

EL COMPARATIVISMO: HISTORIA Y METODOLOGÍA

DRA. ROSA DEL CARMEN MARTÍNEZ ASCOBERETA

La historia de las religiones empezó a desarrollarse bajo el signo del comparativismo a mediados del siglo XIX.

Sin embargo los antecedentes de una visión comparativa de los fenómenos religiosos pueden remontarse hasta la Antigüedad Clásica, justamente con Xenófanes (560-475 a.C.), quien escribió que tanto los tracios como los etíopes representan a sus dioses de acuerdo con sus propias características faciales: "Los etíopes presentan a sus dioses negros y de nariz chata; los tracios dicen que los suyos tienen ojos azules y cabello rojizo".

Por otra parte la famosa *interpretatio*, griega o romana, expresa ya una tendencia a considerar como una misma divinidad a las diferentes formas "étnicas" de un dios o de una diosa cuyos nombres varían de acuerdo con cada pueblo, pero que de hecho permanecen siempre idénticos.

Ahora bien, un interés más propiamente científico por el comparativismo religioso data del siglo XVIII, destacando los trabajos de J. Lafitau y de F. Dupuis.

El primero de ellos, Lafitau, desarrolló un estudio comparativo sobre las costumbres religiosas de los indios norteamericanos, el paganismo greco-romano y el Cristianismo.

En cuanto al polígrafo Dupuis, éste compiló una enorme colección en la cual comparaba todas las religiones hasta entonces conocidas, a fin de referir su origen común al culto de los astros. ("De L'Origine de tous les Cultes", 3 vol. y 4o. Atlas, París, 1795).

En el siglo XIX vinieron a combinarse una serie de circunstancias y elementos que darían como resultado el surgimiento de una nueva ciencia autónoma; por una parte podríamos mencionar la renovación de los estudios clásicos y

por otra la adopción de un método crítico más rígido y severo, es decir, la comparación de hechos, las publicaciones de textos y monumentos antiguos, el desciframiento de lenguas, las misiones científicas, los museos y colecciones, etc.

Todos estos elementos fortalecieron así, la constitución de una nueva ciencia que tendría como objeto primordial el estudio comparativo de las religiones.

Dos investigadores contribuyeron especialmente a cimentar la nueva disciplina: en Holanda el pastor Cornelius P. Tiele elaboró lo que podemos considerar como el primer manual de historia comparada de las religiones, titulado precisamente "Historia de las religiones hasta el advenimiento de las religiones universalistas" (1876).

En Inglaterra, el terreno estaba mejor preparado para el estudio de la nueva ciencia, la inmensidad del Imperio Británico, la riqueza de las colecciones reunidas en la metrópoli, debían provocar tarde o temprano un movimiento en este sentido. La iniciativa y la dirección de dicho movimiento pertenecieron durante cuatro años al filólogo Friedrich Max Müller, sobre el cual hablaremos más adelante.

Por lo que respecta a la propagación de la nueva ciencia por el resto de Europa cabe señalar que ésta penetró con mayor lentitud. En Francia, no obstante, el camino estuvo preparado por los magníficos trabajos de Burnauf sobre religiones de la India, de Estanislao Julian y Remusat sobre China. En 1879 se estableció una sección de Ciencias Religiosas en la Escuela de Altos Estudios de la Sorbona.

En Alemania apareció el Manual de Iniciación de Religiones de Chantepie de la Saussaye. Mas cuánto debe la ciencia de las religiones en todos sus aspectos a sabios como Noeldeke, Golziher, Richthofen, Oldenberg, Rohde, Wissowa, por no citar más que unos cuantos.

En otros países las cátedras se fundan a partir de 1884, en Bruselas, en Roma, en los Estados Unidos, etc. También empiezan a celebrarse Congresos de carácter puramente científico al iniciarse el siglo actual, mismos que periódicamente se celebran hasta la fecha.

Ahora bien, retrocediendo un poco en nuestra exposición, es a partir de 1857, año de publicación de los "Ensayos sobre la Mitología Comparada" del sabio alemán F. M.

Müller, cuando se introduce propiamente el método comparativo en la historia de las religiones.

Esta instrucción se hizo partiendo de una serie de descubrimientos lingüísticos importantes, en relación con el parentesco que unía a las lenguas indoeuropeas, y en especial de un origen común para el sánscrito y el griego.

Persuadido de que los mitos no eran más que una deformación del lenguaje y que se debía asimilarlos a una especie de dialecto primitivo, Müller aplicó las consecuencias de su descubrimiento a la Mitología.

Partiendo de la identidad que asimilaba el mito a una enfermedad de lenguaje, el sanscritista ligaba la mitología con la lingüística, puesto que la comparación entre los mitos no era aplicable más que en la medida que lo era la comparación lingüística.

Tenemos entonces que a partir de una comparación a nivel del lenguaje, se desarrollaron alegremente extrapolaciones religiosas en medio de un entusiasmo cada vez más contagioso.

La unidad de las lenguas indoeuropeas debía tener necesariamente, como corolario, la unidad religiosa. Se afirmó entonces la existencia de un dios supremo común a toda la familia indoeuropea, mismo que fue nombrado Zeus entre los griegos, Júpiter en Roma, Varuna en la India, Ahura-Mazda en Irán y Thor entre los escandinavos. Del Dyaus-Pitar sánscrito, el Zeus pater y a Júpiter, la misma deidad fundamental de Padre Celestial, aparecía idéntica en todo el mundo indoeuropeo. (*Anthropological Religion*, Londres, 1892).

Estudios posteriores de Lingüística Comparada, vinieron a demostrar que era sobre todo la idea de "brillantez", de "claridad", de "cielo luminoso", expresada a través de los términos *devah*, *deevo*, *deus*, *dios*, la que desembocaría en un concepto religioso importante, y común a los pueblos indoeuropeos.

Sin embargo, este tipo de comparativismo apareció pronto como un método que no permitía comparar sino mitos surgidos de una misma cultura lingüística.

En los albores del siglo XX, bajo las hipótesis del evolucionismo darwiniano y posdarwiniano, se desarrolló un comparativismo histórico que vino a unirse a los análisis an-

tropológicos de la escuela animista (*Tylor, Lang, Robertson, Smith y Frazer*), para constituir así un importante sector de la historia comparada de las religiones.

Este método trataba de aproximar los fenómenos religiosos y clasificarlos según su mayor o menor complejidad, y explicar la aparición de tipos superiores de religiosidad por una especie de dinamismo interno.

En el Tercer Congreso de Historia de las Religiones, celebrado en Oxford en 1908, Goblet d'Alviela definió este comparativismo como "un método donde se suple la insuficiencia de datos sobre la historia continua de una creencia o de una institución, en una raza y una sociedad, por hechos prestados a otros medios ambientes y a otras épocas".

Esta definición postula implícitamente la creencia en una evolución semejante en todos los sistemas religiosos de la humanidad, que se desarrolla según un proceso idéntico: del culto primitivo más rudimentario a la religión establecida, del animismo al monoteísmo pasando por el politeísmo, cualesquiera que sean las etapas intermedias.

Si bien es cierto que una concepción como ésta, todavía impregnada profundamente de una visión teológica cristiana mezclada con un tipo de racionalismo muy occidental, no puede ya sostenerse en nuestros días, el método comparativo que vio la luz en ese momento, permanece aún como esencial para nuestra disciplina.

Pues se trata ante todo de captar, en sus múltiples facetas, un universo religioso multiplicado como a través de un prisma, en las diversas culturas históricas, y de comparar entre ellas las manifestaciones de dicho universo religioso.

Consideramos que toda historia de las religiones debe ser comparativa, pero debe guardarse de las analogías superficiales y de la tentación de disolver, en la comparación, la especificidad misma de las experiencias religiosas vividas.

A diferencia de las comparaciones establecidas por los fenomenólogos y los estructuralistas, una comparación basada sobre la Historia y respetuosa de las originalidades, permite comprender las razones y los porqués de tal o cual creación, de tal o cual práctica religiosa, resituándolas justamente en la cultura en la que se manifiestan. Pues el comparativismo no debe aplicarse tanto a establecer identida-

des, como a descubrir las diferencias entre dos o más tipos de fenómenos aparentemente idénticos.

Quizá un buen ejemplo sobre lo antes dicho, puede proporcionárnoslo el análisis comparativo de los ritos de aspersión en el mundo mediterráneo antiguo y entre los Indios-Pueblos. Tales ritos se encuentran tan ampliamente difundidos que en sí mismos no tienen ningún significado particular, pero sí pueden revestir un significado particular en tanto que existen numerosas ceremonias en las cuales entran como parte constitutiva: matrimonio, posesión de un esclavo, protección contra los malos espíritus, magia productora de lluvia, etc.

De nada nos serviría pues comparar las diversas analogías materiales de estos ritos de aspersión. Es en relación con un conjunto definido y localizado en una cultura dada, donde revelan su propio significado, y no en el hecho de que se encuentren comúnmente difundidos y materialmente idénticos en un cierto número de culturas.

Por tanto, creo yo que no debemos comparar arbitrariamente, aislándolos de su contexto, los ritos de aspersión entre sí, sino más bien su función en los rituales de matrimonio, de fecundidad, de iniciación, etc.

Si el sentido de un fenómeno religioso cualquiera no puede ser determinado más que en función de sus relaciones con todos los otros elementos del conjunto dentro del cual queda inscrito, se desprende entonces que todo comparativismo desemboca en una búsqueda de las estructuras, y que más allá de una simple descripción de los caracteres particulares, debe, para ser fecundo "trascender las formas conocidas, los sentimientos ya experimentados".

Es justamente este procedimiento, que va de la mitología comparada a la historia de las estructuras del pensamiento, el que realiza en nuestros días la obra de Georges Dumézil. Lingüista llegado de los horizontes frazerianos, de una mitología comparada todavía demasiado desligada de la vida de los hombres que vivieron esos mitos. Dumézil ha edificado una obra capital que desemboca en el hombre, considerado en sus dimensiones más profundas.

En efecto, la comparación de los mitos, de los rituales y de las epopeyas indoeuropeas, hace surgir estructuras de pensamiento similares, percibidas a través de la variedad

de los discursos del hombre sobre el mundo y sobre los dioses.

La parte esencial de la obra de Dumézil es la noción de una herencia indoeuropea encargada de legar una ideología funcional y jerarquizada. Desde 1938 ha venido elaborando una nueva técnica de estudios comparativos de las sociedades indoeuropeas. No ha dejado de profundizar, de cuestionar, de completar su concepción inicial de una ideología fundada en el juego, armonioso y contrastante, de tres grandes funciones jerarquizadas: a) la soberanía mágica y jurídica, b) la fuerza física aplicada a la guerra y c) la fecundidad sometida a las dos funciones anteriores, pero al mismo tiempo indispensable para su expansión.

Es cierto que estas funciones en sí mismas, no son exclusivas de los indoeuropeos y que podemos encontrarlas, más o menos formuladas claramente, en numerosas sociedades arcaicas. Pero la comparación llevada al nivel de los mitos, de los ritos, de las teologías y de las epopeyas, permite afirmar que, antes de su dispersión los indoeuropeos habían ordenado toda la realidad en torno a este esquema trifuncional que aparece así como la estructura esencial del espíritu de estos pueblos.

Mitógrafo y comparatista, como él mismo se define, Dumézil nos dice que conforme avanzó en su trabajo tuvo una conciencia más clara de las posibilidades, pero también de los límites del método comparativo, en particular de aquello que debe considerarse como su regla de oro, a saber: "que tal método permite reconocer y esclarecer las estructuras del pensamiento, pero no reconstituir los acontecimientos, ni fabricar la historia, ni aun la prehistoria, tentación a la cual el comparatista no está menos expuesto, con el mismo sombrío pronóstico, que el filólogo, el arqueólogo y naturalmente el historiador".

Después de esta breve semblanza sobre la historia del comparativismo y los lineamientos generales que se han evocado en torno a su contenido metodológico, ¿podemos acaso responder concretamente en qué consiste el método comparativo?

Pienso, honestamente, que en la medida que dicho método ha significado muchas cosas distintas para gente igualmente distinta, la respuesta no es simple.

Esencialmente puede considerarse como un método que pretende obtener generalizaciones a través de la comparación de fenómenos similares. En otras palabras, intenta extraer denominadores comunes de una masa de variantes.

Sin embargo, es justo reconocer que las vías a través de las cuales se ha utilizado la comparación y las metas u objetivos hacia los cuales han sido dirigidos estos métodos, no siempre han resultado ser los mismos.

Dentro del estado caótico en el cual ha caído el significado de la expresión "método comparativo", creo que pueden distinguirse dos corrientes principales:

1) Los estudios que comparan las religiones no relacionadas históricamente (en un tiempo y un espacio determinado) tratando de buscar un acercamiento u aproximación, a menudo de carácter "todista".

2) En segundo lugar tenemos la corriente que examina religiones que se encuentran históricamente relacionadas. La cultura común proporciona controles que en un momento dado permiten captar las variables. Esta corriente puede envolver comparaciones del fenómeno religioso dentro de una sola cultura, dentro de una comunidad, dentro de una sola área cultural o bien, dentro de un solo país.

Ahora bien, una combinación de estas dos corrientes es justamente la que han venido realizando diversos investigadores como en especial Evans-Pritchard (*Religión*, 1956), a fin de retener la objetividad necesaria para llegar a conclusiones significativas, considerando la naturaleza de las religiones primitivas como un todo.

El autor nos dice, por ejemplo, que debemos investigar primero las religiones de un pueblo de Melanesia, después comparar la religión de ese grupo con otras sociedades melanesias que le estén cercanas culturalmente. Después de ello vendría un estudio comparativo de todos los grupos melanesios, y sólo hasta entonces podríamos decir algo acerca de la religión melanesia en general.

Este laborioso tipo de investigación es la sola esperanza para obtener, eventualmente, amplias conclusiones acerca del fenómeno religioso.

De lo anterior se desprende entonces que el trabajo de erudición resulta indispensable para restituir los hechos religiosos en su autenticidad. La investigación no debe separar

la lectura indefinidamente recomenzada de los textos míticos, el desciframiento escrupuloso de las estructuras del panteón, la interpretación precisa de los rituales, de una encuesta de doble dimensión concerniente primero al enraizamiento social, el *status* en el seno de un grupo de los diferentes tipos de creyentes y de creencias, y en seguida al universo psicológico, o sea a las categorías mentales del hombre religioso.

La comparación es, pues, asunto de especialistas, pero para que los esfuerzos converjan es necesario que cada especialista, dentro de su propio terreno, sea susceptible de ampliar su ángulo de estudio habitual, de tomar en cuenta todas las dimensiones del fenómeno religioso concerniente.

La palabra "pluridisciplinario" está de moda. Sin embargo, más que reunir en torno de una mesa de trabajo a los representantes de otras disciplinas constituidas, cada una con su objetivo, método y lenguaje específicos, nos gustaría que los historiadores de religiones pensaran ellos mismos en forma pluridisciplinaria, que abordaran los hechos religiosos que les son familiares bajo una nueva perspectiva que permita alinearlos junto a aquellos de otras culturas, de fijar una dirección de investigación común.

A través de todos los estadios de la historia religiosa de la humanidad, a través de cada nivel metodológico, es ante todo al hombre a quien vamos a encontrar, al hombre en pos de una sacralidad que él expresa a través de muy diferentes lenguajes. La base, el armazón esencial del estudio de las religiones es pues, necesariamente, una antropología religiosa que tiende a sobrepasar la simple descripción en el tiempo y en el espacio, para estudiar los comportamientos humanos frente a lo sagrado.

Así la religión, cualquiera sea la forma particular que revista, explica a la vez al hombre y al mundo, y al hombre en el mundo.