 2da ed. Edited by E. E. Gavilán. Madrid: Akal.
- Wolf, Thom (2006). “Culture, Leadership, and Organizations: The GLOBE Study of 62 Societies [review] / House, R. J., Hanges, P.J., & Javidan, M., Eds.,” *Journal of Applied Christian Leadership*, vol.1, n.1, pp. 55-71. Disponible en: <https://digitalcommons.andrews.edu/jacl/vol1/iss1/6>

