



REIAL ACADEMIA DE DOCTORS

La diferencia entre los pueblos

•

Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent

Il·lm. Sr. Sebastià Trias Mercant

Doctor en Filosofia i Lletres

A l'acte de la seva recepció, 24 de maig de 1996, i

discurs de contestació de l'acadèmic de número

Excm. Sr. Àngel Aguirre Baztán

Doctor en Filosofia i Lletres

Palma de Mallorca

1996

Dr. Sebastià Trias Mercant

La diferencia entre los pueblos

REIAL ACADEMIA DE DOCTORS

-Publicacions-

REIAL ACADEMIA DE DOCTORS

La diferencia entre los pueblos

•

Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent

Il·lm. Sr. Sebastià Trias Mercant

Doctor en Filosofia i Lletres

A l'acte de la seva recepció, 24 de maig de 1996, i

discurs de contestació de l'acadèmic de número

Excm. Sr. Àngel Aguirre Baztán

Doctor en Filosofia i Lletres

Palma de Mallorca

1996

La Reial Acadèmia, bo i respectant com a criteri d'autor les opinions exposades en les seves publicacions, no se'n fa responsable ni solidària.

© Reial Acadèmia de Doctors
Impresión: Imprenta Politécnica
Tiraje: 200 ejemplares

Depósito legal P.M. 1008-1996

Excelentísimo Señor Decano Presidente

Excelentísimos Señores Académicos

Señoras y Señores

La gozosa emoción de juventud es, al cabo de los años, una serena meditación. Pero debo confesar que hoy me siento gozosamente emocionado por mi ingreso en la *Reial Acadèmia de Doctors* de Barcelona. Agradezco la generosidad de la *Reial Acadèmia de Doctors*, de su Presidente y de la Junta de Gobierno, por el honor intelectual que representa ser uno de sus miembros.

Deseo rendir un pequeño homenaje a los Académicos de las Baleares –pocos, pero ilustres– que me han precedido en el seno de la Academia: los doctores D. Miguel Durán, de Mallorca; D. Bartolomé Marí y D. Miguel Marí, de Ibiza; D. Juan Triay, de Menorca.

Sea también ese acto un expreso reconocimiento a todos mis profesores por sus observaciones que, paso a paso, facilitaron mi *curriculum* docente y científico.

Sincera gratitud a todos mis compañeros, con los cuales he luchado codo con codo para llevar adelante ciertos proyectos de investigación. Principalmente, a los compañeros del Instituto de Antropología de Barcelona, que alentaron desde el primer momento mi trabajo y lo valoraron magnánimamente. También a los amigos hispanistas de la Universidad Complutense y de la Universidad de Salamanca, que han hecho madurar mis estudios al integrarlos en sus programas de investigación. Igualmente a los medievalistas de la Escuela Lulista de Mallorca y de las universidades de Barcelona y de Zaragoza.

Gracias de todo corazón a todos mis alumnos y discípulos por el reconocimiento que han prestado a mis indicaciones, convertidas ya, en sus mentes, en nuevos proyectos y en ubérrimos frutos.

Merecen mi aprecio intelectual también quienes, desde posturas distintas y aun opuestas, han criticado mis escritos, porque me han obligado a perfilar y precisar conceptos e ideas.

Desde ese contexto de la docencia y de la investigación antropológica e hispanista —catalano-mallorquina sobre todo— os ofrezco, Señor Presidente y Señores Académicos, mi entusiasta colaboración, con la promesa de seguir trabajando tenazmente para poder estar a la altura de los méritos de esta corporación.

Sé que aquellos que presentaron mi candidatura de ingreso en la Academia y los académicos que la aprobaron, juzgaron y valoraron, según es norma en estos casos, mi obra completa. No obstante, en todo *curriculum* intelectual hay aportaciones de mayor peso y esfuerzos más decisivos. Me consta que mis padrinos académicos subrayaron, en este caso, mi trabajo sobre el diferencialismo antropológico.

Publiqué mi primer estudio sobre el diferencialismo en 1977. Correspondía a la ponencia presentada en el «III Simposio Nacional de Antropología», realizado en Barcelona en 1976. La edición de la ponencia tuvo cierta resonancia, porque en España hablar de diferencialismo antropológico era entonces una novedad. No sucedía así en el extranjero. También en 1977 Lévi-Strauss publicaba *L'identité*, resultado del Seminario interdisciplinar que había dirigido en 1976, con el fin de preservar el estructuralismo, precisamente, de los fervores diferencialistas, después de diez años de la edición de *L'écriture et la différence* (1967) de Jaques Derrida.

Fervores diferencialistas, evidentemente, porque en 1976 ya se hablaba de «diferencialismos», en la misma línea en que se había hablado de existencialismos y de estructuralismos. Efectivamente, mientras yo me refería al diferencialismo antropológico, nacido a partir de planteamientos y de críticas, a la vez, al estructuralismo, en el mismo año 1976 Victoria Camps llamaba «filosofía diferencialista» a las filosofías analíticas.

cas de Wittgenstein y de Austin en la medida en que con su concepto de «semejanzas familiares» se oponían al sistemátismo, al esencialismo y, en definitiva, a toda tendencia a la unidad de significación, y luchaban a favor de la diversidad y de la diferencia (Camps, 1976, 238).

Querría hoy retomar el tema, intentando, después de sintetizar las líneas maestras del diferencialismo antropológico y revisar sus claves epistemológicas, una traducción al caso de las Baleares.

1– La diferencia: Filosofía de la diferencia y diferencialismo

Hablar de diferencia no es hablar de diferencialismo. El análisis de la «diferencia», en un sentido metafísico, lógico-epistemológico e, incluso, antropológico, está casi en el origen mismo de la filosofía. En la *Metafísica* de Aristóteles aparece una primera explicación sistematizada del concepto «diferencia», en la que se resalta la triple dimensión antes apuntada.

En un sentido epistemológico la diferencia, distintamente de la alteridad que implica heterogeneidad y pluralidad, exige un elemento común de identificación.

Una cosa es la diferencia y otra la alteridad –escribe Aristóteles–. En efecto, lo «otro» y aquello con relación a lo cual es «otro» no son necesariamente «otros» por algo (...). Pero lo «diferente» de algo es diferente por algo, de suerte que necesariamente habrá algo «idéntico» por lo que difieren. Y esto «idéntico» será género o especie; pues todo lo que es diferente difiere o por el género o especie (...). El género es aquello en que se dice que dos cosas diferentes son idénticas en cuanto a la sustancia (X, 3, 20-25).

Un hombre de gran talla o un enano, ejemplifica Aristóteles, son diferentes uno del otro, pero están en la misma serie de atribución porque son idénticos en la relación del género y la especie.

Para diferenciar, pues, dos entidades hay que determinar en qué difieren. Entre una bola blanca y una bola negra hay diferencia de color. La alteridad, en cambio, no implica determinación. Un perro, por ejem-

plo, es otro ser que un gato. Los escolásticos precisaron todavía más este concepto, distinguiendo entre diferencia y diversidad. Para santo Tomás lo diferente se dice relationalmente, pues todo lo que es diferente lo es en virtud de algo. Lo que es diverso, en cambio, lo es por el hecho de no ser lo mismo que «otra» cosa dada.

El sentido epistemológico se fundamenta, sin embargo, en una dimensión ontológica. La diferencia es opuesta a la unidad –insiste Aristóteles– y hay diferencia si no hay unidad de materia y de forma. Tu difieres de tu vecino. No obstante, la diferencia exige la unidad ontológica:

Y se dicen uno también las cosas cuyo género es uno –afirma Aristóteles–, aunque diferente por las diferencias opuestas. Y todas esas cosas se dicen uno porque uno es el género que subyace a las diferencias (por ejemplo, caballo, hombre, perro son algo uno porque todos son animales) (V, 6,25).

Sin duda, la visión más plástica de esta concepción clásica de la diferencia es el ejemplo, propuesto por Heidegger, del comprador de fruta hegeliano, a quien el tendero le ofrece manzanas, peras, melocotones, cerezas y uvas. Pero el comprador quiere fruta a toda costa. Ocurre que, aunque lo que ofrece el tendero es fruta en cada caso, no hay fruta que comprar (Heidegger, 1988, 143).

Aristóteles aporta también un sentido antropológico de la diferencia, cuando relaciona el género y la raza. Género –razona– se aplica a la generación continua de los seres que tienen la misma forma, o a la producción de una misma especie por un primer motor común, o a la comunidad de materia, porque lo que tiene diferencia es el sujeto común, es lo que llamamos la materia. Así, refiriéndose a helenos y a jonios, estos nombres designan razas, porque son seres que tienen los unos a Helen y los otros a Jon por fundadores de su estirpe (V, 28, 30).

En la versión clásica la diferencia es absorbida por la identidad. La diferencia genérica o específica son rasgos de distinción que sólo se mantienen dentro de la unidad genérica o específica. Es una serie de «conjuntos disjuntos» constitutivos de una «unidad plural» o, como dice Barth desde una perspectiva más antropológica que lógico-metafísica, «agrega-

dos de individuos, por un lado, que comportan esencialmente una cultura común y, por otro, diferencias conectadas entre sí que distinguen a esta cultura discreta de todas las demás» (Barth, 1976, 9).

El mundo natural está complicado por particularidades que sólo cuando se enfrentan en un esquema lógico nacen a la diferencia. Esta se tensa en un conjunto de relaciones intraconceptuales en la unidad superior de un género siempre fraccionable en especies inferiores. La diferencia constituye la suma de formalidades graduadas en el interior del concepto, sin romper su unidad lógica y sin desbordarlo ni ir más allá de él. Este movimiento lógico de suma y resta de diferencias da opción a recorrer toda la escala conceptual de generalidades según la respectiva correlación inversa de una fuerte comprensión y una débil extensión (Trias, 1977, 11).

La filosofía moderna distingue, como había hecho la filosofía anterior, la diferencia de la diversidad en la medida en que en ésta se hace explícita la pluralidad de la diferencia. Pero, la filosofía moderna, primero con Kant, que considera la diferencia como un concepto de reflexión, y luego con Hegel, que acerca la diferencia y la identidad hasta el punto de que lo que determina la diferencia determina también la identidad, y viceversa, la diferencia se define como diferencia de esencia. Por eso, lo otro de la esencia es lo otro en y para sí mismo y no lo otro que es simplemente otro en relación con algo fuera de él. Porque la diferencia es algo en y para sí mismo, la diferencia está estrechamente ligada a la identidad.

Deleuze ha marcado la distancia que separa la filosofía clásica de la diferencia del diferencialismo actual:

«Este fue, tal vez, el error de la filosofía de la diferencia, desde Aristóteles a Hegel pasando por Leibniz: el haber confundido el concepto de la diferencia con una diferencia simplemente conceptual, contentándose con inscribir la diferencia en el concepto en general. En realidad, en tanto que inscribamos la diferencia en el concepto, en general, no poseeremos ninguna Idea singular de la diferencia, permaneceremos sólo en el elemento de una diferencia ya mediatizada por la representación» (Deleuze, 1972, 105).

Podemos pensar o no pensar la diferencia; pero lo que no podemos hacer –en ello radica el diferencialismo– es, dice Heidegger, no pensar el ser y el ente desde la diferencia:

«Encontramos siempre, en todo lugar, y de forma tan indudable, lo que se denomina diferencia en el asunto del pensar.

Nuestro pensar es libre de dejar la diferencia impensada o de pensarla propiamente como tal. Pero esta libertad no vale para todos los casos».

No vale cuando «el ser se muestra de inmediato como el ser de..., y con ello en el gentitivo de la diferencia». Entonces la pregunta es esta: «¿Cómo tiene que ser considerada la diferencia cuando tanto el ser como el ente aparecen cada uno a su manera a partir de la diferencia? (Heidegger, 1988, 137,139).

El diferencialismo piensa la diferencia, la piensa diferencialmente y, sobre todo, piensa desde la diferencia. Foucault lo deja muy claro cuando pregunta:

«¿Si en vez de buscar lo común bajo la diferencia, pensase diferencialmente la diferencia?

Esta ya no sería un carácter relativamente general que trabaja la generalidad del concepto, sería (...) un puro acontecimiento; y en cuanto a la repetición ya no sería triste cabrilleo de lo idéntico, sino diferencia desplazada» (Foucault, 1972, 29).

Lefebvre lo repite también desde la perspectiva en la que el «asunto de pensar» es un pensar antropológico:

La diferencia –escribe– es una forma, como lo son la simetría, la repetición o la recurrencia (...). La diferencia, en general, es la forma de lo que difiere. Si se aisla lo que difiere, esto o aquello, el diferir parece insignificante. Se le anula reduciéndolo al simple hecho, a la particularidad.

[Pero], confundir la particularidad con la diferencia es mezclar el fin con el comienzo, el sentido con el origen».

«Inicialmente –sigue Lefebvre– las diferencias locales: elemen-

tos materiales, lugares y sitios, condiciones climáticas, étnicas, etc. En este estado inicial, las diferencias no se representan como tales (...). Las particularidades al ponerse en contacto se enfrentan. En este momento se inicia una historia; nace de una confrontación, una comprensión, es decir, la diferencia percibida, concebida, hablada, escrita (...) Es entonces y de esta manera como las particularidades se convierten en diferencias, nacen a la diferencia. De esta manera y en este modo surge el concepto de diferencia» (Lefebvre, 1972, 11, 42-43, 45).

La íntima vinculación entre diferencia e identidad ha sido asumida también por la antropología.

Benoist, en el prólogo de la edición del Seminario impartido por Lévi-Strauss en 1976 escribe:

«En una época, al parecer dedicada a explorar la diferencia, puede parecer un desafío proponer una investigación sobre la identidad.

El problema de la diferencia recorre nuestra época, hasta la penetra. La diferencia de sexos, la diferencia de cultura y la naturaleza, la diferencia entre culturas y los códigos nacionales y regionales se ha afirmado. Una obsesión se hace presa en nuestra época (...): la del repliegue de cada uno en su propio territorio, en lo que hace su diferencia, es decir, su identidad separada, propia» (Benoist, 1981, 12).

La antropología actual lucha por pensar la identidad bajo múltiples significados –identidad colectiva, étnica, cultural, entre otras (Aguirre, 1993; Cordero, 1971; Pérez Agote, 1982; Velasco, 1988)–, y, al adjetivarla con los conceptos de nación, región, localidad e, incluso, pueblo, la piensa geográficamente como identidad extremeña, andaluza, catalana, aragonesa o leonesa (Aguirre, 1984; Barrera, 1985; Lisón, 1986; Diez, 1992; Ortiz-Osés, 1992), por ejemplo.

Se trata, en definitiva, de pensar correlativamente la identidad como «diferencia desplazada» y la diferencia como «identidad separada».

2.- El diferencialismo antropológico

El diferencialismo antropológico se aleja y se acerca a la vez al estructuralismo lévi-straussiano y al transhumanismo de Nietzsche. Se acerca a ambos en la medida en que el hombre es la ocupación primaria de la reflexión de los dos. Se aleja de ellos, en la medida en que diluyen respectivamente el hombre en un ahumanismo homogeneizante o lo disuelven en un más allá deshumanizado por quererlo demasiado humano.

Lo «diferencial» –escribe Garaudy, un autor nada diferencialista– no puede deducirse ni de una lógica ni de una dialéctica, ni de una experiencia o una demostración científica.

El punto de partida es una opción». Una opción que, al contrario de la primera revolución industrial que sometió el sujeto a la máquina, el hombre al objeto, nace del cambio que ha creado «condiciones adecuadas para una verdadera explosión de la subjetividad» (Garaudy, 1986, 8, 156).

El transhumanismo de Nietzsche se despliega en la indeterminación genética y quiere ir más allá del hombre como ser que ha afirmado su presencia plena.

Nietzsche significa, sin embargo, para el diferencialismo antropológico el desquite de una genética interna, bien como negación de cualquier mediación a nivel semiológico, bien como afirmación de trazados dinámicos que unen directamente el espíritu a la naturaleza y a la historia.

Lévi-Strauss, en cambio, proponía un pensamiento homogéneo del hombre, según el cual:

«la antropología apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable al conjunto de la evolución del hombre desde, digamos, los homínidos hasta las razas modernas, y tiende a conclusiones, positivas o negativas, pero válidas por todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia» (Lévi-Strauss, 1968, 319).

Este proyecto lévi-straussiano, nada inocente, es un sistema reductor que esconde, bajo distintas máscaras, una mentalidad identitaria.

Es un esquema que trata de unificar el discurso disperso de las ciencias humanas bajo la unidad estructural impuesta por el modelo de la técnica lingüístico-fonológica, relegando el pluralismo de las literaturas regionales a la categoría de lo accidental.

Representa la tentación de las lógicas combinatorias, el fetichismo de la coherencia, el férreo discurso del formalismo, tratando de esconder la poliédrica variedad de las cosas en la estructura.

Y, sobre todo, establece un doble reduccionismo antropológico.

Por una parte, el reduccionismo del humanismo clásico que proclama la unidad de la naturaleza humana. Existe una homogeneidad esencial entre todos, diferencialmente matizada por las variaciones de carácter, de civilización, de sexo, de etnia, etc. En el ámbito de la uniformidad genérica animal, los hombres y los leones y los tigres serían subconjuntos diferenciales que no harían más que expresar las posibilidades distintivas de aquella animalidad genérica.

Por otra parte, aquel reduccionismo que, recogiendo la mentalidad judeo-cristiana de pueblo escogido y depositario de la verdad absoluta, se concreta en un doble etnocentrismo:

Uno mira a los otros como reflejo de diferencias jerarquizadas y, desde el centro de la propia identidad cultural, las considera siempre signos de inferioridad biológica (razas inferiores), etnológica (bárbaros, salvajes), cultural (primitivos) y religiosa (paganos, herejes). En definitiva, la lógica de la utilización de la diferencia como justificación del dominio sobre los pueblos diferentes a partir de su definición como desiguales.

El otro, al considerar la identidad tan extremadamente única, la convierte en una diferencia radical que niega a los otros el derecho a la diferencia.

Contra este discurso homogeneizante, reductor, uniformista e indi-

ferente surge el discurso diferencialista que promociona la lucha por diferir, la singularidad descentrada de lo inmediato y del acontecimiento, la pluralidad disconforme, la diversidad multiforme.

El discurso diferencialista establece, por un lado, la que Tinland llama «diferencia antropológica». Evocar la diferencia de lo humano en relación a lo natural, no es sólo indicar el punto de inserción posible de una afirmación de la maestría humana, es, sobre todo, hacer inevitable otro tipo de interrogantes sobre el modo de ser del hombre inidentificable con el modo de ser de la naturaleza. Es esta diferencia –subraya Tinland–, en la que se juega la especificidad o la no especificidad ontológica del hombre, la que se cuestiona en toda interrogación sobre el sentido de la distinción entre Naturaleza y Cultura (Tinland, 1977, 14, 446).

La distinción entre naturaleza / cultura aparece en el diferencialismo como el esfuerzo por anular tanto cualquier colonialismo exótico y endó-tico –teoría de los pueblos privilegiados y teoría de las voluntades reaccionarias y represivas– como cualquier universalismo culturalista, uniformista y homogeneizador de la riqueza cultural de un país.

El diferencialismo antropológico no pretende un subjetivismo culturalista o un objetivismo naturalista absorbente que se coma el otro polo de la relación. Intenta mostrar que cada uno de los miembros de la relación puede aparecer y actuar como diferencia del otro, como el otro diferido. El sujeto no es exclusivamente el quien puntual ni tampoco el esquema de una combinatoria de significantes. «Es –como escribe Derrida– sistema de relaciones entre unas capas: las del bloque mágico, del psiquismo, de la sociedad, del mundo». Las características fisiológicas de la sexualidad, por ejemplo, en la medida en que toman la forma de diferencias eróticas – culturales, por tanto– (ternura, estima recíproca, delirio pasional, decepción amorosa, caricias, palabras suaves, etc), aparecen como aquella sexualidad natural diferida.

El discurso diferencialista establece, por otro lado, la llamada por algunos «difícil acogida de la diferencia» (Daraki, 1986,8), al intentar explicar la correlación antropológica primitivos / civilizados.

Contra la diferencia entre los pueblos no caben hoy más reticencias

que las del «inconsciente cognitivo», reticencias que no significarían sino una protesta contra el final del monopolio occidental de la lógica. «Si las gentes de buena voluntad defienden la igualdad y la homogeneidad de los hombres y si los segregacionistas, por su parte, argumentan en favor de la diversidad antropológica, en el fondo es porque una y otra actitud están presuponiendo una concepción esencial de la inteligencia» (Ibid., 12). Pero esta concepción es hoy inadmisible, porque tendemos a relativizar los universos mentales y a mostrar que, en todos los casos, son solidarios de un contexto socio-cultural determinado.

La antropología diferencialista proclama el momento de la diferencia. Es decir, escribe Levebvre:

«Si no existen pueblos o culturas privilegiados, no existe mayor identidad o analogía ingénita entre las culturas, entre los modos de vida. Cada uno tiene su razón de existir, una razón de no-identidad y de no-semejanza.

[Pero] no se trata de sustituir la tiranía de privilegios por modelos pretendidamente generales y siempre dañinos. Que cada cual descubra por su cuenta, utilizando sus propios medios (la lengua, las obras, el estilo) su diferencia; que la sitúe y la acentúe» (Levebvre, 1972, 126-27).

Este «descubrir cada uno» su diferencia ha sido apoyado hoy por la misma antropología. La separación epistemológica de la Antropología física y la Etnología y la Antropología social (Puig-Galera, 1983; Ronzón, 1991) hace inviable por su contenido, por su método y por sus estrategias un estudio global, como quería Lévi-Strauss, de los homínidos y de las sociedades humanas. La distinción entre Antropología endótica y Antropología exótica (Panoff, 1986, 321-331) hace distinto también el análisis de la gran ciudad y el de la tribu melanesia.

La antropología diferencialista pretende evitar a la vez el etnocentrismo privilegiado del «somos únicos y no nos parecemos a nadie», un relativismo cultural de incomunicación, considerando cada cultura como un mundo monádico (M. Herskovits) o proclamando la autonomía de los fenómenos culturales (A.L. Kroeber), y el reduccionismo del «son inferiormente diferentes y deben parecernos», que favorece una «balkaniza-

ción» desestabilizadora o potenciando en el extremo opuesto un «víctimismo paranoide» de incomprendión y opresión. De ahí el esfuerzo por evitar, por una parte, la limpieza étnica, los racismos, las xenofobias y, por otra, los etnocidios, los centralismos, las insolidaridades regionales.

Geertz ha sabido compaginar el modo de ser de los pueblos y su conciencia y voluntad políticas de ser de una determinada manera, insistiendo en que la lucha por la propia identidad colectiva exige un proceso de diferenciación:

Percatarse, en primer lugar, de lo que no se es antes de lo que uno es; en definitiva, zafarse de cualquier colonialismo etnocéntrico.

«La mayor parte –escribe Geertz– de los tamiles, karenos, brahamanes, malayos, sijs, ibo, musulmanes, chinos, nilotas, bengalíes o ashanti encontraban mucho más fácil comprender la idea de que no eran ingleses que la idea de que eran indios, birmanos, malayos, pakistaníes, nigerianos o sudaneses» (Geertz, 1989, 207).

Percatarse de lo que no se es, es tomar conciencia de que las expresiones objetivas, en las que el grupo se reconocía satisfactoriamente como grupo, ya no sirven a la función de autoreconocimiento satisfactorio (Choza, 1988, 196).

Al tener claro lo que no somos, cabe preguntarse por quienes somos. Ello significa indagar qué formas culturales y qué símbolos nos identifican desde –en expresión de Geertz– el «estilo indígena de la vida» o desde el «espíritu de la época». Se trata, concluye, «de ver al país con referencia a los padres, a las tradicionales figuras de autoridad, a la costumbre y a la leyenda; o, con referencia a los intelectuales seculares, a la generación venidera, a los hechos actuales y a los medios de difusión social» (Geertz, 1989, 216).

Por último, importa harmonizar las «adhesiones comunales» o «apegos primordiales», ligados a la sangre, la raza, la lengua, la religión, la tradición, con las «adhesiones políticas», en vistas a establecer un orden civil determinado como escenario en el que se desenvuelvan públicamente las estructuras culturales o modos según los cuales los hombres dan forma diferente a sus experiencias.

Los procesos de ordenación civil deben desarrollarse sin amenazar el marco cultural de identidad colectiva y cultural y, viceversa, las discontinuidades en la conciencia de grupo no han de deformar su funcionamiento civil. Es decir, los sentimientos civiles de organización no pueden consolidarse a expensas de los sentimientos primordiales de identidad y viceversa.

Este equilibrio socio-político es, sin embargo, muchas veces difícil. El estatuto de autonomía de Castilla-León, por citar un ejemplo entre muchos, encierra, según Díez, una pérdida de la identidad leonesa y una desintegración de la voluntad popular, secuestrada por el interés político del centralismo castellano mal entendido (Díez, 1992, 238, 240).

Si un grupo se percata de lo que no es y al mismo tiempo toma conciencia de quien es, equilibrando sus adhesiones primordiales con sus adhesiones socio-políticas, no hace más que definirse como pueblo, cuando «pueblo –[sobre todo en el sentido de pueblo-nación]– es la expresión de una voluntad colectiva de diferencia» (Velasco, 1991, 723), la expresión de su «identidad como diferencia».

Sin embargo, para Velasco, desde una postura no diferencialista, la identidad como diferencia es sólo el aspecto exterior de la identidad de los pueblos. Pero la gente se interesa por la identidad de otros modos. Se trata, en definitiva, de determinar los indicadores de identidad o de diferenciación.

3.- Indicadores de diferencialidad

No pretendemos establecer una lista de elementos diferenciadores –cosa que se ha hecho muchas veces (Aguirre, 1993, 32-33)–, sino determinar los criterios epistemológicos que definen esos indicadores de diferencialidad. La Antropología se ha movido en dos direcciones:

Por una parte, el diferencialismo étnico descripciónista, centrado en torno al ruralismo del Romanticismo alemán, modelo del *Resurximento gallego*, de la *Renaixença* catalana y del Fuerismo vasco (Aguirre, 1992, 17-20). Las ideas de pueblo-nación, de raza-lengua y de historia-mitolo-

gía en el contexto de la ruralidad serán el esquema epistemológico dentro del cual se hace posible determinar los indicadores de diferencialidad de un pueblo.

Por otra parte, el diferencialismo solidario, organizado en torno al urbanismo de la Ilustración francesa. La tierra, la raza, la lengua, las tradiciones históricas no pueden resolver el problema de la diferencialidad étnica contra el voto de los pueblos y la conciencia de las naciones (Chabod, 1987, 98-99).

El diferencialismo étnico, al establecer que el vínculo común entre los habitantes de un grupo homogéneo es de carácter natural, señala que la descripción objetiva de los rasgos culturales (raza, lengua, religión, historia) define las características morfológicas de aquel grupo. Determinar la identidad diferencial de un grupo étnico es construir el «inventario de sus rasgos».

A partir de la década de los setenta Barth somete a crítica este enfoque:

«Mi principal objeción –escribe– es que tal formulación nos impide comprender el fenómeno de los grupos étnicos y su lugar en las sociedades y culturas humanas (...). Se nos induce a imaginar a cada grupo desarrollando su forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo, principalmente, a factores ecológicos locales, inserto en el curso de una historia de adaptación fundada en la invención y la adaptación selectiva. Según ello, esta historia ha producido un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad que, legítimamente, puede ser aislada para su descripción como si fuese una isla» (Barth, 1976, 11-12).

Para Barth la teoría de los rasgos no tiene validez, porque los rasgos que se toman en cuenta no son en realidad la suma de diferencias objetivas, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas. No se trata, pues, de ofrecer variaciones ecológicas o datos culturales de diferenciación e identificación, ya que en la suma total de rasgos algunos son utilizados por los actores como señales de diferencia, otros son pasados por alto e, incluso, diferencias radicales son desdeñadas y negadas.

Frente a la teoría de los rasgos propone Barth una teoría liminar. «El foco de la investigación –afirma– es el límite étnico –entendido como límite social– y no el contenido cultural que encierra» (Barth, 1976, 17). Con ello traslada Barth el criterio de diferencialidad desde los contenidos culturales del grupo étnico a los *límites* de etnicidad que definen el grupo.

El componente máximo de diferenciación cultural ya no puede ser la raza ni siquiera la lengua, sino la conciencia de pertenecer al grupo. En definitiva, se trata de la «autoadscripción» y de la «adscripción por otros» a un grupo cultural; autoreconocimiento satisfactorio de pertenencia y reconocimiento por parte de otros de esa pertenencia.

Las críticas al diferencialismo étnico han inclinado la Antropología hacia el diferencialismo solidario.

El diferencialismo solidario o contractualista rompe la indistinción de raza y etnia proclamada por el diferencialismo étnico e introduce el concepto de etnicidad como identidad compartida por la decidida voluntad política de un grupo de reconocerse como tal.

Sin embargo se han anotado también algunas observaciones críticas.

Se ha dicho, por ejemplo, desde la perspectiva de búsqueda de la identidad, que el contractualismo formula a veces los derechos de las etnias desde una concepción monádica y atomista de los pueblos. La verdadera formulación, en cambio, debería ser ésta: Derecho a la identidad y a la interacción con otros pueblos (Aguirre, 1933, 66).

El diferencialismo coincide con la crítica anterior en la que la «Declaración de los derechos humanos» ha de ser concretada al nivel de las relaciones sociales. Incluso al subsumir los derechos humanos en el derecho a la identidad, éste puede ser entendido como «derecho a la diferencia», siempre y cuando implique un rechazo etnocéntrico a la utilización de la diferencia para justificar la desigualdad y la dominación.

El diferencialismo actual, sin embargo, no sólo se aparta de este enfoque en la medida que proclama el «derecho a la diferencia», sino además establece la no necesidad de su estipulación. Dentro de un siste-

ma contractualista todo derecho necesita ser estipulado, porque es el resultado de una convención. El derecho a la diferencia, en cambio, excluye cualquier estipulación, porque es inherente a la misma costumbre de la sociedad. Escribe Lefebvre al respecto:

El sistema contractual que la sociedad genera abre la posibilidad de «los múltiples contratos [que] estipulan los derechos de las personas y de los grupos (...). El derecho a la diferencia no tiene necesidad de ser estipulado puesto que es el fundamento de los demás derechos concretos (...). Hacer efectivo el derecho a la diferencia significa haber cumplido y superado el derecho escrito, que necesita una estipulación para ser reconocido puesto que no forma parte de la costumbre; es decir, de la práctica social. No puede afirmarse sino más allá de lo escrito y lo previsto, dentro de una costumbre que se reconozca como el fundamento de las relaciones sociales».

Se trata –concluye Lefebvre– de sustituir «el sistema por contenidos más concretos que la forma contractual (...), o sea, el regreso a la costumbre en una sociedad desarrollada» (Lefebvre, 1972, 27, 28, 107).

Paralelamente a ambos enfoques se ha apuntado una tercera vía. Ángel Aguirre se refiere a un «tercer componente de reflexión». Por encima de la versión naturalista –dice–, ligada al cuerpo geográfico, en cuyo interior se dan las señas de identidad, y por encima del plebiscito social y la mera adscripción al grupo, está el concepto de cuerpo social-grupal. Las naciones están comprometidas en un todo orgánico por relaciones múltiples de tipo económico, político e histórico y, en consecuencia, ningún miembro de ese cuerpo orgánico puede admitir una autodeterminación unilateral, ya que lesiona el equilibrio previo de un cuerpo o área más amplios.

Ciertamente este planteamiento ha puesto el dedo en la llaga al subrayar que no podemos confundir los elementos culturales marcadores de etnicidad con los factores estructurales que definen un grupo y lo diferencian de otros. Sin embargo, no llega a explicar como esos factores estructurantes actúan de catalizadores en el proceso de identidad diferencial desde un mero sentimiento étnico a una conciencia de etnicidad y a una conciencia política nacionalista.

Para explicar ese proceso catalizador, otros sustituyen el concepto de «cuerpo social-grupal» por el de «matriz cultural» o sistema no armónico que funciona en cada individuo humano como matriz de su identidad (Moreno, 1991, 603). Esta matriz no es el resultado de la unión de los marcadores de etnicidad (territorio, lengua, religión, instituciones políticas, formas de sociabilidad, etc.), sino de la interacción de los factores estructurantes de etnia, género y proceso de trabajo, como catalizadores de la síntesis entre etnicidad y autoconciencia de etnicidad. Por ejemplo –escribe Moreno–, mientras en Cataluña la aspiración de preservar el papel central en lo económico y de conseguir un papel central en lo político ha reforzado la conciencia nacionalista de etnicidad, apoyada subsiguientemente por ciertos marcadores de etnicidad, en Andalucía el carácter periférico en lo económico y en lo político la aleja de cualquier opción nacionalista andaluza a favor de un nacionalismo de estado, diluyendo los marcadores de etnicidad andaluza como elementos de diferencialidad (Moreno en VV.AA., 1991, 613).

Otras soluciones pretenden compaginar la teoría de los rasgos del diferencialismo étnico con la afirmación de la conciencia étnica del diferencialismo contractualista. Se trata, por ejemplo, del planteamiento que hace Geertz cuando considera que los rasgos, que él llama «apegos y adhesiones primordiales» o igualdades de sangre, de habla, de costumbres, *se experimentan* como vínculos inefables y obligatorios entre sí. Interesa, pues, subjetivizar satisfactoriamente la objetividad de los rasgos y, a la vez, reificar en ellos una conciencia de adhesión grupal, que podría ser, de lo contrario, excesivamente subjetivizada.

La autoconciencia de la propia diferencialidad resulta satisfactoria cuando existe concordancia entre unos deseos subjetivos y unas expresiones culturales objetivas en las que esos deseos alcanzan un cauce para lograr el fin hacia el que oscuramente apuntaban.

Los apegos y adhesiones primordiales –precisa Geertz–, que son lo que procede de los hechos «dados» de la existencia social –de ahí su objetividad– son «propuestos» como bases ampliamente «preferidas» –ahí su sentido subjetivo– para «demarcar unidades políticas autónomas» (Geertz, 1989, 222). La identidad colectiva y la diferencia cultural con los otros no se asienta en la contrastación diferencial de razas,

lenguas y costumbres, sino en la distinta conciencia que se tiene de esos rasgos.

Los principios de solidaridad primordial –insiste Geertz– tribales, raciales, lingüísticos, generan una conciencia de grupo arraigada, de forma tal que posibilita integrar aquellos en el orden civil en marcha. Dicho de otra manera: Se trata de la conexión entre unos «impulsos oscuros» y su «expresión-encauzamiento» cultural e institucional (Choza, 1990, 208).

Veamos un ejemplo aclaratorio: Siendo la religión uno de los apegos primordiales que se experimenta como igualdades de grupo, puede integrarse o no integrarse nacionalmente. En el primer caso se integra, bien por asumir el orden civil en marcha la representación y tutela de las creencias religiosas en forma de iglesia nacionalizada o confesionalidad del estado, bien por sustituir el orden civil mismo al contenido de las creencias religiosas bajo la forma de fe en la razón o en el estado. En el segundo caso, el orden civil, al marginar una de las adhesiones primordiales de la conciencia colectiva, tendría un punto débil y, por tanto, un flanco abierto al debilitamiento del deseo colectivo de identidad y al distanciamiento de ese mismo orden civil por falta de eficacia. Entraríamos en una «crisis de identidad» social y, por tanto, en conflictos de carácter nacionalista.

Hoy se habla de «culturas de la globalización», pese a la resistencia diferencial de las minorías. Tremenda dialéctica. Por una parte, la fuerza universalista de la economía y de los grupos supranacionales; por otra parte, las minorías de tipo lingüístico, jusforalista, folklorista o religioso.

Quizás la solución de Geertz, válida en el momento de la descolonización, cuando los pueblos buscaban su propia identidad nacional para diferenciarse de la metrópoli dominadora, no es ahora apropiada para la tendencia mundialista actual.

Por esta razón los antropólogos reunidos en los «Encuentros de Cortemaggiore» (diciembre de 1994), intentaron superar la dialéctica anterior y ensayaron una nueva noción de «minoría» en función del concepto de «etnicidad», cosa que les llevó a substituir la concepción del

Estado-nación por la del Estado-administración. Aceptando un tratamiento igual para todas las personas es necesario reconocer la diferencialidad de las minorías consideradas, no tanto demográficamente, sino como sedimento histórico resultante de un proceso de aculturación. En definitiva, como dice Yochaman Peres: La afirmación de la igualdad, en vez de apoyarse en el hecho de que los individuos sean idénticos, se ha de fundamentar en el reconocimiento contextual y negociado de las diferencias.

4.- Etnicidad política y diferencialidad balear

¿Qué traducción tendría la teoría diferencialista en el caso concreto de las Baleares?

El diferencialismo nos ha mostrado que la identidad colectiva y la diferencia de un grupo respecto de otros es tanto más consistente cuanto más rasgos primordiales, explícita o inconscientemente, integra el orden social en marcha.

La antropología de la etnicidad, preocupada por definir las categorías de identidad y diferencia, olvida muchas veces, aun aceptando el carácter dinámico y cambiante de los grupos étnicos, la categoría de destino común. Por esta razón, para definir la etnicidad política no basta acudir a las categorías de identificación histórica, preguntando por lo que uno es y lo que no es dentro de la tradición, hace falta caracterizar también el «sentimiento de destino común» como categoría tanto de identificación simbólica como de transformación social. Esta otra dimensión es la que Geertz ha calificado de «revolución tanto cultural, y hasta epistemológica, como política» del nacionalismo, sintetizándola mediante los conceptos «política del pasado, política actual» o, más teóricamente, «esencialismo, epocalismo» (Geertz, 1989, 206, 210, 224).

No existe un vacío entre la corriente de acontecimientos que constituye la vida política y la trama de creencias que forma una cultura, porque la política es precisamente «uno de los principales escenarios en que se desenvuelve públicamente» la cultura o conjunto de «estructuras de significación en virtud de las cuales los hombres dan forma a sus experiencias» (Geertz, 1989, 262).

Dar forma a las propias experiencias implica ajustar políticamente la cultura a la categoría de «destino común» y, por tanto, negar toda una serie de reduccionismos. Negar el colonialismo que, al favorecer un desarrollo insular en función de intereses exteriores, privilegia, mitificándolos, aspectos accidentales de la cultura insular como sublimación tranquilizante de las conciencias colaboracionistas. Negar el purismo, que reduce la cultura a un pasado normativo e inamovible. Negar el folklorismo, para el que cultura equivale a tradición del espíritu del pueblo. Negar el etnohistoricismo que identifica cultura con un tipo de sociedad periclitado y con memoria histórica. La categoría de «destino común» entiende la cultura como una realidad viva, sometida a una adaptación constante e influyente sobre el estado actual del grupo social pertinente.

Sobre la base de un diferencialismo solidario, regido por una conciencia histórica de identidad y por un sentimiento de destino común, ¿cabe afirmar una etnicidad política balear? Alberto Galván, refiriéndose a las Canarias, ha dicho que, pese a que el equilibrio isla-archipiélago es fácil de romper porque cada isla goza de un papel peculiar en los procesos de desarrollo económico y social globales, existe un sentimiento colectivo de unión de todos los canarios contra el peligro exterior. La insularidad no impide la consistencia de una etnicidad cultural, de un ethos y cosmovisión específicas del archipiélago (Galván, 1991, 659).

¿Sucede lo mismo en Baleares frente a una exterioridad objetivada?

Existe a nivel teórico un balearismo político que sólo puede entenderse como réplica al pancatalanismo insular y como apoyo del españolismo centralista.

El Decreto de Nueva Planta acabó con la configuración histórica de las identidades insulares, definida por un sistema de pertenencia de las islas a una comunidad confederada y creó una falsa balearidad.

Esta balearidad artificial provocó dos graves inconvenientes, muy bien señalados por Melià:

Uno era la imposición de una falsa «identidad nacional [que] no se podía revelar creando una vivencia de conjunto entre tierras separadas

por el mar, no siempre conocidas por los habitadores de las otras Islas y con problemas e intereses difíciles de aunar».

Otro era el nacimiento de «una cierta desconfianza por parte de las islas menores» respecto de la mayor (Melià, 1990, 226-227).

El unitarismo españolista facilitó la idea de un balearismo que significaba, como occultación del provincialismo, «el reconocimiento –según la fórmula de Alemany Pujol– de la personalidad balear» (Llull, 1975, I, 302). La reacción no se hizo esperar. Unos, como Joan Estelrich, responden que en todo caso la personalidad balear no pasa de ser meramente geográfica y las personalidades geográficas son estáticas y estériles. Sólo las personalidades políticas son fecundas porque exigen la unión de todos en una acción conjunta, cosa que no existe en las Baleares. Otros, como Guillem Forteza, piensan que no es factible engendrar un «ideal colectivo», un nuevo «espíritu» de balearidad desde la simple mancomunidad administrativa (Trias, 1988, 183-1991).

El balearismo vuelve a plantearse en torno al año 1931 con motivo del anteproyecto de un estatuto de autonomía de las islas. Como en 1917 la contestación es otra vez doble: defensa de la autoctonía insular y de la pancatalanidad.

Las islas menores contraponen el que llaman «mito del estado balear» al concepto de «Cataluña Insular». Todos más o menos coinciden en negar la existencia de una entidad balear, ya que entre todas las «islas hermanas» no existe ni jamás ha existido una mentalidad análoga, ni una lengua balear, ni una historia de la colectividad.

Sin duda el Estatuto, pese a las contraposiciones insulares, alentaba la idea de un «destino común», ya que sus promotores pretendían transformar el marco simbólico dentro del cual los individuos experimentaban la realidad social y, en la medida en que lo que cuenta es la vida, transformar también esa realidad. La ponencia del anteproyecto proclamaba el principio de la acción colectiva. Pretendemos –afirmaba– que «nuestra tierra» se ponga en pie, avance y camine.

Sin embargo –escribe Melià– el proyecto de estatuto era excesiva-

mente tímido y moderado, por articularse en torno a la lengua (Melià, 1990, 284). Quedaba muy limitado al nacionalismo ochocentista. Era un nacionalismo lingüístico, como subraya el profesor Miguel Durán, que no estuvo asociado originariamente al liberalismo, corriente de pensamiento mayoritaria, y mucho menos al egoísmo de los propietarios, cosa que ha facilitado que «los miembros de nuestra comunidad no hayan tenido jamás clara conciencia de ser *claramente* distintos de los otros» (Durán, 1992).

La antropología española ha ensayado distintos modelos para explicar la conciencia colectiva de etnicidad de los distintos pueblos respecto de la pugna entre la «burguesía contralista», que quería unificar el estado, el derecho, la lengua, las costumbres, y las «burguesías periféricas», que luchaban por obtener un reparto más racional de influencias y de poder.

Uno de estos modelos, que me atrevería a llamar «excéntrico-político / endocéntrico-económico» coincide con el paradigma catalán. El sentido estructural de la opción nacionalista catalana obedece a la aspiración de la burguesía por aunar la decisión política y el poder económico. La aspiración por mantener la centralidad económica y conseguir también un papel central en la política determinó el nacionalismo como instrumento de presión-negociación con los sectores hegemónicos del Estado. Ello conlleva la reafirmación de los marcadores de etnicidad catalana –la lengua, principalmente– y, en consecuencia, el reforzamiento de su conciencia de etnicidad diferencial.

Otro modelo, que cabría calificar de «excéntrico-político / excéntrico-económico», se identifica con el paradigma andaluz. La dependencia económica y el protagonismo de la oligarquía agraria en la política estatal alejó la burguesía de una opción nacionalista andaluza, por considerar que ésta debilitaría su preponderancia en la región y su participación en el poder estatal, y apostó por el españolismo. Tal actitud «no apoyó la afirmación de los marcadores de etnicidad andaluces como elementos diferenciadores [...] de la especificidad étnica y estructural de Andalucía», sinó que ha potenciado una opción española. (Moreno, 1991, 613).

El modelo insular de las Baleares no se ajusta exactamente a ningu-

no de los dos paradigmas anteriores, aunque coincide en parte con ambos. Es un modelo «excéntrico-político-cultural / a-céntrico-económico».

La subordinación de la economía a los vaivenes del comercio exterior y la dependencia de economías foráneas, la falta de sincronización económica interinsular, la diversidad de recursos y de condicionamientos históricos insulares configuran el paradigma económico balear como un modelo indefinidamente a-céntrico. La vinculación cultural con Cataluña, si bien consigue consolidar un cierto regionalismo sociológico, no llega a conjugar, sin embargo, la cultura y la lengua con las relaciones de clase ni con los intereses de la economía. La ligazón política con el centralismo estatal a causa del proteccionismo que éste ejercía sobre los intereses económicos de la burguesía frente a la crisis del comercio colonial, propugnaba en claro españolismo, que llegó a traducir el provincialismo uniformista en un «balearismo» anticatalanista. Todo ello impidió la formación de una auténtica conciencia nacionalista y rompió la unidad interinsular.

5.- Balearidad e insularidad

La sutil intuición etnográfica del archiduque Luis Salvador ya advirtió la imposibilidad de «registrar algo de validez general para la totalidad del Archipiélago» y resaltó la necesidad de una dedicación «específica a cada una de las islas» a causa de su «dispar fisonomía», su «particular naturaleza» y «las diferencias» de sus habitantes (Habsburgo, 1982, III, 1-2). Sin embargo, a reglón seguido nos sorprende cuando escribe que «las Baleares nos ofrecen un *pueblo* tranquilo» (Ibid., 2).

La postura de Luis Salvador coincide en buena medida con la del comprador de fruta hegeliano. No existe una conciencia étnica balear, porque domina la diferencia. La balearidad no es más que la resultante de las unidades insulares de posición al relacionarse diferencialmente y determinarse recíprocamente. No hay fruta que comprar, pero las peras, manzanas o melocotones son fruta en cada caso. No existe la balearidad como homogeneidad originaria y de la que las insularidades son compartimentos. No se trata de «eliminar compartimentos», como sugería el profesor Piña, a favor de la balearidad, sino de considerarla como efecto

cambiable de la interrelación de la autoctonía insular. La tesis de la diferencialidad balear no trata de imponer un unitarismo interinsular por exclusión ni, parodiando a Francesc Sureda Blanes, la «unidad panteísta, tiránica y dominante», ni la «identidad de los contrarios», ni la fórmula «schellingiana de ‘todo es uno y lo mismo’», sino de sugerir la fórmula ‘todo hace uno, y es diferente’» (Trias, 1988, 189).

La teoría del compartmentalismo entiende la balearidad de distinta manera y la disfraza con una terminología de unidad «geohistórica» o de una unidad «geopolítica»

El profesor Piña, refiriéndose a mi libro *Una historia de la antropología balear*, advierte:

«No sé si el autor cree en la existencia de un *país* balear, pero acostumbrados a tratar por separado los fenómenos culturales de las tres islas, resulta original y valiente este esfuerzo por eliminar compartimentos estancos» (*Diario de Mallorca*, 15, VI, 1992).

El compartmentalismo comprende distintos grados: desde un jusforalismo radical, según el cual no era correcto imponer a Ibiza el derecho foral de las Baleares, hasta un uniformismo balearista político, para el que las distintas islas se confunden en la unidad del archipiélago.

El profesor Fernández Miranda escribe en la *Historia de las Baleares*:

«Pretender buscar una secuencia común para todo el archipiélago es prácticamente imposible, porque aunque es verdad que se producen relaciones entre las Islas [...], con todo, esas relaciones más o menos intensas no fueron tal vez lo fuertes que se han creido. Los geógrafos e historiadores romanos tuvieron ya muy clara una diferencia entre lo que ellos llamaban con propiedad las Baleares [...] y las Pitiusas [...] y la tuvieron porque las poblaciones eran distintas [...]. Todas esas diferencias influyeron en la evolución histórica de cada sitio» (Vol. I, 236).

Más preciso es todavía el insularismo divergente de la *Gran Enciclopedia de Mallorca*, cuando, al referirse a las Baleares, afirma:

«La combinación de las diferencias de clima, suelo, orografía y otras; la extensión muy desigual de las islas; la presencia de poblamientos diversos y la pertenencia simultánea o sucesiva a centros exteriores de poder político y cultural, han determinado [que] el sentimiento de grupo colectivo entre las islas sea muy frágil y por eso el nombre *balear* tiene una falta de enraizamiento popular, en contraste con la popularidad de las denominaciones de cada uno de los grupos insulares» (Vol. I, 315).

No conviene, sin embargo, radicalizar el problema y caer en lo que se ha llamado en antropología «exageración de las diferencias» o «parafernalia identitaria». Ello llevaría a localismos insignificantes. Algún sentido tendrá lo-balear, al menos para quienes se atreven a hablar de una «unidad intercultural» entre las islas.

El problema suscitado no es tanto afirmar o negar el compartimentalismo insular, sino el de intentar explicar el difícil equilibrio isla-archipiélago desde la compleja y complicada semántica de la etnicidad

La hipótesis del *diferencialismo solidario* va en esta dirección al considerar la balearidad como una unidad política, entendida en su sentido estructural; es decir, como el equilibrio entre los sentimientos o identificaciones primordiales de intrainsularidad y los sentimientos civiles de interinsularidad. Ambos se entrecruzan formando una red de compromisos precariamente equilibrados; una suave solidaridad.

¿Qué factores entran en juego en esta red de precarios compromisos, de suave solidaridad?

«La insularidad, más que una nota cualitativa, es una especial intensidad en los hechos esenciales que da lugar a una personalidad geográfica suficientemente clara para que en ella se puedan observar nítidamente el conjunto de interdependencias que configuran la vida» de las islas (Barceló, 1970, 29). Esta especial intensidad ha potenciado en las Baleares un sentimiento de seguridad hacia dentro que se expresa como conformismo, una cierta inercia al cambio y una tendencia a mantener inamovible la tradición, características que, desde fuera, han sido definidas con el concepto de «calma» –islas de la calma es el apelativo más expresivo– y, desde dentro, con la expresión «es costumbre» (*és costum*).

El archipiélago y cada una de las islas han sido y continúan siendo una encrucijada étnica. Las Baleares han sido abordadas por quienes, soldados o marineros, piratas o comerciantes, viajeros o turistas, han querido dejar constancia de su presencia en el Mediterráneo. Estas sucesivas invasiones, violentas o pacíficas, han potenciado en los baleares una fuerte capacidad de absorción y adaptación y una conciencia de cambio e inseguridad. «No sabemos que vínculos nos unen a todos aquellos que durante un tiempo fueron o se sintieron mallorquines, menorquines o ibicencos. Quizás nos identifica la fe con que defendieron su tierra, el sacrificio que hicieron en disolver su ancestralidad en las venas de pueblos más fuertes y dominadores» (Melià, 1990, 34).

Se reconoce unánimemente que las Baleares son el resultado de un mestizaje etnocultural (Piña, 1987, 63; Melià, 1990, 33; Castelló, 362-63) en el que los elementos étnicos diversos están dominados por el tipo mediterráneo de estirpe catalana, mestizaje que favoreció un intercambio cultural importante.

No están tan de acuerdo, en cambio, los historiadores respecto de un cierto criollismo balear. Mientras Melià afirma rotundamente que en las islas se desarrolló una especie de «criollismo» de base (Melià, 1990, 246), Cateura cree, sin embargo, que el escaso tiempo de independencia del reino de Mallorca no fue suficiente para hacer surgir una auténtica conciencia criolla (Cateura, 1982, 33).

Sea cual sea el resultado, es evidente que los catalanes nacidos en las islas se sintieron paulatinamente más y más insulares y exigieron, contra las pretensiones de algunos reyes, la autonomía jurídica interna, cosa que confirmó el privilegio de Gaeta al establecer que en nada se sometieran al principado de Cataluña ni a la observancia de sus *Constitucions i usatges*.

Lo mismo sucede con la lengua. Escribe F. de Borja Moll: El hecho de arralar la nueva población en las islas, la organización administrativa autónoma de éstas en relación al territorio de origen, y sobre todo la constitución de las islas como reino independiente, eran tres factores que venían a reducir considerablemente las relaciones personales entre los inmigrantes y los que habían permanecido en el continente. Estos con-

servaron o modificaron unos aspectos lingüísticos que no eran los mismos que se conservaban o modificaban en las islas repobladas, llegando a la divergencia accidental de la lengua, sin romper la conciencia de la «identidad lingüística catalano-balear» (Moll, 1983, 16, 50).

Esta conciencia común de fraternidad catalana, sin renunciar, sin embargo, todas las islas y cada una de ellas a la propia autoctonía insular se consolida y se hará patente otra vez, cinco siglos después, en el *Manifest* de los mallorquines al *Missatge* de los catalanes. Proclaman la unidad de sangre, de lengua y de cultura y la fidelidad a una patria natural que es, por encima de cualquier política, la tierra donde se habla la misma lengua. Sin embargo, no renuncian a ninguna de las características que han modelado, a lo largo de los siglos, la fisonomía popular insular.

Esta dialéctica impide una auténtica conciencia de etnicidad panbalear, pero, a la vez, favorece y exige una mentalidad de lo que políticamente se ha llamado «federalismo balear». Dentro del reino de Mallorca las islas constituyen una «comunidad confederal» en la que se mantenía la absoluta autonomía interna de cada isla y un sentimiento –muy sensible, según Roman Piña– de «pactismo político» como expresión de un espíritu de solidaridad social interinsular.

La provincialización produjo un corte político-social de esa confederación porque supuso la subordinación de sentimientos primordiales insulares a un orden político impuesto desde fuera.

* * *

Señoras y señores: Permítanme cerrar el discurso con aquellas esenciales preguntas que llevan el *Manifiesto diferencialista* de Lefebre a una metáfora impregnada de vida:

¿«Por ventura no debemos conquistar en un gran combate lo que somos, nuestra diferencia? ¿Es un hecho o un derecho, una certeza o una posibilidad?...

El Modelo impone la identidad y el fingimiento. Manipula a la gente y permite intimidarla. El camino no obliga, propone. Los caminos difieren; el camino es la diferencia.

El diferencialismo no es un sistema [...]. Se trata de vivir, de ser diferente».

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, A. (1984) «Extremadura: las señales culturales de identidad». *Primeras Jornadas de Cultura Popular*. Cáceres.
- AGUIRRE; A. (1988) «Autonomías: las señales culturales de identidad». *Anthropologica*, 3: 93-99.
- AGUIRRE, A. (edit.) (1992) *Historia de la Antropología Española*. Ed. Boixareu, Barcelona.
- AGUIRRE, A.(1993) *La identidad étnica*. Reial Acadèmia de Doctors, Barcelona.
- AZCONA, J. (1984) *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la antropología*. Ed. Anthropos, Barcelona.
- BARBE, C. (1978) *Identidad e identidades colectivas en el análisis del cambio social*. C.E. Constitucionales, Madrid.
- BARCELÓ, B. (1970) *Evolución reciente y estructura actual de la población de las islas Baleares*. C.S.I.C. Madrid-Ibiza.
- BARRERA, A. (1985) *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*. C.I.S., Madrid.
- BARTH, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, F.C.E., México.
- BENOIST, J.M. (1977) «Facettes de l'identité», in C. Lévi-Strauss: *L'identité*. Grasset, París. Trad. cast. Ed. Petrel, Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1980) «L'identité et la representation. Elements pour una réflexion sur l'idée de région». *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 35.
- BURKE, P. (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe*. Ed. Harper, New York.
- CAMPS, V. (1976) *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona
- CARRERAS ARTAU, T. (1917) *Estudis i materials*. Barcelona
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1971) «Identidad ética, identificación y manipulación». *América indígena*, 31.

- CASTELLÓ, J. «Congrés de Cultura Catalana. Àmbit d'antropologia i folklore». *Eivissa*: 362-364.
- CATEURA, P. (1982) *Política y finanzas del Reino de Mallorca bajo Pedro IV de Aragón*. Instut. d'Estudis Baleàrics. Palma de Mallorca
- CUCO, J y PUJADES, J. (1990) *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia.
- CHOZA, J. (1990) «Cambio sociocultural y acción política en el problema de los regionalismos», en *La realización del hombre en la cultura*. Ediciones Rialp, Madrid.
- DARAKI, M. (1984) «Repenser le projet anthropologique. Unité et diversité de l'humanité». *Esprit*, 93:49-71. Trd. resumen en «Diálogo filosófico», 4:7-15.
- DELEUZE, G. (1972) *Repetición y diferencia*. Anagrama, Barcelona.
- DELEUZE, G. (1982) «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», en F. Châtelet: *Historia de la filosofía*, vol 4, Espasa Calpe, Madrid.
- DÍEZ LLAMAS, D. (1992) *La identidad leonesa*. Diputación Provincial de León, Salamanca.
- FOUCAULT, M. (1972) *Theatrum Philosophicum*. Anagrama, Barcelona.
- GARAUDY, R. (1986) *Palabra de hombre*. Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
- GEERTZ, C. (1989) *La interpretación de las culturas*. GEDISA. Barcelona.
- HABSBURGO, L.S. (1982-1992) *Die Balearen*. Trad. cast. Ed. «Sa Nostra», Palma de Mallorca.
- HEIDEGGER, M. (1988) *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- JAURISTI, J. (1987) *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Taurus, Madrid.
- LEVEFBRE, H. (1970) *Manifeste différentialiste*, Gallimard, París. Trad. cast. Siglo XXI, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968) *Antropología estructural*. EUDEBA, Buenos Aires.

- LÉVI-STRAUSS, C. (1977) *L'identité*. Grasset, París. Trad. cast. Petrel, Barcelona, 1981.
- LISON, C. (1986) *Cultura e identidad en la provincia de Huesca*. Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza.
- LLULL, A. (1975) *El mallorquinisme polític (1840-1936)*, Edicions Catalanes, París.
- MANDIANES, M. (1986) «Etnografía y folklore en Galicia», en Aguirre: *La Antropología cultural en España*. PPU., Barcelona.
- MELIÀ, J. (1967) *Els mallorquins*. Ed. Daedalus. Palma de Mallorca. Reedición con el título *La nació dels mallorquins*. Ed. Selecta, Barcelona, 1977 y Ed. Moll, Palma de Mallorca, 1990.
- MOLL, F.B. (1983) *Materials de divulgació filològica*. Universitat de Palma de Mallorca, Palma de Mallorca.
- MORENO, I. (1986) «La identidad andaluza: pasado y presente», en M. Barrera (ed.) *Andalucía*, pp. 253-284.
- MORENO, I. (1991) «Identidades y rituales», en VV.AA. *Antropología de los pueblos de España*, Taurus, Madrid.
- MORRO, M. i SERRA, S. (1986) *L'esquerra nacionalista a Mallorca (1900-1936)*. Edicions de la Magranera, Barcelona.
- ORIOL, M. (1979) «Identité produit, identité institué, identité exprimé: confusions des theories de l'identité nationale et culturelle». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXVI, PUF., París.
- ORTÍZ-OSÉS, A. (1992) *La identidad cultural aragonesa*. CEBA, Alcañiz.
- PANOFF, M. (1986) «Un valeur sûre: L'exotisme», in VV.AA. *Anthropologie état des lieux*, L'Home, París.
- PÉREZ AGOTE, A. (1982) «La identidad colectiva: noción sociológica y dimensión política», en VV.AA., *Abertzales y vascos*, Akal. Madrid.
- PIÑA, R. (1987) *La creación del derecho en el Reino de Mallorca*. Ediciones Cort. Palma de Mallorca.
- PITT-RIVERS, J. (1984) «La identidad local a través de la fiesta» *Revista de Occidente*, 38-39: 17-35.

- PUIG, M.A. y GALERA, A. (1983) *La Antropología española del siglo XIX*, CSIC., Madrid.
- RONZÓN, E. (1991) *Antropología y Antropologías*. Pentalfa, Oviedo.
- TINLAND, F. (1977) *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*. Aubier, París.
- TRIAS MERCANT, S. (1977) «Sujeto y lenguaje. El diferencialismo», *Anthropologica*, 4-5: 9-24.
- TRIAS MERCANT, S. (1982) *Valldemossa. Una història, una cultura, un poble*. Mallorca.
- TRIAS MERCANT, S. (1988) «Crítica al pensamiento folk por el regeneracionismo mallorquín». *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía española*, Salamanca.
- VELASCO, H. (1988) «Signos y sentidos de la etnicidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad, en L. Diaz (coord), *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Anthropos, Barcelona y en VV.AA. *Antropología de los pueblos de España*, Taurus, Madrid (1991).
- VV.AA. (1909) *Conferències regionalistes dites pels Antoni M. Alcover, Benet Pons i Fàbregues, Lluís Martí i Ximenis, Llorenç Riber i Miquel Ferrà*. Ciutat de Mallorca.

*DISCURS DE CONTESTACIÓ
PER L'ACADÈMIC NUMERARI*

EXCM. SR. DR. ÀNGEL AGUIRRE BAZTÁN

Excelentísimo Sr. Decano-Presidente

Excelentísimos Sres Académicos

Señoras y Señores

*Es para mí un gran honor contestar al discurso de ingreso en la **Reial Acadèmia de Doctors**, del Prof. Dr. Sebastià Trias Mercant y darle la bienvenida como amigo y como académico. Han pasado ya más de veinticinco años desde que ambos comenzamos una andadura conjunta como profesores de la Universidad de Barcelona. Desde entonces, aunque separados ya por el mar que une Barcelona y Mallorca, no hemos perdido ocasión de encontrarnos en tareas comunes, algunas de las cuales merecen especial recordatorio, como la organización del III Simposio de Antropología en Barcelona (1976), hace ahora ya veinte años, y el I Congreso de Historia de la Antropología Española en Palma de Mallorca (1992). El largo camino intelectual de Sebastià Trias Mercant está jalado, a veces de dificultades, pero en otras ocasiones, de importantes reconocimientos, destacando los que con motivo de los sesenta años, recibió en 1993: por un lado, el Instituto de Antropología de Barcelona editó un número extraordinario de la revista «Anthropológica» en su homenaje y, por otro, esta **Reial Acadèmia de Doctors** le honró con el nombramiento como Académico que ahora celebramos.*

Hoy, Sebastià Trias Mercant es una reconocida y respetada figura intelectual, tanto en Mallorca como en los ámbitos de la antropología y filosofía españolas. Como ha señalado Pedro Ramis Serra, la obra filosófica de Sebastià Trias Mercant se polariza entre su estudio en profundidad de la obra de Ramon Llull y la atención creciente hacia la antropología filosófica que se plantea sobre todo cuestiones próximas al sujeto y el lenguaje. En esta línea luliana, es miembro y ha sido rector de la

*Maioricensis Schola Lullistica, a través de cuyos cauces Sebastià Trias Mercant ha realizado importantes estudios sobre la obra del insigne mallorquín universal. Por lo que se refiere a la antropología filosófica, a la que ha dedicado muchos años de docencia y publicaciones, siendo uno de los más destacados especialistas en el tema, es preciso remarcar sus reflexiones sobre «el diferencialismo cultural». Esta problemática, de máxima vigencia actual a través de la corriente postmoderna, está presente en su discurso de ingreso que comentamos. Quiero destacar, también la enorme importancia de su obra antropológica. Como ha dicho Isabel Badillo León, «Valldemosa y el Archiduque Luís Salvador constituyen las claves interpretativas de la antropología de Sebastià Trias Mercant», Valldemosa, su villa natal y lugar de sus vivencias infantiles, es para Sebastià Trias Mercant un punto importante de partida. A ella le dedica estudios como *Valldemossa. Una història, una cultura, un poble* (1980), *Valldemossa. L'amor i la cuina* (1982) y, a punto de aparecer, *Valldemossa. Història, tradicions i mites*. Desde esta perspectiva localista ha proyectado una teoría general en *Cocina i Eros* (1987), *Cocina* (1988), *Una antropología de la cuina mallorquina* (1993) y, ya en prensa, *La bona cuina. Un viatge vers un mite*. El segundo bloque de estudios está referido a la importantísima obra del autor del *Die Balearen*, el archiduque Luís Salvador, al que dedica media docena de trabajos que culminan con una biografía (1994), en esta fecha conmemorativa (1847-1915) del «Año del Archiduque».*

Además, hay un tercer conjunto de obras que representan su reflexión de madurez, referido, tanto a Mallorca como al conjunto de las Baleares. De esta obra, no podemos menos de destacar, los dos volúmenes de su *Historia del pensamiento a Mallorca* (1985 y 1995) y *Una historia de la antropología balear* (1992), prologada por Abel Matutes.

A través de su larga dedicación a las tareas docentes, primero en la Universidad de Barcelona y después en la UNED de la sección mallorquina, sin olvidar su dedicación a «l'Institut» de Palma de Mallorca, lo mismo que a través de sus obras, Trias Mercant ha investigado siempre la identidad cultural, a través de la diferencialidad, tal como queda patente en este discurso sobre *La diferencia entre los pueblos*. Como ha dicho Benoist:

«El problema de la diferencia recorre nuestra época, hasta la penetra. La diferencia de los sexos, la diferencia entre cultura y naturaleza, la diferencia entre culturas y los códigos nacionales y regionales se ha afirmado. Una obsesión se hace presa en nuestra época (...): la del repliegue de cada uno en su propio territorio, en lo que hace su diferencia, es decir, su identidad separada, propia» (Benoist, 1981).

Desde la proclamación de la «muerte de Dios» por Nietzsche, o desde la relativización de la metafísica de Heidegger, ya no hay un solo punto de referencia (Dios o Ser), sino politeísmo doméstico y pluralidad de entes. Este relativismo particularista pone de manifiesto la «realidad absoluta de lo relativo y la realidad relativa de lo absoluto». Habiendo abandonado la perspectiva unitaria e inmóvil de Parménides, todo un río de diferencialidad heraclítea ha invadido el pensamiento occidental.

«Contra el discurso homogeneizante, reductor, uniformista e indiferente, surge el discurso diferencialista que promociona la lucha por diferir, la singularidad descentrada de lo inmediato y del acontecimiento, la pluralidad desconforme, la diversidad multiforme», dirà Sebastià Trias Mercant.

En este discurso, la apelación a la naturaleza suena a un objetivismo fiscalista, mientras que al referirse a las culturas nos adentramos en la diferencialidad.

Todo esto no habría dejado de ser una moda filosófica y hasta literaria del postestructuralismo francés o del reciente postmodernismo antropológico, si el tema no tuviera implicaciones políticas, como la creciente presencia de etnismos, de movimientos periféricos de autodeterminación, etc. Una etnia era antes definida, desde su aislamiento geográfico e histórico, desde su insularidad y no contacto con otras culturas. Cuanto más aislada, menos contaminada, es decir, más claramente singular y particular. Hoy, membrana que limita a los grupos étnicos urbanos, en una situación de multiculturalismo y de «aldea global» ya no se configura desde el aislamiento geográfico-histórico, sino desde el aislamiento sociológico y psicológico: desde la «autoadscripción» y desde la «heteroadscripción». De ahí surge el concepto de «autodeterminación subjetiva», de la voluntad de pertenecer a un grupo y no a otro.

Pero, más allá del fijismo geográfico que determina el territorio de un pueblo, y más allá del mero plebiscito social de la autodeterminación, están el ecosistema y la interacción. Porque los pueblos no son mónadas leibnizianas aisladas, sino sistemas en interacción, tanto geográfica como social. Una autodeterminación unilateral puede lesionar a otro pueblo en su acceso al mar, en la desviación de su red fluvial, etc. y provocar las iras de la guerra. Por otro lado, ya ningún pueblo puede vivir al margen de sus vecinos, sin crear un desequilibrio político, cultural y económico, porque por ejemplo para el hombre de los pueblos no existen fronteras.

El diferencialismo es un proceso de individuación étnica que no puede silenciar, por un lado las subculturas internas, ni por otro, el hecho de que toda cultura, como todo individuo, necesitan de la interacción para poder sobrevivir.

Sebastià Trias Mercant evalúa, desde la teoría diferencialista, el llamado balearismo, tanto frente a los intentos englobadores desde el exterior (pancatalanismo o españolismo) como frente a la fuerte personalidad diferencialista de las islas que componen el archipiélago. Un tema delicado, al que Trias Mercant ha dedicado notables estudios, en comparación a veces, con los problemas suscitados en la definición étnica de otras comunidades autónomas y que, a mi juicio, resuelve con notable lucidez.

*El discurso del nuevo académico Dr. Sebastià Trias Mercant casi es una «contestación» a mi discurso de ingreso en esta **Reial Acadèmia de Doctors** sobre **La identidad étnica**. Me alegra que algunos de mis posicionamientos hayan sido magistralmente desarrollados por él y en todo caso la lectura de los dos discursos es necesariamente complementaria.*

No hay ningún tema en antropología, que, después del concepto de cultura, sea tan vertebral como el de identidad y diferencialidad étnicas. Todo grupo, o pueblo existe, en tanto que tiene una cultura que lo cohesiona, lo identifica y es eficaz en la resolución de los problemas. La identidad se vertebría a través de los mitos e historias, creencias y valores, rituales y lenguaje, instituciones y productos, para después formar una

membrana delimitadora y de contacto respecto a los otros grupos. Algunos ponen el énfasis de la identidad en el esqueleto vertebral de los contenidos culturales; otros, prefieren hablar de fronteras, límites y zonas de contacto e interacción, a la hora de definir la sujetualidad de los grupos o comunidades. Ambos componentes son necesarios hasta tal punto que sin nuclearidad no hay identidad consolidada y sin interacción la identidad étnica de los grupos está muerta.

*Quiero terminar este pequeño parlamento de contestación expresando mi satisfacción y el de mis colegas académicos por el ingreso de Sebastià Trias Mercant en esta **Reial Acadèmia de Doctors**, deseando que desarrolle su personalidad intelectual y actividad académica en el marco de nuestra corporación.*

Para el amigo y para el académico, un fuerte abrazo de bienvenida, en nombre de todos y mío propio.

Ad multos annos.

ÍNDICE

La diferencia entre los pueblos

Preliminar	7
1. La diferencia: Filosofía de la diferencia y diferencialismo	9
2. El diferencialismo antropológico	14
3. Indicadores de diferencialidad	19
4. Etnicidad política y diferencialidad balear	25
5. Balearidad e insularidad	29
Bibliografía	35
Discurso de contestación por el Académico Numerario Excmo. Sr. Dr. Ángel Aguirre Baztán	39

NOVES PUBLICACIONS DE LA REIAL ACADEMIA DE DOCTORS

Directori 1991.

Los tejidos tradicionales en las poblaciones pirenaicas (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm.Sr. Eduardo de Aysa Satué, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm.Sr. Josep Antoni Plana i Castellví, Doctor en Geografia i Història), 1992.

La tradición jurídica catalana (Conferència magistral del acadèmic de número Excm.Sr. Josep Joan Pintó i Ruiz, Doctor en Dret, en la Solemne Sessió d'apertura de curs 1992-93, que fou presidida per SS.MM. el Rei Joan Carles I i la Reina Sofía), 1992.

La identidad étnica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Angel Aguirre Baztan, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm.Sr. Josep M. Pou d'Avilés, Doctor en Dret), 1993.

Els laboratoris d'assaig i el mercat interior; Importància i nova concepció (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Pere Miró i Plans, Doctor en Ciències Químiques, i contestació per l'Excm.Sr. Josep M. Simón i Tor, Doctor en Medicina i Cirurgia), 1993.

Contribución al estudio de las Bacteriemias (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent II.Im.Sr. Miquel Marí i Tur, Doctor en Farmàcia, i contestació per l'Excm.Sr. Manuel Subirana i Cantarell, Doctor en Medicina i Cirurgia), 1993.

Realitat i futur del tractament de la hipertròfia benigna de pròstata (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm.Sr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm.Sr. Albert Casellas i Condom, Doctor en Medicina i Cirurgia i President del Col.legi de Metges de Girona), 1994.

La seguridad jurídica en nuestro tiempo. ¿Mito o realidad? (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. José Méndez Pérez, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm.Sr. Angel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres), 1994.

La transició demogràfica a Catalunya i a Balears (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Tomàs Vidal i Bendito, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm.Sr. Josep Ferrer i Bernard, Doctor en Psicologia), 1994.

L'art d'ensenyar i d'aprendre (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm.Sr. Pau Umbert i Millet, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm.Sr. Agustín Luna Serrano, Doctor en Dret), 1995.

Sessió necrològica en record de l'Excm.Sr. Lluís Dolcet i Buxeres, Doctor en Medicina i Cirurgia i Degà emèrit de la Reial Acadèmia de Doctors, que morí el 21 de gener de 1994. Enaltiren la seva personalitat els acadèmics de número Excms.Srs.Drs. Ricard García Vallès, Josep M^º Simón i Tor i Albert Casellas i Condom. 1995.

La Unió Europea com a creació del geni polític d'Europa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Jordi Garcia-Petit i Pàmies, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm.Sr. Josep Llort i Brull, Doctor en Ciències Econòmiques), 1995.

La explosión innovadora de los mercados financieros (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il.lm.Sr. Emilio Soldevilla García, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'Excm.Sr. José Méndez Pérez, Doctor en Dret), 1995.

La cultura com a part integrant de l'Olimpisme (Discurs d'ingrés com acadèmic d'honor de l'Excm.Sr. Joan Antoni Samaranch i Torelló, Marquès de Samaranch, i contestació per l'Excm.Sr. Jaume Gil i Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques), 1995.

Medicina i Tecnologia en el context històric (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Felip Albert Cid i Rafael, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm.Sr. Angel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1995.

Els sòlids platònics (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma.Sra. Pilar Bayer i Isant, Doctora en Matemàtiques, i contestació per l'Excm.Sr. Ricard Garcia i Vallès, Doctor en Dret) 1996.

La normalització en Bioquímica Clínica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Xavier Fuentes i Arderiu, Doctor en Farmàcia, i contestació per l'Excm.Sr. Tomàs Vidal i Bendito, Doctor en Geografia) 1996.

L'entropia en dos finals de segle (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques, i contestació per l'Excm.Sr. Pere Miró i Plans, Doctor en Ciències Químiques) 1996.

Vida i música (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Carles Ballús i Pascual, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm.Sr. Josep M^º Espadaler i Medina, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1996.

REIAL ACADEMIA DE DOCTORS

—Publicacions—